

2 Zur Moral- und Rechtsphilosophie von Fries

von Joël Ben-Yehoshua

1.1 Grundbegriffe der Moral- und Rechtsphilosophie

Eine mögliche Art des Umgangs mit Antijudaismus und Antisemitismus in den Werken eine*r Philosoph*in besteht darin, die problematischen Texte und Passagen in ein Verhältnis zu den scheinbar nicht problematischen Teilen des philosophischen Werks der*des Philosoph*in zu stellen. In diesem Sinne sollen im Folgenden zunächst in Absehung von den offenkundig problematischen Texten und Passagen die Grundzüge der Fries'schen Moral- und Rechtsphilosophie kritisch rekonstruiert werden. So soll jeweils konkret nach dem Verhältnis der scheinbar unproblematischen Aspekte der Fries'schen philosophischen Theorie zu den antisemitischen und antijüdischen Texten und Passagen gefragt werden.

Damit soll auch die kritische Auseinandersetzung mit den Grundbegriffen anderer philosophischer Autor*innen, die durch diskriminierende Äußerungen auffallen, motiviert werden: *Prima facie* positiv besetzte Begriffe wie etwa „Freiheit“ bedeuten niemals von sich aus, sondern erhalten ihre Bedeutung aus einer autoren- oder werkspezifischen Konstellation weiterer Begriffe und Gedanken. So kann „Freiheit“ eben auch die Freiheit, andere zu bedrohen und zu gefährden, bedeuten oder auf die „Befreiung“ von einer imaginierten „jüdischen“ Unterdrückung hinauslaufen [1], die oft mit realer Gewalt einhergeht.

Fries, der sich selbst in der Tradition Kants verortet, was in der Sekundärliteratur oft unkritisch affirmiert wird [2], übernimmt *dem Namen nach* eine Vielzahl von Grundbegriffen der praktischen Philosophie Kants, etwa die Begriffe „Würde“, „Gleichheit“ und „Freiheit“. Die Betonung dieser Begriffe klingt liberal und für das frühe 19. Jahrhundert womöglich sogar fortschrittlich. Doch es ist nicht alles Gold, was glänzt, und dass die Begriffe liberal klingen und Kants Denken entlehnt sind, heißt nicht, dass sie in ihrer Konsequenz so liberal sind, wie sie es bei Kant sein mögen: *Der Sache nach* gibt es zwischen Fries' und Kants praktischer Philosophie nämlich fundamentale Differenzen, wie im Folgenden an einschlägigen Stellen erörtert wird.

Dieser Differenzen ist sich Fries in gewissem Maße bewusst und grenzt sich selbst an mehreren Stellen explizit von Kant ab. Um herauszustellen, inwiefern bei Kant entlehnte Topoi bei Fries einen illiberalen Anklang erhalten, bietet es sich deswegen an, ihnen die deutlich liberaleren kantischen Topoi entgegenzuhalten. Auf diese Art und Weise soll Kant aber nicht heiliggesprochen werden, im Gegenteil: Neben der kontrastierenden Funktion, in der Kants Begriffe denen Fries' gegenübergestellt werden, wird gezeigt, dass Fries und seine Apologeten sich mit einem hohlen autoritären Gestus auf Kant berufen, der rasch als solcher entlarvt werden kann.

Im Folgenden werden die eng miteinander verwobenen Begriffe „Recht“, „Gleichheit“, „Forderung“, „Autonomie“, „Würde“ und „Freiheit“ sowie Fries' Verständnis von

„Öffentlichkeit“ vorgestellt. Dann soll Fries' teleologische Geschichtsauffassung als normative Quelle betrachtet und seine Begeisterung für den tugendethischen Begriff „Treue“ eingeordnet werden. Abschließend erfolgt eine knappe Auflistung fundamentaler Differenzen zwischen den Philosophien von Fries und Kant.

1.1.1 „Gleichheit ist Recht“

Der Grundstein oder das „Princip“ der Fries'schen Rechtslehre ist Fries' Selbstverständnis zufolge der Begriff der Gleichheit: „Die Antwort auf die Frage: Was ist Recht? Wird seyn: *Gleichheit ist Recht*“ (PRL: 33). Fries' Begriff der Gleichheit ist dabei eng mit seinem Begriff der Würde (siehe Abschnitt 2.1.4) verknüpft und wird höher gestellt als die Freiheit (siehe Abschnitt 2.1.5). Indem Fries den Begriff der Gleichheit zum Fundament seiner Rechtslehre erklärt, grenzt er sich explizit von Kant ab:

[I]n der Rechtslehre zu beurtheilen, was einem jeden erlaubt sey, konnte [sic] auf den Gedanken bringen, wie Kant es thut, persönliche Freyheit anstatt der Gleichheit zum Urrechte der Menschen zu machen, welches doch das Princip der Rechtslehre seyn müßte. Freyheit ist gar kein Recht, sondern eine Eigenschaft, welche vorausgesetzt wird, um überhaupt erst jemanden zum Subjekte eines Rechts machen zu können. Politische persönliche Freyheit ist hingegen bloß eine Folge der Gleichheit. (PRL: 24.)

Fries selbst ist der Auffassung, das „Gebot der rechtlichen Gleichheit aller vernünftigen Wesen“ bedürfe keiner eingehenden Erläuterung, da es „leicht verständlich“ (PRL: 37) sei. Um also besser verstehen zu können, was Fries genau mit „Gleichheit“ meint, und was daraus folgt, muss ein Blick auf seine Begriffe von Würde und Freiheit, aber auch auf das *Fordern* als von Fries selbst eingeführten Modus des Rechts geworfen werden.

1.1.2 „Das Recht zu fordern“

Ein spezifischer Modus des Rechts, für den Fries sich stark macht, ist der des *Forderns*. Rechte seien demnach nicht primär *Befugnisse*, sondern *Ansprüche*, die man einfordern können muss. Der Modus des Forderns steht im Zentrum der Fries'schen Rechtsphilosophie:

[W]ir verstehen unter dem Rechte eigentlich ein Recht zu fordern, den rechtlichen Anspruch, die Forderung, welche einer an den andern hat. (PRL: 23.)

Weil die Gleichheit das „Princip“ der Rechtslehre sei, habe ein jeder [3] das *Recht zu fordern*, als Gleicher behandelt zu werden:

Ich habe das Recht von einem jeden zu fordern, daß er mich, weil ich ein Mensch bin, dem Gebote der Gleichheit gemäß behandle. (PRL: 35.)

Fries ist sich darüber im Klaren, dass er sich hiermit gegen die Lehre Kants richtet und schreibt:

Kant denkt sich unter einem Rechte hier nur eine Befugniß und nicht ein Recht von andern etwas zu fordern. (PRL: 46.)

Um diese Abgrenzung besser zu verstehen, lohnt sich ein Blick auf Kants Definition des Rechts durch die Pflicht:

Recht oder *Unrecht* (...) überhaupt ist eine Tat, sofern sie pflichtmäßig oder pflichtwidrig (...) ist; die Pflicht selbst mag, ihrem Inhalte oder ihrem Ursprunge nach sein, von welcher Art sie wolle. (MS, AA 06: 223.)

Ein Recht habe ich demnach zu allen rechten Taten, zu unrechten Taten habe ich hingegen kein Recht. „Befugt“ bin ich zu allem, was nicht pflichtwidrig ist und insbesondere zu dem, was pflichtmäßig ist. Fries aber postuliert „ein Recht, von andern etwas zu fordern“.

Ein Beispiel soll helfen, den Unterschied zwischen diesen beiden Positionen zu verdeutlichen: Verhält sich eine Person A einer Person B gegenüber übergriffig, so hat B das Recht, von A zu fordern, dieses Verhalten zu unterlassen; dies gilt für die Position Kants und Fries gleichermaßen. Die Begründung ist jedoch eine andere: Fries zufolge hat A das übergriffige Verhalten zu unterlassen, weil B ein Recht hat, eben diese Unterlassung zu fordern. Kant hingegen denkt nicht von der Forderung von B aus, sondern von der Pflicht von A: So ließe sich etwa argumentieren, das Verhalten von A ist unrecht, weil A damit gegen seine Pflicht verstoße, da er B bloß als Mittel etwa zur Befriedigung seiner Neigungen, nicht aber zugleich als Zweck an sich behandelt [4]. Im kantischen Modell beruht das Recht also letztlich auf der *Einsicht A's*, insofern A selbst einsieht, dass seine Handlung nicht pflichtgemäß und deswegen unrecht ist. Im Fries'schen Modell hingegen beruht das Recht nicht auf individueller Einsicht, sondern auf der bloßen Forderung – was einem Modell *gegenseitigen Gehorsams* gleichkommt.

Ein wirklicher Konflikt – etwa, wenn A von B fordern würde, A's übergriffiges Verhalten zu akzeptieren – lässt sich im Anschluss an Fries gar nicht austragen. Es stünde Forderung gegen Forderung und damit scheinbar Recht gegen Recht. Also muss Fries von einem stillschweigenden kollektiven Einverständnis in der „vernünftigen Gemeinschaft“ (PRL: 7) darüber ausgehen, was man voneinander zu fordern das Recht hat.

Mit dem Begriff der Forderung verwirft Fries die Kernidee der kantischen praktischen Philosophie: Frei sind wir im Sinne Kants, insofern wir uns nicht von Neigungen, sondern von Vernunft und individueller Einsicht leiten lassen, und uns also selbst ein vernünftiges Gesetz auferlegen: Dies nennt Kant *Autonomie*, das „oberste Prinzip der Sittlichkeit“ (GMS, AA 04: 440), und weil ein solches Gesetz vernünftig ist, ist es auch moralisch. Fries' Kritik an Kant, man müsse auch das „Recht von andern etwas zu fordern“ haben, ist damit nicht zu vereinbaren.

1.1.3 Halbierte Autonomie

Zwar hebt Fries an mehreren Stellen hervor, dass das Recht bzw. das „Gesetz des Rechtes (...) aus unserm eignen Innern (...) als ein Gesetz der Freyheit“ (PRL: VIII) entspringt, was an Kants Rede vom „Gesetz in mir“ (KpV, AA 05: 161) *erinnert* – das

Beispiel der „Forderung“ zeigt jedoch, dass die Architektur von Fries' Moral- und Rechtsphilosophie sich grundlegend von derjenigen Kants unterscheidet, weil er die Idee autonomer Subjekte, die aus *individueller Einsicht handeln können*, nicht mit Kant teilt. Fries Ideal ist nicht das des autonomen Individuums und seiner freien Entfaltung, sondern gegenseitiger Gehorsam und damit ein Subjekt, das sich den Forderungen der anderen im Zweifelsfalle beugt.

Besonders deutlich wird dies, wenn Fries selbst von Autonomie spricht:

Die Vernunft jedes Einzelnen gibt sich hier [d.h. in einem Ganzen der vernünftigen Gemeinschaft, JBY] unter den Gesetzen des Reiches der Zwecke selbst das Gesetz, sie ist **autonomisch**, bestimmt aber zugleich ihren Willen in der Idee als einen allgemein gesetzgebenden Willen. Jede einzelne Person ist also einmal *Subjekt* des Gesetzes, indem sie sich selbst dem Gesetze unterwirft, dann aber auch *Objekt* desselben, indem ihr durch dasselbe der gleiche persönliche Wert mit jeder anderen Person zugeschrieben wird. (PRL: 7, fett JBY.)

Zu der Autonomie, dass ein Subjekt sich selbst einem Gesetz „unterwirft“ bzw. sich dieses gibt, kommt das heteronome Moment, dass *in der Gemeinschaft* dem Einzelnen erst durch andere „der gleiche persönliche Wert mit jeder anderen Person“ zugeschrieben wird. Damit fallen für Fries Autonomie und Würde des Individuums zunächst auseinander und werden durch die Gemeinschaft miteinander vermittelt und wieder aneinandergebunden: Dafür ist es notwendig, dass „Menschen sich unter einander erst als vernünftige Wesen anerkennen“ (PRL: 37), was eine heteronome Bedingung der Autonomie darstellt. Anerkennung wird deswegen von Fries als eine Pflicht postuliert:

Es ist daher das erste Postulat der rechtlich-gesetzgebenden Vernunft, daß Menschen sich als vernünftig anerkennen sollen - erst alsdann tritt der Fall ihrer Verbindlichkeit ein. (PRL: 38.)

Fries begründet dieses „Postulat der Vernunft“ damit, dass es eine der Bedingungen der Möglichkeit der Verwirklichung des „vollendeten Rechtsgesetze[s] für einen peremptorischen Rechtszustand in der Gesellschaft“ (PRL: 38) ist, weswegen wir „anerkannte vernünftige Wechselwirkung zwischen den Menschen als ein Postulat der Vernunft voraussetzen“ „müssen“ (PRL: 38, JBY). Der ständige Kampf um Anerkennung von Individuen und Kollektiven als Kernelement sozialer Konflikte wird so in der Fries'schen Rechtslehre zwar angesprochen, aber nur oberflächlich thematisiert, insofern die funktionierende Vermittlung von Autonomie und Würde durch die Gemeinschaft schlicht vorausgesetzt wird.

1.1.4 Würde

Bei Kant ist aber gerade die Autonomie „der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“ (GMS, AA 04: 436). Würde hat demnach ein Wesen, „das keinem Gesetze gehorcht, als dem, das es zugleich selbst gibt“ (GMS, AA 04: 434), und rechtmäßige Handlungen sind derart, dass „dazu **nichts als Vernunft gefodert** [sic] wird, um sie dem Willen *aufzuerlegen*“ (ebd.: 435, fett JBY). Der *Grund* dafür, dass dem Einzelnen Kant zufolge Würde zukommt, ist, dass er Subjekt des Gesetzes ist.

Fries hingegen hält die Würde des Menschen weder für begründungsfähig noch für begründungsbedürftig. Dies wird Fries in der Sekundärliteratur zuweilen zugutegehalten und argumentiert, die Idee, dass die Würde des Menschen im Rechtswesen an oberster Stelle stehen müsste, habe es sogar ins deutsche Grundgesetz geschafft [5]:

Die Würde des Menschen ist unantastbar. (GG, Artikel 1.1.)

In der Einleitung seiner *Philosophischen Rechtslehre* von 1803 schreibt Fries in gesperrten Lettern „das nothwendige Gesetz für den vernünftigen Willen“, das Fries das „Sittengesetz“ nennt:

Jeder Person kommt ein absoluter Werth als Würde zu, sie existiert als Zweck schlechthin und ihre Würde gibt jeder Person den gleichen absoluten Werth mit jeder andern. (PRL: 7.)

Würde habe der Einzelne nur insofern, als sie ihm durch andere zugeschrieben wird. Zwar betont Fries, dass die „Person“ das „Subjekt der Würde“ (PRL: 32) sei, doch dieses Subjekt erfüllt hier eine primär passive Funktion, was mit dem heute gängigen Begriff vom „Subjekt“ als „handlungsmächtigem Individuum“ nur teilweise zu vereinen ist. Hinzu kommt, dass Fries weiter oben behauptet, Würde komme dem Einzelnen gerade als Objekt des Gesetzes zu. Demnach könnte man sagen, dass dem Einzelnen gerade als dialektisch verstandenem Subjekt-Objekt des Gesetzes Würde zukomme. Eine ähnliche Denkfigur findet sich auch bei Fries' Zeitgenosse Hegel, der diese Figur systematisch entfaltet. Fries jedoch löst diese Figur durch seinen Begriff der „Gemeinschaft“ auf, der zugleich die Gültigkeit von Fries' Sittengesetz einschränkt:

Durch dieses Gesetz werden also alle vernünftige [sic!] Wesen, wenn sie in Gemeinschaft kommen, unter der Idee eines Reiches der Zwecke vereinigt, indem ihre Wechselwirkung durch das Gesetz der Würde der Person bestimmt werden soll. (PRL: 7.)

Die Einschränkung „wenn sie in Gemeinschaft kommen“ läuft darauf hinaus, dass Fries' Sittengesetz für vernünftige Wesen, die (noch) nicht in Gemeinschaft miteinander sind, nicht notwendig gilt. Zudem bleibt offen, wie jenes „in Gemeinschaft“ Stehen qualifiziert ist.

Mit Blick auf Fries' antisemitische Ausfälle stellt sich die Frage: Stehen Jüd*innen und Christ*innen dort, wo sie miteinander leben, bereits miteinander „in Gemeinschaft“, oder ist dazu mehr vonnöten als bloße Koexistenz? Fries gibt hierauf keine explizite Antwort, richtet sich aber vielfach explizit an ein christlich-deutsches Publikum, was die Annahme einer Gemeinschaft von Jüd*innen und Christ*innen performativ ausschließt.

Exkurs: Rekonstruktion der Begründung des Fries'schen Würdebegriffs

In diesem Abschnitt soll versucht werden, Fries' Begründung des „absoluten Werth[s]“ „jeder Person“ zu verstehen. Wie wir gesehen haben, begründet Kant die Würde der Person in deren Fähigkeit, sich selbst Zwecke zu setzen bzw. sich selbst ein Gesetz zu geben. Würde basiert also Kant zufolge auf der Fähigkeit zur individuellen Selbstbestimmung vernünftiger Wesen. Unabhängig davon, ob Kants teleologische

Begründung uns überzeugt oder nicht, halten wir fest, dass der kantische Formalismus das Individuum und dessen Fähigkeit zur freien vernünftigen Entfaltung ins Zentrum rückt.

Welchen Begriff von Würde hat Fries und welche Implikationen hat dieser? Schauen wir uns dazu seine Einführung des Würdebegriffs in der *Philosophischen Rechtslehre* Satz für Satz an:

Den Inhalt der Ethik macht überhaupt die Gesetzgebung für die Freyheit, d.h. die nothwendigen Gesetze für die Gemeinschaft vernünftiger Wesen. (PRL: 6.)

Ethik soll Kant zufolge die Antwort auf die Frage: „Was soll ich tun?“ (KrV, AA 02: 522) geben. Fries hingegen betont, dass seine Antwort auf diese Frage nur für den Menschen als Glied einer „Gemeinschaft vernünftiger Wesen“ gilt. Genau genommen gibt Ethik nach Fries also die Antwort auf die Frage: „Was soll ich *als vernünftiges Glied einer Gemeinschaft vernünftiger Wesen* tun?“ Der Einzelne muss im Folgenden also nie als isolierter, sondern stets als ein in einer Gemeinschaft befindlicher verstanden werden.

Als nächstes führt Fries den Begriff des freien Willens ein:

Die thätige Kraft der Vernunft ist nun der Wille, diese Gesetze sind also nothwendige Gesetze für den freyen Willen. (PRL: 7.)

Hier spezifiziert Fries: „Gesetzgebung für die Freyheit“ heißt genauer „Gesetzgebung für den freyen Willen“. Dass der Wille die „thätige Kraft der Vernunft“ ist, bedeutet, dass Vernunft vermittels des Willens überhaupt erst praktisch werden kann (vgl. KpV, AA 05: 15).

Die Vernunft aber will, indem sie dem Daseyn der Dinge einen Werth zuschreibt und diesem Werthe gemäß ihre Zwecke ansetzt. (PRL: 7.)

Fries erörtert nun, wie genau die Vernunft vermittels des Willens praktisch wird: Menschen begegneten der Welt nicht neutral, sondern schreiben dem Dasein von Dingen für gewöhnlich einen Wert zu. Aus der Hierarchie dieser Werte ergebe sich, was Menschen letztlich für erstrebenswert halten. Wer etwas für erstrebenswert halte, mache es sich zum Zweck. Allerdings könnten auch unsere Neigungen dem Dasein von Dingen einen Wert zuschreiben. Wenn es nun die Vernunft sei, die dem Dasein der Dinge einen Wert zuschreibe, so werde es ein vernünftiger Wille sein, der letztlich vernünftige Zwecke verfolge. Die Vernunft wird Fries zufolge also praktisch, indem sie auf eine besondere Art und Weise Dingen Werte zuschreibt. Dabei nimmt der Wert, den die Vernunft sich selbst gibt, eine Sonderstellung ein:

Die Vernunft gibt ursprünglich nur sich selbst den Werth; jeder Werth, den wir einer angenehmen oder brauchbaren Sache geben, ist nur ein abgeleiteter oder relativer Werth. (PRL: 7.)

Wenn der Wert aller anderen Dinge als „angenehme oder brauchbare“ ein bloß „abgeleiteter oder relativer“ ist, und die Vernunft sich selbst einen absoluten Wert zuschreibt, so bedeutet dies, dass für die Vernunft alles nur Wert hat, insofern es letztlich selbst Vernunft bzw. vernünftig ist oder der Vernunft dient. An späterer Stelle findet sich dieser Gedanke in elaborierter Form:

Das Handeln des vernünftigen Wesens ist Wollen; Wollen heißt aber nach Zwecken tätig seyn, und der Wille setzt seine Zwecke gemäß dem *Werthe* an, den er einem Dinge zuschreibt. Ein nothwendiges Gesetz für den Willen wird also einen absoluten Werth voraussetzen, den es als Zweck schlechthin, als *Zweck an sich* bestimmt. (PRL: 32.)

Dass die Annahme eines „nothwendige[n] Gesetz[es]“ notwendig auf die Annahme eines „Zwecks an sich“ hinauslaufe, wird an dieser Stelle nicht begründet. Dass dem aber nicht so sein muss, zeigt ein Blick in Kants Moralphilosophie, in der ein allgemeingültiges Sittengesetz über die *Form* der Willensbildung begründet wird, ohne dass ein „Zweck an sich“ vorausgesetzt werden müsste. Fries geht aber davon aus, dass ein solcher Zweck angenommen werden muss, damit es ein allgemeingültiges, sprich: „nothwendiges“, Gesetz geben kann. Da es die Vernunft selbst sei, die „ursprünglich“ sich selbst einen Wert zuschreibe, müsse das vernünftige Wesen jener gesuchte Zweck an sich sein:

Nun gibt aber die Vernunft der Vernunft den absoluten Werth; das Gesetz für das Reich der Zwecke oder der kategorische Imperativ lautet also: *Das vernünftige Wesen ist Zweck an sich selbst*. Der absolute Werth des vernünftigen Wesens heißt *Würde*, und das Subjekt der Würde heißt *Person*. (PRL: 32.)

Zunächst ist anzumerken, dass diese Zeilen rein grammatikalisch keinen Imperativ enthalten. Dass Fries hier dennoch von einem „kategorischen Imperativ“ spricht, lässt erkennen, wie fragwürdig Fries' Adaption kantischer Begriffe zuweilen ist. Nichtsdestotrotz lässt sich die Argumentation in etwa wie folgt zergliedern:

(A1) Die Vernunft gibt zunächst sich selbst einen Wert.

(A2) Das Gesetz, auf dem die Rechtslehre aufbaut, soll ein allgemeingültiges bzw. notwendiges Gesetz sein.

(A2') Ein notwendiges Gesetz muss einen absoluten Zweck, einen „Zweck an sich“, voraussetzen.

(C) Die Vernunft setzt sich selbst bzw. „das vernünftige Wesen“ als absoluten Zweck.

Diese Argumentation überzeugt nicht: Die Annahmen A1 und A2 werden nirgends wirklich begründet, sondern vielmehr postuliert. Das A2' sich nicht mit Notwendigkeit aus A2 deduzieren lässt, wurde gerade gezeigt. Aber lassen wir die Qualität der Argumentation auf sich beruhen und versuchen wir zu ergründen, was es mit der Würde auf sich hat. Im folgenden Absatz spezifiziert Fries, was genau im Menschen es ist, das Würde hat:

Das Subjekt der Würde im Menschen, seine Persönlichkeit nennen wir die *Menschheit* in ihm. Das Gesetz lautet also: *Die Menschheit in jedem Menschen hat Würde und ist an sich Zweck*, und wird als Gebot ausgesprochen: *Die Menschheit in jedem Menschen soll als Zweck an sich behandelt werden*. (PRL: 32.)

Während weiter oben noch die „Person“ als das „Subjekt der Würde“ bezeichnet wurde, wird „Persönlichkeit“ des Menschen, also seine Person-haftigkeit nun weiter auf „die *Menschheit* in ihm“ rückgeführt. Dabei bedeutet „Person“ hier offensichtlich nicht „Individuum“, sondern etwas Allgemeines, das Individuen zukommt. Folglich sind es auch

nicht das besondere Individuum und sein freier Wille als solche, die als „Zweck an sich“ behandelt werden sollen, sondern die Menschheit, etwas Allgemeines.

Weiter oben wurde zitiert, dass Fries zufolge „jeder Werth, den wir einer angenehmen oder brauchbaren Sache geben, (...) nur ein abgeleiteter oder relativer Werth“ (PRL: 7) ist. Nun wird ersichtlich, dass das Relatum der Werte nicht der Wert des vernünftigen Individuums, sondern der Wert der Vernunft überhaupt ist. Den Dienst an der Vernunft überhaupt wiederum bettet Fries in eine Geschichtsteleologie ein (siehe Abschnitt 2.2 zu *Normativen Quellen*).

Doch was meint Fries eigentlich mit Vernunft? Es gibt zahlreiche Anzeichen dafür, dass Fries einen intuitionistisch-kollektivistischen Vernunftbegriff vertritt [6]. Hierbei gibt uns Fries' Thematisierung von Erkenntnis Aufschluss. So wird etwa Würde schlicht mit Notwendigkeit erkannt:

Mit Nothwendigkeit (...) wird der Werth des vernünftigen Wesens oder der persönliche Werth erkannt, der Person kommt ein absoluter Werth, ein Werth schlechthin zu, d.h. Würde. (PRL: 7f.)

Dieser Satz kann isoliert betrachtet den Eindruck erwecken, als erkläre Fries die Erkenntnis des absoluten Werts, d.i. der Würde des Menschen, zu einer Art „Faktum der Vernunft“ (KpV, AA 05: 31f.), das es nicht weiter zu ergründen gilt, da es ja ohne Begründung „[m]it Nothwendigkeit“ erkannt wird. Das heißt aber nichts anderes, als dass die Würde *von den Gliedern der vernünftigen Gemeinschaft intuitiv* erkannt wird, denn wie oben erwähnt ist dies der Rahmen, innerhalb dessen Fries nach den allgemeinen Gesetzen der Rechtsphilosophie fragt.

Intuition kann man hierbei nicht von dem Moment des Gemeinschaftlichen trennen: Die intuitive Einsicht in die Würde der Mitglieder der Gemeinschaft ist möglich vermittelt der Gemeinschaft; die Gemeinschaft ist möglich vermittelt ebenjener Intuition; dass die beiden Momente „Intuition“ und „Gemeinschaft“ harmonisieren, qualifiziert die Gemeinschaft als vernünftige, die sich wiederum intuitiv als solche erkennen lässt. Hier liegt kein Zirkelschluss vor, sondern Fries verlässt durch den Verweis auf Intuition den Raum diskursiver Argumentation und damit des Argumentierens und Schließens überhaupt.

Vernünftig ist demnach für Fries gerade ebenjene Harmonie zwischen Individuum und Gemeinschaft, deren Stabilität durch gegenseitige Zuschreibung eines absoluten Wertes, d.h. Würde, gewährleistet wird. Dass die Vernunft ursprünglich nur sich selbst einen Wert zuschreibt bedeutet also, dass auch jenes harmonische Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft ein Selbstzweck ist. Rückwirkend heißt dies aber auch, dass Individuen gerade insofern Vernunft zugesprochen wird, als sie zu diesem Verhältnis beitragen, d.h. sich in der Gesellschaft entsprechend einordnen: Vernunft heißt hier derjenige Konformismus, der zum Gelingen des Gemeinwesens beiträgt. Dieser Konformismus zeichnet sich im Primat der Gleichheit vor der Freiheit ab und wird von Fries in Anbetracht der Würde noch einmal betont. Der Gradmesser für das Gelingen des Gemeinwesens ist also nicht die Möglichkeit eines jeden zu freier individueller Entfaltung, sondern die Homogenität des Gemeinwesens. Nicht die Fähigkeit zur vernünftigen Selbstgesetzgebung im Sinne Kants, sondern das Verhältnis der Gleichheit ist der Kerninhalt des Fries'schen Würdebegriffs:

Persönliche Würde läßt keine Vergleichung des größern und kleinern zu, sondern nur das Verhältnis der Gleichheit. (PRL: 7.)

Zur Erinnerung: Der „absolute Werth“ der Mitmenschen wird eben nicht mit absoluter Notwendigkeit erkannt, sondern nur innerhalb der „Gemeinschaft vernünftiger Wesen“. Dies wirft die Frage auf: Wie genau wird diese Gemeinschaft nach außen abgegrenzt? Welcher Wert kommt außerhalb der Gemeinschaft stehenden vernünftigen Wesen zu? Da Fries die Würde der Person insoweit einschränkt, dass sich die Glieder einer Gemeinschaft gegenseitig Würde zuschreiben, ist der Status der Würde der Person von außerhalb „ihrer“ Gemeinschaft betrachtet prekär.

Dies macht Fries' *Philosophische Rechtslehre* anschlussfähig für sein an anderen Stellen formuliertes völkisch-nationalistisches Denken [7]: In diesem Denken können etwa „Deutsche“ „Deutschen“ Würde zuschreiben und „Franzosen“ anderen „Franzosen“ – ob aber „Deutsche“ „Franzosen“ Würde zuschreiben und *vice versa* ist mindestens fragwürdig. Zu der unappetitlichen Vorstellung, dass „Deutsche“ die Würde von „Franzosen“ nicht „mit Nothwendigkeit erkennen“ gesellt sich die Rationalisierung eines paranoiden Weltbildes: Aus Sicht des „deutschen“ Fries schreiben „die Franzosen“ den „Deutschen“ ja ebenso wenig Würde zu und können deswegen in ihrer bloßen Existenz als Beleidigung und Bedrohung verstanden werden.

1.1.5 Freiheit

Während Kant die Würde des Menschen aus dessen Autonomie ableitet, fallen für Fries Autonomie und Würde des Individuums auseinander und werden durch eine nicht eindeutig definierte „Gemeinschaft“ wieder zusammengebunden. Das Gesetz, dass sich Kant zufolge ein autonomes Wesen selbst gibt, ist aber gerade ein „Gesetz der Freiheit“. Der Mensch ist frei, insofern er *selbstbestimmt*, d.i. *autonom* ist. Im Folgenden soll dargelegt werden, wie Fries Freiheit charakterisiert.

Zunächst einmal gewährt Fries der Gleichheit einen Vorrang vor der Freiheit und bezeichnet Freiheit als bloße Eigenschaft:

[I]n der Rechtslehre zu beurtheilen, was einem jeden erlaubt sey, konnte [sic] auf den Gedanken bringen, wie Kant es thut, persönliche Freyheit anstatt der Gleichheit zum Urrechte der Menschen zu machen, welches doch das Princip der Rechtslehre seyn müße. Freyheit ist gar kein Recht, sondern eine Eigenschaft, welche vorausgesetzt wird, um überhaupt erst jemanden zum Subjekte eines Rechts machen zu können. Politische persönliche Freiheit ist hingegen bloß eine Folge der Gleichheit. (PRL: 24.)

Kant macht individuelle Freiheit vernünftiger Wesen zur Grundlage seiner praktischen Philosophie. Davon grenzt sich Fries explizit ab, insofern für ihn Freiheit eine bloße Eigenschaft ist, aus der sich positiv nichts ableiten lasse, also auch kein Recht. Aus der hier zitierten Idee, dass Freiheit vorausgesetzt werden müsse, um Subjekten Verantwortung für ihre Taten zuschreiben zu können, erfahren wir allerdings noch immer nichts über die Qualitäten jener Freiheit. An späterer Stelle differenziert Fries zwischen zwei Dimensionen der Freiheit:

Die moralische Zurechnung, welche nach der **Moralität** der Handlungen fragt, setzt die **metaphysische Freyheit** als Unabhängigkeit von der Naturnothwendigkeit voraus. Die **juridische Zurechnung** hingegen, welche nur nach der Legalität der Handlungen fragt, hat es mit **psychologischer Freyheit**, mit innerer Selbstbestimmung zu thun. (PRL: 62f., fett JBY.)

Die „metaphysische Freyheit“ wird rein negativ bestimmt: Sie besteht darin, dass Menschen nicht vollständig von den Umständen bestimmt werden. *Wozu* sie bestimmt werden, bleibt auf dieser Ebene offen und entscheidet sich erst auf der Ebene der „psychologischen Freyheit“, auf der der Wille nicht bloß negativ als nicht-determiniert, sondern auch durch „innere Selbstbestimmung“ positiv bestimmt wird.

Die Bestimmung einer That durch meine Willkür macht ihre psychologisch-freye Bestimmung aus (...), denn nur dadurch bekommt der Ausdruck, *etwas, das Ich gethan habe*, Bedeutung: Ich bin hier das Subjekt einer Willkühr. (PRL: 63.)

Worin besteht aber nun jene „innere Selbstbestimmung“? Wie im Abschnitt zu Würde (siehe 2.1.4) diskutiert, vertritt Fries ein intuitionistisch-kollektivistisches Modell, demzufolge es eine gewisse Harmonie zwischen Individuum und Gemeinschaft ist, die die „vernünftige“ innere Selbstbestimmung ermöglicht. Diese Harmonie zeichnet sich wiederum primär dadurch aus, dass allen gleichermaßen absolute Würde zugesprochen wird. Deswegen lautet Fries' bereits zitierte Antwort auf die Frage: „Was ist Recht?“, „Gleichheit ist Recht“ (PRL: 33).

Fries' Unterscheidung zwischen negativer metaphysischer und positiver psychologischer Freiheit markiert die fundamentale metaphysische Differenz zwischen Fries und Kant, nämlich Fries' Absage an die Idee einer „reinen Vernunft“ im Sinne Kants: Die Alternative, die Fries hierzu vorschlägt, wurde oft als „psychologistisch“ eingestuft [8]. In Abgrenzung zur „metaphysischen Freyheit“ beinhaltet die „psychologische Freyheit“ bereits empirische Elemente und kann damit nicht mehr *a priori* und universalistisch charakterisiert werden.

Sehen wir uns zur Kontrastierung noch einmal Kant an: Zu Beginn seiner *Metaphysik der Sitten* schließt Kant den Abschnitt mit der Überschrift „§B. Was ist Recht?“ wie folgt:

Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann. (MS, AA 06: 230.)

Jenes „allgemeine Gesetz der Freiheit“ nennt Kant das *Sittengesetz*, das ihm zufolge durch den kategorischen Imperativ für jedes Individuum einsehbar ist: Praktische Gesetze haben nach Kant allgemeine Gültigkeit, weil sie als „für den Willen *jedes vernünftigen Wesens* gültig“ (KpV, AA 05: 19) erkannt werden. Dadurch wird die Vernunft in jedem vernünftigen Individuum als „Princip“ seiner praktischen Philosophie und Rechtslehre bestimmt. Dies entspricht dem liberalen Ideal einer Gesellschaft, in der alle Individuen sich frei entfalten können. Damit alle Individuen sich frei entfalten können, müssen der Freiheit der Einzelnen Grenzen gesetzt sein. Diese Grenzen gelten für alle Menschen gleichermaßen, weil sie alle die Fähigkeit zur vernünftigen Einsicht besitzen.

Fries hingegen ordnet die Freiheit der Gleichheit explizit unter. Die Freiheit des Individuums endet in seiner Theorie deswegen dort, wo die nicht genau charakterisierte

Harmonie von Individuum und Gemeinschaft gestört wird. Da Fries Harmonie aber als intuitiv ersichtlich und nicht als diskursiv verhandelbar versteht, kommt einer (öffentlichen) Diskussion über das richtige Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft keine Bedeutung zu.

1.1.6 Öffentlichkeit als Sphäre der Vergemeinschaftung

Dieser Befund passt zu Fries' Thematisierung der Öffentlichkeit: Während in vielen liberalen Philosophien Öffentlichkeit als pluralistische Sphäre der Deliberation und Vergesellschaftung eine zentrale Rolle einnimmt [9], geht Fries von *einer* monolithischen „öffentlichen Meinung“ aus, dessen primäre Funktion es ist „geistige Volks-Einheit und Persönlichkeit, ein[en] *National-Verstand* aus dem zerstreuten Leben der Einzelnen“ (HPP: 143) zu bilden [10].

Es ist das größte Erforderniß einer sittlichen Ausbildung unter den Menschen, daß die Völker zu *volksthümlich öffentlichem Leben* gelangen, in welchem jeder Bürger nur dem Gesetz unterthan, dem Geiste des Ganzen hingegeben lebt, und wo in der Gegenwirkung des Gemeingeistes mit der Macht der Regierung alle wahren Zwecke des Menschenlebens in Wohlstand, Geistesbildung und Gerechtigkeit als *öffentliche Angelegenheit* anerkannt werden. (HPP: 145.)

In diesem Entwurf ist für Individualität kein Platz. Die freie Entfaltung des Einzelnen ist anderen Zwecken vollkommen untergeordnet: „[A]lle wahren Zwecke des Menschenlebens“ sind öffentliche, die „das Ganze“ betreffen. Das Individuelle zählt hier nur, insofern es der Ausbildung eines „volksthümlich öffentliche[n] Lebens“ dient.

Dass Fries auf Individualität so wenig Rücksicht nimmt, hängt systematisch damit zusammen, dass er keinen Begriff von Individualität bzw. individueller Freiheit hat: Freiheit im Sinne von Fries bekommt erst in einer Gemeinschaft eine substantielle Bedeutung, weswegen auch dem Individuum jenseits der Gemeinschaft keinerlei Bedeutung zukommen kann. Die „psychologische Freyheit“ erhält ihren positiven Gehalt erst in der Gemeinschaft. Dies passt auch zu Fries' Vorstellung, dass dem Einzelnen Würde nicht *per se* zukommt, sondern diese ihm von anderen zuerkannt werden muss. Dass Autonomie und Würde auseinanderfallen und erst durch die Gemeinschaft miteinander vermittelt werden, bedeutet: Ohne Gemeinschaft bzw. außerhalb „seiner“ Gemeinschaft wird dem Einzelnen keine Würde zugeschrieben.

Fries füllt die Lücke, die sein negativer Begriff „metaphysischer Freyheit“ hinterlässt, mit dem Begriff der „Gleichheit“ und einem intuitionistisch-kollektivistischen Vernunft-, Wahrheits- und Volksbegriff. Durch die in diesem Text vorgenommene Gegenüberstellung mit Kant sollte nicht der Eindruck entstehen, Fries' Abrücken von der kantischen Lehre führe unweigerlich zu seinen problematischen Positionen. Selbstverständlich kann man die kantische Konzeption von Freiheit und Moral kritisieren. Deswegen sei an dieser Stelle ein anderer Kritiker Kants, nämlich Hegel, zitiert, der die Position Fries' so charakterisiert, dass Fries zufolge „das Wahre sei, was jeder über die sittlichen Gegenstände, vornehmlich über Staat, Regierung und Verfassung, sich *aus seinem Herzen, Gemüt und Begeisterung aufsteigen* lasse“ [11] – weswegen Hegel Fries einen „Heerführer der Seichtigkeit“ [12] gescholten hat.

Die Frage nach der sozio-historischen Bedingtheit von Subjekt und Vernunft darf und muss gestellt werden. Bei Kant findet sich hierauf kaum eine befriedigende Antwort. Die Antworten aber, die Fries darauf gibt, sind wenig überzeugend und zudem anschlussfähig für völkisches und antisemitisches Denken.

1.2 Normative Quellen

Im Exkurs zur Rekonstruktion der Begründung des Fries'schen Würdebegriffs war davon die Rede, dass die Vernunft ursprünglich nur sich selbst Wert zuschreibe und alle anderen Werte abgeleitet seien. Um den Ursprung der Werte, sprich: die normativen Quellen in Fries' Denken besser zu verstehen, schauen wir uns eine Textstelle an, die sich zu Beginn seiner *Philosophischen Rechtslehre* findet:

Nur so viel gilt irgend eine Thätigkeit eines Einzelnen in der Geschichte der Menschheit, als sie gewirkt hat, um die gesellschaftlichen Verhältnisse einem Zustande zu nähern, in welchem das Recht allein öffentlich gültig ist. Jeder andere Zweck ist entweder diesem Zwecke des Rechts untergeordnet, oder er gilt gar nichts. (PRL: 4.)

Fries vertritt ein **teleologisches Geschichts- und Gesellschaftsbild**, demzufolge der Zustand, „in welchem das Recht allein öffentlich gültig ist“ anvisiert werden muss. Daraus zieht er den Schluss, dass alles was ist und geschieht seinen Wert nur hat, insofern es der Verwirklichung dieses „Endzwecks“ (s.u.) dient. Im Unterschied zu Kant, der ebenfalls ein teleologisches Geschichtsbild entwirft [13], begründet oder rechtfertigt Fries seine Geschichtsteleologie nicht, sondern trägt sie vielmehr in einem Pathos der Intuition vor. Der von Fries intuitiv erschlossene „Endzweck“ vereint Freiheit, Gleichheit und Recht:

Die Idee also bei der größten Freyheit jedes Einzelnen das Gesetz der Gleichheit der Person unter den Menschen gelten zu machen, d.h. die Idee des Rechtsgesetzes ist die einzige, welche in der Geschichte der Menschheit einen **Endzweck** ansetzt. (PRL: 5, fett JBY.)

Das hier formulierte Ziel ist es, dem Fries zufolge alles unterzuordnen ist. Das Individuum muss sich also nicht nur der bestehenden Gemeinschaft, sondern dem Ideal einer zukünftigen völkisch-utopischen Gemeinschaft unterwerfen. Dies deckt sich mit dem Befund, dass „vernünftig“ für Fries eben das ist, was eine begrifflich von Fries nicht detailliert entwickelte Harmonie zwischen Individuum und Gemeinschaft gewährleistet (siehe Abschnitt 2.1.4 zu *Würde* sowie *Exkurs*).

In Kants Philosophie besteht eine unaufgelöste Spannung zwischen der Vorstellung eines Zwecks im Fortschritt der Gattung einerseits und der Würde des Menschen als Individuum andererseits [14]. Fries löst diese Spannung einseitig zugunsten eines vorgestellten Fortschritts auf und ordnet dabei das Individuum der Idee einer „mystischen Gemeinschaft“ (PRL: 17) unter.

1.3 Fries' Lob der Treue und die Differenzkonstruktion deutsch/jüdisch

In seinen ethischen Schriften (jenen Schriften also, die als Anleitungen zu einem guten Leben dienen sollen) hebt Fries den Wert der Treue besonders hervor. Treue ist für Fries nicht bloß eine Tugend unter anderen, denn:

Ein *treues Gemüth* schließt das ganze Heiligthum des sittlichen Lebens in sich. (LGH: 153.)

Treu soll man Fries zufolge immer sein, völlig egal, worum es geht:

Treu soll also der Mensch seyn jedem Gesetz, daß seiner Handelweise vorgeschrieben ist, treu jedem Recht, treu jeder Liebe. Darum also sey ein jeder: treu seinen guten Vorsätzen; treu seinem Worte; treu seinem Freund, ein treuer Gatte, ein treuer Sohn, ein treuer Vater, ein treuer Bürger seinem Volke, ein treuer Unterthan den Gesetzen und der Obrigkeit des Staates, in dem er lebt, und in dem er seine Rechte empfängt.

Nur in der Treue erhält sich der Menschen den Adel seiner Seele. (LGH: 154.)

In diesen Zeilen macht sich die zur Legitimation der eigenen Aussagen herangezogene Begeisterung bemerkbar, gegen die Hegel polemisiert. Gerade der letzte Satz, der die Treue als Selbstzweck geradezu vergötzt, lässt Abgründe erahnen. Denn „Treue“ heißt im Zweifelsfalle: Widerspruchsloser Gehorsam und Unterwerfung unter den Willen eines anderen. Zwar schreibt Fries dies nicht explizit, es genügt aber, dass er die Treue *per se* zum Götzen erhebt und auf Ambivalenzen, die der Begriff „Treue“ in sich trägt, gar nicht eingeht.

Ideengeschichtlich spielt diese Überhöhung der Treue eine zentrale Rolle in der antisemitischen Konstruktion des Gegensatzes zwischen dem „Deutschen“ und dem „jüdischen“: Zum Zweck der Konstruktion des „Deutschen“ über die Treue wird der menschliche Hang zur Verschlagenheit geleugnet bzw. abgespalten und „dem Juden“ zugeschrieben. Diese Differenzkonstruktion vollführt Fries in seiner antisemitischen Hetzschrift dann auch explizit: Dort ist davon die Rede, dass „jüdische Pächter (...) sich das Vertrauen des treuherzigen Bauern (...) erschleichen“ (UGW: 5), wobei der Kontext zeigt, dass „der deutsche Bauer“ gemeint ist. Berechnend und listig betört „der Jude“ den „treuherzigen Bauern“, woraufhin Fries auf die allgemeine „Schlechtigkeit des ganzen Judenwesens“ (ebd.: 6) überleitet. So wird die skurril anmutende, weil vollkommen undifferenzierte Überhöhung der Treue als Rückseite der antisemitischen Zuschreibung von Un-Treue bzw. Verschlagenheit an „den Juden“ erkenntlich. Die Identität „deutsch“ wird vermittelt der Differenz „deutsch-jüdisch“ über den Gegensatz „treu-verschlagen“ konstruiert.

Diese Gegenüberstellung von „deutscher Treue“ und „jüdischer Verschlagenheit“ wurde und wird [15] von vielen anderen mitgetragen. Ein besonders prominenter Lobredner „deutscher Treue“ ist August Heinrich Hoffmann von Fallersleben, Dichter des „Liedes der Deutschen“, dessen dritte Strophe heute der Text der deutschen Nationalhymne ist. Im ersten Vers der zweiten Strophe dieses Liedes besingt Hoffmann von Fallersleben „[d]eutsche Frauen, deutsche Treue“. In seinem Gedicht „Emancipation“ von 1840 charakterisiert er „Israel“, womit die in „unser[em] deutsche[n]

Vaterland“ lebenden Juden gemeint sind, als „[a]uf Wucher, Lug und Trug bedacht“, was er mit Rückgriff auf religiös-antijüdische Narrative begründet [16]. Bei Fries und Hoffmann von Fallersleben kann man exemplarisch sehen, wie religiös-antijüdische Stereotype für die Konstruktion der deutschen Identität herangezogen wurden. Eine ideengeschichtliche Kontextualisierung kann so zeigen, dass der scheinbar harmlose Topos „deutsche Treue“ antisemitisch konnotiert ist, weil er auf sein Gegenteil, eben die vermeintliche „jüdische Verschlagenheit“, verweist.

1.4 Fries – ein Kantianer?

Fries behauptete selbst, in der Tradition Kants zu stehen. Diese Behauptung wird nicht nur zu Fries' Verteidigung in Anbetracht seiner antisemitischen Hetzschriften [17] herangezogen, sondern diente auch zur Begründung des Aufstellens seiner Büste im Seminarraum Z1. Wie in der Untersuchung von Fries' Grundbegriffen der Moral- und Rechtsphilosophie jedoch deutlich geworden ist, übernimmt Fries zwar dem Namen nach zentrale Begriffe der Philosophie Kants, der Sache nach bricht Fries aber mit Kant in so vielen zentralen Punkten, dass unklar ist, weswegen man Fries einen „Kantianer“ nennen soll. An dieser Stelle werden zentrale Differenzen noch einmal kurz benannt.

1.4.1 Vernunft

Verstand und Vernunft sind bei Kant Vermögen *a priori*, d.h. unabhängig von jeder Empirie. Fries' Begriff der Vernunft im Rahmen seines psychologistischen Ansatzes, wie er bei der Unterscheidung zwischen metaphysischer und psychologischer Freiheit im Abschnitt 2.1.5 zu *Freiheit* anklang, bezeichnet kein Vermögen *a priori*, sondern hängt von empirischen Bedingungen ab, wie etwa der Gemeinschaft, der man angehört, bzw. dem sozialen Umfeld, in dem man sozialisiert wird.

1.4.2 Erkenntniskritik

In seinen drei Kritiken versucht Kant zu ergründen, wie Erkenntnisse in verschiedenen Bereichen der Philosophie möglich sind und welcher Art diese Erkenntnisse sind. Dazu untersucht Kant diejenigen Aspekte der Erkenntnisvermögen Verstand, Urteilskraft und Vernunft, über die *a priori* Aussagen getroffen werden können. Ein positives Teilergebnis dieser Untersuchungen ergründet die *Bedingungen der Möglichkeit* der verschiedenen Formen der Erkenntnis. Ein negatives Teilergebnis besteht darin, dass in Bezug auf bestimmte Probleme und Bereiche eben kein sicheres Wissen möglich ist. Fries dagegen vertritt einen intuitionistisch-kollektivistischen Erkenntnis- und Wahrheitsbegriff [18], dem prinzipiell kein Gegenstand verwehrt bleiben muss. Kants Position wird auch als *Kritizismus* bezeichnet. Fries' Position ließe sich als ein mit Intuitionismus angereicherter Kritizismus bezeichnen – als solcher ist er aber ein unkritischer Kritizismus, und damit überhaupt kein Kritizismus mehr.

1.4.3 Normative Grundlagen

Kants praktische Philosophie gründet auf der Annahme freier vernünftiger Wesen bzw. autonomer Subjekte. Fries hingegen begründet den Wert menschlichen Handelns letztlich durch den Rückgriff auf eine intuitiv erkannte Geschichtsteleologie, deren Endzweck die Verwirklichung des Ideals einer homogenen, rechtshörigen Gemeinschaft ist.

1.4.4 Materiale statt formaler Ethik

Fries zufolge wird Vernunft praktisch, indem sie Dingen Werte zuschreibt. Entsprechend einer vernünftigen Werthierarchie setzt sich der vernünftige Wille dann Zwecke, die er verfolgt. Moralischer Wert kommt Fries zufolge also den Dingen, d.h. den *Inhalten* zu. Kant zufolge kommt „moralischer Wert“ weder den Dingen noch den Zwecken, sondern einzig dem „*Prinzip des Wollens*, nach welchem die Handlung, unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens, geschehen ist“ (GMS, AA 04: 400) zu. Ob ein Wille moralisch ist, hängt nach Kant von *formalen* Kriterien ab.

1.4.5 Autonomie und Würde

Kant leitet die Würde des Menschen aus dessen Autonomie ab. Bei Fries fallen die Momente Autonomie und Würde auseinander: Autonom ist der Einzelne insofern er sich dem Gesetz aus freien Stücken unterwirft, Würde bekommt er von anderen, die sich ebenfalls dem Gesetz unterwerfen, zugeschrieben. Dass der Einzelne autonom ist und Würde hat, wird für Fries erst durch sein vernünftiges Verhältnis zu einer vernünftigen Gemeinschaft möglich.

1.4.6 Universalismus

Kants Begriff des „a priori“ impliziert, dass es „nur eine menschliche Vernunft geben kann“ (MS, AA 06: 207) und dass alle vernünftigen Wesen an der gleichen Vernunft teilhaben. Fries' psychologischer Ansatz hingegen ermöglicht die Annahme unterschiedlicher „Vernünfte“, je nachdem, welcher Gemeinschaft ein Individuum angehört.

1.4.7 Recht und Freiheit

Kant leitet das Recht aus der individuell möglichen Einsicht in ein allgemeines Gesetz der Freiheit ab. Fries hingegen versteht ostentativ unter Recht das Recht, von anderen

Dinge zu fordern, wobei unklar bleibt, unter welchen Bedingungen genau diese anderen sich den Forderungen beugen müssen. Der Aspekt der individuellen Einsicht tritt bei Fries in den Hintergrund, stattdessen erklärt er vehement die „Gleichheit“ zur Grundlage des Rechts. Dies hängt auch damit zusammen, dass Fries keinen Begriff vernünftiger Freiheit *a priori* hat.

Endnoten

[1] Ein Beispiel hierfür boten im Jahr 2020 die Rufe nach Freiheit auf den Demonstrationen, die sich gegen die Corona-Maßnahmen der Bundesregierung richteten, vgl. Michael Blume (2020): Für Freiheit – Antisemitismus? Verschwörungsmithologische Tendenzen in der Coronakrise. Abrufbar unter: <https://www.kas.de/documents/252038/7995358/Verschw%C3%9C%88rungsmythologische+Tendenzen+in+der+Corona-Krise.pdf/8c16f2ca-597e-13e4-8b58-367fcdc806ea?version=1.0&t=1598946119880> [21.12.2020].

[2] Siehe Abschnitt 5.2.2 zur *Bedeutsamkeit aufgrund kantischer Traditionslinie*.

[3] Da es bei Fries vorrangig um die Rechte von Männern geht, kann an dieser Stelle auch auf geschlechtersensible Ausdrucksweise verzichtet werden. Weitere Hinweise siehe [*] in der Gesamtfassung des Berichts.

[4] Ich nehme hier Bezug auf die Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs, vgl. GMS, AA 04: 429.

[5] Siehe Abschnitt 5.2.4 zu *Fries als Vorläufer progressiver Denker*innen*.

[6] Siehe Abschnitt 4 *Zum Wahrheitsbegriff bei Fries*.

[7] Siehe Abschnitt 3.1 zum *Staat und seinen Aufgaben*.

[8] Siehe Abschnitt 5.2 zur *Bedeutsamkeit aufgrund kantischer Traditionslinie*.

[9] Drei prominente Beispiele sind neben Kant (z.B. 1784 in *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*) Hannah Arendt (z.B. 1958 in *Vita activa*), Jürgen Habermas (z.B. 1962 in *Strukturwandel der Öffentlichkeit*) und John Rawls (z.B. 1971 in *A Theory of Justice*).

[10] Siehe Abschnitt 3.4 zum *Volksleben im Staat*.

[11] Hegel, G.W.F. (1821): *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Werke 7). Frankfurt: Suhrkamp 1970, S. 18.

[12] Ebd.

[13] z.B. in *Idee einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784).

[14] Vgl. Arendt, Hannah (1970): *Über Kants Politische Philosophie*, in: Dies.: *Das Urteilen*, hg. von Roland Beiner. München: Piper 2015.

[15] Bei einer Umfrage im Rahmen der Leipziger Autoritarismus-Studie 2018 stimmten knapp acht Prozent der Befragten der Aussage: „Die Juden arbeiten mehr als andere Menschen mit üblen Tricks, um das zu erreichen, was sie wollen“ überwiegend oder voll und ganz zu. Vgl. Oliver Decker, Elmar Brähler (Hg.) (2018): *Flucht ins Autoritäre. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft*. Die Leipziger Autoritarismus-Studie 2018. Gießen: Psychosozialverlag, S. 74.

[16] <http://www.zeno.org/Literatur/M/Hoffmann+von+Fallersleben,+August+Heinrich/Gedichte/Unpolitische+Lieder/Zweiter+Theil/Samstag/Emancipation>, [30.12.2020]
Weiterführend: Ortmeier, Benjamin (1991): *Argumente gegen das Deutschlandlied. Geschichte und Gegenwart eines furchtbaren Lobliedes auf die deutsche Nation*. Köln: Bund-Verlag.

[17] Siehe Abschnitt 5.2 zum *Philosophischen Fachdiskurs um Fries' Stellung in der Philosophie*.

[18] Siehe Abschnitt 4 *Zum Wahrheitsbegriff bei Fries*.