

kehrt Fichte zwar zu einer Theorie freier Selbsttätigkeit des menschlichen Willens zurück; doch diese verbleibt in der Prävalenz der Theonomie.

## Liebe und Ehe. Untersuchungen zu Fichtes Eherecht

*Marion Heinz (Siegen)*

Ohne Übertreibung läßt sich behaupten, daß eines der am häufigsten und heftigsten diskutierten Probleme des 18. Jahrhunderts das der Ordnung der Geschlechter war. Um die Mitte des Jahrhunderts vollzieht sich in dieser Diskussion eine Art Paradigmenwechsel: hatte die Frühaufklärung unter den Prämissen des Rationalismus die Gleichstellung von Mann und Frau postuliert und deren konsequente Realisierung in der Gesellschaft vor allem durch verstärktes Bemühen um Erziehung und Bildung der Frau gefordert, so bringt Rousseaus *Emile* die differenztheoretische Linie der Geschlechtertheorie erneut und mit außerordentlicher Wirksamkeit zur Geltung.

An die Stelle des rationalistischen Leitgedankens ›der Geist hat kein Geschlecht‹ tritt nun die Auffassung, die Natur habe durch den Geschlechtsunterschied zugleich differente intellektuelle und moralische Eigenschaften von Mann und Frau begründet, und diese hierarchisch geordnete Verschiedenheit legitimiere die subordinierte Stellung der Frau in Gesellschaft und Staat.

Die Tendenzen zur Abwertung der Frau gehen so weit, daß noch 1782 eine Abhandlung erscheinen konnte, die sich vornimmt zu beweisen, daß die Weibsbilder keine Menschen sind (Johann Ambros). 1791 erscheint die anonyme Gegenschrift »Apologie des schönen Geschlechts oder Beweis, daß die Frauenzimmer Menschen sind«.<sup>1</sup>

Nicht nur der galante Magister Kant hat sich in seiner vielbeachteten Schrift »Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen«<sup>2</sup> Rous-

1. Vgl. S. Lange [Hrsg.]: *Ob die Weiber Menschen sind. Geschlechterdebatten um 1800*, Leipzig 1992, Nachwort d. Hrsg., S. 411.

2. Vgl. I. Kant: AA, Bd. II, S. 205 ff.; vgl. dazu auch: I. Kant: *Bemerkungen in den »Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen«*, neu hrsg. u. komm. v. M. Rischmül-

seau nachfolgend an diesem Diskurs beteiligt, auch Fichte plante eine eigene Abhandlung zu dieser Thematik, wie der Brief an Cotta vom 27.04.1795 bezeugt. Dort heißt es:

»Es ist mir ein Gedanke gekommen, von welchem ich aber nicht weiß, ob ich Muße haben werde, ihn diesen Sommer auszuführen, und den ich Ihnen auf jeden Fall *im engsten Vertrauen* mitteile, wie Sie denn wirklich der Einige sind, gegen den ich ihn äußere. Ein gewisses Aufstreben der Weiber, eine Unzufriedenheit derselben mit ihrer politischen Lage gehört unter die Eigenheiten unsers Zeitalters. Dieser Hang ist von Schriftstellern schon benutzt worden; die einen haben ihn begünstigt (Ueber die bürgerl. Verbeßerung der Weiber, z.B.), die andern niedergedrückt, getadelt, persifliert. An einer gründlichen Untersuchung fehlt es. Ich glaube, es wäre darüber, etwa im Tone eines gewissen Beitrags, ein höchstinteressantes Buch zu schreiben.«<sup>3</sup>

Leider ist dieses höchstinteressante Buch Projekt geblieben, aber Fichte hat seine in Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Debatte entwickelte Position in seinen Schriften zur Rechtsphilosophie und Ethik der Jenaer Zeit zumindest in Grundzügen ausgeführt. Indizien für Fichtes Rezeption der zeitgenössischen Debatte gibt es mehrere: indirekt nimmt Fichte auf die genannte Schrift zum Erweis, daß die Weibsbilder keine Menschen sind, Bezug, wenn er betont, hier sei vorausgesetzt, daß sie es sind;<sup>4</sup> auf die »Schutzredner der Weiber« wird mehrfach kritisch Bezug genommen, schließlich werden sie zu den »verirrten Köpfen« gerechnet. (Vgl. III, 344, 346, 347, 350; GA I/4, 129, 131, 134.) Und auch die Rechte und Ansprüche geltend machenden Frauen erhalten ihre Antwort, die alles in allem abschlägig ausfällt. (Vgl. III, 346 f.; GA I/4, 130 ff.)

Während Kants etwa gleichzeitig publizierte aufgeklärte, nüchterne und illusionslose Bestimmung der Ehe als rechtliche Gemeinschaft, genauer als »Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften«<sup>5</sup> allgemein als ab-

ler, Hamburg 1991.

3. Vgl. Johann Gottlieb Fichte: *Briefwechsel 1793-1795*, hrsg. v. R. Lauth, H. Jakob unter Mitwirkung von H. Gliwitzky, M. Zahn, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, Brief Nr. 280, S. 294 f.

4. Die erste Angabe in Klammern bezieht sich auf Bandnummer und Seitenzahl von: *Fichtes Werke*, hrsg. v. I.H. Fichte, 8 Bde., Berlin, 1845/46, Nachdruck. Die zweite Angabe bezieht sich auf die *J.G.-Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. v. R. Lauth u. a., 28 Bde., Stuttgart-Bad Cannstatt 1964 ff. Vgl. hier: Bd. III; S. 344, §33; GA I/4, S. 129.

5. Vgl. I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA, Bd. VI, S. 277.

stoßende oder zumindest lächerliche Theorie eines alten Hagestolzes beurteilt wird, die der komplexen Innerlichkeit dieser Form menschlicher Gemeinschaft in keiner Weise gerecht wird, wird Fichtes sozusagen moderne Auffassung der Ehe als Liebesgemeinschaft überwiegend positiv beurteilt. Bescheinigt man zu Anfang unseres Jahrhunderts der Kantischen Eheauffassung »Rohheit und Dürre, Plumpeheit und Geschmacklosigkeit«<sup>6</sup>, so lobt man Fichte, die Bedeutung der Ehe für die sittliche Persönlichkeit erstmals herausgestellt zu haben, Fichtes Ehelehre sei selbst ein Dokument ungeheurer sittlicher Größe.<sup>7</sup>

Diametral entgegengesetzt wird diese Lehre aus der Perspektive feministischer Philosophie beurteilt: Fichte degradiere die Frau zum Ding, die kraß ungerechten Verhältnisse der Zeit würden durch »sogenannte« Vernunft legitimiert und in den Status ewig gültiger Ordnung erhoben, das romantische Liebespathos sei bloß fadenscheiniges, billiges Surrogat für Entrechtlichung, Erniedrigung und Subordination der Frau.<sup>8</sup>

Jede Beurteilung und Bewertung setzt die zureichende Kenntnis der Sache voraus. Die Fichtesche Eherechtstheorie ist in der Forschung bislang stiefmütterlich behandelt worden;<sup>9</sup> eine genaue Darstellung der Fichteschen Argumen-

6. K.A. Emge: »Das Eherecht Immanuel Kants«, in: *Kantstudien*, Bd. 29, S. 245; zur Verteidigung der Kantischen Ehetheorie vgl. J. Ebbinghaus: »Über den Grund der Notwendigkeit der Ehe«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1: *Praktische Philosophie 1929-1954*, hrsg. v. H. Oberer, G. Geismann, Bonn 1986, S. 47 ff.

7. Vgl. z.B. P. Kluckhohn: *Die Auffassung der Liebe in der Literatur des 18. Jahrhunderts und in der deutschen Romantik*, Tübingen 1966, S. 327; vgl. dort auch die Darstellung der zeitgenössischen Reaktionen auf Fichte. Vgl. auch: A. Horn: *Immanuel Kants ethisch-rechtliche Eheauffassung*, Nachdruck der Ausgabe Düsseldorf 1936, mit einem Nachwort von H. Oberer, hrsg. v. M. Kleinschneider, Würzburg 1991, S. 57.

8. Vgl. H. Bennent: *Galanterie und Verachtung. Eine philosophiegeschichtliche Untersuchung zur Stellung der Frau in Gesellschaft und Kultur*, Frankfurt a.M./New York 1985, S. 126 f.

9. Vgl. die einzige thematische Abhandlung dazu: G. Kafka: »Fichtes Lehre vom Verhältnis der Geschlechter. Eine charakterologische Studie«, in: *Zeitschrift für angewandte Psychologie* 16, 1920, S. 1 ff. Die Grundthese Kafkas lautet: »Es bedarf eigentlich nur einer Vertauschung der deskriptiven mit der normativen Ausdrucksweise, um die Ehegeschichte Fichtes in seine Deduktion der Ehe zu übersetzen.« (Ebda., S. 20). Erstaunlich ist, daß die Fülle von Abhandlungen zu Fichtes Rechtsphilosophie in jüngster Zeit dieses Thema völlig unberührt gelassen haben. Selbst kritische Überlegungen zu Fichtes Rechtslehre klammern dieses Feld aus; so nimmt Siep z.B. bloß auf Fichtes Überlegungen zur Duldung der Aussetzung von Neugeborenen kritisch Bezug. Vgl. dazu: L. Siep: »Naturrecht und Wissenschaftslehre«, in: ders.: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt a.M. 1992, S. 39; kritisch äußert sich P. Rohs — allerdings nur sehr pauschal. Vgl. ders.: *Johann Gottlieb Fichte*, München 1991, S. 93. Die erste feministische Auseinandersetzung mit Fichtes Eherecht hat H. Schröder in ihrem Buch *Die Rechtlosigkeit der Frau im Rechtsstaat. Dargestellt am Allgemeinen Preußischen Landrecht, am Bürgerlichen Gesetzbuch und an J.G. Fichtes Grundlage des Naturrechts* (Frankfurt a.M./New York 1975) vorgelegt. Vgl. auch schon M. Weber: *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung. Eine Einfüh-*

tation in ihren systematischen und historischen Zusammenhängen fehlt. Die folgenden Untersuchungen wollen dazu einen Beitrag leisten.

Das Eherecht ist mit dem Elternrecht Bestandteil des Familienrechts, das von Fichte neben dem Völkerrecht im Anhang zur *Grundlage des Naturrechts* abgehandelt wird. (Vgl. III, 304 ff.; GA I/4, 95 ff.) Die zuvor erarbeiteten Lehrstücke, der Begriff des Rechts und die Lehre vom Staat sind vorausgesetzt und werden im Eherecht auf ein besonderes Gebiet angewendet.

Entscheidend für die Stellung des Eherechts im Ganzen der Fichteschen Rechtsphilosophie ist aber, daß die bisher geleistete Deduktion der Gemeinschaft vernünftiger, in der Sinnenwelt wirkender Wesen in diesem Fall keine zureichende Basis für die Anwendung des Rechtsbegriffes darstellt. Es bedarf vielmehr eines weiteren deduktiven Schritts, nämlich der Deduktion der Ehe selbst, »um den Rechtsbegriff darauf mit Verstand anwenden zu können«. (Ebda., 304; GA I/4, 95) Durch diese Deduktion wird erst das Eherecht als besondere Rechtsart begründet. D.h. zugleich, daß die ehelichen Beziehungen zwischen Menschen nicht allein durch Vertrags- und Strafrecht zu regeln sind. Die Ehe ist eine Gemeinschaft *sui generis*, die von der zuvor in der Fichteschen Rechtslehre begründeten Gemeinschaft von Individuen spezifisch differiert. (Vgl. III, 304, 317 f.; GA I/4, 95, 105 f.)

Ich möchte im folgenden die These vertreten, daß durch die Deduktion der Ehe die im Faktum der Aufforderung implizierte Erkenntnis, daß der Begriff des Menschen nicht Begriff eines Einzelwesens, sondern Begriff der Gattung ist, weiterverfolgt und geklärt wird. (Vgl. III, 39; GA I/3, 379.) M.a.W. die Fichtesche Deduktion der Ehe hat zum Ziel zu erweisen, daß sich das endliche Vernunftwesen nicht nur als Individuum, sondern als Gattungswesen begreifen und erwirken muß. So gesehen wäre Fichtes Ehelehre nicht als bloßer Appendix der Rechts- und Sittenlehre<sup>10</sup> zu verstehen, sondern in gewisser Hinsicht als deren Vollendung anzusehen. Ich konzentriere mich daher im folgenden auf den ersten Teil des Eherechts, die Deduktion der Ehe, die auch in der Sittenlehre vorausgesetzt ist, und behandle die folgenden im engeren Sinne rechtsphilosophischen Teile, die Anwendung des Rechtsbegriffes auf die Ehe und die Folgerungen für das Rechtsverhältnis der Geschlechter im Staat, nur am Rande.

Weil die Ehe anders als der Staat nicht primär eine iuridische Gemeinschaft, sondern eine »natürliche und moralische Gesellschaft« ist, ist auch die

runge, Tübingen 1907, S. 306 ff.

10. Im *System der Sittenlehre* handelt Fichte in dem Abschnitt »Ueber die Pflichten des Menschen nach seinem besonderen natürlichen Stande« von der Ehe. Vgl. J.G. Fichte: *Werke*, a.a.O., Bd. IV, S. 327 ff.; GA I/5, 287.

Deduktion der Ehe keine iuridische; »aber sie ist in einer Rechtslehre notwendig, um eine Einsicht in die hinterher aufzustellenden juridischen Sätze zu erhalten« (III, 304; GA I/4, 95).

Diese Deduktion der Ehe ist entsprechend der vorläufigen Definition von Ehe als natürlicher und moralischer Gesellschaft (vgl. III, 304; GA I/4, 95) zweigeteilt: bis §4 handelt Fichte von der Ehe als natürlicher Gemeinschaft, im folgenden geht es um die Ehe als moralische Gemeinschaft.

Ausgangspunkt für Fichtes Deduktion der Ehe ist eine naturteleologische Betrachtung: Zweck der Natur ist die Fortpflanzung, Mittel zur Erreichung dieses Zwecks ist ein Naturtrieb, der in zwei abgesonderten Geschlechtern erscheint. Für den Menschen ist lediglich die Befriedigung des Triebes Zweck, durch deren Folgen der Naturzweck ohne Zutun des Menschen realisiert wird. Entscheidend für die folgende Erörterung des moralischen Aspekts ist für Fichte »die besondere Bestimmung dieser Natureinrichtung, dass bei der Befriedigung des Triebes oder Beförderung des Naturzwecks, was den eigentlichen Act der Zeugung anbelangt, das eine Geschlecht sich nur thätig, das andere sich nur leidend verhalte« (III, 306; GA I/4, 97).

Die Notwendigkeit der Zweigeschlechtlichkeit und die der Passivität des einen, natürlich weiblichen, begründet Fichte nun wie folgt:

Zweigeschlechtlichkeit ist nach Fichte eine notwendige Bedingung des *Seins* der organisch verfaßten Natur als solcher und nicht nur der Fortpflanzung. Dies erweist Fichte in einem apagogischen Beweisschritt: Gäbe es nur ein Geschlecht in der Natur, müßten die Bedingungen der Wirksamkeit des Bildungstriebes, des Prinzips der Organisation, zum Erzeugen von Nachkommen alle in diesem einen Geschlecht gegeben sein; folglich müßte dieser Trieb unaufhörlich wirksam sein und dies wiederum hätte zur Folge, daß es gar keine bleibende Gestalt, kein Sein, folglich auch kein Werden gäbe, daß also Natur unmöglich wäre. (Vgl. III, 305 f.; GA I/4, 95 f.)<sup>11</sup>

Positiv folgert Fichte: damit Natur möglich ist, »musste die Gattung noch eine andere organische Existenz haben, ausser der als Gattung; doch aber auch als Gattung da seyn, um sich fortpflanzen zu können. Dies war nur dadurch möglich, dass die die Gattung bildende Kraft vertheilt, gleichsam in

11. Bemerkenswert ist, daß Fichte die Notwendigkeit des Geschlechtsunterschieds nicht unmittelbar aus dem Naturzweck der Fortpflanzung herleitet, sondern durch die Verfaßtheit der organischen Natur als solcher begründet. In diesem Punkt folgt Fichte Humboldt, dessen Horen-Aufsatz »Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluß auf die organische Natur« von 1794 er nachweislich gekannt, aber nicht sonderlich geschätzt hat. Vgl. Fichtes Brief an Theodor von Schön am 11. Dezember 1795; in: *Fichte: Briefwechsel 1793-1795*, a.a.O., S. 506. Vgl. W. v. Humboldt: »Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluß auf die organische Natur«, in: ders.: *Werke in fünf Bänden*, hrsg. v. A. Flitner, K. Giel, Darmstadt 1960, Bd. 1, S. 268 ff.

zwei absolut zusammen gehörende, und nur in ihrer Vereinigung ein sich fort-pflanzendes Ganzes ausmachende Hälften zerrissen würde« (III, 305 f.; GA I/4, 96).

Die Gattung wird hier selbst als organisches Ganzes, d.h. als ein sich erhaltendes und hervorbringendes Ganzes von Teilen gedacht, und zwar so, daß der Gattung zwei verschiedene Weisen der Existenz zugesprochen werden: sie existiert erstens als Ganzes, dessen Teile alle Individuen sind, und sie existiert zweitens als Ganzes, dessen Hälften je für sich die geteilte, vereinigt die ganze Bildungskraft der Gattung repräsentieren. Im ersten Fall sind die Produkte der Bildungskraft als Teile der Gattung gedacht, im zweiten Fall ist das Prinzip der Organisation selbst geteilt und diese Hälften sind als Teile der Ganzheit angesetzt.

Bei genauerem Zusehen erweist sich das Verhältnis beider Existenzweisen der Gattung als Wechselbestimmung: Die Gattung existiert in zweifacher Weise beschränkt, erstens als zerstreut in die qualitativ differenten Individuen, zweitens als geteilte Bildungskraft. Die als geteilte Bildungskraft existierende Gattung ist Bedingung der Möglichkeit des Bestehens der Individuen, d.h. die beschränkte Bildungskraft ermöglicht die Selbsterhaltung der Individuen, nicht aber die der Gattung. Die durch diese beschränkte Bildungskraft bestimmten, also bestehenden Individuen sind aber nur »als Tendenz, die Gattung zu bilden« (III, 306; GA I/4, 96). D.h. sofern die Bildungskraft in den Individuen als *beschränkte* erscheint, sind sie geschlechtlich differenziert und nur in dieser Beschränkung können sie bestehen. Sofern in ihnen aber die beschränkte *Bildungskraft* erscheint, streben die Individuen über ihre Selbsterhaltung hinaus nach Erhaltung oder Bildung der Gattung. Die Beschränkung der Bildungskraft ist das Mittel der Erhaltung der Individuen, das Sein der Individuen ist das Mittel des Seins und Wirkens der Bildungskraft.<sup>12</sup>

Die Formulierung, »das Individuum ist als Tendenz, die Gattung zu bilden«, enthält eine subtile und folgenreiche Zweideutigkeit: es ist erstens als Tendenz, die organische Existenz der Gattung im Sinne des ungeteilten Bildungstriebes zu bilden, und es ist zweitens als Tendenz, die Gattung als bestehend aus der Mannigfaltigkeit der Individuen zu bilden. Schon indem sich die geschlechtlich differenten Individuen vereinen, bilden sie die Gattung im Sinne des ungeteilten Bildungstriebes und durch die so in der Einheit von zwei Individuen existierende Gattung bildet sich die Gattung im Sinne der Erzeu-

12. Die Abhängigkeit Fichtes von Kants *Kritik der Urteilskraft* in diesem Punkt bedürfte der genaueren Untersuchung. Offensichtlich knüpft Fichte an die Kantische Bestimmung des Geschlechterverhältnisses als »ein organisierendes Ganzes« an — und entwickelt diese weiter. (Vgl. KdU, in: AA, Bd. V, §82, S. 425.)

gung von Nachkommen. Daraus folgt erstens, daß schon die Vereinigung geschlechtlich differenter Individuen die Gattung Mensch repräsentiert; es folgt zweitens, daß die Gattung in diesem Sinne *sich* bildet, d.h. ohne weiteres Zutun des Menschen fortbildet in der Erzeugung neuer Individuen.

Schon mit diesem ersten Begründungsschritt der Ehe als natürlicher Gesellschaft hat sich Fichte von dem alten naturrechtlichen Paradigma der Ehetheorie gelöst: Thomas v. Aquin z.B. bestimmt in der *Summa theologica* (Suppl. quaestio 65, art. I) die procreatio hominis als Hauptzweck der Ehe.<sup>13</sup> Wenn dieser Zweck jedoch nach Fichte gar kein von Menschen zu bewirkender Zweck ist, kann auch nicht das Institut der Ehe durch ihn begründet werden. Als Zweck zu wollen ist aber die Vereinigung mit einem anders geschlechtlichen Wesen, in der sich die Gattung darstellt.

Was aber ist durch diesen Schritt in Fichtes eigener Systematik der Grundlegung des Naturrechts erreicht? Erst durch diese Argumentation ist die vollkommene Erklärung des Menschen als eines Naturproduktes gelungen. Worin eine solche Erklärung zu bestehen hat, wurde zuvor in abstracto bestimmt. (Vgl. III, 78 f.; GA I/3, 378 f.) Das Produkt des Bildungstriebes, also dessen realisierter Zweck ist als Mittel auf diesen selbst zu beziehen.

Für den systematischen Aufbau der Rechtslehre als ganzer zeigt sich damit zugleich: die bisherige Darstellung des endlichen Vernunftwesens in seiner Leiblichkeit, d.h. als organisches Wesen war unvollständig, aber hinreichend für die Anwendung des Rechtsbegriffs. Wird die Erklärung des Menschen als organisches Naturwesen im angegebenen Sinne vervollkommen, ergibt sich ein neues Gebiet für die Anwendung des Rechtsbegriffes: Die Einheit geschlechtlich differenter Individuen als eine organische Existenzweise der Gattung Mensch. (Dies ist nur erst die natürliche Bestimmung der Ehe.)

Wie wird nun desweiteren die besondere Art der geschlechtlichen Differenzierung in ein aktives männliches und ein passives weibliches Geschlecht begründet? Das sparsamste Mittel zur Erreichung des Zwecks, *bestehende* Gestalten zu ermöglichen, ist es, wenn von dem gesamten System der Bedingungen zur Erzeugung eines Körpers der gleichen Art nur das erste bewegende Prinzip abgesondert wird. (Vgl. III, 306; GA I/4, 97.) Fichtes Charakterisierung des Geschlechtsunterschiedes mittels der Begriffe Stoff und bewegendes Prinzip demonstriert, nicht anders als Humboldts Geschlechtertheorie, die ungebrochene Wirkungsmacht der aristotelischen Biologie.<sup>14</sup> Der als reine Passivität, Empfänglichkeit gedachte Stoff wird auch bei Fichte auf der Basis einer

13. Vgl. dazu J. Ebbinghaus: »Über den Grund der Notwendigkeit der Ehe«, in: a. a. O., S. 51.

14. Vgl. dazu E. Lesky: *Die Zeugungs- und Vererbungslehre der Antike und ihr Nachwirken*, Wiesbaden 1950.

von Aristoteles grundverschiedenen Ontologie im Vergleich zur Aktivität der Form als minderwertig beurteilt. In Fichtes Terminologie ist der Stoff bloßes »Objekt einer Kraft« (III, 308; GA I/4, 99).

Werden nun die entwickelten natürlichen Bestimmungen der Geschlechter in einem weiteren Schritt auf die Vernunftnatur des Menschen bezogen, ergibt sich eine krasse Differenz zwischen Mann und Frau: stimmt die Naturseite des männlichen Geschlechts qua selbsttätiges Prinzip mit der Vernunftnatur des Menschen überein, so steht die Passivität der weiblichen Natur im strikten Widerspruch zur Vernunft. (Vgl. III, S. 307; GA I/4, 97.)

Wenn das Setzen von Zwecken Ausdruck von Freiheit und Mittel der Realisierung von Freiheit in der Sinnenwelt ist, dann hebt der Zweck zu leiden Vernunft gänzlich auf. Anders als für Kant ist es für Fichte also allein die Frau, die sich im commercium sexuelle — ihrer Vernunftnatur widersprechend — zur Sache macht. Dieser Befund ist der Grund für den Aufweis der Ehe als einer Gesellschaftsform sui generis. Wäre die Frau im Zeugungsakt aktiv wie der Mann, bedürfte es keiner Deduktion der Ehe; die Ehe wäre ohne weiteres als Vertragsgemeinschaft zu fassen. (Vgl. IV, 329; GA I/5, 288.) Das Problem, dessen Lösung die Konzeption der Ehe zu leisten hat, definiert Fichte wie folgt: wie ist ein Verhältnis von Mann und Frau möglich, in dem die Frau naturnotwendig als Objekt der Kraft des anderen eine Stufe tiefer steht als der Mann und in dem zugleich ihre Gleichheit in moralischer Hinsicht realisierbar ist. (Vgl. III, 308; GA I/4, 98 f.)

Die einzig denkbare Lösung beschreibt Fichte folgendermaßen:

»Das Weib kann überhaupt sich nicht hingeben der Geschlechtslust, um ihren eigenen Trieb zu befriedigen; und da es sich denn doch zufolge eines Triebes hingeben muss, kann dieser Trieb kein anderer seyn als der, den Mann zu befriedigen.« (III, 310; GA I/4, 100)

»Sie behauptet ihre Würde, ohnerachtet sie Mittel wird, dadurch dass sie sich freiwillig, zufolge eines edlen Naturtriebes, des der *Liebe*, zum Mittel macht.« (Ebda.)

Daß dies die einzige Möglichkeit ist, wie die Naturseite mit dem Vernunftcharakter der Frau zu vereinbaren ist, zeigt Fichte durch den systematischen Ausschluß aller Alternativen. Folgt die Frau dem rohen Geschlechtstrieb, mißachtet sie ihre Vernunftnatur, sie erniedrigt sich. Fichte spricht zwar der Frau die Möglichkeit, sich durch Freiheit über die Natur zu erheben, nicht ab, aber diese Erhebung ist doch »nicht viel besser [...] als ein Herabsinken« (III, 307 f.; GA I/4, 97 f.). Denn: entweder benutzt sie diesen Trieb, um Zwecke der

Versorgung, gesellschaftlichen Besserstellung etc. zu erreichen, dann aber folgt sie egoistischen und also moralisch verwerflichen Zwecken oder sie folgt dem Naturzweck. Diese einzig verbleibende Alternative, den Naturzweck der Fortpflanzung zum frei gesetzten Zweck zu machen, ist aber ihrerseits unmöglich. Kinder werden eben nicht nach Begriffen empfangen. (Vgl. III, 308; GA I/4, 98.)

Also bleibt als einzige Möglichkeit, daß die Natur selbst den Geschlechtstrieb der Frau zur Liebe läutert und auf diese Weise einen moralisch qualifizierten Zweck hervorbringt, also einen Zweck, der als Zweck der Natur mit Moralität und Vernunft kompatibel ist. Die in der Liebe gelingende Versöhnung von Vernunft und Natur ist demnach von der im moralischen Handeln hergestellten Harmonie von Naturtrieb und reinem Trieb verschieden, sofern Liebe von der Natur selbst hervorgebracht wird. (Vgl. IV, 329; GA I/5, 289.) Aber darin, daß die liebende Frau sich opfert, sich im anderen vergißt, besteht der moralische Charakter der Liebe. (Vgl. III, 310; GA I/4, 100.) Liebe ist also nach Fichte der »innigste Vereinigungspunkt der Natur und der Vernunft; sie ist das einzige Glied, wo die Natur in die Vernunft eingreift; sie ist sonach das Vortrefflichste unter allem Natürlichen« (III, 310; GA I/4, 100).

Genau genommen besteht die in der Liebe sich vollziehende Vereinigung von Vernunft und Natur darin, daß der Trieb der Frau durch die Natur selbst auf den einzigen mit der Vernunft vereinbaren Zweck des Geschlechts, die Befriedigung des männlichen Triebes, umgelenkt wird. Auf diese Weise wird die biologische Passivität der Frau zur Hingabe an einen anderen sublimiert und zugleich moralisiert. Daß sich auch die liebende Frau zum Mittel macht, ist nach Fichte deshalb kein Problem, weil anders als auf der Stufe des rohen Triebes die Passivität nicht selbst der angestrebte Zweck ist, und der verfolgte Zweck, die Befriedigung des Mannes, »vernünftig« ist. Indem sich die Frau diesen Zweck zu eigen macht, wird ineins ihre rohe Natur zur moralisch qualifizierten Gestalt veredelt und somit vernunftgemäß.

Liebe als Sichopfern der Frau ist also keine moralische Tat der Frau, sie opfert sich nicht zufolge eines Begriffs vom sittlich Guten, sondern zufolge eines Naturtriebs. Dies nun hat für das Für-sich-sein der Frau entscheidende Konsequenzen:

Sie hat die Wahl, dem rohen oder dem veredelten Trieb zu folgen. Folgt die Frau diesem edlen Naturtrieb, wird sie nicht nur zum Mittel für den Zweck des Mannes, sondern auch zum Mittel ihres eigenen Zwecks, der aber nicht in der Realisierung von Freiheit, als Streben nach Begriffen, sondern in der Befriedigung der Bedürfnisse des Herzens, zu lieben und geliebt zu werden, besteht. (Vgl. III, 311; GA I/4, 100 f.)

Damit wird eine weitere folgenreiche Differenz zwischen Mann und Frau hinsichtlich ihres empirischen Bewußtseins oder ihres empirischen Vernunftcharakters sichtbar:

Die Frau kann sich den Geschlechtstrieb in seiner wahren Gestalt nicht gestehen; für die Frau erscheint er notwendig in der Gestalt der Liebe und d.h. das Bewußtsein der Frau ist ein Gefühl, wenn auch ein vernünftiges. (Vgl. III, 309, 352; GA I/4, 99, 135.) Daraus resultiert der an späterer Stelle (vgl. III, § 38; GA I/4, § 38) entfaltete anthropologische Unterschied von Mann und Frau hinsichtlich ihrer geistigen Verfassung: »Der Mann bringt alles, was in ihm und für ihn ist, auf deutliche Begriffe, und findet es nur durch Raisonement [...]. Das Weib hat ein natürliches Unterscheidungsgefühl für das Wahre, Schickliche, Gute.« (III, 351; GA I/4, 135) Sie urteilt durch das Gefühl, nicht durch Gründe. Folglich ist die Frau für Mathematik und Philosophie ungeeignet. (Vgl. III, 352; GA I/4, 135.)<sup>15</sup>

Überblicken wir kurz die bisher geleisteten Schritte in der Deduktion der Ehe:

Aus dem Begriff der organischen Natur wird die Notwendigkeit und die besondere Einrichtung der Trennung und Vereinigung der Geschlechter gefolgert. Durch diesen Schritt wird die Deduktion der leiblichen, organischen Verfaßtheit des Menschen vollendet. D.h. zugleich, die Geschlechterdifferenz und die Einheit der Geschlechter als Existenzweise der Gattung sind als notwendige Bedingung des Selbstbewußtseins eines endlichen Vernunftwesens transzendental deduziert.

Aus dem Widerspruch zwischen Vernunft und Natur im Wesen der Frau wird in einem zweiten Schritt gefolgert, daß die Natur selbst sich bis zur Liebe und d.h. bis zur Vernunft veredeln muß. Zudem wurde aufgewiesen, wie sich die deduzierten Bestimmungen für das Individuum qua Frau darstellen, wie die Frau als endliches Vernunftwesen für sich ist.<sup>16</sup>

15. Wenn die Frau nicht höher als bis zur Liebe kommen kann, folgt daraus dann auch, daß der das empirische Ich in seiner Genese rekonstruierende Philosoph männlich sein muß, weil die Frau sich die wahre Natur des Geschlechtstriebes nicht gestehen kann? (Vgl. III, 309; insbes. 315 f.; GA I/4, 99, 103 ff.) Nur der Mann überschaut alle menschlichen Verhältnisse. (Vgl. III, 313; GA I/4, 102.)

16. L. Siep hat herausgearbeitet, daß es zu den methodischen Besonderheiten der *Grundlage des Naturrechts* gehört, daß der Philosoph zu zeigen hat, »was durch eine bestimmte Handlungsweise für die Reflexion entsteht [...] — und zwar nicht für seine eigene, sondern für die des analysierten Bewußtseins«. Vgl. L. Siep: »Einheit und Methode von Fichtes ›Grundlage des Naturrechts‹«, in: ders.: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, a. a. O., S. 41. Zum Verhältnis von Anthropologie und praktischer Philosophie bei Fichte vgl. W.H. Schrader: »Johann Gottlieb Fichte. Anthropologie und praktische Philosophie«, in: F. Decher/J. Hennigfeld [Hrsg.]: *Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert*, Würzburg 1991, S. 21 ff.

Damit ist aber noch nicht die Ehe deduziert, sondern bloß deren allgemeine natürliche Bedingungen sowie die natürlichen Bedingungen seitens der Frau. Die Deduktion der Ehe als moralische Gemeinschaft beginnt erst mit § 5. Das Resultat der gesamten Deduktion faßt Fichte in folgender Definition zusammen, von der ich für die weitere Erörterung ausgehen möchte: »Ehe ist eine durch den Geschlechtstrieb begründete *vollkommene Vereinigung* zweier Personen beiderlei Geschlechts, die ihr eigener Zweck ist.« (III, 315; GA I/4, 104)

Wie ist das Wesen dieser vollkommenen Vereinigung genau zu denken? Entfaltet wird diese Bestimmung zunächst im Ausgang von der Frau. Dadurch daß die Frau sich zum Mittel der Befriedigung des Mannes macht, wird zwar der Widerspruch zwischen Vernunft und Natur aufgehoben, aber gleichwohl macht sich die Frau zum Mittel und die Frau folgt als Liebende einem Naturtrieb, wenn auch einem edlen Trieb. Das heißt aber, daß die Frau so handelnd noch nicht in vollem Umfang ihrer Vernunftnatur entspricht. Erst wenn das natürliche Gefühl der Liebe verewigt wird, indem sich die Frau einem Mann für immer hingibt, behauptet sie ihren sittlichen Charakter, d.h. ihre Würde als Vernunftwesen. In der Sittenlehre heißt es dazu: »Könnte sie sich aber in der Stunde der Ergebung zu irgend einer Zeit anders denken, denn als die seinige, so fände sie sich nicht gedungen, welches der Voraussetzung widerspricht und die Sittlichkeit aufhebt.« (IV, 330; GA I/5, 290) D.h. nur so ist der Akt der Hingabe als notwendige Handlung qualifiziert, die Anspruch auf Sittlichkeit erheben kann. Ohne diese Voraussetzung bliebe die Ergebung zufällig, wäre also nicht durch Vernunft, sondern durch Natur begründet. (Vgl. III, 312; GA I/4, 101 f.) Unter dieser Bedingung aber ergibt sich Harmonie von Vernunft und Natur im positiven Sinne.

Paradox erscheint zunächst, daß dieser Akt der Selbstsetzung als Vernunftwesen die konsequente Abtretung der Persönlichkeit als Inbegriff aller Rechte an den geliebten Mann impliziert. Denn — so die Begründung — behielte die Frau dem Mann etwas vor, so würde sie dieses höher schätzen als das Hingebene; nun gibt sie aber qua Liebende sich als Person, also würde sie sich durch jeden Vorbehalt selbst als Person erniedrigen. (Vgl. III, 312; GA I/4, 101 f.)

»Ihre eigene Würde beruht darauf, dass sie ganz, sowie sie lebt und ist, ihres Mannes sey, und sich ohne Vorbehalt an ihn und in ihm verloren habe. Das Geringste, was daraus folgt, ist, dass sie ihm ihr Vermögen und alle ihre Rechte abtrete, und mit ihm ziehe. [...] Sie hat aufgehört, das Leben eines Individuums zu führen; ihr Leben ist ein Theil seines Lebens geworden [...].« (III, 312 f.; GA I/4, 102)

Der scheinbare Widerspruch löst sich durch die Unterscheidung zwischen sittlicher und rechtlicher Subjektivität auf. Nur durch die konstante und konsequente Hingabe an einen Mann kann die Frau Natur und Sittlichkeit in Übereinstimmung bringen, d.h. sich als freies sittliches Wesen realisieren, und daraus folgt, daß ihre Entrechtung sittlich geforderter Zweck ist. Also gibt die Frau zufolge ihres eigenen vernünftigen Wollens und nicht zufolge einer Zwangsgewalt ihre Rechte auf. (Vgl. III, 345; GA I/4, 129 f.) Da im Begriff des Rechts kein kategorisches Sollen, keine Pflicht, gefaßt ist, ergibt sich in Fichtes System kein Widerspruch. (Vgl. III, 54; GA I/3 359 f.)

Was die in der ehelichen Gemeinschaft sich vollziehende vollkommene Vereinigung von seiten der Frau bedeutet, gewinnt damit klarere Konturen: Die Frau kann sich als freies und endliches Vernunftwesen in der Sinnenwelt nur realisieren, indem sie auf eine durch eigene Zwecksetzung bestimmte Sphäre des Handelns verzichtet und zur Verwirklichung der Zwecke des Mannes beiträgt. Dies ist jedoch nur die halbe Wahrheit: sie gewinnt sich in dieser Gemeinschaft als Zwecke verfolgendes Wesen zurück, sofern der durch Großmut bestimmte Geliebte, sich ihre Zwecke zu eigen macht, sich ihre Realisierung angelegen sein läßt. (Vgl. III, 314; GA I/4, 103.) Das Sichverlieren und Sichfinden im anderen bedeutet aber zugleich Selbstvervollkommnung: die Frau stellt sich in moralischer Hinsicht als ganzer Mensch her, indem sie die dem Mann eigene natürliche Moralität, die Großmut, in ihr Wesen integriert. Wenn unter Großmut »Aufopferung mit Bewußtseyn und nach Begriffen« (III, 315; GA I/4, 103) verstanden ist, heißt dies: das Gefühl der Liebe als natürliche, begrifflose Hingabe an einen anderen wird durch vernunftgewirkte Tugend komplettiert. (Vgl. III, 313 ff.; GA I/4 102 ff.)

Anders stellt sich die vollkommene eheliche Vereinigung von seiten des Mannes dar: Indem der Mann die Wünsche der Frau berücksichtigt, erhält und fördert er ihre Liebe; indem er seine eigene Zwecksetzung zugunsten der Frau modifiziert, gibt er sich hin und gewinnt sich in der Liebe der Frau als Willenssubjekt zurück. Auch für den Mann bedeutet dieses Verhältnis Bereicherung seiner selbst: das männliche Herz öffnet sich der Liebe, »der sich unbefangenen hingebenden und im Gegenstande verlorenen Liebe« (III, 314; GA I/4, 103).

Zusammengenommen ergibt sich eine komplexe Struktureinheit: jeder Part verliert und findet sich im anderen, so daß die vereinten Teile sich auch in moralischer Hinsicht zu einem ganzen Menschen ergänzen; sie sind complementa ad totum, aber nicht schon als solche, sondern nur im Bezug und durch den Bezug auf den anderen. Außerdem stellt sich jedes Individuum durch diesen Bezug in moralischer Hinsicht für sich als ganzer Mensch her, indem

es die ihm fehlende Seite des anderen integriert: der moralische Charakter der Frau wird vernünftig, der des Mannes wird natürlich, denn Liebe und Großmut verhalten sich wie Natur- und Vernunftansicht von Moralität zueinander. Auf diese Weise ist die Lösung des Problems der Eheorie erreicht: es ist gezeigt, daß und wie die moralische Gleichwertigkeit von Mann und Frau unter der Bedingung der natürlichen oder physischen Inferiorität der Frau zu realisieren ist. Damit ist zugleich die Notwendigkeit der Ehe erwiesen; es ist klar geworden, »daß die Befriedigung des Geschlechtstriebes nur in der Ehe [...] erlaubt, ausser ihr aber beim Weibe gänzliche Wegwerfung ihres sittlichen Charakters, beim Manne Theilnahme an diesem Verbrechen, und Benützung einer thierischen Neigung sey« (IV, 331; GA I/5, 290).

Insgesamt ergibt sich damit folgendes Resultat:

Sowohl in Hinsicht auf die natürliche als auch in Hinsicht auf die moralische Seite des Menschen ist die Ehe als die Existenzform des Menschen erwiesen, in der er als ganzer Mensch oder als Gattung sein kann, so daß er die ihn als Individuum beschränkenden Einseitigkeiten überwindet. (Vgl. III, 315; GA I/4, 104.) Und weil der Mensch erst in dem ehelichen Verhältnis im vollen Sinne sein Menschsein und d.h. seine Freiheit in der Sinnenwelt realisiert, ist es nach der Sittenlehre von 1798 Pflicht, in diese Verbindung einzutreten. »Die unverheirathete Person ist nur zur Hälfte ein Mensch.« (IV, 332; GA I/5, 291) Aus demselben Grund ist die Ehe eine vollkommene Vereinigung zweier Personen beiderlei Geschlechts, die ihr *eigener Zweck* ist. (Vgl. III, 316; GA I/4, 105.) Ein höherer als der in der Ehe sich realisierende Zweck der Menschwerdung läßt sich schlechterdings nicht denken. (Vgl. IV, 333; GA I/5, 291.)

Wenn es in der *Grundlage des Naturrechts* darum geht zu zeigen, wie die transzendente Einheit des Selbst in einem vernünftigen Wesen zu Bewußtsein kommen kann, in welcher Ordnung es sich selbst erfährt, dann kann der Ort der Ehelehre jetzt genauer bestimmt werden. Die Ehe ist von Fichte konzipiert als diejenige Gemeinschaft, in der das durch den Akt der Aufforderung als Individuum sich findende endliche Vernunftwesen sich als Mensch, d.h. als Gattung oder als Subjekt-Objekt-Einheit findet. Damit wird die für das philosophische Bewußtsein im Faktum der Aufforderung erkennbare Folgerung, daß das endliche Vernunftwesen essentiell Gattungswesen ist, für das endliche empirische Bewußtsein *selbst erfahrbar*.

Dieser Art des Für-sich-seins als Gattung entspricht eine andere Art des Bezugs zueinander als die rechtliche. Diese Stufe des Für-sich-seins kann nach Fichte nur in einer sittlichen Gemeinschaftsform, nicht in einer rechtlichen erreicht werden. Das Anerkennungsverhältnis als Weise der gesetzlich

bestimmten Koexistenz freier Vernunftwesen ist zu transformieren in ein, so Fichte, durch Zärtlichkeit bestimmtes Verhältnis, in dem die eigene Handlungssphäre nicht bloß zugunsten anderer beschränkt wird, sondern in dem »die Umtauschung der Herzen und der Willen vollkommen« wird, indem jeder sich aufgibt, um sich im anderen zu finden (III, 314; GA I/4, 103). D.h. zugleich, in einer Geschichte des sich erfahrenden Bewußtseins steht die sittliche Form der Gemeinschaft über der rechtlichen.

Daß dieser durch die Ehe ermöglichten Weise des Für-sich-seins als Gattung in praktischer Hinsicht eminente Relevanz zukommt, erhellt daraus, daß Fichte in der Nachfolge Rousseaus erklärt, daß die Wiederherstellung des natürlichen Verhältnisses der Geschlechter die einzige Möglichkeit sei, das Menschengeschlecht von Natur aus zur Tugend zu führen, es gebe keine sittliche Erziehung außer von diesem Punkt aus. (Vgl. III, 315; GA I/4, 104.) Analog zu den natürlichen Gegebenheiten verhält es sich auch im moralischen Feld: die Gattung als restituierte Einheit und Ganzheit des Menschen in moralischer Hinsicht bildet die Gattung im Sinne der Ganzheit von Individuen.

Abschließend möchte ich noch einmal kurz auf die feministische Kritik an Fichtes Eherecht zurückkommen. Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als sei die Empörung über dieses Lehrstück unangemessen, geht es Fichte doch gerade darum, durch seine Konzeption der Ehe die Gleichheit von Mann und Frau in moralischer Hinsicht sicherzustellen. Und es sieht durchaus danach aus, als sei dieses Ziel erreicht, wenn anders die Ehe als vollkommene Vereinigung, als reziprokes Verhältnis der Partner gedacht ist. Gleichwohl ist die feministische Kritik berechtigt: Die inferiore Stellung der Frau als Naturwesen schlägt auf die Ebene des Moralischen und des Rechts durch. Die Frau über-eignet sich als Persönlichkeit dem Mann, sie wird die seinige. Die Wahrnehmung ihrer Rechte wird also abhängig vom guten Willen des Mannes, aber nicht umgekehrt. Entrechtung ist der Tribut, den die moralisch qualifizierte Frau zufolge ihrer inferioren natürlichen Position zu entrichten hat. Denn die Frau kann sich als Geschlechtswesen nur wollen, indem sie sich hingibt, sich zum Mittel der Befriedigung des Mannes macht. Wenn sie sich aber in einer Hinsicht den Zwecken des Mannes unterstellt, ist sie zufolge der Integrität der Person genötigt, sich als ganze Persönlichkeit hinzugeben. Die einzige Möglichkeit, sich als solche zurückzugewinnen, besteht darin, daß die Gunst und Großmut des Mannes ihr dies gewährt. Anders als bei Kant ist das Verhältnis der Partner in rechtlicher Hinsicht also keineswegs streng reziprok gedacht. Der Mann macht sich nicht zum Mittel oder zur Sache und muß sich daher auch gar nicht erst durch den Bezug zur Frau als Persönlichkeit zurückgewinnen.

Allerdings ist der Mann nach Fichte moralisch verpflichtet, die Zwecke der Frau zu berücksichtigen, um nämlich ihre Liebe als die einzige moralisch akzeptable Form ihrer geschlechtlichen Verbindung mit ihm und damit ihre Selbstachtung als Vernunftwesen zu erhalten. In moralischer Hinsicht scheint also Gleichheit und Reziprozität zu bestehen, sofern jeder Ehepartner verpflichtet ist, sich die Zwecke des anderen zueigen zu machen. Gleichwohl ist der Mann in der überlegenen Position des großmütig gewährenden Garanten weiblicher Würde, dessen Selbst oder Persönlichkeit nicht von Verlust bedroht ist. Erst als Folge zeitlicher Entwicklungen ergibt sich harmonische Gleichheit, zärtliche Umtauschung der Herzen und Willen; diese ist also Resultat und nicht Konstituens der ehelichen Verbindung.

Fichtes Ehetheorie kombiniert das alte Theorem der natürlichen Minderwertigkeit der Frau mit dem aufklärerischen Gedanken der Gleichheit von Mann und Frau als Vernunftwesen. Wenn Entsexualisierung und Entrechtung der Tribut ist, den die Frau für die dem guten Willen des Mannes geschuldete Wiederherstellung und Bewahrung ihrer Würde zu entrichten hat, zeigt diese einseitige Verzichtleistung, daß hier keine Lösung im Sinne der Aufklärung bzw. des feministischen Interesses gelungen ist. Im Gegenteil: der aufklärerische Gedanke der Gleichheit wird zum Mittel der Gegenaufklärung, zum Mittel der Legitimation ungleicher, hierarchischer Verhältnisse.

# Fichte-Studien

Beiträge zur Geschichte und Systematik  
der Transzendentalphilosophie

Band 18

im Auftrage der  
Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft

herausgegeben von

Klaus Hammacher (Aachen)  
Richard Schottky (Wuppertal) †  
Wolfgang H. Schrader (Siegen)

in Zusammenarbeit mit

Daniel Breazeale (Lexington, Kentucky), Erich Fuchs (München), Helmut  
Girndt (Duisburg), Karen Gloy (Luzern), Marco Ivaldo (Neapel), Wolfgang  
Janke (Wuppertal), Reinhard Lauth (München), Oswaldo Market  
(Madrid/Lissabon), Kunihiko Nagasawa (Kyoto), Faustino Oncina Coves  
(Valencia), Thérèse Pentzopoulou-Valalas (Thessaloniki), Ives Radrizzani  
(Lausanne), Marek J. Siemek (Warschau) und Xavier Tilliette (Paris)

Wolfgang H. Schrader (Hrsg.)

## Die Spätphilosophie J.G. Fichtes

Tagung der Internationalen  
J.G.-Fichte-Gesellschaft  
(15. - 27. September 1997) in Schulpforte  
in Verbindung mit  
der Landesschule Pforta  
und dem  
Istituto Per Gli Studi Filosofici (Napoli)



Amsterdam - Atlanta, GA 2000