

Milan Sobotka

Über den Unterschied zwischen der Eigentumstheorie Fichtes und derjenigen Hegels in Anknüpfung an die Französische Revolution

In den Interpretationen von Hegels Philosophie des Rechts stößt man oft auf den Unterschied zwischen seiner Theorie des Eigentums und derjenigen von Fichte. Hegel kritisiert Fichte mehreren Orts und gibt kund, daß er seine Theorie von der Theorie Fichtes abhebt.

Unser Beitrag geht von der Voraussetzung aus, daß Hegel als Theoretiker des auf dem Eigentum gegründeten abstrakten Rechts und Fichte als Autor einer Eigentumstheorie im Sinne des Rechts auf Arbeitsleistung und Lebensunterhalt zwei einflußreiche Gesellschaftstheoretiker der deutschen klassischen Philosophie sind. Sollte diese Voraussetzung auch nicht ganz stimmen, so ist doch sicher, daß der Unterschied zwischen beiden Auffassungen schon längere Zeit die Aufmerksamkeit auf sich zieht. In meinem Beitrag möchte ich auf drei verschiedene Konzeptionen dieses Unterschieds aufmerksam machen.

Verfasser der ersten Konzeption ist F.R. Christi, der in dem "Kanadischen Journal für politische und soziale Theorie" einen Artikel über Besitz und Eigentum veröffentlichte, in welchem er die Auffassung von Besitz und Eigentum in Hegels "Philosophie des Rechts" untersucht.<sup>1</sup> Im § 45 der Rechtsphilosophie definiert Hegel den Besitz als eine äußere Gewalt über Dinge. Es handelt sich um eine Äußerung der Macht, nicht um Recht. Das Recht setzt die Beziehung eines Willens auf einen anderen Willen voraus, und zwar eines Willens, der sich durch diese Beziehung reinigt zum gemeinsamen und schließlich zum allgemeinen Willen, während der Besitz Ausdruck eines natürlichen Willens zu einer äußeren Sache ist, eines Willens, der als Begierde, Trieb oder Willkür erscheint.

Dem ersten Anblick nach scheint es, daß Hegel hier den Besitz und das Eigentum im Einklang mit Rousseaus Theorie des ersten Okkupanten auffaßt. Im § 50 sagt Hegel, daß der erste Besitzergreifer zum rechtlichen Eigentümer wird, wenn ein Zweiter kommt, mit welchem er die Beziehung eines Willens zu einem anderen

Willen anknüpft. Der Zusatz zu diesem § endet aber mit einer Formulierung, die unserer Erwartung über die weitere Bestimmung des Verhältnisses von Besitz und Eigentum nicht entspricht. Der Satz lautet: "Der Erste ist nicht dadurch rechtlicher Eigentümer, weil er der Erste ist, sondern weil er freier Wille ist."<sup>2</sup> Von hier aus wird das Eigentum als äußeres Dasein einer Person aufgefaßt, welche es in ihren Willen setzt.<sup>3</sup>

In einer weiteren Ausführung zeigt sich, daß mein äußeres Dasein die Erkennbarkeit meines Willens für andere einschließt. Die Besitzergreifung, das Formieren und zuletzt das Bezeichnen einer Sache hat zu bedeuten, daß ich in die Sache nicht nur meinen Willen lege, sondern daß ich es auch den anderen zu erkennen gebe. Das bedeutet, daß der Besitz nicht - wie wir zuerst erwarteten - für ein dem Eigentum logisch verangehendes Moment gehalten werden kann, sondern daß er einen Aspekt des Eigentums darstellt. Wenn die anderen Personen einzusehen imstande sind, daß die Sache mir gehört, wird diese Sache rechtlich zu meinem Eigentum.

Daraus ist ersichtlich, was es bedeutet, daß das Eigentum ein äußeres Dasein, eine äußere Sphäre meiner Freiheit ist; das Eigentum ist eine Sache, in welche ich meinen Willen hineingelegt habe, und welche damit die Anerkennung meines Willens durch andere Willen ermöglicht. Das ist so vor jedem Vertrag, welcher durch Schenkung, Kauf und Verkauf, durch einen schriftlichen Akt, durch Stipulation oder Versprechen stattfinden kann. Die Ergreifung und das Formieren, von denen Hegel am Anfang seiner Ausführungen sprach, erhalten ihre eigene Bedeutung erst, nachdem hier auch die anderen sind.

Nun vergleicht Christi diese Konzeption mit derjenigen Rousseaus. Rousseau hält den Besitz für eine Äußerung der Kraft und des Rechts des ersten Okkupanten.<sup>4</sup> Das Eigentum sei dagegen auf den gemeinsamen Willen gegründet. Rousseau erklärt zwar das Eigentum "zum heiligsten unter allen Bürgerrechten", das Eigentum aber, trotz aller seiner Heiligkeit, konstituiert nicht das natürliche Recht. Mehr noch, Rousseau sieht das Eigentum als einen "geschickter erworbenen Besitz"<sup>5</sup>, als eine kluge Usurpation an. Damit begründet er die Möglichkeit der Einschränkung des Eigentums. Die Souveränität des allgemeinen Willens steht über dem Eigentum und kann es aufheben. Das Eigentumsrecht ist nicht absolutes Recht des einzelnen. Es wird durch die Forderung bedingt. "daß kein Staatsbürger so reich sein darf, um sich einen anderen kaufen zu können, noch so arm, um sich verkaufen zu müssen."<sup>6</sup>

Fichte folgt in seiner "Grundlage des Naturrechts" Rousseau sehr treu. Im Hintergrund steht der Naturrechtsbegriff. Die persönliche Beziehung zu Sachen in

dem Naturzustande kann nur im Besitz bestehen. Nur in einem Vertragszustand können die Individuen Eigentum besitzen. Da es kein vorkontraktuales Eigentum gibt, ist das Eigentum in einem Vertrag verankert, laut dem ich ein gewisses Quantum von Eigentum nur unter der Bedingung behalten kann, daß alle Bürger aus ihrem Eigentum leben können. Mein Eigentum ist aufgehoben, annulliert, falls die Bürger nicht von ihrem Eigentum leben können. Mein Eigentum wird unter solchen Umständen zu ihrem Eigentum. Natürlich ist die Größe des Eigentums der einzelnen Bürger vom Staate bestimmt.<sup>7</sup>

Bei Christi fällt das Urteil über die Theorien Rousseaus und Hegels eindeutig für Rousseau bzw. für Fichte aus. Wird dieses Urteil Hegel gerecht? Bleiben in ihm nicht einige wichtige Aspekte der Theorien beider Denker unberücksichtigt?

Ludwig Siep, Verfasser des Buchs "Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie", analysiert unsere Problematik im Rahmen der Thematik der Anerkennung. Die wechselseitige Konstitution des individuellen und des allgemeinen Bewußtseins ist in der Anerkennung verankert, darum bildet die Anerkennung den breitesten Kontext für die Beurteilung der Rechts- und Gesellschaftstheorien Fichtes und Hegels.

Unserer Meinung nach kann man von dem Gesichtspunkt Sieps aus die Vorteile der Hegelschen Lösung zeigen. Wir denken allerdings an die späte Theorie der Anerkennung aus der Rechtsphilosophie, nicht an die frühe Anerkennungstheorie Hegels aus den Jenaer Jahren, der Sieps Untersuchung gewidmet ist. Nach unserer Meinung ist der Wert der Hegelschen Theorie darin zu sehen, daß sie mit dem Grundsatz anhebt, die Handlung müsse einen "subjektiven Wert, Interesse für mich haben".<sup>8</sup> Dazu treten die anonymen Prozesse, vermittels derer mein Wille zum "gebundenen"<sup>9</sup>, d.h. zum gemeinsamen und allgemeinen wird. Diese Prozesse verlaufen hinter dem Rücken der Teilnehmer des Tausches, welcher in der modernen Gesellschaft die Einheit meines Fürsichseins und meines Seins für anderes<sup>10</sup> vermitteln.

Machen wir die Anerkennung zum Prinzip der Beurteilung beider Theorien, verliert die Theorie Fichtes ihren Vorteil, den sie in der Interpretation Christis hatte. Im Gegenteil, es zeigt sich, daß die Fichtesche Theorie der Anerkennung in das Zwangsrecht einmündet. Die Einführung des Zwangsrechts erfolgt daher, daß bei Fichte die anonymen Mechanismen der Transformierung des individuellen Willens in den allgemeinen Willen fehlen. Es besteht die Situation, daß "das Vernünftige freilich nur als beschränkend für die Freiheit" und nur als "ein äußeres, formelles Allgemeines herauskommen" kann.<sup>11</sup> Zu einem

ähnlichen Resultat gelangt auch L. Siep, nach dem Fichte zwar die Anerkennung zum allgemeinen Prinzip seiner Philosophie erhoben hat, nicht aber zu zeigen vermochte, daß und welche Anerkennungsverhältnisse bestimmten Institutionen zugrunde liegen bzw. von ihnen bedingt werden.<sup>12</sup> Dazu kommt der Umstand, daß Fichte im Interesse der Sicherung der Freiheit der einzelnen das Zwangsrecht einführt, dem die Sorge um die Erhaltung der Freiheit der einzelnen auferlegt wird. Nach Siep fällt Fichte damit auf die Position von Hobbes zurück.

Das Problem der Metamorphose der Freiheit in das Zwangsrecht bei Fichte untersucht H. Hirsch in dem Artikel "Fichtes Beitrag zur Theorie der Planwirtschaft und dessen Verhältnis zu seiner praktischen Philosophie". Hirsch betont, daß nach dem grundlegenden Gedanken Fichtes es nicht die äußeren Dinge, sondern die Wirkungsmöglichkeiten sind, welche für den Menschen wesentlich sind. Es handelt sich für Fichte um die Autonomie der einzelnen gegenüber der Welt der toten Objekte.<sup>13</sup> Was der Mensch braucht, sind nicht Sachen, sondern ein Wirkungsbereich, Raum für seine lebendige Tätigkeit. Eine enge Bindung dieser sozialpolitischen Gedanken Fichtes an die "Wissenschaftslehre" ist offensichtlich.

Daraus ergibt sich Fichtes Verhältnis zum Eigentum, welches er im Sinne der Gewährung der freien wirtschaftlichen Tätigkeit für jeden einzelnen auffaßt. Die Aufgabe, die Freiheitsräume der einzelnen zu koordinieren, wird dem Staat auferlegt, der berechnen muß, was der einzelne zu leisten hat und was er für seine Leistung erhält. Das alles hat Fichte mit großer Sorgfältigkeit gearbeitet, aber er mußte schließlich den Mißerfolg seines Bestrebens konstatieren. Hirsch weist auf Fichtes paradoxe Konstatierung in der Rechtslehre aus dem Jahre 1812 hin: "Aber durch die Vorkehrungen, sie (die Freiheit - M.S.) zu schützen, sehen wir das gerade Gegenteil erfolgen, ihre Vernichtung".<sup>14</sup> Aufgrund dieser Konstatierung Fichtes kann man jetzt positiver die Hegelsche These einsehen, daß es das Vernünftige "im Verhältnisse zu äußerlichen Sachen ist, daß ich (dingliches - M.S.) Eigentum besitze; was und wie viel besitze, ist eine rechtliche Zufälligkeit".<sup>15</sup> Mit dem allgemeinen Eigentumsrecht ist nach Hegel der Spielraum für die gegenseitige Anerkennung gestiftet. Wie bekannt, zieht Hegel aus dieser These eine kritische Bemerkung an Fichtes Adresse: "Daß alle Menschen ihr Auskommen für ihre Bedürfnisse haben sollen, ist teils ein moralischer und, in dieser Unbestimmtheit ausgesprochen, zwar wohlgemeinter, aber, wie das bloß Wohlgemeinte überhaupt, nichts Objektives seiender Wunsch..."<sup>16</sup>

Wie wir schon angedeutet haben, geht es Hegel nicht nur darum, daß "wenn alles

/.../ gleich geteilt wird, so ist schon in einer Viertelstunde alles wieder anders..."<sup>17</sup>, sondern auch darum, daß das Eigentum persönlich und gegenständlich sein muß. Nur unter dieser Bedingung kann es die Rolle des Mediums der Reinigung der einzelnen Willen zu einem gemeinsamen und allgemeinen Willen spielen. In dieser Hinsicht ist die Hegelsche Kritik Fichtes schon in seiner Analyse des Terrors in dem Abschnitt "Die absolute Freiheit und der Schrecken" in der "Phänomenologie des Geistes" antizipiert. Der Gesichtspunkt, von dem aus Hegel die Einseitigkeit der Revolution sieht, entspricht genau der Situation, die er in der praktischen Philosophie Fichtes analysiert. Der Terror ist eine Auswirkung des Anspruchs des revolutionären Bewußtseins auf absolute Freiheit, welche keine Entfremdung des Bewußtseins in der Form der Gegenständlichkeit zuläßt. Das revolutionäre Bewußtsein, welches sich unmittelbar mit dem allgemeinen Willen identifiziert, kommt weder zu den Werken der Sprache (d.i. der Verfassung), noch zu den Werken der vollenden Freiheit. Nun sind unter der vollenden Freiheit, wie aus dem zweiten Text ersichtlich ist, die "besonderen Massen des Arbeitens" gemeint. Es war nach Hegels Meinung das Vertilgen der besonderen Massen des Arbeitens und das Sichbeschränken auf staatliche Verordnungen, was den Terror hervorgerufen hatte. Der auf seine Vergegenständlichung verzichtende und sich nur in staatlichen Verordnungen äußernde allgemeine Wille kann sich nämlich nur vermittels des einzelnen oder einiger einzelnen Willen ausdrücken. Das mündet in die Usurpation des allgemeinen Willens durch einen einzelnen Willen einerseits und auf der anderen Seite in die Empörung dagegen, daß der allgemeine Wille sich gerade durch diesen oder diese einzelnen Willen äußere. Damit fand Hegel eine tiefe Erklärung des revolutionären Terrors, auf den die Versöhnung des revolutionären Bewußtseins mit der Teilung der Arbeit und mit den damit zusammenhängenden Beschränkungen folgt.<sup>18</sup>

Kehren wir nun zum Problem zurück, von dem wir ausgegangen sind. Christi wirft Hegel vor, daß er den Besitz zu einem bloßen Aspekt des Eigentums machte, statt in ihm seine Quelle zu sehen, und daß er das Eigentum auf den freien Willen stützte. Was den zweiten Einwand betrifft, hängt Hegels These eng mit seinem Geschichtskonzept zusammen: Der Philosoph der Geschichte, in deren Verlauf sich der freie Wille von seinem Ansichsein zu seinem Fürsichsein entwickelt, kann nicht mehr bei der naturrechtlichen Konzeption des Verhältnisses zwischen dem Besitz und dem Eigentum verbleiben.

Doch bleibt bei Hegel eine natürliche Verbindung des Formierens mit dem Anspruch an die in ihm bearbeitete Materie erhalten (während bei Fichte diese Verbindung verlorengeht). Hegel sagt zwar, daß der Besitz sich zum Eigentum

wie das Äußerliche zum Substantiellen verhält,<sup>19</sup> aber das Äußerliche ist bei Hegel etwas Relevantes, und besonders in diesem Fall, in dem die Äußerlichkeit Erkennbarkeit des Eigentums für andere bedeutet. Die Erkennbarkeit des Eigentum für andere manifestiert sich im körperlichen Ergreifen, im Formieren und im Zeichen, welchem die abstrakteste Bedeutung von diesen dreien zukommt. Nun ist der Gebrauch wieder die vollkommenste Art des Zeichens. In Anlehnung an das römische Recht verteidigt Hegel die These, daß usus fructus, also der Gebrauch, ein Zeichen, und zwar die vollkommenste Art des Zeichens,<sup>20</sup> darstellt. Mit dieser These trat Hegel in die zeitgenössische Debatte über die Abschaffung der Untertänigkeit der Bauern ein. In den vor dem Erscheinen der Rechtsphilosophie bereits verlaufenen Kämpfen um die Entschädigung des Adels für die Abschaffung der Frondienste und der Untertänigkeit der Bauern drohte die Gefahr, daß die Bauern die Abschaffung mit dem Verlust ihres Anspruchs an den von ihnen bebauten grundherrlichen Boden bezahlen werden. 1816 wurde schließlich eine Deklaration erlassen, nach der ein Teil des grundherrlichen Bodens, freilich gegen eine Entschädigung, an die Bauern übergang.<sup>21</sup> Hegel verteidigt diese Lösung mit der Begründung, daß der Gebrauch des grundherrlichen Bodens durch die Bauern ein Zeichen dafür war, daß dieser Boden zwei Eigentümer hatte: den Grundherrn, der seinen Willen in sein Eigentum legte, und den Bauern als Nutznießer des Bodens. Das zeigt das Verhältnis des Besitzes und des Eigentums bei Hegel in einem anderen Licht, als in dem es Christi sehen wollte. Bliebe Hegel bei der Lösung Fichtes, nach der die Arbeitsleistung keinen Anspruch an die in ihr bearbeitete Materie impliziert (Hegel lehnt diese Ansicht Fichtes im § 52 ausdrücklich ab), so hätte er nicht auf diese Weise argumentieren können.

An einer anderen Stelle wirft Hegel Fichte vor, daß bei ihm die Verbindlichkeit der Leistung erst nach einer geschehenen Leistung seitens des anderen erfolgt. Laut Hegel wird die Gegenwart des Rechts in den genannten Institutionen und Prozessen zur Bürgschaft des Rechts und d.h. auch in seiner Verbindlichkeit, und zwar auch in dem Falle, daß das Recht seitens des einzelnen verletzt wird. Die Theorie Fichtes, nach der die Verbindlichkeit eines Versprechens, Vertrages usw. erst mit der geschehenen oder wenigstens angefangenen Leistung seitens des anderen beginnt,<sup>22</sup> ist wieder dadurch bedingt, daß Fichte die gegenständliche Gestalt des Rechts als Eigentum nicht kennt.

Aus diesen Ausführungen folgt, daß wir die Hegelsche Eigentumstheorie nicht einfach als Ausdruck der Zustimmung zur bürgerlichen Produktionsweise auffassen können. Zum einen hängt sie mit den allgemeinen Grundlagen der Hegelschen

Philosophie zusammen, zum anderen stellt sie einen Gegenzug zu Rousseau und Fichte dar; laut dem sich die Freiheit nicht nur in den politischen Institutionen und Vorkehrungen verwirklicht, sondern auch, und vornehmlich, im wirtschaftlichen Leben.

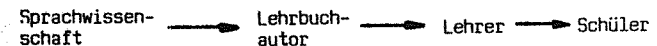
#### Anmerkungen

- 1 Cristi, F.R.: Hegel on Possession and Property. In: Canadian Journal for Political and Social Theory. 1978, Vol. 2, No. 3, S. 111-124.
- 2 Hegel, G.W.F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts (weiterhin nur Philosophie des Rechts), § 50, Zusatz.
- 3 Ebda, § 51.
- 4 Rousseau, J.-J.: Der Gesellschaftsvertrag. Übersetzung von Denhardt, H. und Bahner W., Leipzig 1981, S. 54.
- 5 Rousseau, J.-J.: Über Ursprung und Grundlagen der Ungleichheit. Hg. v. Goldammer, P., Berlin 1955, S. 104.
- 6 Rousseau, J.-J.: Der Gesellschaftsvertrag. S. 82.
- 7 Fichte, J.G.: Grundlage des Naturrechts. In: Fichtes Werke, hg. v. Medicus, F., Bd. 2, 1908, S. 217.
- 8 Hegel, G.W.F.: Philosophie des Rechts. § 122.
- 9 Hegel, G.W.F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hg. v. Reichelt, H., Frankfurt a.M. 1972, S. 350. (Eigenhändige Notizen Hegels).
- 10 Hegel, G.W.F.: Phänomenologie des Geistes. Hg. v. Hofmeister, J., Leipzig 1949, S. 258.
- 11 Hegel, G.W.F.: Philosophie des Rechts. § 29.
- 12 Siep, L.: Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Freiburg - München 1979, S. 34.
- 13 Hirsch, H.: Fichtes Beitrag zur Theorie der Planwirtschaft und dessen Verhältnis zu seiner praktischen Philosophie. In: Der transzendente Gedanke. Hg. v. Hammacher, K., Hamburg, S. 232.
- 14 Ebda, S. 221.
- 15 Hegel, G.W.F.: Philosophie des Rechts. § 49.
- 16 Ebda, § 49.
- 17 Hegel, G.W.F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hg. v. Klenner, H., Berlin 1981, Ergänzung aus der Nachschrift Griesheims.
- 18 Hegel, G.W.F.: Phänomenologie des Geistes. A.a.O., S. 420.
- 19 Hegel, G.W.F.: Philosophie des Rechts. Zusatz.A.a.O.
- 20 Ebda, § 62.
- 21 Reichelt, H.: Eine Interpretation der Rechtsphilosophie. In: Hegel, G.W.F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Frankfurt a.M. 1972, S. 51.
- 22 Hegel, G.W.F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts. A.a.O., S. 350.

Gerhard Helbig

#### Grammatik für den Fremdsprachenunterricht als spezieller Ausdruck der Beziehungen zwischen Sprachwissenschaft und Fremdsprachenunterricht

1. Wenn man über die Beziehungen zwischen Sprachwissenschaft und Fremdsprachenunterricht nachdenkt, empfiehlt es sich, von zwei Standpunkten auszugehen, die in der Vergangenheit manchmal vertreten worden sind, die jedoch beide extrem und inadäquat sind: Der 1. Standpunkt sieht die Sprachwissenschaft als Inhalt und Ziel des Fremdsprachenunterrichts an (suggeriert also eine zu direkte "Einheit"), der 2. Standpunkt läuft auf eine Forderung nach einem Fremdsprachenunterricht ohne Beziehung zur Sprachwissenschaft hinaus (suggeriert also umgekehrt einen "Widerspruch" zwischen Sprachwissenschaft und Fremdsprachenunterricht).<sup>1</sup> Der 1. Standpunkt ist deshalb nicht gerechtfertigt, weil im Fremdsprachenunterricht nicht die Sprachwissenschaft, sondern die Sprache gelehrt wird und das Ziel des Fremdsprachenunterrichts nicht systematische Kenntnisse über die Sprache, sondern kommunikative Fähigkeiten und Fertigkeiten sind (zu deren Herausbildung die Sprachwissenschaft ein Mittel ist). Der 2. Standpunkt, der in umgekehrter Weise der Sprachwissenschaft eine Bedeutung für den Fremdsprachenunterricht abspricht, ist deshalb falsch, weil die Sprachwissenschaft (selbst wenn deren Ergebnisse dem Schüler nicht bewußt gemacht werden) unverzichtbar ist für den Lehrbuchautor und den Lehrer, weil die Beziehungen zwischen Sprachwissenschaft und Schüler nicht unvermittelt, sondern über Lehrbuchautor und Lehrer vermittelt sind (als Vermittlungsinstanzen, die nicht kurzschlüssig übersprungen werden dürfen):



Aus diesem Grunde darf die Frage nach den Beziehungen zwischen Sprachwissenschaft und Fremdsprachenunterricht auch nicht reduziert werden auf die direkte Bedeutung der Sprachwissenschaft (oder im speziellen Fall: der Grammatik) im Fremdsprachenunterricht (wie das oft geschieht). Vielmehr geht es um die