

W
DE
G

Fichtes Werke

herausgegeben von
Immanuel Hermann Fichte

Band III

Zur Rechts- und Sittenlehre I

Walter de Gruyter & Co.

Berlin 1971

Band III:

**Diese Ausgabe von Fichtes Werken ist ein fotomechanischer Nachdruck von:
Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke. Herausgegeben von I. H. Fichte.
8 Bände. Berlin, Veit & Comp., 1845/1846**

**Johann Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke. Herausgegeben von I. H. Fichte.
3 Bände. Bonn, Adolph-Marcus, 1834/1835**

Ein Inhaltsverzeichnis aller Bände wurde Band I neu beigegeben.

ISBN 3—11—006486—3 (Gesamtausgabe)

ISBN 3—11—006489—8

**Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen
Wiedergabe, der Herstellung von Mikrofilmen und der Übersetzung vorbehalten.**

Umschlagentwurf: Rudolf Hübler, Berlin.

Printed in Germany.

Vorrede des Herausgebers.

Der gegenwärtige Band der sämmtlichen Werke umfasst Fichte's erste Bearbeitung des *Naturrechts* und, als „Anhang zur Rechtslehre,“ den *geschlossenen Handelsstaat*. Auch hier wird es zweckmässig seyn, einleitend etwas Allgemeineres über das historische Verhältniss zu sagen, in welches diese Werke bei ihrem ersten Erscheinen zu der gleichzeitigen Wissenschaft traten. Dies erachten wir um so nöthiger, als darüber manches Falsche, wenigstens Ungenaue überliefert wird, welches unsere Bemerkung in der Vorrede zum ersten Theile bestätigt, wie wenig Zuverlässiges, selbst in ganz naheliegenden Regionen der Philosophie, über Nebenpuncte derselben berichtet wird. Vielleicht, dass durch unsere Nachweisungen das Verhältniss jener Werke zur Gegenwart gleichfalls ein anderes wird.

In Bezug auf Fichte's Rechtslehre ist an das Allge-
meinste und Bekannteste zu erinnern: er hat zuerst und
auf durchgreifende Weise den Begriff des Rechtes von dem
der Moral abgelöst, und mit vollständiger Grenzberichtigung
beider Gebiete die erstere unabhängig von allen ethischen

Bestimmungen als selbstständige Wissenschaft nach eigenem Principe durchgeführt. · Dabei ist die gewöhnliche Meinung zu berichtigen, dass er dies wesentlich in Kants Weise und Nachfolgerschaft gethan habe, indem dadurch nur etwa Kants Principien zu ihrer eigenen Consequenz erhoben worden seyen *). Anders verhält es sich in Wahrheit: theils hat Fichte diesen Schritt vollkommen unabhängig von Kant gethan, theils ist sein Princip ein anderes als das Kantische. In ersterer Beziehung kann nur an das chronologische Verhältniss erinnert werden, dass Fichte's Naturrecht (1796) ein Jahr vor Kants metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre (1797) erschien. Wie sehr jedoch Fichte selber sich gestehen musste, in den Grundbegriffen seiner Rechtstheorie von der damals in der Kantischen Schule allgemein anerkannten, aus Kants Metaphysik der Sitten (1785) abstammenden Auffassung des Rechtsbegriffes abzuweichen, zeigt die „Einleitung“ zu seinem Werke, welche nur durch diese Beziehungen in allen ihren Theilen verständlich wird.

*) Dies ist die im Wesentlichen übereinstimmende Auffassung bei Stahl („die Philosophie des Rechtes,” 1830 I. S. 147. 149. ff.) und Fr. von Raumer („Geschichtliche Entwicklung der Begriffe von Recht, Staat und Politik,” 2. Aufl. 1832, S. 124.), was dann zur gewöhnlichen Ueberlieferung geworden ist. Mangelhaft und oberflächlich ist der Bericht und das Urtheil von J. Weitzel („Geschichte der Staatswissenschaft” 1833, II. S. 322. ff.). Herbart bezeichnet in Kürze das richtige Verhältniss („Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral” 1836, S. 54. 121); aber es liegt ihm nur daran, gegen Kant, wie gegen Fichte zugleich, zu beweisen, dass dem Naturrecht ohne Moral keine *praktische* Gültigkeit zukomme (vgl. im Folgenden S. XIX. Anmerkung): und so geht er auf den Unterschied zwischen beiden nicht näher ein. Auch Warnkönig („Rechtsphilosophie, als Naturlehre des Rechts” 1839, S. 135) und J. J. Rossbach („Die Perioden der Rechtsphilosophie” 1842, S. 184) geben genauere und richtigere Bestimmungen.

Im dritten Abschnitte derselben (S. 12. ff.) nimmt er deshalb auf das Verhältniss seiner Rechtstheorie zur Kantischen bestimmte Rücksicht und sucht wenigstens durch mittelbaren Nachweis ihre Uebereinstimmung mit der seinigen wahrscheinlich zu machen. Dabei knüpft er an den von Kant gegebenen Begriff eines Erlaubnissgesetzes („Zum ewigen Frieden," 1795, S. 25.) eine Betrachtung, welche auch für die richtige Einsicht in seine Theorie entscheidend ist. Indem das Recht nach Kants Ansicht offenbar aus einem bloss erlaubenden Gesetze folgen solle, lasse sich nicht einsehen, wie auf das Sittengesetz, das seiner Natur nach unbedingt gebietet und schlechthin über Alles sich erstreckt, das Gegentheil desselben, ein blosses Erlaubnissgesetz gegründet werden könne: deshalb vermuthet er, dass auch Kant, diese Consequenz anerkennend, (etwa künftig) das Rechtsprincip von der Moral völlig unabhängig zu machen gedenke. Wie Kant in Wahrheit diese Frage behandelt habe, wird sich zeigen. Als unmittelbare Vorgänger seiner eigenen Ansichten bezeichnet Fichte nur „einige Winke in Erhardts neueren Schriften" und S. Maimons Aufsatz über das Naturrecht in Niethammers philosophischem Journal, zum Beweise, dass auch andere Philosophen „Mistrauen in die gewöhnliche Behandlung des Naturrechts" setzen, d. h. in die Weise der damaligen Kantianer, das Rechtsprincip aus dem Sittengesetze abzuleiten.

Zum nächsten Belege dafür konnten ihm die unmittelbar vor seiner Rechtslehre (1795) erschienenen Lehrbücher des Naturrechts von G. Hufeland und C. Chr. E. Schmid dienen, welche damals und später von besonderem Ansehen

im Kreise der Kantischen Schule waren *): Fichte nimmt daher, in seiner „Einleitung“ wie im „ersten allgemeinen Theile des Naturrechts,“ zwar ohne sie zu nennen, dennoch sehr bestimmte kritische Rücksicht auf sie. Um diese Beziehungen verständlich zu machen, ist es nöthig, hier einen Umriss ihrer Theorien zu geben. Aber auch eine Vergleichung derselben mit jenem Werke in besonderen Theilen, z. B. im Eherecht nach Hufelands und nach Fichte's Darstellung, könnte zeigen, welchen Fortschritt der Letztere in die philosophische Behandlung des Rechtes gebracht habe.

Jene Theorien stimmen zunächst darin überein, dass der Begriff des Rechts und das Gebiet desselben nach dem Sittengesetze zu bestimmen sey. Hufeland lehrt darüber Folgendes:

Durch das Sittengesetz wird den willkürlichen Handlungen nicht immer die Bestimmung der *Nothwendigkeit* auferlegt, worin eben der Charakter der sittlichen Handlung besteht, sondern es kann gewisse Handlungen auch, mit der blossen Bestimmung der *Möglichkeit*, der Willkür überlassen: vom Standpuncte des Sittengesetzes können sie geschehen, oder auch nicht. Es sind die *erlaubten*, die daher, auf welche das freie Subject ein „Recht“ besitzt; und zwar ist das Recht auf die letzteren, vom Sittengesetze der Willkür anheimgestellten Handlungen ein „*vollkommenes Recht*.“ (§§. 86. 94. 96.) (So wäre auch vom juridischen Standpuncte recht, was sittlich erlaubt ist, — eine von jener Theorie im Allgemeinen zwar bestätigte Folgerung, welche dennoch

*) Gottl. Hufeland, *Lehrsätze des Naturrechts und der damit verbundenen Wissenschaften*, zweite, umgearbeitete Ausg. Frankfurt u. Leipzig 1795. — Carl Christian Erhardt Schmid, *Grundriss des Naturrechts*, Jena 1795.

nachher durch einzelne Restrictionen wieder beschränkt werden musste!) — Daraus folgt ferner, dass das Sittengesetz eine die Ausübung des Erlaubten *verhindernde* Handlung *nie erlauben* kann, indem damit zugleich die Ausübung eines vollkommenen Rechtes verhindert wäre. Deshalb ist ein Jeder durch das Sittengesetz sogar *berechtigt*, alle ein vollkommenes Recht einschränkenden Handlungen durch „Zwang“ zu hindern. Das „Zwangsrecht“ ist deducirt — aus dem Sittengesetze, bloss weil es dergleichen erlaubt, weil es sich enthält, hier abhaltend einzugreifen. — Daher nun das äussere Kriterium des Rechtsgebietes, wie es auch nachher die ganze Kantische Schule bis auf Krug hin angiebt: es umfasst alles, was erzwungen werden darf. Die Pflichten im „absoluten Naturrecht,“ die eine Befugniss des Berechtigten begründen, sind also immer bloss *negativ*, eine erlaubte Handlung *nicht* zu hindern, ein erworbenes Recht nicht zu kränken. Und der Grundsatz alles Rechtes enthält eine bloss verneinende Bestimmung: „Jeder hat ein Recht, alles zu wollen, was nicht als verboten nach allgemeingültigen (Sitten-) Gesetzen gedacht werden muss“ (Hufelands Naturrecht §. 92 — 110.)

Aehnlich — nur noch bestimmter auf den Begriff des Erlaubten dringend — verfährt C. Chr. E. Schmid. Für jedes Vernunftwesen ist das vom Sittengesetze Erlaubte sein „äusseres vollkommenes Recht.“ Es ist daher keinem allgemeinen Gesetze des Willens *entgegen*, dass ein Vernunftwesen das andere an der Störung seiner Rechte hindere, d. h. physische Gewalt anwende, um sein eigenes Recht gegen diesen Eingriff zu schützen. Das Sittengesetz *erlaubt* dies: daraus folgt an sich das *Recht* zu zwingen. Aber aus gleichem Grunde darf das seine eigene Befugniss überschrei-

tende Vernunftwesen nicht wieder jenem Zwange seine Einschränkung entgegensetzen: daraus ergibt sich *gegen es selbst* das Recht, es zu zwingen. Und so bestimmt Schmid die Rechtsphilosophie als „die Wissenschaft von der praktischen Möglichkeit, die Idee vom äusseren vollkommenen Rechte durch äussere physische Gewalt zu realisiren.“ (Natrecht, §. 1 — 9. Vergl. §. 106.)

Uebrigens lehrt die Kantische Schule in Uebereinstimmung, dass, trotz dieser Abhängigkeit der Rechtslehre von der Moral im Principe, dennoch jene nicht nach der letzteren oder in Verbindung mit ihr behandelt zu werden brauche: sie kann ihr vorausgehen, — denn, nach Krugs sehr klarer Auffassung dieses, zunächst nur *empirischen* Verhältnisses (Handbuch der Philos. II. §. 497): man kann erst wissen wollen, was sich *erzwingen* lässt, ehe man bestimmt, was dem guten Willen, der moralischen Gesinnung zu überlassen sey. Durch diese Wendung ist der Verlust beinahe wieder eingebracht, welcher der Reinhaltung des Rechtsbegriffes durch jene Vermischung drohte.

Gegen solche Deduction des Rechtes und der Befugnis zu zwingen aus dem blossen Begriffe des moralisch Erlaubten richtet sich nun Fichte's Kritik in der „Einleitung“: der Begriff des Rechts ist so nur negativ und formell gefasst; es ist das sittlich nicht Verbotene. Aber seine Kritik geht noch tiefer auf das Princip zurück: sie sucht eine völlig andere Behandlung der Probleme einzuführen und statt jener nur formellen Bestimmungen die Entstehung des Begriffes positiv zu begründen. Nur daraus erklärt sich der ganze, so weit ausholende Beginn der Einleitung und wird es verständlich, warum dabei von der allgemeinen Frage ausgegangen wird: „wie eine reelle philosophische Wissenschaft sich von

blosser Formularphilosophie unterscheidet?" — Ein Recht ist Etwas, dessen man sich bedienen kann, oder auch nicht: ein bloss erlaubendes Gesetz bedeutet daher eigentlich nur, dass man frei von jedem Gesetze, seiner Willkür überlassen ist. Die Erlaubniss liegt daher nicht im Sittengesetze, überhaupt in *keinem* Gesetze, sie wird nur aus ihm gefolgert, als dasjenige, über welches jenem Gesetze keine Macht mehr zusteht.

So ist zuvörderst das „Erlaubnissgesetz“ der Kantianer (und Kants selbst „im ewigen Frieden“ S. 15, — welches Fichte auch bei ihm nicht sowohl anerkannte, als nur aus dessen Annahme bei Kant folgerte, er werde wenigstens consequenter seyn, als seine Schüler, und das Recht, als Erlaubtes, nun nicht mehr aus der Moral ableiten —) ein sich selbst aufhebender Begriff. Wo das Erlaubte anfängt, bedarf es keines Gesetzes mehr, und den Rechtsbegriff daraus ableiten, heisst ihn gar nicht ableiten. — Aber noch mehr: das Sittengesetz gebietet dem Willen, positiv und auf durchaus gemeingültige Weise. Daher „lässt sich nicht einsehen, wie aus dem unbedingt gebietenden und dadurch über Alles sich erstreckenden Sittengesetze überhaupt ein Erlaubnissgesetz abgeleitet werden könne.“ (S. 13.)

Und sodann: Das Rechtsgesetz ist das die Willkür *einschränkende*, dies ist sein positiver Charakter. Wie kann daher ein Erlaubnissgesetz, welches die Sphäre der freigelassenen Willkür von dem Gebiete des sittlich Gebotenen unterscheiden soll, wiederum Princip werden, um die Grenze zu ziehen zwischen rechtmässig erlaubter und unrechtmässiger Willkür? — Wenn endlich die Rechtslehrer bemerken, dass das rechtlich Unerlaubte es auch vom Standpunkte des Sittengesetzes sey, dass also das Rechtsgebiet seine Sanction

zugleich vom Sittengesetze empfangen: so macht dies abermals eine strenge Abscheidung beider Gebiete nicht überflüssig, sondern um so nöthiger; eine solche Behandlung des Rechts und Sanction desselben vom Standpunkte des Gewissens ist ein Abschnitt aus der Sittenlehre, keinesweges Rechtsphilosophie. (Vgl. S. 10.)

Nach solchen kritischen Erörterungen konnte es Fichte'n nicht mehr genügen, das Recht bloss negativ, entweder in dem finden zu wollen, was das Sittengesetz als *erlaubt* übrig lasse, oder in demjenigen, in Bezug auf welches *Erlaubniss zum Zwange* stattfindet. Es bedarf eines positiven Kriteriums, zugleich eines solchen, worin die *Ursprünglichkeit* des Rechtsbewusstseyns, sein absoluter Vernunftcharakter erkannt wird. Hiernit ging Fichte auf den eigentlichen Grund aller jener Verlegenheiten zurück, um ihn zu heben. Denn nur um die Apriorität des Rechtsbegriffes zu retten, hatte man ihn mit dem Sittengesetze, dem kategorischen Imperativ, dessen apriorischer Charakter durch Kant hinreichend gesichert schien, in Verbindung erhalten wollen. Daher der Sinn des zweiten Abschnittes der Einleitung (S. 7. ff.): Was das Naturrecht, als eine *reelle* philosophische Wissenschaft, zu leisten habe?

Hat aber der Rechtsbegriff überhaupt Apriorität und Vernunftallgemeinheit: dann muss er von der Philosophie als nothwendige Bedingung des *allgemeinen* Selbstbewusstseyns, der Grundbestimmung der Vernunft, nachgewiesen werden, so dass beide, das Factische und der Begriff, völlig in einander aufgehen, *und jenes daher aus diesem zugleich als das Nothwendige begriffen wird*. Das *Wollen* ist aber der eigentliche, wesentliche Charakter der Vernunft (S. 20. ff.) Somit hat die Rechtsphilosophie (— dies spricht Fichte

nicht mit ausdrücklichen Worten aus, aber es ist die Grundprämisse *aller* seiner dahin eingreifenden Untersuchungen, —) nicht nur zu zeigen, *was philosophisch Rechtens seyn soll, sondern auch, was im gegebenen historischen Rechte gemeingültig, ewig Rechtens ist.* Sie allein hat das Primat und die höchste Entscheidung in dieser Frage: und dabei, denken wir, muss es immerdar bleiben.

In jener Deduction wird von den höchsten Principien des Wissens ausgegangen, die daher beide, den Moral- und Rechtsbegriff, in sich tragen: die Abscheidung derselben ergiebt sich bei weiterer Entwicklung von selbst. Das vernünftige Wesen kann sich im Selbstbewusstseyn nur als *Individuum* setzen, als Eins unter mehrern: sich setzend, setzt es auch Andere; seine Freiheit setzend, setzt es auch diese ursprünglich so, dass es gleichmässig die Freiheit der Anderen in diesem Begriffe mitumfasst. Die Idee und das vernunftursprüngliche Bewusstseyn der Freiheit schliesst schon an sich *den Begriff einer Gemeinschaft Aller ein.* Ich kann daher meine Freiheit nicht denken, ohne sie durch die der Andern beschränkt zu denken.

Nach diesem nothwendigen Denken muss ich nun auch handeln; ausserdem steht mein Handeln mit meinem Denken, ich sonach mit mir selber, in Widerspruch: ich bin im Gewissen — *durch mein ursprüngliches Wissen, wie es seyn soll,* — unbedingt verbunden, meine Freiheit zu beschränken. Dies das Sittengesetz.

Nicht so im Rechtsbegriffe, der eine solche moralische Verbindlichkeit gar nicht anerkennt und dennoch nicht minder eine ebenso gemeingültige Stufe des Bewusstseyns darstellt, wie jenes. Aus dem nothwendigen Widerspruche im Denken, aus dem Conflict mit dem Gewissen, folgt noch

keinesweges, dass auch der Wille und seine That von diesem Widerspruche frei seyn müsse, und dem Selbstbewusstseyn eines leidenschaftlich Erregten wird man nichts Ueberraschendes, noch weniger ihn Bändigendes sagen, wenn man ihm bewiese, dass sein Wollen einen Widerspruch des Denkens in sich schliesst. Aber *dazu* kann er gezwungen werden, zuzugeben, ja innerlichst anzuerkennen, dass Andere das Recht haben, diesen Widerspruch von sich abzutreiben, ihn zu *zwingen*, von diesem Handeln abzulassen, falls er mit ihnen in einer gemeinschaftlichen Sphäre der Freiheit leben will. Dies ist das Princip und zugleich die Grenze des Rechtes. Im Sittlichen ist der Freie absolut gebunden, durch sein Gewissen: im Rechte nur bedingungsweise, unter der von ihm *übernommenen* Voraussetzung nemlich, in der Gemeinschaft mit Anderen zu leben. Wenn er seine Willkür nicht beschränken will, so kann ihm auf dem Gebiete des *Naturrechts* nichts entgegengehalten werden, als dass er sich aus aller menschlichen Gesellschaft entfernen müsse (S. 11. Vgl. S. 47. ff.). *Individuelle* Freiheit ist ihrem wahren (widerspruchlosen) Begriffe nach nur die, neben welcher die Freiheit aller Anderen auf gleiche Weise bestehen kann. „Jeder muss seine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit von des Anderen Freiheit beschränken.“ Dies ist das Rechtsverhältniss und die jetzt aufgestellte Formel ist das *Rechtsgesetz*. (S. 52. 53.).

Hiermit ist aber zugleich die Apriorität des Rechtsbegriffes erwiesen, es wird begriffen, wie er mit schlechthin ursprünglicher Macht das Selbstbewusstseyn beherrscht und im Urtheile Aller sich ankündigt: er ist „*die praktische Macht des Syllogismus*“ (S. 49. 50.). Jeder darf sicher voraussetzen, dass der Andere, sofern er das Gebiet seiner Frei-

heit überschritten hat, bis in die Strafe hinein die Rechtmässigkeit des Zwanges anerkennt, welche ihn in seine Schranken zurückbringt.

So ergibt sich die Abscheidung des Rechtsprincips vom Sittengesetze ganz von selbst. Rechtsphilosophie und Moral brauchen nicht durch künstliche Vorkehrungen getrennt zu werden; sie sind es schon durch die Vernunft und im Selbstbewusstseyn eines Jeden, und wenn beide dennoch vermischt worden, ist es nur ein Zeichen, dass man nicht auf den ursprünglichen Vernunftbegriff zurückgegangen ist, sondern in äusserlichen, abgeleiteten Unterscheidungen haften bleibt. Das sittliche Selbstbewusstseyn fordert oder verbietet unbedingt; das Rechtsgesetz erlaubt nur, gebietet nie, dass man sein Recht ausübe, während die Moral sehr oft die Ausübung eines Rechtes verbietet, welches darum nicht aufhört, nach allgemeinem Urtheile ein *Recht* zu seyn. Dem Sittlichen giebt nur der Wille, die innere Gesinnung, aus der die Handlung geschehen ist, die Sanction und den entscheidenden Charakter. Das Rechtsgesetz hat mit gutem Willen nichts zu thun, wendet sich in keiner Weise an denselben. Es muss sich erzwingen lassen, auch wenn kein Mensch guten Willen hätte; die Sanction durch den physischen Zwang genügt dem Rechte vollkommen und macht seinen specifischen Charakter aus. —

Dies nun erscheint uns so wahr und so unwidersprechlich, dies bezeichnet so sehr den eigenthümlichen Geist auch der positiven Gesetzgebung und Rechtspflege, dass der Unterschied beider Standpunkte in jeder wissenschaftlichen Behandlung der praktischen Philosophie seine Anerkennung und scharfbestimmte Stelle finden muss. Dennoch hat die gegenwärtige, positiv und christlich sich nennende

Rechtsphilosophie diesen Unterschied zurückzudrängen gesucht, und der reinen Rechtsidee durch ethische, ja durch religiöse Begriffe eine Erweiterung geben wollen. Diesem, die Schärfe der Rechtsbestimmungen abstumpfenden, namentlich den eigentlichen Charakter des Privatrechts verwischenden Bestreben tritt, wie sich gezeigt hat, vollkommen berechtigt die ursprüngliche „Härte“ der rationalistischen Rechtsphilosophie in Fichte's erneuertem Naturrechte entgegen. Eine andere Frage ist, ob auch der Begriff des Staates und jeglicher Rechtsgemeinschaft aus dem blossen Begriffe des Vertrages und der Enthaltung gegenseitiger Freiheitsstörung sich herleiten lasse, wie es Fichte allerdings versucht. Was dagegen zu bedenken ist, wird sich aus Fichte's eigener Darstellung ergeben. —

Das Rechtsgesetz gebietet daher nur unter Bedingung; und zwar unter der doppelten: *theils* der Bedingung einer Wechselwirkung freier und vernünftiger Wesen; *theils*, dass jedes sich jenem Gesetze unterwerfe, seine Freiheit einzuschränken. Freiheit besitzt daher jeder schlechthin unbedingt, *Rechte* aber nur bedingungsweise, unter der Voraussetzung, dass er die aller Anderen anerkennt: also nur *innerhalb* eines gemeinen Wesens. „Alle positiven Rechte auf *Etwas* gründen sich auf einen Vertrag“ (Naturrecht. S. 383. §. 22.*) „Alles Recht ist Staatsrecht: auch dies über allen Zweifel erhoben zu haben, ist ein Eigenthümliches unserer Bearbeitung“, sagt Fichte (Nachgelass. Werke II. S. 499.).

Dies einmal festgestellt, lässt sich das Verhältniss der *Urrechte* und *Zwangsrechte* leicht entwickeln. Jene umfassen die Bedingungen, unter welchen eine Person, *als* solche, *frei* ist,

*) Vergl. S. 204. Anmerkung.

Daraus ergibt sich aber zugleich der zweite Begriff: Wer diese Urrechte angreift, den habe ich um deswillen das Recht an seiner Freiheit und Persönlichkeit anzugreifen bis zur *Grenze der Compensation*, d. h. ihn zu zwingen. Die Urrechte sind unbedingt, weil die Freiheit es ist, deren unmittelbarer Ausdruck sie sind, das Zwangsrecht ist bedingt und auf jene Grenze einzuschränken. — Aber eben aus letzterem Grunde ist keinem Einzelnen und seiner Beurtheilung die Ausübung dieses Zwangsrechtes, die Bestimmung dieser Grenze zu überlassen: — und hiermit berichtigt Fichte abermals eine tiefgreifende Verwirrung seiner unmittelbaren Vorgänger, deren Folgen sich weiter unten ergeben werden. — Soll vielmehr ein rechtlicher Zustand zwischen *Allen* herrschen, so muss Jeder sein Zwangsrecht und die Beurtheilung von seiner Grenze in dem bestimmten Falle an einen *allgemeinen Willen* übertragen, welcher zugleich die *Macht* hat, jede geschehene Rechtsverletzung auf gleichmässige Weise, nach einem allgemeinen Rechtsgesetze, zu ahnen. Hieraus ergibt sich der, gleichfalls apriorische, Begriff des gemeinen Wesens oder des *Staates*, in welchem allein erst die Urrechte zur Wirklichkeit, die Zwangsrechte zur rechtmässigen Ausübung kommen, der freilich indess gleich ursprünglich damit *nur* als *Rechts-* und *Zwangsanstalt* gefasst wird.

So viel über das Wesentliche von Fichte's Rechtstheorie, deren weitere Consequenzen sich sämmtlich von hier aus in einfacher Klarheit ergeben. Vergleichen wir damit die Kantische Auffassung des Rechtsbegriffes (in seinen „metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre“ 1797): so lässt sich kaum verkennen, dass, auch abgesehen von der völlig verschiedenen methodischen Behandlung dieser

Wissenschaft bei beiden Denkern, die letztere an Bündigkeit und Consequenz hinter jener zurückstehe, so wenig aus einem einzigen Principe ist sie entworfen, und so viel des Unbestimmten, Unausgeführten, bloss Aneinandergereihten, bleibt in ihr übrig. Kant giebt keine in sich geschlossene, sich selbst genügende Theorie, sondern Vorarbeit und Material einer solchen, wobei jedoch auch hier um so glänzender sein unübertroffener Scharfsinn sich bewähren kann, die einzeln überlieferten Rechtsbegriffe in genauer Analyse und in scharfgefasster Unterscheidung neben einander zu stellen; und so beurtheilt, ohne systematische Forderungen an dasselbe zu machen, kann auch jetzt noch das Kantische Werk, besonders in den hinteren Partien grosse Bedeutung in Anspruch nehmen. Fichte hat dies lakonisch, aber vielleicht treffend, von seinem Standpuncte aus in das Urtheil zusammengefasst: „Die Kantische Rechtslehre sey eine gute Einleitung, übrigens alte Hefte ohne Klarheit“ (Nachgel. Werke II. S. 498). Dennoch ist dies Werk auf die wissenschaftliche Behandlung des Rechts im Ganzen von weit durchgreifenderem Einflusse gewesen, als das Fichtesche; eben wohl deshalb, weil sie weniger Theorie, vielseitiger, gleichsam toleranter war, vielleicht auch, weil bei ihm die Grundlage eines entschiedenen Idealismus weniger abschreckend hindurchblickte, als bei Fichte.

Zu einer hier unerlasslichen Vergleichung beider Theorien dienen folgende Grundzüge der letzteren. Eine jede Handlung — sagt Kant — ist *recht*, nach der oder nach deren Maxime die Freiheit eines Jeden mit Jedermans Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze bestehen kann. — Unrecht thut mir aber der, welcher mich an einer solchen Handlung hindert; denn dieses Hinderniss dieser Wider-

stand kann mit der Freiheit nach *allgemeinen Gesetzen* nicht bestehen (Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre, S. XXXI — XXXIV.). Und schon *deshalb*, behauptet Kant, ist das Recht mit der Befugniß zu *zwingen* verbunden. (Gewiss nicht, so lange nicht bewiesen ist, dass jene „allgemeinen Gesetze“ zugleich *allgemeingültig*, in das *ursprüngliche* Bewusstseyn der Freiheit mit eingeschlossen sind.) Der Widerstand nemlich, der dem Hinderniss einer rechtmässigen Handlung entgegengesetzt wird, ist eine Beförderung dieser Wirkung und stimmt mit ihr zusammen *). Wenn folglich

*) Fichte machte in dem nachgelassenen Exemplare der Kantischen Schrift zu obigen Worten Kants die Randbemerkung: „Dies ist prägnant und es sollte noch mehr daraus gefolgert seyn.“ Herbart dagegen, der freilich alles Bewusstseyn und Bedürfniss des Rechtes auf das zuzufolge eines ursprünglichen ästhetischen Urtheils dem Menschen beiwohnende „Misfallen am Streite“ zurückführt, tadelt Kant gerade wegen dieser Bestimmung, „welche auf der Einbildung beruhe, das Zwangsrecht auf blosser Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit zurückführen zu können,“ während doch der Zwang in seiner wirklichen Anwendung vielmehr diese Grenze überschreite (Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral, S. 95. §. 78). Beide Denker haben Recht, je nach dem ursprünglich von ihnen gewählten Standpunkte. Fichte wollte die allgemeine Vernunft- und Rechtmässigkeit des Zwanges bewiesen sehen: hier ist ihr, von Kant freilich unausgeführt gebliebenes, Deductionsprincip. Herbart kommt es darauf an, eine Verletzung jenes ästhetischen Urtheils zu verhüten, indem, wie er erinnert, aus Einer Rechtsüberschreitung leicht unzählige andere entspringen können: er greift von hier aus sogleich in die Idee des Wohlwollens über (§. 100. S. 124). Praktisch löst dies Problem der wohlwollingerichtete Rechtsstaat; theoretisch hat Fichte schon diese von Kant offengelassene Lücke ausgefüllt, indem er aus jenen Prämissen ableitet, dass eben nur dem Staate das Recht des Zwanges zukomme; und zwar, je kräftiger und je allgemeiner derselbe von ihm ausgeübt werde, desto sicherer entstehe der eigentlich begriffsmässige Zustand, dass gar kein Rechtsstreit mehr stattfindet, dass das Strafgesetz nur noch als allgemeine Möglichkeit über den Individuen steht. Darum gehört es nach Fichte zu dem Be-

ein gewisser Gebrauch der Freiheit ein Hinderniss der Freiheit nach ihrem allgemeinen Gesetze (d. h. unrecht) ist: so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt ist, eben damit rechtmässig. Mithin ist mit dem Rechte zugleich die Befugniß, den, der ihm Abbruch thut, zu zwingen, *nach dem Satze des Widerspruches* verknüpft (S. XXXV.). Daher kann das *stricte* Recht auch als die Möglichkeit eines mit Jedermans Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden *wechselseitigen Zwanges* angesehen werden.

So weit im Wesentlichen Kant zur Begründung des Urrechts und Zwangsrechts. Doch ist gerade *die* Untersuchung hier übergangen, die wir für die wichtigste halten müssen, und welcher Fichte die äusserste Sorgfalt widmete: wie dieser Zwang auf rechtliche Weise in Wirksamkeit zu setzen sey? Damit ist der Uebergang in den Begriff des Staates und des öffentlichen Rechtes verfehlt. Bei Kant schliessen sich diese Abschnitte nur äusserlich an den ersten Theil.

Aber noch grösser ist diese Verwirrung über diesen Punct bei Fichte's unmittelbaren Vorgängern. Schmid hält es in Folge des jedem Vernunftwesen zukommenden Zwangsrechts für *rechtlich* begründet, dass Jeder in seiner eigenen Sache Richter sey. Indem jedoch diese richterlichen Entscheidungen bei Wesen, die des Irrthums fähig sind, sich widersprechen können: „so sey es *rechtlich möglich*, dass zwischen zwei physischen oder moralischen Personen ein Krieg entstehe“ (Rechtslehre, §. 170.). Er erspart sich also die Consequenz der Absurdität nicht, das im Rechtsbegriffe

griffe des rechten Staates, als Zwangsanstalt, immer mehr sich überflüssig zu machen.

begründet zu finden, zu dessen Abwendung gerade alles Recht und alle richterliche Entscheidung angeordnet ist. Und Hufeland, weil ihm einfällt zu untersuchen, wem nach dem Rechtsbegriffe allein die Befugniss zukomme, den Zwang gegen alle zu üben, lässt den Staat auf völlig accidentelle Weise entstehen, als Werk einer zufällig menschlichen Anordnung, „um den grösseren Uebeln der natürlichen Gemeinschaft durch die geringeren des Staates zu entgehen,“ (Naturrecht, „Propolitik,“ §. 416—422; vergl. §. 434.).

So erscheint Fichte in der Reihe dieser Rechtsphilosophen, Kant selber mit eingeschlossen, als der Erste, welcher die in der Idee des Rechtes selber begründete Vernunftnothwendigkeit des Staates erkennt und damit seinen Begriff und seine Wirklichkeit über alles Zufällige menschlichen Erfindens oder Veranstaltens völlig hinausgerückt hat. Durch diesen Schritt ist der erste Grund gelegt worden, im Staate nicht bloss ein Product menschlicher Willkür zu sehen, allgemeiner noch im Begriffe der Freiheit, deren Werk der Staat und seine Ausbildung doch ist, ein innerlich treibendes Element der Nothwendigkeit zu erkennen, welches Verhältniss seine Werke zur Philosophie der Geschichte erörtern. — Was endlich bei Kant die Beziehung zwischen Moral und Recht betrifft, so legt auch dieser dabei den durchgreifenden Unterschied zwischen *Legalität* und *Moralität* zu Grunde (S. XV.), und bestimmt auf herkömmliche Weise den Gegensatz zwischen den Rechtspflichten, zu deren Leistung man gezwungen werden kann, und den Tugendpflichten, über deren Charakter nur die innere Gesinnung entscheidet: Rechtslehre und Tugendlehre unterscheiden sich also *nicht* sowohl durch ihre verschiedenen Pflichten, als vielmehr durch die Verschiedenheit der Ge-

setzung, welche die eine oder die andere *Triebfeder* mit dem Gesetze verbindet u. s. w. (S. XVII.).

Dennoch bleibt dieser Unterschied unfruchtbar für eine durchgreifende Grenzberichtigung zwischen Moral und Naturrecht, sofern mit Kant jener Begriff der „Gesetzgebung“ oder „der Triebfedern“ also weiter bestimmt wird: die ethische Gesetzgebung sey diejenige, welche nicht äusserlich seyn kann, die juridische diejenige, welche *auch äusserlich seyn könne*, womit der eigentliche, von ihm selber angedeutete Charakter beider Gesetzgebungen wieder in die alte Unbestimmtheit zurückfällt. Er hat ja selbst soeben behauptet, dass es nicht auf das Aeusserliche oder Innerliche der Gesetzgebung (Triebfeder), überhaupt auf den Inhalt der Handlungen ankomme, sondern darauf, dass *dieselbe* Handlung, indem sie rechtlich geboten ist, als solche erzwungen werden kann, während sie aus der sittlichen Gesinnung von selber erfolgen würde. Wir verweisen darüber auf die vorige Entwicklung.

Nach diesen Erörterungen kann nun die gewöhnliche Tradition über das Verhältniss von Fichte's Rechtsphilosophie zur Kantischen: dass sie Kants Princip nur consequenter durchgeführt habe, berichtigt oder näher bestimmt werden. Kant, wie seine Schule, hatte noch gar kein eigenes Princip des Rechtes im Unterschiede von dem der Moral: auch hat er kein Rechtssystem gegeben, kein eng verbundenes Ganze dieser Wissenschaft, vielmehr eine Reihe von Principien, Keime zu neuen Ansichten, geschöpft aus einer scharfen Kritik der bestehenden Grundbegriffe. Dagegen ist Fichte's Naturrecht das erste, ohne jede Voraussetzung oder Beimischung von Empirischem, — von welchem Kant vielmehr mit Bedacht ausging, — auf rein rationalem Grunde

aufgeführte Rechtssystem, welchem es nur auf Einheit und Absolutheit des Principis ankommt, wo nur zugelassen wird, was sich aus ihm erweisen lässt und das alles damit Unverträgliche als schlechthin *ungerecht* abzuweisen sich getraut.

Dennoch ist der *Geist* beider Rechtsphilosophien — oder, wenn man so will, auch das Princip, die allgemeine Grundlage — völlig derselbe. Auch Kants Rechtsansichten lag die Voraussetzung zu Grunde, dass nur die *reine* praktische Vernunft Quelle des Rechtes seyn könne, dass auch empirisch nur dasjenige eigentlich Rechtens sey, was an jenem höchsten Maasstabe die Probe halte. Aber sie lag nur zu Grunde, er beurtheilt daraus in den scharfsinnigsten Controversen die vorhandenen Rechtsbegriffe; doch er schöpft nicht aus ihr ein selbstständiges System des Rechts. Diese Quelle hat nun Fichte eröffnet und die Vernunft als selbstständiges, erfinderisches Princip auch des wahren Rechtes erklärt, zurückweisend die Ansprüche des geltenden historischen Rechtes, wenn sie vor jenem sich nicht rechtfertigen lassen, und eine immer tiefere Umbildung desselben in das Vernunftrecht fordernd. Aus dieser unverrückten Ueberzeugung, aus diesem Muthe und dem Vertrauen auf die selbstständige, keiner Erfahrung bedürfende Macht der Vernunft, sind auch alle seine politischen Aeusserungen zu beurtheilen.

Wenn aber das Wesen der Philosophie darin besteht, in der Idee das eigentlich Weltbeherrschende und Gestaltende zu erkennen (*mens agitat molem*): so ist jene Denkweise nicht die des Einzelnen, nur der unterscheidende Charakter dieser Wissenschaft selber. Man verlägne, vertilge die Philosophie, aber man muthe ihr nicht an, auch im Gebiete des Rechts und des Staates eine andere wahrhafte Macht anzuerkennen, als die der Vernunft, und von

dem Bekenntnisse zu weichen, dass *nur* ihre Autorität die höchste ist. Auch ist nicht zu verschweigen, dass dies Princip, welches Fichte zuerst mit theoretischer Entschiedenheit aussprach, gleichzeitig praktisch-politische Wirklichkeit gewann. Wir reden nicht — woran man am Meisten zu erinnern liebt — von den unmittelbaren Wirkungen der französischen Revolution: diese gingen weit mehr hervor aus dem drückenden Gefühle des Unrechts und der Unvernunft bestehender Rechtsbestimmungen, als aus ruhiger Vernunftorganisation. Aber schon das neue französische Gesetzbuch gab auch in Deutschland den Anlass, sich auf dieser Bahn zu versuchen, und allgemeine Rechtsgrundsätze an die Stelle der vielfach getheilten, schwer zu vereinigenden einzelnen Landesrechte zu setzen. Bekannt ist, welchen Einfluss dabei am Ende des vorigen bis in das zweite Jahrzehend des gegenwärtigen Jahrhunderts die philosophischen Ideen Kants und Fichte's auf das deutsche Staatsrecht und die neueren Strafgesetzgebungen zeigten; ebenso hatte, was in der Politik liberal genannt zu werden pflegt, seine wissenschaftliche Grundlage in der philosophischen Rechtslehre und hielt mit ihren Gestaltungen gleichen Schritt.

Gegen eine solche, wie man es nannte, „rationalistische“ Behandlung der Moral und des Rechtes ist nun, besonders durch ein späteres System veranlasst — Hegel ist dem Principe nach nicht minder rationalistisch, als Kant und Fichte — ein entschiedener Umschwung hervorgetreten: — in jenem Bezuge am Frühesten durch Jacobi angeregt, der sich gegen alle gemeingültigen Formeln in der Moral verwahrte, im Gebiete des Rechtes durch die historische Schule, welche der Rechtsphilosophie ihr Misverstehen der Gründe positiver Gesetzgebung vorwarf — im Factischen un-

streitig mit Recht, wie von Hugo der Hegelschen Rechtslehre nachgewiesen wurde. Aber durchgreifend ist gegen diese Art von Polemik zu erinnern, dass eine Widerlegung solcher factischer Irrthümer die Rechtstheorie selbst, welcher sie anhängen, noch nicht stürzen kann. Diese Seitenblicke derselben sind der Zumischung eines fremden, ungehörigen Elementes vergleichbar, deren die Rechtsphilosophie sich besser enthält. Auch sie weiss es, dass in der positiven Gesetzgebung das Rechtsbewusstseyn jedes Volkes oder jeder Zeit auf bestimmte Weise sich ausbildet und befriedigt: dessen Sinn durch historisch-rationelle Interpretation ans Licht zu bringen, ist Aufgabe der Rechtswissenschaft, welche ihrerseits wohl thun mag, bei diesem Geschäfte nicht der Augen eines besonderen philosophischen Systems sich zu bedienen. Aber umgekehrt ist damit noch nicht die Aufgabe des Philosophen überflüssig geworden, das reine System des Rechtes aufzustellen. Auch wir erklären uns daher gegen jede Vermischung beider Standpuncte, und können hinzusetzen, dass Fichte vielleicht am Wenigsten den Misgriff begangen, in der Auslegung gegebener Rechtsbegriffe sich zu versuchen: er hat sie stehen lassen. Möge man also auch nicht mit der Voraussetzung zu ihm treten, diese in seinen Deductionen wiederfinden zu wollen. Die Principien jener historisch und theologisch begründeten Rechtsphilosophie nach ihrer wissenschaftlichen Bündigkeit zu erörtern, liegt ausserhalb dieses Kreises; aber ihr Vorwurf des abstracten Rationalismus gegen die ältere Rechtslehre ist nach seinem Grunde aufzudecken. Wir müssen erwiedern, dass es keinesweges die Schuld der Philosophie ist, wenn die von ihr behauptete Apriorität der Rechtsidee, ihre daraus entspringende „Macht des Syllogismus,“ überhaupt der grosse Gedanke,

dass der menschliche Geist mit sich selbst übereinzustimmen, seinem Begriffe zu entsprechen getrieben werde, — worin fürwahr das realste und wirksamste Princip der Geisterwelt sich thatsächlich bewährt, — von jenen Kritikern bloss auf formelle Weise verstanden, als abstracte Widerspruchslosigkeit des logischen Denkens gefasst wird, wonach die Sittlichkeit in „blosse Denkrichtigkeit“ sich auflöse. Dies ist eine falsche, aufgedrungene Deutung. Sie selber, wenn sie den Staat einen naturwüchsigen nennen oder ihn auf göttliche Einrichtung zurückführen, bezeichnen damit, nur auf unklare, symbolische Weise, dieselbe Vernunftapriorität des Rechts, welche sich eben darum auch als allgegenwärtige historische Macht zeigen muss. Und so könnte der Unterschied beider Auffassungen, nach theoretischer Billigkeit beurtheilt, nur als unwesentlicher erscheinen, aber verschieden, wie klares Denken von mythisirender Vorstellung, so dass bei der Vergleichung für jene kein Grund zur Ueberhebung vorhanden wäre.

Für die praktische Beurtheilung jedoch leuchtet der durchgreifende Gegensatz ein, ob man das Recht und den Staat nur als Werk der Natur oder einer unüberschreitbaren göttlichen Veranstaltung betrachte, oder ob man, um ihrer Vernunftursprünglichkeit willen, im menschlichen Geiste selbst die Quelle freier Fortgestaltung für sie anerkenne. Hier ist der Streit ein unversöhnbarer und principieller, und von Fichte wenigstens ist zu sagen, dass er es als das Grundbrechen und die Muthlosigkeit des Zeitalters, neben welchem er stand, bezeichnete, jener Macht des bewusstlos sich gestaltenden Ungefähr, werde sie auch als göttlicher Wille oder Vorsehung bezeichnet, statt der klaren Vernunft-einsicht die Gestaltung des Rechtes und der öffentlichen

Angelegenheiten zu überlassen. Aber noch mehr: — man übersehe nicht, dass die unmittelbarste Gegenwart von dem Vertrauen auf die Naturwüchsigkeit der Staatsinstitutionen abgefallen und ganz von selbst und ohne besondere theoretische Ueberlegung, nur durch den Eindruck des bisher Erlebten gedrängt, zu jenem Kantisch-Fichteschen Rationalismus zurückgekehrt ist: sie erkennt, dass die Vernunft und das Recht noch nicht so ohne Weiteres und unmittelbar „wirkliche“ sind, dass sie, allein durch die besonnene, von Traditionen unbeengte Wissenschaft hindurchgegangen, Princip einer *neuen* Zukunft werden können. —

Dennoch ist durch jene Anerkenntniss der reinen Idee des Rechtes nicht ausgeschlossen, dass von ihr aus falsche Folgerungen gemacht werden, oder dass man überflüssigerweise Fragen durch sie zu lösen sucht, welche Erfahrung und Praxis schon thatsächlich anders oder glücklicher gelöst haben. Dies Sicheindrängenwollen der Theorie ohne Rücksicht auf gegebene Verhältnisse, dies doctrinäre Abschliessen des Nothwendigen bis in ein Gebiet hinein, wo die Beurtheilung sich nach verschiedenen Auswegen der Zweckmässigkeit entscheiden kann, hat ihr den Vorwurf des Begriffsdespotismus oder der unpraktischen Ideologie, oft mit grossem Rechte, zugezogen. Und dennoch kann man sicher seyn, dass an solchen Stellen auch für die Praxis ein verwickeltes und weit aussehendes Problem liegt: der Philosoph deutet am bestimmtesten hin auf dergleichen wunde Stellen und giebt gewiss den sichersten Maassstab, die wirklichen Zustände klar und scharf zu beurtheilen. Ein Beispiel aus der Politik wird sich uns später in Fichte's Entwurf eines zu schliessenden Handelsstaates darbieten: ein anderes, hier näherliegendes giebt er im Naturrecht,

mit der viel angefochtenen Forderung eines *Ephorates*, als der höchsten beaufsichtigenden Staatsbehörde über die Constitutionalität und Gerechtigkeit der souveränen Macht (Natturrecht S. 171. ff.). Ohne Frage ist die Ausführung dieser Idee in allen näheren Bestimmungen ihm misglückt, während sie doch in ihrer Allgemeinheit, gleichviel wie praktisch verwirklicht, eine im Staatsbegriffe nothwendige und unentbehrliche ist. Es scheint belehrend, an diesem Beispiele zu zeigen, wie eine Vernunftidee auf das Wirkliche zu beziehen, dies an ihr zu prüfen sey.

Nachdem Fichte die Verhältnisse zwischen Ephorat und executiver Behörde im Staate erschöpfend festgestellt zu haben meint, bleibt ihm selber noch die Frage übrig: welche Garantien es gebe, dass sich nicht dennoch die Ephoren mit der executiven Macht zur Unterdrückung des Volkes verbunden (S. 180. ff.)? Er wird zur Antwort hingedrängt: darüber habe das Volk zu wachen. Vorher hatte er aber, den verworrenen Zeitbegriffen von Volkssouveränität gegenüber, jede Ausflucht abschneidend dargethan, dass das Volk seine Souveränität an die öffentliche Macht übertragen habe, dass es also, ausser berufen von den Ephoren, nur eine Masse von einzelnen gehorchenden Individuen sey (S. 168. 169. 171). Jene Bewachung durch das Volk bedeutet also, an die Revolution appelliren. Aber um diese unmöglich zu machen, ist gerade die Nothwendigkeit des Ephorates erwiesen. Hier zeigt sich daher die Lücke, das ungelöste Problem; es ist dasselbe, an welchem eben auch die praktische Staatsweisheit der älteren und unserer Tage sich mannigfach versucht hat. Im eigenen Gefühl dieser Unge-nüge schliesst Fichte, wie ungeduldig, die ganze Untersuchung mit der folgenreichen Bemerkung, dass eine Nation,

die so durchaus verderbt sey, dass selbst ihre Ausgezeichneten, ihre Ephoren, von solchen Versuchen nicht frei erachtet werden könnten, unterdrückt zu werden verdiene. In der That führt dies in einem Staate, der auf gegenseitige Ueberwachung der souveränen Gewalten, d. h. auf *Misträuen* gegründet ist, consequenterweise (wie in Venedigs Oligarchie) zu einem steten geheimen Kriege der Staatsglieder gegen einander. Auch hat Fichte in seiner zweiten Rechtslehre (Nachgel. Werke. II. S. 630 — 634) in einer gründlichen Selbstkritik seinen Vorschlag eines Ephorates selber zurückgenommen, als so unzureichend, wie alle erkünstelten Constitutionen, welche eine zusammengesetzte Souveränität haben wollen, während dieselbe ihrem Begriffe nach doch nur die Eine, ungetheilte seyn könne. Wir müssen auf diese erschöpfende Entwicklung verweisen; besonders auch darauf, worin er zuletzt die wahre Garantie des Staatswohles findet. Dennoch sind damit die ursprünglichen Gründe noch nicht beseitigt, auf welche Fichte die Forderung eines Ephorates stützt; nur fällt ihr wahres Gewicht anderswohin. Sie beweisen aus der Vernunftidee des Staates das weit Allgemeinere, dass er überhaupt unrechtmässig sey ohne eine öffentlich sanctionirte Verfassung und ohne irgend eine vom Staate selbst anerkannte, mit der Aufsicht über ihre Beobachtung bevollmächtigte Gewalt, zunächst unbestimmt lassend, in welcher gesetzlichen Form die letztere wirksam sey. Dass diese indess nur in einer verfassungsmässig angeordneten Volksvertretung bestehen könne, hat eben die Praxis des Staatslebens gezeigt. Und so lautet der Beweis aus jenen Prämissen vielmehr folgendergestalt: dass ohne Constitution und gesetzlich angeord-

nete Volksvertretung der Staat seinem Begriffe nicht entspreche, Rechtsanstalt zu seyn.

Aber warum wurde ein Ephorat, warum nicht die uns Allen jetzt so nahe liegende Auskunft eines Ein- oder Zweikammersystems in Vorschlag gebracht?

Ohne Zweifel ist es bezeichnend zur Beurtheilung des damaligen politischen Geistes in Deutschland, wenn wir bemerken müssen, dass Fichte weder in seiner Rechtslehre, noch in seiner Schrift über die französische Revolution, so wenig wie Kant *), jemals die Idee einer eigentlichen Volks-

*) Von Ersterem wird nur kurz (Naturrecht S. 288. ff.) der Gedanke einer Rechenschaft des Regenten über die Verwaltung der Staatsgelder vor einem Volksgerichte ausgesprochen, aber bloss, wenn das Ephorat ihn anklagen sollte, also in aussergewöhnlichen Fällen, nicht in Folge eines beständigen, durch die Volksvertretung auszuübenden Rechtes. — Wie Kant ferner über diese Frage dachte, hat er in seiner Rechtslehre ausführlich dargelegt (II. Theil, §. 45—49. S. 164—173, und §. 51—52, S. 208. ff.). Er lehrt die begriffsmässige Theilung der Gewalten in die Herrscher- oder gesetzgebende, vollziehende und richterliche Gewalt (S. 165. 172.), welche aber im Staatsoberhaupt *vereinigt* seyn müssen. Die Souveränität kann realisiert seyn, entweder in Einer Person (Autokratie), oder in Mehreren (Aristokratie), oder in Allen zusammen (Demokratie). Welche dieser Staatsformen dem Begriffe mehr entspreche, wird nicht gesagt; nur erinnert (S. 209.), dass die autokratische wegen ihrer Einfachheit die beste; aber unter gewissen Verhältnissen auch die gefährlichste sey für das Volk. Sogleich setzt er aber hinzu, dass er „der *gemischten*“ (repräsentativen) „Verfassungen nicht erwähne, weil dies zu weit führen würde.“ Späterhin erklärt er (S. 212. ff.) für die einzig *rechtmässige* Verfassung „die reine Republik;“ die Vollkommenheit der *Regierungsart* bestehe demnach darin, dass sie *in ihrer Wirkung* allmählig einen jenem Begriffe entsprechenden Zustand herbeizuführen habe, „wo allein das Gesetz selbstherrschend ist und wo es an keiner besonderen Person hängt.“ Ob aber ein solcher Zustand nicht durch *Verfassung* herbeigeführt oder garantiert werden könne, diese ganze Frage bleibt unerörtert. Von eigentlicher Vertretung des Volkes durch ein Parlament spricht er wenig empfehlend es sey nur „ein Blendwerk, das Volk durch Deputirte die einschränkende Gewalt

vertretung näher ins Auge gefasst und ausgebildet hat. Man könnte geneigt seyn, dies auf Mangel an politischer Bildung, auf Unkenntniss damaliger Zustände zurückzuführen. Wir halten dies nicht für ausreichend; dass Fichte nicht nur Rousseau, sondern auch Montesquien ein eifriges Studium gewidmet habe, welcher von der Macht französischer Parlamente vielfach redet, dass er aber auch in den damaligen Verhältnissen Deutschlands sich umgethan und einen offenen Blick für seine Lage gehabt, auch später sich erhalten habe: dies zeigt gerade seine Schrift über die französische Revolution, und seine noch mitzutheilenden politischen Fragmente werden es bewähren. Wir glauben vielmehr an den politischen und Rechtszustand des damaligen Deutschlands erinnern zu müssen. Es fehlte verfassungsmässig keinesweges in ihm an reichsständischen Formen und schützenden Rechten durch corporative Vertretung; aber sie waren vergessen oder so machtlos geworden, dass man höchstens in Schlözers Staatsanzeigen eine Macht gewahrte, der Willkür zu begegnen. Frankreichs revolutionärer Constitutionenwechsel lud nicht zum Aufsuchen des Alten, sondern zum Entwerfen neuer Verfassungen ein. auch ist nicht zu verkennen, dass Fichte mit Rücksicht auf die damaligen

vorstellen zu lassen, da ihm begriffsmässig nur die gesetzgebende zukomme," indem die Repräsentanten ihrer Abhängigkeit von den Einflüssen der Regierung sich nicht ent schlagen können (S. 175. 176. Vergl. 181.). Ja geschreckt, wie es scheint, durch die damaligen Gewaltsamkeiten der französischen Revolution (S. 178.) spricht er es geradezu aus, dass es wider das rechtmässige Oberhaupt des Staates überhaupt keinen gesetzlichen Widerstand des Volkes gebe. — Die Incobärenz und das Mangelhafte dieser Bestimmungen leuchten ein, und es bedarf nach Obigem keiner ausdrücklichen Vergleichung, um erkennen zu lassen, wie auch in diesem Theile die Fichtesche Theorie consequenter und vollständiger ausgebildet sey

Erscheinungen in Frankreich den Widerspruch einer neuen Demokratie so ausführlich erörterte. Und so wird die jedenfalls in Vergleich mit der gegenwärtig gewonnenen politischen Bildung merkwürdige Thatsache erklärlich, wie den beiden ersten deutschen Denkern, welche der Anordnung einer begriffs- und rechtmässigen Staatsverfassung die tiefste Forschung widmeten, der Gedanke einer ausgebildeten Volksvertretung so fern liegen oder so werthlos dünken konnte.

Aber auch hier ist noch ein Schritt weiter zu gehen. Wäre in Fichte's Entwurf einer Verfassung an die Stelle des Ephorats, wie billig, Volksvertretung gekommen; so erneuert sich noch immer seine letzte Frage, ja sie erhält sogar doppeltes Gewicht: welche Garantie giebt es, wenn die Ephoren (die Volksvertreter selbst) mit der Regierung gemeinsame Sache machen? (Und dies ergab sich auch als Kants eigentliches Bedenken, weshalb er die Parlamente für unzureichend erklärte.) Auch hier bleibt sicherlich nur die von Fichte gegebene Antwort übrig: „dass das Volk darüber zu wachen habe.“ Aber *wie* vermag es dies? Erst dieses *Wie* entscheidet. Auch in diesem Falle hat die Praxis, das erfinderische Bedürfniss die Frage gelöst, aber keinesweges also, dass die Idee nicht dazutreten und ihr zum eigenen Verständniss den höchsten Begriff vorhalten sollte. Was wir *öffentliche Meinung* nennen, vollständig sich kundgebend in der freien Presse, ist jene bewachende Stimme des Volkes. Volle Aeusserung der öffentlichen Meinung durch freie Presse ist daher eine fernere Bedingung für Rechtmässigkeit des Staates. Dieser kommen in Wahrheit und ganz von selbst alle die Prädicate zu, welche Fichte nur auf künstliche und darum schwer zu sichernde Weise dem Ephorate vindicirt (S. 177. ff.): sie

ist völlig unabhängig und sacrosanct; sie besitzt Souveränität, aber durchaus nur die negative, berathende, und *Alle* haben an ihr Theil, die da wollen und geistig es vermögen; auch können durch die natürlichste Ergänzungswahl stets die Würdigsten, wie die Befähigtsten, in ihr sich ablösen. Aber damit hat sie noch nicht ihre volle Idee erreicht. Verschwindet nemlich die dürftige Ansicht des heutigen gemeinen Liberalismus von der Bedeutung der freien Presse, der ihre eigenthümliche Bestimmung nur in mistrauischer Opposition gegen die Staatsgewalt zu finden meint, während ihre wahre Bedeutung die weit höhere und unparteiische ist, mit der sie zugleich auch die Rechte des Staates zu vertheidigen hat: — dann erhält sie erst ihre ganze, der Idee entsprechende Wirklichkeit im Organismus des Staates: sie wird die umfassende, Alles temperirende Gewalt in ihm. Wie aber endlich der philosophische Begriff des Staates ergeben hat, dass die Forderung der Perfectibilität unabtrennlich von ihm ist, wie jede an sich richtige politische Maassregel es nur für das bestimmte Verhältniss sein kann, aber stockend geworden oder auf nicht mehr geltende Zustände angewendet, falsch wird: so findet abermals diese Idee organischen Fortschreitens und stätiger Selbsterneuerung nur in der freien Verhandlung durch die Presse ihre begriffsmässige Garantie im Staate. Und hieraus ergiebt sich endlich das rechte Verhältniss der Theorie zu der selbstständig sie fortgestaltenden Praxis: jene weist auf die stets zu lösende Aufgabe, den unwandelbaren Begriff hin; die Staatskunst, wirksam durch alle jene in einander greifenden Gewalten, hat sie immer von Neuem und *ihrer* Zeit gemäss zu lösen; um desto weniger kann sie daher der Idee entbehren. Und so wird auch das erneuerte Studium von

Fichte's Rechtslehre sehr zeitgemässe Betrachtungen hervorrufen können. Um dem Urtheile jedoch nicht vorzugreifen, enthält sich der Herausgeber deshalb auf einzelne Punkte hinzudeuten.

Aber die Vorbereitung zu einem solchen Studium würde unvollständig seyn, wenn wir nicht über das Verhältniss der älteren Rechtslehre (1796) zur spätern (1812) noch ein Wort sagten. Dies führt uns nochmals auf die Absonderung von Naturrecht und Sittenlehre zurück, indem dieser Gegensatz in Fichte's zweiter Bearbeitung sich anders gestaltet hat. Bekanntlich hat man sich gegen diese Trennung erklärt, am Frühesten und Entschiedensten Schleiermacher*), welcher, neben einzelnen Einwendungen von weniger Belang, den entscheidenden Grund dagegen anführt: dass wenn, wie hier, zwei Gesetze des Handelns angenommen werden, während das Handeln und die Wissenschaft vom Handeln wesentlich nur Eine seyn könne, zwischen beiden ein bestimmtes Verhältniss der Uebereinstimmung nachgewiesen werden müsse, was nur in einem gegen beide höheren Principe enthalten sey; dies werde aber in der Fichteschen Darstellung beider Wissenschaften vermisst, da man hier nur bis zu dem Nichtwidersprechen beider gelange.

Dies ist völlig objectiv und sachgemäss erinnert. Dennoch wird man nicht umhin können, den oben im Namen Fichte's aufgestellten Gründen der Trennung gleichfalls objective Geltung zuzugestehen. So gewiss es theils rechtlich zu erzwingende Handlungen giebt, theils solche, die nur aus sittlicher Gesinnung hervorgehen können: ebenso gewiss giebt es eine ursprüngliche Doppelauffassung der

*) Kritik der Sittenlehre, S. 465. ff.

Freiheit und ihrer Handlungen, daher ein von der Moralität völlig abgeschiedenes Rechtsgebiet. Nur *die* Frage bleibt demnach übrig, ob nicht Fichte jenem negativen Begriffe zu grossen Umfang und Bedeutung geliehen hat, indem er die ganze Lehre von Recht und Staat nur auf ihn gründete; ebenso, ob nicht ein höherer Begriff gefunden werden müsse, der, als Princip der ganzen Ethik, beide Gebiete in sich zu umfassen hätte? Die Fortbildung der Rechtslehre seit Fichte hat gezeigt, dass in Betreff des ersten Punctes es sich wirklich also verhalte; die Entscheidung über den zweiten ist gerade jetzt Gegenstand eines Kampfes zwischen der Nachwirkung Schleiermachers und der gegen ihn gerichteten Kritik eines Systemes, welches ebenso die Möglichkeit, als die Nothwendigkeit in Abrede stellt, die Ethik auf einen einzigen Begriff zu gründen. Wir können hier nur erwähnen, wie Fichte selbst sein Princip späterhin modificirt habe.

Jener Begriff von der Gemeinschaft aller Individuen in der *Einen* Freiheit und *durch* die Freiheit enthält nemlich nicht bloss den negativen Satz, in dessen Analyse die erste Rechtstheorie Fichte's besteht: die Freiheit eines Jeden ist nur soweit gültig, als Aller Freiheit mit ihr bestehen kann; — sondern ebenso und weit ursprünglicher ist die bejahende Bestimmung in ihm enthalten: die Freiheit ist zugleich das wahrhaft *Vereinende*, *Gemeinschaft* Stiftende; der Wille der Einzelnen soll sich *ergänzen* zur Verwirklichung gemeinsamer Ideen. Und wie jener negative Begriff der Freiheit im unmittelbaren Bewusstseyn als ursprüngliches Rechtsgefühl sich äussert, so dieser positive auf ebenso ursprüngliche Weise, in dem, was als sympathetischer Trieb, als Liebe empfunden wird, und worin wir unser Recht, unsere Ei-

genheit im Andern gerade aufgeben. Hieraus geht auch eine neue Ansicht von aller freien Gemeinschaft, besonders vom Staate hervor, der hiernach nicht allein, wiewohl zunächst dennoch, die Bestimmung hat, den möglichen Streit der Willen durch Vertrag oder durch Zwang zu verhindern, sondern auch die sämtlichen Formen der ergänzenden Gemeinschaft unter den Individuen zu sichern und auszubilden.

Dies ist die neue Auffassung des Rechtsbegriffes im zweiten Naturrecht Fichte's, mit welcher er an die späteren Principien seiner Wissenschaftslehre anknüpft (Nachgelas. Werke: Thatsachen des Bewusstseyns I. S. 544. 546. ff.; Rechtslehre, II. S. 500—503.):

Wie das Wissen in seiner Wahrheit und Tiefe nur Eins ist, das sich selbst anschauende und begreifende Bild Gottes in der an sich Einen, absoluten Ichform: so ist in Wahrheit auch keine unbestimmte Mannigfaltigkeit von Ichen vorhanden: sie sind ein geschlossenes System von Individuen. — Die Mannigfaltigkeit der Iche ist daher die blosser Reflexionsform eines Höheren, dessen, sich als Einheit zu begreifen, mithin zugleich aus der Unmittelbarkeit des Geschiedenseyns frei sich in die Einheit zu erheben. Das Menschengeschlecht („Mensch heisst das Ich, als organisches Naturglied“) soll sich nicht nur mit Freiheit und Bewusstseyn zur Einheit erheben; vielmehr kann es dies nur, weil es ursprünglich Eines ist, und jenes Soll ist nur die bewusste Wiederherstellung seiner ursprünglichen Einheit.

Alle Iche haben darum eine gemeinschaftliche Wirkungssphäre: nach Unten, in ihrer Unmittelbarkeit, die Natur; nach Oben, als das durch Freiheit darzustellende, die Welt der Ideen, das (auch in der Wurzel Eine) Bild Gottes im

Bewusstseyn. In dieser Gemeinsamkeit *kann* die Freiheit des Einen die des Andern stören. Nur diese Störung soll das Rechtsgesetz abwenden. Giebt es keine Möglichkeit der Störung, *so giebt es keinen Rechtsbegriff*; vielmehr ist, dem eigentlichen Begriffe der Freiheit nach, solche Störung gar nicht denkbar. Jedes Freiheit geht darin auf, seinen Theil des Einen Bildes Gottes aufzustellen. Da diese Einheit eine organische ist, aus den Geboten an alle Individuen: so können diese Gebote sich nie widersprechen oder einen wahren (berechtigten) Widerstreit begründen. Thut jeder nur das ihm Gebotene, so greift Aller Freiheit in einander. Die ganze Gemeine, unter dem Sittengesetze gedacht, *hat nur Einen Willen*. In reiner Vernunft daher ist ein Rechtsgesetz nicht möglich.

Aber das Sittengesetz kann an das Individuum sich wenden, erst nachdem die *Freiheit* desselben entwickelt ist. Die Welt der Individuen muss daher durch *verwirklichte* Freiheit dazu erst sich bilden, vom Sittengesetze ergriffen zu werden. In dieser Lage kann sich ihre Freiheit stören; soll sie dies nicht, so bedarf es des Rechtsgesetzes.

Dies findet daher Anwendung nur, inwiefern das Sittengesetz nicht allgemein herrscht und als Vorbereitung auf die Herrschaft desselben. Die alleinige Herrschaft des Sittengesetzes abrogirt das erstere *).

Hiermit ist — nach dem Standpuncte und den Grundbedingungen der Wissenschaftslehre wenigstens — die bisher vermisste Einheit für den Begriff des freien Handelns gefunden und beide Wissenschaften desselben, Ethik wie Rechtslehre, können von hier aus sich gegen einander abgrenzen. Nur diejenige

*) In Bd. II. S. 502. Z. 8 von Oben der nachgelassenen Werke ist „abrogirt“ statt „beginnt“ zu lesen.

Freiheit, der Wille ist der wahre, welcher einen *allgemeinen Inhalt* hat und durch *diesen* ein vermittelnder, Gemeinschaft gründender wird. — Es ist kaum die Analogie zu verkennen, in welche Fichte dadurch mit einem neueren Systeme tritt, welches den Willen eben auch nur, sofern er einen allgemeinen Inhalt gewonnen hat, als den freien und vernünftigen bezeichnet.

Aus Obigem ergibt sich jedoch zugleich die Beschränkung des Rechtsgebietes; es hat bloss bedingte Geltung, die sogar immer mehr verschwinden soll in den Formen der höheren Gemeinschaft. Ehe, Familie, alle andern Gestalten bürgerlichen und menschlichen Gemeinwesens, deren Begriff die Einheit und wechselseitige Ergänzung der Willen voraussetzt, können nicht auf dem blossen Rechtsgesetze beruhen. Dennoch greift das Rechtsgesetz, als ihre *negative* Bedingung, durch alle hindurch, ebenso der Staat, als Handhaber des Rechtes, sofern Jeder auch in jenen Verhältnissen auf den Standpunct negativer Freiheit zurückfallen kann.

Den „*geschlossenen Handelsstaat*“ (1800) nannte Fichte, wie wir aus sicherer mündlicher Ueberlieferung wissen, gelegentlich wohl sein bestes, durchdachtestes Werk, während es unter den Zeitgenossen am Wenigsten Beistimmung gefunden, und am Reichlichsten ihm den landläufigen Spott zugezogen hat, dass er abermals damit den Beweis geliefert, wie wenig die Philosophie gegebene Verhältnisse beurtheilen, im Praktischen sich zurechtfinden könne *). Deshalb

*) So Raumer (Geschichtliche Entwicklung u. s. w. S. 132. f.), der gar nicht begreifen kann, welchen Zweck so erkünstelte Maassregeln haben, und nur die Freude an leerer. logischer Consequenz

erscheinen einige Bemerkungen durchaus nöthig — auch deshalb, da die Frage, mit welcher das Werk sich beschäftigt, gerade jetzt vom dringendsten Interesse geworden ist.

Was die behauptete Unausführbarkeit seines Entwurfes betrifft: so hat Fichte selbst in seinem Zueignungsschreiben sich hinreichend darüber erklärt. Er verzichtet auf jede Ausführung, und zeigt, wie es nur der Zweck von dergleichen Darstellungen seyn könne, den Praktischhandelnden durch Aufstellung des Gesetzes den rechten Maassstab zur Beurtheilung des Gegebenen vorzuhalten: überhaupt könne das Allgemeingültige nie als solches praktisch ausgeführt, sondern immer nur bestimmten Verhältnissen auf erfinderische Weise angepasst werden. Und der Staatsmann, welchem die Schrift gewidmet ist, der damalige Preussische Finanzminister Struensee, scheint ihm beizustimmen: er findet in ihr „das Ideal eines Staates aufgestellt, nach welchem zu streben, jedem Staatsdiener, der an der Administration Antheil hat, Pflicht seyn sollte. Ob dieses Ideal jemals erreicht werden könne, daran zweifeln Sie selbst; allein das schadet auch nicht der Vollkommenheit des Werkes.“ (Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel, II. S. 437.)

Aber das Merkwürdigste ist, dass sich, dicht neben den Tadlern solcher unmöglichen Entwürfe und fast gleichzeitig mit ihrem Urtheile, die wirkliche Ausführung jener Ideen gezeigt hat, welche sie nur in dieser Gestalt nicht wiedererkennen konnten. Napoleons Continentsperre war eigentlich nur der Versuch, den geschlossenen Handelsstaat über den europäischen Continent auszudehnen, verhasst wegen

darin erblickt. Das Folgende wird zeigen, dass der Urheber dieses Urtheils das wesentliche, durchaus praktische Problem der Schrift bloss — übersehen hat!

der gewaltsamen Willkür und um seiner politischen Absichten willen, aber nach dem völlig richtigen staatswirthschaftlichen Grundsätze entworfen, dass jeder Handel mit dem Auslande, über den blossen Tausch der Nationalerzeugnisse hinaus und bis zum wirklichen Ankauf fremder getrieben, nothwendig zur Verarmung des kaufenden Volkes führe. Und die Idee eines Schutzzollsystems, welche seitdem allgemein geworden, ist gleichfalls nur eine Folgerung aus jener Grundprämisse. Wenn Fichte endlich das Irrationale einer schrankenlos ausgedehnten Fabrikproduction und Concurrenz zeigt, und die Gefahren, die nothwendig daraus hervorgehen, in gedrängten Zügen vorführt: so wird man bekennen, dass dies „eitle Phantom,“ wie man damals jene Schilderung bezeichnete, jetzt höchst wirklich geworden ist, und wird sich entschliessen müssen, durch die dort vorgeschlagenen oder andere Mittel, den Forderungen, deren allgemeine Nothwendigkeit nachgewiesen worden, Genüge zu leisten *).

*) Hierin liegt zugleich die principielle Abweichung dieser Theorie von der durch A. Smith begründeten, während beide in ihren allgemeinen Grundsätzen über die wahre Quelle des Nationalreichtums, in ihrer Ansicht von der bloss conventionellen Bedeutung des Metallgeldes, in der Nachweisung der Irrthümer und Täuschungen in diesem Betreff und dgl. übereinstimmen. Fichte erstrebt möglichste Unabhängigkeit des Handelsstaates vom Auslande und selbstständige Erzeugung seiner Bedürfnisse aus sich selbst, um jeden unberechenbaren Conflict gegenseitig sich überbietender Concurrenzen und alle Schwankungen des Nationalvermögens, welche aus dem Handelsverkehr mit dem Auslande hervorgehen, möglichst auszuschliessen. Smith gerade umgekehrt will auf jede Weise den erleichterten Verkehr und die unbedingteste Handelsfreiheit hervorrufen, um dadurch den Nationalwohlstand ins Unbegrenzte zu erhöhen. Und ohne Zweifel hatte er Recht nach den damaligen und den lange nachdauernden Verhältnissen Europa's und seines Vaterlandes. England war an industrieller Thätigkeit den anderen Ländern weit überlegen;

Der Grundgedanke des Ganzen ist nemlich dahin auszusprechen: Man hat bis jetzt die Aufgabe des Staates nur einseitig und halb aufgefasst, als eine Anstalt, den Bürger in dem Besitzstande, in welchem man ihn findet, durch das Gesetz zu erhalten. Die tiefer liegende Pflicht des Staates hat man übersehen: *Jeden in den ihm zukommenden Besitze erst einzusetzen.* Jedem kommt von dem allgemeinen Besitze rechtlich so viel zu, als seine Thätigkeit Werth hat. Ist demgemäss der Theil am Besitze, der hiernach auf Jeden kommt, das Seinige von Rechtswegen: so soll er es erhalten, wenn es ihm auch etwa noch nicht zugesprochen ist. Es muss daher die Aufgabe des durch Kunst der Vernunft sich annähernden Staates seyn, — nur von diesem redet Fichte, — *Jedem allmählig zu dem Seinigen zu verhelfen.* „Es ist nicht im Recht begründet, dass einer an das Entbehrliche Anspruch mache, indess für irgend einen seiner Mitbürger das Nothdürftige nicht vorhanden ist; und womit der Erstere das Entbehrliche und die Gegenstände des Luxus bezahlt, während das Unentbehrliche dem Andern entzogen bleibt das ist gar nicht von Rechtswegen und im Vernunftstaate das Seinige.“ Man weiss, dass der Communismus von gleichen Grundsätzen ausgeht, aber ihre Ausführung von Unten her auf eine, das gegebene Recht

es hatte reiche, von ihm abhängige Colonien: deshalb war es wohlgethan, den freiesten Aufschwung des Handels und der Industrie in Bewegung zu setzen. Jetzt naht der Zeitpunkt, wo die Nationen durch Wetteifer immer mehr sich ins Gleiche setzen und wo die ins Maasslose ausgedehnte Industrie jenen Nothstand herbeiführt, dessen Gefahren immer dringender hereinbrechen. Jetzt wird es an der Zeit seyn, auch die entgegengesetzten Grundsätze einmal ins Auge zu fassen, welche, von keinen wandelbaren Verhältnissen abhängig ein gemässigt Gleichgewicht und die Sicherung Aller herbeiführen sollen.

verletzende Weise anstrebt. Hier wird dasselbe dem Staate als seine in stufenmässigem Fortschreiten zu verwirklichende Aufgabe gezeigt und nachgewiesen, wie durch Beaufsichtigung und richtige Vertheilung der Arbeit und des Erwerbes — (worin eben der eigentliche *politische* Begriff des Eigenthums liegt; vergl. S. 444. 445.) — allmählig ein Zustand seiner Bürger herbeizuführen sey, „wo Alle Diener des Ganzen sind und dafür ihren gerechten Antheil haben an den Gütern des Ganzen. Keiner kann sich sonderlich bereichern, aber es kann auch keiner verarmen. Allen Einzelnen ist die Fortdauer ihres Zustandes, und dadurch dem Ganzen seine ruhige und gleichmässige Fortdauer garantirt“ (S. 419, vgl. S. 440.).

Die im ersten Buche aufgestellten *einfachsten* Grundverhältnisse von Waare und Geldwerth, von Production und Umsatz durch Gewerbe und Handel, dürften schwerlich widerlegt werden. Sie halten wir und sie hat auch der Verfasser wohl für die Hauptsache gehalten. In der Verwickelung bestimmter Fälle, oder neu zu ergreifender Maassregeln, sollen sie die einfach orientirenden Grundverhältnisse im Bewusstseyn erhalten und besonders die schädliche Fiction vom absoluten Werthe des Metallgeldes zeigen. Das zweite Buch stellt die Hauptgebrechen der damaligen Finanzkunst dar: ob diese Nachweisungen noch passen oder nur geschichtlichen Werth haben, vermögen wir nicht zu beurtheilen. Die Anwendungen und Vorschläge des dritten Buches kann man annehmen oder verwerfen, die einzelnen Maassregel für geschickt oder für unglücklich gewählt erachten; es wird die Grundlage nicht umstürzen können. Ein späterer Denker hat es versucht, zur Begründung der Psychologie die einfachen Gegensätze oder die Verschmelzung der Vor-

stellungen in der Seele mathematischem Calcul zu unterwerfen. Man hat ihm entgegengehalten, dass jene Verhältnisse in solcher Einfachheit nirgends vorkommen, dass im wirklichen Bewusstseyn stets zugleich ein Incommensurables dazutritt. Aber er konnte erwiedern, dass es deshalb um so nothwendiger sey, die einfachsten, überall geltenden Grundverhältnisse festzustellen, um von da aus auch den verwickeltesten Erscheinungen beizukommen. Fichte's Absicht war die ähnliche mit diesen Elementen der Staats- und Finanzkunst, und irgend einmal wird irgend ein Staat, durch die Noth gedrängt oder durch die freiwillige Einsicht eines menschenfreundlichen Staatenlenkers geleitet, gleichviel in welcher bestimmten Ausführung, die Initiative ergreifen müssen, auch jene an ihn gestellten Aufgaben zu lösen.

Inhaltsanzeige
d e s d r i t t e n B a n d e s .

	Seite
Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre 1796.	1 — 385

Grundlage
des
N a t u r r e c h t s
nach
Principien der Wissenschaftslehre
von
Johann Gottlieb Fichte.

Erste Ausgabe: Jena und Leipzig 1796,
bei Christian Ernst Gabler.

Uebersicht.

Erster Theil des Naturrechts.

	Seite
Einleitung.	
I. Wie eine reelle philosophische Wissenschaft sich von blosser Formular-Philosophie unterscheide	(1—1x) 1—6
II. Was insbesondere das Naturrecht, als eine reelle philosophische Wissenschaft, zu leisten habe	(x—xv) 7—11
III. Ueber das Verhältniss der gegenwärtigen Theorie des Rechtes zu der Kantischen . .	(xvi—xxi) 12—16
Erstes Hauptstück.	
Deduction des Begriffes vom Rechte. (§. 1—4)	(1—54) 17—55
Zweites Hauptstück.	
Deduction der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffes (§. 5—7.)	(55—103) 56—91
Drittes Hauptstück.	
Systematische Anwendung des Rechtsbegriffes, oder die Rechtslehre (§. 8.)	(104—128) 92—110
Erstes Capitel.	
Deduction des Urrechts (§. 9—12.)	(128—163) 111—136
Zweites Capitel.	
Ueber das Zwangsrecht (§. 13—15)	(163—178) 137—149
Drittes Capitel.	
Vom Staatsrechte oder dem Rechte in einem gemeinen Wesen (§. 16.)	(179—229) 150—187
Zweiter Theil des Naturrechts, oder angewandtes Naturrecht.	
Erster Abschnitt der Staatsrechtslehre.	
Vom Staatsbürgervertrage (§. 17.)	(1—26) 191—209

	Seite
Zweiter Abschnitt der Staatsrechtslehre.	
Von der bürgerlichen Gesetzgebung (§. 18—20.)	(27—43) 210—285
Dritter Abschnitt der Staatsrechtslehre.	
Ueber die Constitution (§. 21.)	(433—457) 286—303
Erster Anhang des Naturrechts.	
Grundriss des Familienrechts.	
Erster Abschnitt.	
Deduction der Ehe (§. 1—9.)	(458—477) 304—317
Zweiter Abschnitt.	
Das Eherecht (§. 10—31.)	(178—212) 318—342
Dritter Abschnitt.	
Folgerungen auf das gegenseitige Rechtsverhältniss beider Geschlechter überhaupt im Staate (§. 32—38.)	(213—226) 343—352
Vierter Abschnitt.	
Ueber das gegenseitige Rechtsverhältniss zwischen Eltern und Kindern (§. 39—61.)	(227—247) 353—368
Zweiter Anhang des Naturrechts.	
Grundriss des Völker- und Weltbürgerrechts.	
I. Ueber das Völkerrecht (§. 1—20.)	(248—263) 369—381
II. Vom Weltbürgerrechte (§. 21—24.)	(265—269) 382—385



Einleitung.

I. Wie eine reelle philosophische Wissenschaft sich von blosser Formular-Philosophie unterscheide.

1) Der Charakter der Vernünftigkeit besteht darin, dass das Handelnde und das Behandelte Eins sey und ebendasselbe; und durch diese Beschreibung ist der Umkreis der Vernunft, als solcher, erschöpft. — Der Sprachgebrauch hat diesen erhabenen Begriff für diejenigen, die desselben fähig sind, d. h. für diejenigen, die der Abstraction von *ihrem eigenen Ich* fähig sind, in dem Worte: *Ich*, niedergelegt; darum ist die Vernunft überhaupt durch die Ichheit charakterisirt worden. Was *für* ein vernünftiges Wesen da ist, ist *in* ihm da; aber es ist nichts in ihm, ausser zufolge eines Handelns auf sich selbst: was es anschaut, schaut es in sich selbst an; aber es ist in ihm nichts anzuschauen, als sein Handeln: und das Ich selbst ist nichts anderes, als ein Handeln auf sich selbst.*) —

*) Ich möchte nicht einmal sagen: ein *Handelndes*, um nicht zur Vorstellung eines Substrats, in welchem die Kraft eingewickelt liege, zu veranlassen. — Man hat unter andern gegen die Wissenschaftslehre so argumentirt, als ob sie ein Ich, als ohne Zuthun des Ich vorhandenes Substrat (ein Ich, als Ding an sich), der Philosophie zum Grunde legte. Wie konnte man doch das, da die Ableitung alles Substrats, aus der nothwendigen Handelweise des Ich, etwas derselben Eigenthümliches und ihr vorzüglich Angele-

Hierüber sich in Erörterungen einzulassen, lohnt nicht der Mühe. Diese Einsicht ist ausschliessende Bedingung alles Philosophirens, und ehe man zu ihr sich nicht erhoben hat, ist man zur Philosophie noch nicht reif. Auch haben alle wahren Philosophen von jeher aus diesem Gesichtspuncte philosophirt, nur ohne es deutlich zu wissen.

2) Jenes innere Handeln des vernünftigen Wesens geschieht entweder *nothwendig*, oder *mit Freiheit*.

3) Das vernünftige Wesen *ist*, lediglich inwiefern es sich *als seyend setzt*, d. h. inwiefern es seiner selbst sich bewusst ist. Alles *Seyn*, des Ich sowohl, als des Nicht-Ich, ist eine bestimmte Modification des Bewusstseyns; und ohne ein Bewusstseyn giebt es kein Seyn. Wer das Gegentheil behauptet, nimmt ein Substrat des Ich an, dass ein Ich seyn soll, ohne es zu seyn, und widerspricht sich selbst. Nothwendige, aus dem Begriffe des vernünftigen Wesens erfolgende Handlungen sind sonach nur diejenigen, durch welche die Möglichkeit des Selbstbewusstseyns bedingt ist; aber diese alle sind nothwendig und erfolgen gewiss, so gewiss ein vernünftiges Wesen ist. — Das vernünftige Wesen setzt nothwendig sich selbst; es thut sonach nothwendig alles dasjenige, was zu seinem Setzen durch sich selbst gehört, und in dem Umfange der durch dieses Setzen ausgedrückten Handlung liegt.

4) Indem das vernünftige Wesen handelt, wird es seines

genes ist? Doch, ich kann gar wohl sagen, wie man es konnte und musste. Diese Leute können ohne Substrat einmal nichts anfangen, weil es ihnen unmöglich ist, sich von dem Gesichtspuncte der gemeinen Erfahrung auf den Gesichtspunct der Philosophie zu erheben. Sie beschenken sonach mit dem Substrate, das sie selbst aus ihrem eigenen Vorrathe mit hinzubrachten, die Wissenschaftslehre, und züchtigten nun, nicht als ob sie das Irrige der Sache selbst eingesehen hätten, sondern weil Kant ein solches Substrat des Ich abweist, diese Wissenschaft für ihre eigene Unfähigkeit. Sie haben ihr Substrat wo anders, — in dem alten Dinge an sich, ausser dem Ich. Dafür finden sie in dem Buchstaben Kants, von einem Mannigfaltigen für die mögliche Erfahrung, eine Berechtigung. Was dieses Mannigfaltige bei Kant sey, und woher es komme, haben sie nie begriffen. Wann werden doch diese Leute aufhören, über Dinge mitzusprechen, für die sich ihnen ihre Natur versagt?

Handeln sich nicht bewusst; denn *es selbst* ist ja *sein Handeln* und nichts anderes: das aber, dessen es sich bewusst wird, soll ausserhalb dessen liegen, das sich bewusst wird, also ausserhalb des Handelns; es soll *Object*, d. i. das Gegenheil des Handelns seyn. Das Ich wird nur desjenigen sich bewusst, was ihm in diesem Handeln und durch dieses Handeln (*bloss und lediglich dadurch*) entsteht; und dieses ist das Object des Bewusstseyns, oder das Ding. Ein anderes Ding giebt es für ein vernünftiges Wesen nicht, und da von einem Seyn und von einem Dinge nur in Beziehung auf ein vernünftiges Wesen geredet werden kann, überhaupt nicht. Wer von einem anderen Dinge redet, versteht sich selbst nicht.

5) Dieses in einem *nothwendigen**) Handeln Entstehende, wobei aber das Ich seines Handelns sich aus dem angezeigten Grunde nicht bewusst wird, erscheint selbst als nothwendig, d. h. das Ich fühlt in der Darstellung desselben sich gezwungen. Dann sagt man, das Object habe *Realität*. Das Kriterium aller Realität ist das Gefühl, etwas *so* darstellen zu müssen, wie es dargestellt wird. Den Grund dieser Nothwendigkeit haben wir gesehen; es muss so gehandelt werden, wenn das vernünftige Wesen überhaupt als ein solches seyn soll. Daher ist der Ausdruck unserer Ueberzeugung von der Realität eines Dinges der: so wahr ich lebe, so wahr ich bin, ist dieses oder jenes.

6) Wenn das Object seinen Grund lediglich im Handeln des Ich hat, und durch dieses allein vollständig bestimmt ist; so kann, wenn es eine Verschiedenheit unter den Objecten geben sollte, diese Verschiedenheit lediglich durch verschiedene

*) Man hat den Satz der Wissenschaftslehre: was da ist, ist durch ein Handeln des Ich (insbesondere durch productive Einbildungskraft) da, so ausgelegt, als ob von einem *freien* Handeln die Rede wäre; abermals darum, weil man nicht fähig war, sich zu dem daselbst, doch zur Genüge ausgeführten Begriffe der Thätigkeit überhaupt zu erheben. Nun war es leicht, dieses System als die ungeheuerste Schwärmerei zu verschreiben. Man sagte damit viel zu wenig. Die Verwechslung des, was durch freies Handeln da ist, mit dem, was durch nothwendiges da ist, und umgekehrt, ist eigentlich Raserei. Aber, wer hat denn ein solches System aufgestellt?

Handelsweisen des Ich entstehen. Jedes Object ist dem Ich bestimmt so geworden, wie es ihm ist, weil das Ich bestimmt so handelte, wie es handelte; aber dass es so handelte, war nothwendig; denn gerade eine solche Handlung gehörte unter die Bedingungen des Selbstbewusstseyns. — Indem man auf das Object reflectirt, und die Handelsweise, durch welche es entsteht, davon unterscheidet, wird dieses Handeln, da aus dem oben angeführten Grunde das Object, nicht als durch dasselbe, sondern als ohne alles Zuthun des (freien) Ich vorhanden erscheint, zu einem blossen *Begreifen*, Auffassen und Umfassen eines Gegebenen. Man nennt sonach diese Handelsweise, wenn sie in der beschriebenen Abstraction vorkommt, mit Recht einen *Begriff**).

7) Nur durch eine gewisse bestimmte Handelsweise entsteht ein gewisses bestimmtes Object; wenn aber mit Nothwendigkeit auf diese bestimmte Weise gehandelt wird, entsteht auch dieses Object gewiss. Der Begriff, und sein Object sind sonach nie getrennt, noch können sie es seyn. Das Object ist nicht ohne den Begriff, denn es ist durch den Begriff; der Begriff nicht ohne das Object, denn er ist dasjenige, wodurch das Object nothwendig entsteht. Beide sind Eins und ebendasselbe, von verschiedenen Seiten angesehen. Sieht man auf die Handlung des Ich, als solche, ihrer Form nach, so ist es Begriff; sieht man auf den Inhalt der Handlung, auf das Materiale, darauf, *was* geschieht, mit Abstraction davon, *dass* es geschehe, so ist es Object. — Wenn man einige Kantianer über die Begriffe *a priori* sprechen hört, so sollte man glauben, dieselben stünden im menschlichen Geiste vor der

*) Ein Leser, der, in der Freude, dass er nun endlich ein ihm bekanntes Wort gefunden habe, eilen wird, alles das, was er sich bisher bei dem Worte: *Begriff*; gedacht hat, darauf zu übertragen, wird in kurzem ganz verirrt seyn und nichts mehr verstehen; und das durch seine eigene Schuld. Dieses Wort soll hier nicht mehr und nicht weniger bedeuten, als das hier Beschriebene; ob nun der Leser bisher dasselbe dabei gedacht haben möge, oder nicht. Ich berufe mich nicht auf einen bei ihm schon vorhandenen Begriff, sondern ich will erst einen solchen in seinem Geiste entwickeln und bestimmen.

Erfahrung, etwa als leere Fächer da, und warteten, bis die letztere etwas in sie hineinstellte. Was für ein Ding mag für diese Leute ein Begriff seyn, und wie mögen sie dazu gekommen seyn, die *so* verstandene Kantische Lehre für wahr anzunehmen?

8) Man kann, wie gesagt, *vor dem, was aus einem Handeln entsteht*, das *Handeln* selbst und die bestimmte Handlungsweise nicht wahrnehmen. Für den gewöhnlichen Menschen, und auf dem Gesichtspuncte des gemeinen Bewusstseyns, giebt es nur Objecte, und keine Begriffe: der Begriff verschwindet im Objecte und fällt mit ihm zusammen. Das philosophische Genie, d. h. das Talent, in und während des Handelns selbst nicht nur das, was in ihm entsteht, sondern auch das Handeln, als solches, zu finden, diese ganz entgegengesetzten Richtungen in einer Auffassung zu vereinigen, und so seinen eigenen Geist auf der That zu ergreifen, entdeckte zuerst beim Objecte den Begriff; und der Umfang des Bewusstseyns erhielt ein neues Gebiet.

9) Jene Männer von philosophischem Geiste machten ihre Entdeckungen bekannt. — Es ist nichts leichter als *mit Freiheit*, und da, wo keine Denknöthwendigkeit obwaltet, jede mögliche Bestimmung in seinem Geiste hervorzubringen, willkürlich ihn auf jede Weise, die ein anderer uns etwa angiebt, handeln zu lassen; aber es ist nichts schwerer, als denselben im *wirklichen*, d. h. nach obigem, nothwendigen Handeln, oder — wenn er in der Lage ist, dass er auf diese bestimmte Weise handeln muss, — als handelnd zu bemerken. Das ertere Verfahren giebt Begriffe ohne Object, ein leeres Denken; nur auf die zweite Weise wird der Philosoph Zuschauer eines reellen Denkens seines Geistes*).

*) Der Formular-Philosoph denkt sich dies und jenes, beobachtet sich selbst in diesem Denken, und nun stellt er die ganze Reihe dessen, was er sich denken konnte, als Wahrheit hin, aus dem Grunde, weil er es denken konnte. *Das Object* seiner Beobachtung ist er selbst, wie er entweder ohne alle Richtung, auf gutes Glück, oder nach einem ihm von aussen gegebenen Ziele hin, *frei* verfährt. Der wahre Philosoph hat die Vernunft in ihrem *ursprünglichen und nothwendigen* Verfahren, wodurch sein Ich und

Das erstere ist ein willkürliches Nachmachen der von anderen vernommenen ursprünglichen Handlungsweisen der Vernunft, nachdem die Nothwendigkeit, welche allein ihnen Bedeutung, und Realität giebt, verschwunden ist; das Letztere allein ist wahre Beobachtung der Vernunft in ihrem Verfahren. Aus dem ersteren entsteht *eine leere Formular-Philosophie*, die genug gethan zu haben glaubt, wenn sie nachgewiesen, dass man sich irgend etwas denken könne, ohne um das Object (um die Bedingungen der Nothwendigkeit dieses Denkens) besorgt zu seyn. Eine reelle Philosophie stellt Begriff und Object zugleich hin, und behandelt nie eins ohne das andere. Eine solche Philosophie einzuführen, und alles bloss formelle Philosophiren abzuschaffen, war der Zweck der Kantischen Schriften. Ich kann nicht sagen, ob dieser Zweck bis jetzt auch von Einem philosophischen Schriftsteller bemerkt worden. Das aber kann ich sagen, dass das Misverständniss dieses Systems sich auf zweierlei Art gezeigt hat: theils bei sogenannten Kantianern darin, dass sie dasselbe auch für eine Formular-Philosophie, nur für die umgekehrte ehemalige hielten, und so leer philosophirten, als je philosophirt worden, nur von einer entgegengesetzten Seite; theils bei scharfsinnigen Sceptikern, welche sehr wohl einsahen, woran es eigentlich der Philosophie fehlte, aber nicht bemerkten, dass dem Mangel in der Hauptsache durch Kant abgeholfen sey. Das bloss formelle Denken hat in der Philosophie, in der Mathematik*), in

alles, was für dasselbe ist, da ist, zu beobachten. Da er aber dieses ursprünglich handelnde Ich im empirischen Bewusstseyn nicht mehr vorfindet, so stellt er es durch den einzigen Act der Willkür, der ihm erlaubt ist (und welcher der freie Entschluss philosophiren zu wollen selbst ist), in seinen Anfangspunct, und lässt es von demselben aus nach seinen eigenen, dem Philosophen wohlbekannten Gesetzen, unter seinen Augen forthateln. Das Object seiner Beobachtung ist sonach die nach ihren inneren Gesetzen, ohne alles äussere Ziel, nothwendig verfahrenende Vernunft überhaupt. Der erstere beobachtet ein Individuum, sein eigenes, in seinem gesetzlosen Denken; der letztere die Vernunft überhaupt in ihrem nothwendigen Handeln. —

*) In der Mathematik zeigt sich dies besonders durch den Misbrauch der Algebra von bloss formalen Köpfen. So hat man — dass ich ein auffallendes Beispiel anführe — noch nicht recht einsehen können, dass die

der Naturlehre, in allen reinen Wissenschaften unbeschreiblich viel geschadet.

II. Was insbesondere das Naturrecht, als eine reelle philosophische Wissenschaft, zu leisten habe.

1) Es ist ein gewisser bestimmter Begriff ursprünglich durch die Vernunft und in der Vernunft enthalten, kann dem

Quadratur des Cirkels unmöglich und in ihrem Begriffe widersprechend sey. — Der Rec. meiner Schrift, *über den Begriff der Wissenschaftslehre* (oder vielmehr einiger Noten in ihr) in den Hallischen Annalen, fragt mich, ob denn die Quadratur des Cirkels darum unmöglich sey, weil *gerade* und *krumm* nichts gemein haben? Er glaubt, sehr klug gefragt zu haben, sieht sich um, lacht, und lässt mich in meiner Beschämung dastehen. Ich sehe ihn an, und lache über die Frage. Allerdings ist das im ganzen Ernste meine Meinung. *Ansam philosophiae non habes*, sagt er mitleidig; und ich antworte ihm: die grosse Weisheit hat Sie um den gesunden Menschenverstand gebracht. — Am Wissen, lieber Herr, fehlt es mir über diesen Punct nun eben nicht, aber am Verstehen. Ich habe es, als ich noch in Secunda sass, gar wohl vernommen, dass die Peripherie gleich seyn soll einem Polygon von unendlich vielen Seiten, und dass man den Flächeninhalt des ersteren bekommen soll, wenn man den des letzteren hat: aber ich habe die Möglichkeit dieser Ausmessung nie begreifen können, und hoffe zu Gott, dass er bis an mein Ende mich sie nicht werde begreifen lassen. Was ist denn der Begriff eines Unendlichen? Doch wohl der *einer Aufgabe*, die Seite des Polygons in das Unendliche fortzuthellen, also die Aufgabe eines *unendlichen Bestimmens*? Aber was ist denn ein Maass, zu dem ihr hier das Unendliche brauchen wollt? Doch wohl etwas *Bestimmtes*? Theilt ihr ins Unendliche fort, wie ihr der Aufgabe nach sollt, so kommt ihr nicht zum Messen. Geht ihr aber an das Messen, so müsst ihr vorher aufgehört haben, zu theilen; und euer Vieleck ist sonach ein endliches und nicht, wie ihr vorgebt, ein unendliches. Aber weil ihr die Handelsweise, ein Unendliches zu beschreiben, d. i. den leeren Begriff des Unendlichen auffassen, und etwa mit *A* bezeichnen könnt, so bekümmert es euch nicht weiter, ob ihr auf diese Weise wirklich gehandelt habt und handeln könnt, und ihr geht mit euerm *A* rüstig an das Geschäft. So macht ihr es in noch mehreren Fällen. Der gesunde Menschenverstand staunt ehrfurchtsvoll euere Thaten an, und nimmt die Schuld, dass er euch nicht versteht, bescheiden auf sich selbst; wenn aber ein Unbescheidenerer seine Meinung nur im mindesten verlauten lässt, so könnt ihr seine Unfähigkeit zu einer Sache, die euch so ungemein klar ist, und aus der ihr nicht das geringste Arge habt, durch nichts erklären, als dadurch, dass der arme Mann die Anfangsgründe der Wissenschaften nicht gelernt haben müsse.