Werk

Titel: Johann Gottlieb Fichte

Untertitel: Eine Studie aus dem Gebiete der Ethik und der Nationalökonomie

Autor: Schmoller, Gustav

Ort: Jena

Jahr: 1865

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?345616359_0005|log4

Kontakt/Contact

Digizeitschriften e.V.
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

info@digizeitschriften.de

I.

Johann Gottlieb Fichte.

Eine Studie aus dem Gebiete der Ethik und der Nationalökonomie[1]).

Von

Dr. Gustav Schmoller,

Professor in Halle.

I.

Die Frage über das Verhältniss der Nationalökonomie zur Ethik ist in erster Linie eine abstract wissenschaftliche; das Verhältniss zweier Wissenschaften zu einander ruht auf ihrer gemeinschaftlichen Grundlage, auf dem allgemeinen System des Wissens überhaupt. Die Frage wird sich darnach beantworten, wie sich der Antwortende seine allgemeine Wissenschaftslehre ausgebildet hat. Mit der grossen Verschiedenheit in dieser Richtung wird die Antwort verschieden ausfallen und bei der Unsicherheit und Bestrittenheit der allgemeinen Grundlagen der Erkenntnisssysteme könnte diese Antwort auch ziemlich werthlos erscheinen. Dem wäre auch wohl so, wenn nicht unsere Frage neben ihrer abstract wissenschaftlichen eine ausserordentlich grosse praktische Bedeutung, besonders heutzutage, hätte. Unserer Zeit ist die Wissenschaft der Nationalökonomie als eine reife Frucht der historischen Entwickelung in den Schooss gefallen; sie hat unseren Eintritt in eine neue Kulturepoche der Weltgeschichte begleitet und von Anfang an den Anspruch erhoben, massgebend in alle die neu sich gestaltenden Lebensverhältnisse einzugreifen. Wie die wirthschaftlichen

---

1) Die folgende Untersuchung war bestimmt, einen Theil einer grösseren Arbeit über diese und verwandte Fragen zu bilden. Da aber der Verfasser an der Vollendung dieser durch Berufsgeschäfte vielleicht auf Jahre verhindert ist, so übergiebt er einstweilen dieses Bruchstück der Oeffentlichkeit, indem sowohl die Darstellung der Fichte'schen Nationalökonomie, die uns bisher gänzlich fehlte, als die nebenbei gewonnenen Resultate über das Verhältniss von Ethik und Nationalökonomie immerhin auch ein selbstständiges Interesse haben.

Thatsachen überall in Vordergrund treten, so stellt sich die Wissenschaft der Nationalökonomie neben die alten Wissenschaften der Moral, Politik, Psychologie, Anthropologie. Obwohl herausgewachsen aus diesen, obwohl häufig den realen Stoff mit ihnen theilend, suchte sie gerade im Anfange eine spröde Selbstständigkeit zu behaupten, um die praktische Herrschaft im Leben mit keiner anderen Gewalt zu theilen, während auf der anderen Seite die Philosophie diese Dinge nur zu oft bei Seite liegen liess, weil sie in vornehm überspanntem Idealismus sich nirgends mit dem Schmutz des praktischen Lebens beflecken wollte.

Aber die Forderungen des Lebens sind stärker als die Theorie. Ueberall zeigte es sich, dass die neuen Verhältnisse nicht nach rein ökonomischen Gründen beurtheilt werden können, dass sie nirgends aus rein ökonomischen Ursachen entstehen. Die neuen Systeme der Nationalökonomie kamen theilweise als unmoralisch in Verruf und schon aus dem Umstande, dass dieses möglich war, folgt die Nothwendigkeit einer Auseinandersetzung zwischen der Nationalökonomie und der Ethik. Sismondi und Adam Müller versuchen eine Bekämpfung des auf den Egoismus basirten Smith'schen Systems, Bernhardi, Schütz und Andere finden einzelne Anknüpfungspunkte zwischen Moral und Wirthschaft, Roscher und Dunoyer weisen in grossartig angelegten Systemen den innern Zusammenhang aller Kulturseiten nach, in Frankreich entsteht eine eigene Literatur [2]) über diese Fragen und die englischen Reviews beginnen einzusehen, dass auch in der Wirthschaft sittliche Momente ein grosses Gewicht haben [3]).

Auffallend ist bei allen diesen von nationalökonomischer Seite ausgehenden Anregungen und Untersuchungen die mehr oder weniger herrschende Gleichgültigkeit gegen den wissenschaftlichen Begriff und die wissenschaftlichen Systeme der Moral und der Ethik. Es wird beinahe nirgends untersucht, was hierunter zu verstehen sei, sondern es wird ganz im Allgemeinen nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch vorausgesetzt. Dies gilt besonders von den neuern französischen Werken, die in ihrer Gestaltung und Auffassung nur möglich sind bei vollständiger Kenntnisslosigkeit der Geschichte und Literatur der phi-

---

2) Baudrillart, Rapports de la morale et de l'économie politique; Rondelet, Du spiritualisme en économie politique; Dameth, Le juste et l'utile. Journal des Economistes, Mai 1862 Bd. XXXIV S. 216, Juli 1862 S. 5, eod. S. 110, Oct. 1862 S. 43 u. 51, ferner Sept. 1859 S. 321, Juli 1858 S. 98.

3) Vgl. Westminster Review 1859 Bd. XV „The Moral of trade".

losophischen Ethik. Es wird ihnen durch diese Gleichgültigkeit gleichsam der wissenschaftliche Boden unter den Füssen weggezogen.

Die Ethik ist die Wissenschaft von dem menschlichen Handeln, allerdings mit der ausgesprochenen Absicht, nicht blos das Geschehene zu untersuchen, sondern Gebote für das Handeln zu gewinnen. In diesem weitesten Sinne, wie die Ethik z. B. schon von Aristoteles aufgefasst wird, umspannt sie demnach alle menschlichen Lebensgebiete. Die Politik, die Oekonomie erscheinen nur als Theile der einen grossen Wissenschaft vom Menschen. Die spätere Ausbildung einzelner selbstständiger Wissenschaften für specielle Lebensgebiete geschieht nun aber mehr von dem Standpunkt des Geschehens, als von dem des Sollens. So bildet sich die Psychologie als die Wissenschaft von dem innern Seelenleben, es entstehen die Wissenschaften vom Staat und von der Gesellschaft, die Lehre von der Kirche, dem Recht, der Wirthschaft als besondere, von der Moral ganz unabhängige Disciplinen. Sie stellen sich um so unabhängiger der Moral gegenüber, je idealistischer diese die Gebote des menschlichen Handelns nicht aus den realen Thatsachen und Verhältnissen des innern Seelenlebens und des äussern, durch die menschliche Entwicklung geschaffenen Kulturmechanismus, sondern aus höhern, über allem irdischen Leben stehenden Potenzen zu gewinnen sucht und je mehr die Moral nur bei den allgemeinsten menschlichen Verhältnissen, wie Liebe, Freundschaft und Aehnlichem stehen bleibt. Dennoch lässt sich die Gemeinschaft des materiellen Stoffes der Moral und dieser speciellen Wissenschaften nirgends in den Moralsystemen ganz verkennen, wie schon der oberflächlichste Blick in eine Geschichte der Ethik zeigt.

Die sokratische Lebensweisheit besteht in einer Analyse und realistischen Betrachtung von Kraft, Schönheit, Reichthum, Ehre, öffentlichen und ökonomischen Verhältnissen und ihren Folgen für das Leben und die Entwicklung [4]). Der platonische Idealismus fixirt seine sittlichen Gebote in einer bis in's kleinste Detail des ökonomischen und politischen Lebens gehenden Staatslehre [5]). Bei Aristoteles ist die Hauptfrage der Ethik wie bei den Alten überhaupt die nach dem höchsten Gute. Dieses höchste Gut zerfällt ihm aber in eine Reihe aus der Erfahrung geschöpfter Dinge [6]) oder Güter; seine Tugenden sind

4) Siehe Feuerlen, Die philosophische Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen I, S. 51—69.

5) Eod. I S. 81—113 und Zeller, Geschichte der griechischen Philosophie 1. Aufl. Bd. II S. 131 ff.

6) Siehe Zeller S. 363 ff., besonders S. 512.

die richtig entwickelten natürlichen Triebe der Seele [7]). Der Grundbegriff der stoischen Moral ist das naturgemässe Leben, setzt also die reale Gestaltung der menschlichen Natur in ihrer ursprünglichen Anlage (Psychologie) und in ihrer weitern Entwicklung (Sitte, Gesellschaft, Staat) voraus [8]). Auf demselben Boden des naturgemässen Lebens steht Epikur, nur dass er den Schwerpunkt nicht auf das Handeln, sondern auf die Folgen des Handelns, auf die Lust- oder Glücksempfindung legt [9]).

Die englische Sittenlehre ist vor Allem praktisch, sucht den ganzen Stoff des äussern realen Lebens unter die richtigen sittlichen Gesichtspunkte zu bringen und in der Organisation des innern seelischen Organismus die Grundlage für die sittlichen Gebote zu erhalten (Shaftesbury). Die englischen Lehrer der Moral, ein Hume und ein Adam Smith, werden zugleich die ersten Begründer einer wissenschaftlichen Nationalökonomie, Staatslehre und Geschichtsphilosophie. Leibnitz umfasst in seiner Vielseitigkeit die realen, wie die idealen Wissensgebiete, und seine Ethik gliedert sich in Wolf und der eudämonistischen Aufklärung zu einem alle Lebenssphären als eine grosse Harmonie begreifenden Systeme.

Erhellt da nicht zum Mindesten, dass, wenn man das Verhältniss von Ethik und Nationalökonomie untersuchen will, es vor Allem noth thäte, doch einmal zu sehen, welche Stellung das wirthschaftliche Handeln in diesen verschiedenen Systemen der Ethik, in diesen Systemen des totalen menschlichen Handelns einnimmt, welche Consequenzen sich für dasselbe aus den verschiedenen ethischen Standpunkten ergeben? Schon das muss ein grosses Interesse haben, zu sehen, wie je nach dem verschiedenen Standpunkt der Systeme die einzelnen praktischen Lebensthätigkeiten in dem System einen Platz finden oder nicht. Nehmen wir z. B. Kant; in seiner Kritik der praktischen Vernunft wird man vergeblich irgend welche Berührung wirthschaftlicher Dinge suchen; das ist bei ihm nothwendige Folge des Systems und seiner ganzen historischen und philosophischen Stellung. So gross die praktische Wirkung seiner abstracten Ethik für seine Zeit war, so sehr war sie auch ein Kind ihrer Zeit; eine viel allgemeinere Bedeutung hat seine theoretische Philosophie. In seinen Kritiken der reinen Vernunft und der

---

7) Eod. S. 505.

8) Siehe Feuerlen l. c. I, 147 ff.

9) Eod. S. 180.

Urtheilskraft hat er der Wissenschaft den Boden gegeben, auf dem ihr ganzes modernes Gebäude aufgeführt ist; seine wissenschaftlichen Leistungen hier werden unvergänglich sein; seine Kritik der praktischen Vernunft, seine Ethik ist wissenschaftlich einseitig und unhaltbar; aber sie war eine historische That, an der sich das ganze Geschlecht seiner Zeit neu aufrichtete.

Wir müssen, um das Verständniss für Fichte zu erhalten, hierüber wenigstens einige Worte bemerken.

Kant's Hauptwerk, die Kritik der reinen Vernunft, ist eine Untersuchung der menschlichen Erkenntnisskraft. Hatte Locke alle Erkenntniss aus der von Aussen kommenden sinnlichen Wahrnehmung abgeleitet, Berkley alle Vorstellungen für von Gott dem menschlichen Geiste gleichsam unmittelbar mitgegebene Bilder ohne realen Hintergrund erklärt und Hume endlich mit dem Zweifel an aller Erkenntniss geendigt, da alle Folge der Ideen nie eine Folge in der realen Welt beweise, — so war das Ergebniss von Kant's Untersuchung das: den realen Stoff der Vorstellungen empfangen wir von der Aussenwelt, nehmen ihn durch die im Menschen liegenden Formen der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) auf und ordnen ihn nach den angeborenen Formen des Verstandes, nach den Kategorieen, unter denen die der Ursache und Wirkung die wichtigste ist. Alle menschliche Erkenntniss ist Erfahrung und diese Erfahrung ist nur möglich durch die reinen im Menschen liegenden Begriffe. Eine Einheit der Erkenntniss entsteht durch die Phantasie und die Einheit des menschlichen Selbstbewusstseins. Damit ist alle nicht auf Erfahrung gegründete Erkenntniss als solche geleugnet. Eine wirkliche Erkenntniss giebt es nur von endlichen, der Vorstellung und sinnlichen (äussern oder innern) Wahrnehmung unterliegenden Dingen. Alle gewöhnlichen Gesetze der Erkenntniss gelten nur von ihnen, nicht von den in der sog. Vernunft dem Menschen gegebenen Ideen des Unendlichen, welche wie der Begriff einer Seele, einer Einheit der Welt, eines Gottes nur Leitsterne für's Handeln, nicht reale Erkenntniss sind.

Das bildet den Uebergang zu seiner Ethik. Das achtzehnte Jahrhundert lebte im Bruche mit der überkommenen Sitte, in einer schönseligen Subjectivität. Die ganze objective reale Welt war ihm verdächtig, denn, wo man hinblickte im Gebiete der Erfahrung, der Erscheinung, der äussern Welt, war nichts, wie es sein sollte. So wandte man sich von aller Erfahrung ab der reinen unverdorbenen Vernunft zu. Aus der Erfahrung durfte das Sittengesetz nicht abstrahirt werden; es sollte, hoch und erhaben über alle wandelbare Erfahrung, un-

umstössliche, sichere Wahrheit geben und festen Halt bieten. Wirkliche Erkenntniss aber war für Kant nur in der Erfahrung; daraus folgte für ihn die Consequenz, die Sittenlehre nicht als menschliche reale Erkenntniss aufzufassen, die Erkenntnisstheorie, wie er sie in der Kritik der theoretischen Vernunft gewonnen, auf die Betrachtung der todten Natur zu beschränken und für das menschliche Handeln eine ganz andere Art der Erkenntniss zu behaupten, eine praktische Vernunft neben die theoretische zu stellen, die nicht wirkliche Wissenschaft und Erkenntniss gibt, die nicht ein Geschehen erklärt, sondern nur ein Sollen ausdrückt, aber als Sittengesetz aus reiner Vernunft stammt und unumstössliche Geltung im Leben behauptet. Eine Erkenntniss durch blosse Vernunft giebt es nicht, aber eine Moral soll es geben. Er gesteht zu, dass die Ethik auch empirisch aufgefasst werden könne und dass sie dann die Anthropologie und Psychologie zur Grundlage habe. Aber er will eine reine rationale Moral, welche nicht nur von allem Gegebenen, nein vom Menschen selbst abstrahiren soll. Daher nun die möglichst abstracte formale Fassung des Sittengesetzes, als blossen Gesetzes ohne Gehalt, das allem Natürlichen an sich feindlich gegenüber steht und das doch einen Inhalt nur dadurch bekommt, dass die allgemeinsten menschlichen Verhältnisse wieder stillschweigend als Stoff aufgenommen werden.

Hat Kant mit diesem Gegensatze Recht? Giebt es überhaupt eine getrennte und besondere Wissenschaft des Sollens gegenüber der, die das Geschehen untersucht? Nach unserer Ansicht gründet sich das Sollen stets auf ein Geschehen. Das menschliche Leben entwickelt sich wie alles Leben nach den einfachen Gesetzen der Causalität, nur mit dem Unterschied, dass es über sich selbst reflectirt, dass es erkennt, dass es die Folgen des Geschehenen voraussieht, dass es den Zusammenhang seiner Existenz mit den letzten und höchsten Ursachen einsieht oder ahnt. Damit entsteht nothwendig der Begriff des Sollens, das Gewissen, die Sitte, das Recht und diese wirken nun wieder praktisch auf das Geschehen zurück. Theoretisch aber wird hiermit die Wissenschaft vom Menschen und vom menschlichen Handeln keine andere, ob man den Nachdruck auf das Geschehen oder auf das Sollen legt. Das heisst: die Ethik ist Physiologie — wie Schleiermacher behauptet — oder setzt diese wenigstens voraus.

Diese Consequenz freilich war es, die Kant um jeden Preis vermeiden wollte, aus der Erfahrung geschöpfte Sittengebote schienen ihm zu unsicher, zu wenig der erhabenen Würde des Menschen entsprechend.

Und hierin blieb ihm beinahe die ganze nachkantische Philosophie treu, die es wieder unternahm, aus reiner Vernunft die ganze Welt zu construiren, a priori alles Geschehen aus allgemeinen Denkgesetzen abzuleiten. Kant hat in seiner Kritik der Urtheilskraft den Grund zu dieser ganzen nachkantischen Philosophie durch seine Untersuchung über die Teleologie gelegt, freilich unter der ganz klaren Beschränkung der teleologischen Betrachtung als einer blossen Hülfsconstruction. Er sagt: Wo wir einen Erfahrungsstoff nicht vollständig nach der ganzen Menge gegebener Ursachen beherrschen und dieser sich doch als ein Ganzes klar mit bestimmten Gliedern und Zwecken darstellt, da müssen wir nach diesen Zwecken uns eine richtige Idee vom Ganzen machen und können hieraus Schlüsse ziehen, die uns manchen Aufschluss bringen, die aber nie exacte Erkenntniss sind. So erklärt er hier den vielfach missbrauchten Begriff des Organismus, den Begriff des Staats, er begreift den Zusammenhang der verschiedenen Kulturgebiete und giebt die erste Philosophie der Geschichte. Die Bedeutung von Schelling, Schleiermacher, Hegel besteht darin, diese nur heuristischen Principien der Erkenntniss wieder der exacten Erkenntniss gleichgesetzt und daraus ganze Systeme entwickelt zu haben.

Wie diese in der Kritik der Urtheilskraft ihren Ausgangspunkt haben, so Johann Gottlieb Fichte in der Kritik der praktischen Vernunft; er theilt dieser das Primat zu, wendet sich ganz von der Erfahrung ab und will das, was in Kant Inconsequentes lag, durch ein einheitliches System überwinden. Kant's Grösse besteht nicht zum Wenigsten darin, dass er stets über seine eigene Systematik hinausging, dass er mit offenem Sinn für die Beobachtung überall analytisch an's Einzelne anknüpfte, dass er nicht in's rein synthetische Construiren sich verlor. Aber er blieb damit auch bei einem gewissen Dualismus stehen. Diesen wollte Fichte beseitigen, er wollte den Kant'schen Ideenkreis systematisch ordnen, einheitlich aus reiner Vernunft ableiten.

II.

Fichte wollte Einheit im Wissen und Begreifen. Nach welcher Richtung er diese Einheit suchte, das konnte für ihn kein Zweifel sein; Kant's mehr und mehr steigende Vorliebe für die Resultate seiner praktischen Philosophie, Fichte's eigener schwungvoller, nach dem Höchsten und Erhabensten strebender Charakter, die realen Zustände der Zeit, welche wenig Erfreuliches in der Erfahrung boten, die Entwicklung der deutschen Philosophie, — All' das drängte ihn auf den Standpunkt des ab-

stracten Idealismus. Kant kennt wenigstens noch Zweierlei in seiner Erkenntnisslehre, Subject und Object, die aus der Sinnlichkeit stammende Erscheinung und den ordnenden Verstand, als zusammenwirkende, aber verschiedene Kräfte oder Formen. Für Fichte giebt es nur Eines: das Ich, die Kraft des Selbstbewusstseins, welche in ihrer reinen unendlichen Thätigkeit Subject und Object zugleich ist. Von diesem Begriff aus, als dem schlechthin Gewissen und Unbedingten, construirt er die ganze Welt. Nur das Ich existirt, als unendliche Kraft und Thätigkeit. Was das endliche Ich — der Mensch — als Schranke, als objective Erscheinuug, als äussere ihn umgebende Welt auffasst, ist nur seine eigene Beschränkung. Wie diese Beschränkung entstehe, und ebendamit wie aus dem absoluten das endliche Ich, aus der absoluten Kraft des Universums das Einzelne hervorgehe, das hat Fichte freilich nicht gehörig erklärt. Das Nichtich, die objective Welt, soll nichts sein, als das Product der Thätigkeit des Ich's. Und doch erscheint es als ein Eindruck, ein Anstoss von Aussen gegen das Ich. Erst durch diesen Anstoss wird das Bestimmungslose bestimmt.

Doch halten wir uns bei dieser Grundlage seiner theoretischen Philosophie, wie er sie in der Wissenschaftslehre niedergelegt hat, nicht länger auf. Die Wissenschaftslehre ist auch heute noch einer der glänzendsten Versuche, die geistige Werkstätte des Denkens, wie sie von Kant analysirt wurde, in systematischer Einheit zu begreifen. Aber sie geht von einem Punkt aus, von dem aus der rechte Weg nicht zu finden war; die Form und Methodik an sich ist eine unhaltbare.

Die Welt hatte sich für Fichte in einen leeren Schatten aufgelöst, nur das Ich als unendliche Kraft war geblieben. Aus diesem Ich nun musste — sollte Einheit in den Dualismus kommen — sowohl die objective Welt, als das Denken, die Wissenschaft von dem realen Geschehen, abgeleitet werden. Ohne alle Erfahrung sollte aus einer Idee die reale Welt, wie die Philosophie gleichmässig hervorgehen. Das konnte nur so geschehen, dass man die Entwicklung des Denkprocesses zugleich als die Entstehung der objectiven Realität auffasste. Fichte beginnt damit jene Bahn dogmatischer Speculation und Construction zu betreten, auf deren Gipfel Hegel steht. Wenn nichts ist, als die denkende Vernunft, das Ich, so ist der Unterschied von Sein und Denken nur noch ein scheinbarer. Leben und Wissenschaft, Thatsache und Begriff fallen zusammen. Der Unterschied zwischen „Grund" und „Ursache", dessen Nichtachtung die Bedingung der Möglichkeit für Spinoza's Pantheismus war, wird wieder verwischt, die praktische Zusammengehörigkeit und gegen-

seitige Bedingtheit von Leben und Wissenschaft wird umgekehrt zu einer Einheit des Weges beider, während in Wirklichkeit dieser Weg ein entgegengesetzter ist. Wie ein Glied des Systems aus dem andern folgt, so soll im Leben das entsprechende Glied der Erscheinung aus dem andern folgen. Und umgekehrt, die grosse Thatsache der Geschichte, dass die Gegensätze sich stets wieder zu höherer Einheit versöhnen, wird in ein Kapitel der Logik umgewandelt. Das erzeugt die specielle Methodik des Fichte-Schleiermacher-Hegel'schen Idealismus. Wie im Leben zuletzt sich wieder die schroffsten Gegensätze in einer höher stehenden Folgezeit ausgleichen, so geht in der Wissenschaft aus der Thesis und Antithesis die Synthesis hervor. Das Ich, sagt Fichte, ist Subject und Object und doch die Einheit beider; das ergiebt die Thesis, durch analytische Aufzeigung der Widersprüche in der Thesis die Antithesis und durch Aufhebung dieser Widersprüche in einem höheren Principe die Synthesis. —

Die Wissenschaft hat allerdings das Bedürfniss, von der tausendfältigen Mannigfaltigkeit der Erscheinung zurückzugehen auf immer Einfacheres, sie will für die Mannigfaltigkeit des Lebens zuletzt absolut einfache Ausgangspunkte und hätte sie diese als wirkliche Erkenntniss, so könnte sie von hier aus das ganze Dasein wissenschaftlich ableiten. Aber so weit sind wir bei dem geringen Bruchtheil dessen, was wir wissen, noch nicht und desswegen müssen die Versuche, an die Stelle der letzten Ursachen der Dinge gewisse abstracte Formen des Denkens zu setzen und hieraus die Welt zu construiren, höchst lückenhafte und willkürliche Systeme geben, wenn auch diese Methode, verbunden mit einer geistreichen teleologischen Betrachtung im Sinne der Kant'schen Kritik der Urtheilskraft manche ganz richtige Zusammenhänge aufdecken und so die Wissenschaft fördern kann, wie das später besonders das Hegel'sche System gethan hat. Aber auf das Prädicat wirklicher Erkenntniss hat jede solche Systematik in unsern Augen keinen Anspruch und wir geben uns daher bei der folgenden Betrachtung der praktischen Philosophie Fichte's mit einer besondern Kritik des Systems als solchen gar nicht ab, sondern sehen nur auf den realen Ideengehalt seiner Schriften. Nur darauf machen wir noch aufmerksam, wie diese methodische Voraussetzung einen Hauptschlüssel zu dem Systeme Fichte's und gerade auch zu den scheinbar verschiedenen Seiten seines Wesens bildet. Seine Philosophie nimmt das Höchste, was sie findet, das Ich, als das absolut Einfache, das alles Andere aus sich erzeugt, während es in der Natur umgekehrt das allercomplicirteste, das Endergebniss einer Welt von Ursachen ist. Fichte drängt

die zwei Pole der Welt, ihre Einheit und ihre unendliche Mannigfaltigkeit, in dem einen Begriff des Ich's zusammen, als eine unendliche Kraftfülle, die sich zur Totalität des Alls entwickelt. Es ist eine idealistische Fassung der spinozistischen Substanz, die in ihrem Idealismus an die platonische Ideenwelt erinnert. Es schlummern in diesem Begriffe die zwei Richtungen: der transcendente, später zum Mysticismus übergehende Idealismus, der sich nach Einheit, Einfachheit, Unveränderlichkeit, Flucht aus der verwirrenden Mannigfaltigkeit der Sinnenwelt sehnt und dann wieder die frische, kraftvolle Spontaneität, der kühne, lebensvolle Thätigkeitsdrang, der Fichte auf's praktische Leben hintrieb und in seiner praktischen Philosophie so manche schöne, Kant wahrhaft überwindende Früchte zeitigte.

Theoretische und praktische Philosophie sind bei Fichte, wie bei Kant, die zwei Haupttheile der Wissenschaft, die, entsprechend der Entwicklung des Ich's, sich ebenso als Lebens-, wie als Wissensgebiete scheiden. Die theoretische Philosophie ist die Ausführung des Satzes: das Nichtich bestimmt das Ich; hier ist der Mensch leidend. Die praktische Philosophie hat die Grundlage: das Ich bestimmt das Nichtich; hier ist der Mensch thätig. Beides sind nur verschiedene Seiten eines und desselben Wesens. Der Nachdruck musste aber bei Fichte noch mehr, als bei Kant, auf die letztere Seite fallen, wie er auch nur diese näher ausgeführt hat. Thätigkeit, Handeln, Weiterstreben, das war der Kernpunkt von Fichte's Persönlichkeit. Während im Zustande des Erkennens der Mensch gleichsam in ein ihm Fremdes, in das Nichtich, die objective Welt, versenkt und damit von ihr bestimmt ist, kommt er in der praktischen Thätigkeit wieder auf sich selbst zurück, fühlt sich hier in seinem eigentlichen Elemente, indem er, vorwärts strebend, sich zum Unendlichen erweiternd, Alles vor sich niederwirft, was sich ihm hemmend entgegenstellt. In Bezug auf das Leben hat Fichte auch mit dem Primat des Handelns unstreitig recht, der letzte Beruf des Menschen liegt im Handeln. Alles Wissen und alle Philosophie kann den in titanenhafter Kraft nach dem Höchsten strebenden Faust nicht befriedigen, aber darin findet er endlich nach langem Streben und langem Irrsal der Weisheit letzten Schluss, thätig zu sein, zu handeln und zu kämpfen, mit freiem Volke auf dem freien Grunde zu stehen, welchen er den gewaltigen Elementen siegreich abgerungen hat. Für's Leben — sagen wir — hat Fichte Recht mit dem Primat des Handelns; für die Wissenschaft aber hat das Primat der praktischen Philosophie über die theoretische die schlimme Folge, die wahre Ordnung des Erkennens umzukehren und vergessen zu lassen,

dass die Wissenschaft vom Handeln eben auch nichts ist als Theorie, unter den Voraussetzungen und Bedingungen aller Theorie und Erkenntniss steht und sich zunächst nur im Stoff von den andern Wissenschaften unterscheidet, dass sie durch die Gebote, die sie dann wieder für's Leben giebt, ihre Natur an sich nicht ändert. Kant und Fichte unterscheiden nicht gehörig zwischen dem Handeln und der Wissenschaft vom Handeln. Die für das Handeln richtige Forderung, sich nicht von der Aussenwelt allzu sehr bestimmen zu lassen, setzt sich in der Wissenschaft zu der ganz falschen Consequenz um, alles Handeln zu begreifen, ohne Rücksicht und Kenntnisse der realen Ausgangspunkte, Zwecke und Objecte des Handelns. Das in der theoretischen Philosophie noch berücksichtigte Nichtich, das Ding an sich, die reale Welt der Erscheinung tritt hier ganz zurück, nur die absolute Freiheit, die unendliche schrankenlose Thätigkeit ist der gehaltlose Ausgangspunkt einer Sittenlehre, die doch den Stoff wieder überall her aufnehmen muss oder, wie bei Fichte, zwischen sich und die Welt künstlich ein neues Glied einschiebt, die Rechtslehre, als ein besonderes Gebiet des Lebens, wie der Wissenschaft [10]).

Die schroffe Trennung von Rechts- und Sittenlehre ist ausserordentlich charakteristisch für den kühnen transcendenten Idealismus Fichte's. Das System der Sittenlehre, das er freilich damals noch nicht ausgeführt hat und auch später dann nicht so ausführte, soll das Ich als das schrankenlose, absolut herrschende behandeln und wird somit ganz auf das innere Seelenleben zurückgewiesen, wo das Bedingtsein durch äussere umgebende Schranken weit weniger hervortritt. Das Sittengesetz ist das Gesetz der absoluten Uebereinstimmung mit sich selbst. Die äussere Welt, wo hart im Raume sich die Dinge stossen, ist etwas Anderes; hier ist die Bedeutung des Nichtich nicht zu leugnen, das Nichtich in seiner Stellung zum Ich muss hier deducirt werden; diess geschieht in dem Naturrecht, das Fichte als erste Detailausführung des Systems der Wissenschaftslehre (1796) folgen liess und das daher ebenso sehr eine Art Anthropologie als Rechtslehre ist.

Die innere Entwicklung ist folgende. Das Ich, der Mensch, ist in seiner theoretischen Thätigkeit stehen geblieben bei einem ihm

---

10) Obgleich Fichte die schroffe Trennung von Rechts- und Sittenlehre später nicht mehr in dieser Reinheit festhalten konnte, so erscheint doch auch noch in der 1812 geschriebenen Rechtslehre das Recht als ein besonderes Mittelglied zwischen dem Reiche der Natur und dem der Freiheit.

Fremden, an einem ihm äusserlichen Anstoss. Diess giebt ihm zugleich das erste Moment für alle Thätigkeit, das Gefühl; denn das Gefühl ist die gehemmte, auf das Ich zurückgeworfene Thätigkeit, das Gefühl ist die unmittelbare Beziehung des Objectiven im Ich auf das Subjective [11]). Die Reaction des thätigen Ich hingegen ist der unendliche Trieb, der sich aber, durch Schranken gehemmt, doch wieder nur in einzelnen Handlungen äussern kann. Weil wir aber diesen unendlichen Trieb haben, bleiben wir nie bei einer einzelnen Handlung stehen, sondern werden weiter getrieben zu immer anderer Thätigkeit und Herrschaft. Gefühl, Trieb und Handlung, das sind die Hauptmomente der praktischen Bethätigung des Ich. Damit hat aber Fichte schon einen Zwiespalt in seiner praktischen Philosophie. Das Ich findet beim Handeln seine Schranke und soll doch als unendliche Thätigkeit in absolut unbeschränktem Fluge sich zur idealen Höhe der wahren, nur auf sich selbst ruhenden Selbstständigkeit und Freiheit erheben. So entsteht die Rechtslehre gleichsam als die Ethik für den Menschen in seiner realen Erscheinung und daneben die Sittenlehre als die Ethik für den reinen abstract idealen Menschen.

Auch bei Kant konnte die Rechtslehre keinen Platz in der Sittenlehre finden. Wer nur das Wesen eines Willens überhaupt unter ausdrücklicher Abstraction von allem menschlich Gegebenen untersucht, wer das Sittliche nur in der Flucht aus der Sinnenwelt und im schroffsten Gegensatz zu ihr findet, dem kann das nur menschlich concrete Dinge ordnende Recht nicht eigentlich in das Gebiet der Sittenlehre gehören. Kant's Rechtslehre, die übrigens erst ein Jahr nach Fichte's Rechtslehre erschien, ist ein spätes, ziemlich selbstständig stehendes Produkt seines Alters, in dem er einige möglichst abstracte, in politischer Beziehung an Rousseau sich anschliessende Rechtssätze aus einer obersten Rechtsidee ableitet. Diese oberste Rechtsidee soll — wie das Sittengesetz — als kategorischer Imperativ in der reinen Vernunft a priori enthalten sein. Die Bedeutung der Rechtslehre lag darin, dass sie die in der Zeit liegenden Ansichten am besten formulirte, nicht in der wissenschaftlichen Tiefe und am wenigsten in dem Zusammenhang mit seiner übrigen Philosophie. Mit seiner Sittenlehre hat sie nur das gemein, dass beide aus reiner Vernunft abgeleitet sein sollen; ein inneres Verhältniss, eine richtige Würdigung von Recht und Moral ist nicht vorhanden und kann nicht vorhanden sein.

---

11) Vergl. System der Sittenlehre. Sämmtliche Werke Bd. IV, 43.

Die Kantianer aber, besonders Hufeland und Schmid [12]), hatten das Bedürfniss, die Rechtslehre als einen Theil der Sittenlehre aufzufassen und definirten nun das Recht als das Gebiet des Erlaubten, dessen ich mich bedienen kann oder nicht. Das ist entschieden schief, damit ist der Unterschied zwischen Rechtsgebot und Pflichtgebot gewiss nicht richtig ausgedrückt. Das Recht ist nicht bloss Anspruch, sondern ebenso sehr auch Verbindlichkeit. Fichte's energische Natur wollte überdiess in der Sittenlehre nur absolute Gebote; eine Vorschrift der Sittenlehre, die ich ebenso auch unterlassen kann, ist ihm überhaupt keine, und die Rechtsvorschrift bleibt ihm vorerst eine rein hypothetische Nöthigung, die stets nur unter der Voraussetzung gilt, dass ich mich selbst in freiwilliger Beschränkung einem Staate anschliesse, mich entschliesse, in denselben einzutreten und in demselben zu bleiben. Eine derartige Verbindung von Recht und Moral konnte ihm also nur falsch erscheinen und trieb ihn im Gegentheil wieder zu der erwähnten schroffen Trennung. Was ist nnn aber das wirkliche Verhältniss von Moral und Recht? Auf diese Frage einen Blick zu werfen, ehe wir weiter gehen, wird insofern passend sein, als wir damit für die folgenden Untersuchungen einen viel bessern Standpunkt gewinnen.

Das menschliche Leben beginnt mit instinktiven Kräften und Trieben. Mit dem Selbstbewusstsein erwacht die Reflexion über sie, über die Zukunft, über die Folgen des Handelns; damit entsteht im innern Leben das Gewissen, im äussern gewisse Regeln des Handelns, die als Voraussetzung künftiger Existenz eingehalten werden, die als Voraussetzung der äussern Coexistenz einer Gesammtheit von dem sich hierzu bildenden Organe derselben nöthigenfalls mit Zwang verwirklicht werden. Wir haben die religiöse und weltliche Sitte und das Recht, jene wie dieses als feste Regeln des Handelns, historisch hervorgegangen aus der Erfahrung und dem Bedürfniss des täglichen Lebens, aber einmal zur Gewohnheit geworden, doch unvermittelt dem Einzelnen gegenübertretend und Befolgung verlangend. Aber darum sind sie nicht weniger Produkte des sittlichen Volksgeistes, wenn sie auch mehr auf instinktiver als selbstbewusster Bildung beruhen und als starre einmal nach den realen Ausgangspunkten (den Trieben) und Endpunkten (den Zwecken und sittlichen Gütern, wie Ehe, Gemeinde, Staat, Wirthschaft u. s. w.) einer concreten Zeit krystallisirten Regeln nicht für immer und alle Ver-

12) Vergl. Einleitung zu dem Natur-Recht J. G. Fichte's von J. H. Fichte, Sämmtl. Werke III, S. VIII ff.

hältnisse gleich passen. Das Sittliche besteht auf dieser Kulturperiode hauptsächlich und für die Meisten in der instinktiven Unterordnung unter diese objectiven Mächte. Im trüben Kampfe der Leidenschaften sind sie der einzig feste Haltpunkt, die leuchtende Warte in dem noch finstern Reiche des wahrhaft Sittlichen. Ein grosser Theil der Menschen ist auch heute noch nicht über diesen Standpunkt hinaus. Die vollendete Sittlichkeit liegt aber über ihm, jedoch nur scheinbar im Gegensatz zu ihm. Wenn wir mit Hegel'scher Terminologie sprechen dürfen, der Mensch muss von der Sittlichkeit zur Moral durchdringen, d. h. zum bewussten, nach eigener Reflexion geordneten und aus seinem innersten Selbst hervorsprudelnden Rechthandeln. Er muss die Gottheit in seinen eigenen Willen aufnehmen, er muss vermöge seiner durchaus sittlichen Gesinnung sich selbst in jedem einzelnen Falle das Gesetz und die Regel des Handelns geben, besser als es jede substantielle Sitte und jeder äussere Rechtsformalismus kann. Diese ideale Höhe der Gesinnung des innern Menschen ist allerdings das Höchste, wie hierauf auch die reinste Religionsform, das Christenthum, den Nachdruck legt. Diese durch rein innere Mittel wirkende selbstbewusste und selbsthandelnde männliche Tugend ist es vor Allem, an die der deutsche philosophische Idealismus in seiner Ethik denkt, an die er häufig aber allein denkt, und über der er die andern Stufen des Ethos übersieht.

Die Gesinnung an sich, die sittliche Stimmung an sich erschöpft die Ethik schon darum nicht, weil sie stets etwas Abstractes ist, weil sie doch wieder sich concret in äusseren Handlungen bethätigen muss, über deren Werth oder Unwerth Klarheit nothwendig ist und die in dem Gemeinbewusstsein von Sitte und Recht auch meist ihre beste Würdigung finden. Bei idealer Vollendung aller Menschen wäre ein sittliches Leben ohne Sitte und Recht denkbar, oder es würde vielmehr Sitte und Recht stets mit der innern Gesinnung der Einzelnen zusammenfallen; aber so lange wir so weit nicht sind, brauchen wir sie als Leitfäden des Sittlichen, wenn sie auch selbst nicht über allen Irrthum erhaben sind, und müssen wir der Sitte einen moralischen, dem Rechte einen physischen Zwang vindiciren, um gewisse Hauptforderungen der Sittlichkeit, besonders wo die äussere Möglichkeit eines geordneten Zusammenlebens davon abhängt, vor jeder Willkür sicher zu stellen. Sitte, Recht, Moral sind nichts innerlich Verschiedenes, sie geben alle drei sittliche Regeln des Handelns, die nur verschiedene Executoren haben, das öffentliche Bewusstsein, den staatlichen Rechtszwang, die innere Selbstbeherrschung. Welcher dieser

Executoren im Recht ist, hängt nicht von dem Wesen der sittlichen Regel, sondern von der Kultur dessen ab, der die Regel befolgen soll. Nur bleiben für einzelne Gebiete die Menschen durch alle historische Entwicklung hindurch so sehr dieselben, dass für sie stets der eine oder andere Executor der allein berechtigte und nothwendige bleibt. Es ist ein Unterschied nur in der Art und Stärke des Zwangs, was aber zugleich einschliesst, dass der stärkste, d. h. der physische Rechtszwang die andern nicht ausschliesst. Die Rechtspflicht ist zugleich sittliche Pflicht. Daher ist es unendlich falsch, wenn Fichte meint, mit dem guten Willen habe man im Gebiete des Rechts, worunter er alles äussere sinnliche Zusammenleben des Menschen versteht, gar nichts zu thun, das Recht müsse sich erzwingen lassen, auch wenn kein Mensch guten Willen hätte. Nur wer Natur und Kultur, Sinnlichkeit und Sittlichkeit, die äussere That und die innere Gesinnung ungehörig und abstract auseinanderreisst, wie der Kantisch-Fichte'sche Idealismus, kann Moral und Recht so schief trennen, muss dann aber consequent das Rechtsgebiet so ungebührlich ausdehnen, wie es Fichte gethan.

Auch beim Recht ist der Zwang nicht die Hauptsache, sondern die concrete Regel des Handelns, die nur für so wichtig gehalten wird, dass man ihre Einhaltung erzwingen will. Weil es diesen Zwang braucht, erzeugt es aus sich einen äussern und darum stets bis auf einen gewissen Grad unvollkommenen, mit äussern Mitteln und Anstalten wirkenden, nach starren Regeln urtheilenden Mechanismus, der hier und da mit dem in ihm liegenden sittlichen Ideengehalt incongruent werden kann, woraus alle Unterschiede von Recht und Moral, von strengem Recht und Billigkeit, von positivem und philosophischem Recht hervorgehen. Aber darum bleibt das Recht doch ein Stück Sittlichkeit, — das nämlich, das in die derbe, reale, sinnliche Wirklichkeit sich hineingewoben hat und gerade darum des Zwangs bedarf, weil hier die Verletzung der sittlichen Regel am störendsten wirkt.

Bei einer philosophischen Betrachtung materieller Rechtsinstitute liegt der Schwerpunkt nie im Rechtsbegriff, sondern in der Materie. Die realen Lebensverhältnisse, wie Ehe, Familie, Wirthschaft, sind zu untersuchen und daran knüpft sich als letzter Punkt der Untersuchung die Frage, in wie weit die sittlichen Regeln in rechtliche umzuwandeln seien. Das heisst zugleich, es giebt kein anderes als concretes historisches Recht. Eine allgemeine, mit der reinen Vernunft gegebene Rechtsidee, aus der sich die Rechtsinstitute als Consequenzen

ergeben, ist ein Unding; der allgemeine Begriff des Rechts ist stets formal und erzeugt nichts aus sich. Wohl giebt es Verhältnisse, die stets rechtlich geordnet sein müssen, aber auch das folgt nicht aus dem Begriff des Rechts, sondern aus der Natur der Verhältnisse. Und wenn das Recht, um reale Existenz zu gewinnen, eines besondern Mechanismus, des Staates, seiner Verfassung, des Gerichts, des Processes bedarf, wenn dieser formale Rechtsorganismus ein Leben für sich gewinnt, ein selbstständiges sittliches Kulturgut wird, das als solches auf alle andern Kulturgebiete fruchtbringend zurückwirkt, so ist auch das nicht Folge der Rechtsidee, sondern Folge der realen Verhältnisse in der menschlichen Gesellschaft. Auf dem entgegengesetzten Standpunkt steht Fichte. Er sucht nach einer abstracten Rechtsidee, aus der alles Recht abgeleitet werden kann. Den Begriff des concreten historischen Rechts hat er darum nirgends gewonnen, und darum kann er auch über den Unterschied von Sittlichkeit und Recht nicht klar sein. Das Recht ist ihm eine aprioristische Vernunftidee, aus der die Gebote für das äussere Leben, das Sittengesetz eine solche, aus der die Gebote für das innere Leben hervorgehen.

Doch wenden wir uns jetzt zu seinem „Naturrecht nach den Principien der Wissenschaftslehre", das schon vollständig die Grundlinien auch seiner spätern, weiter ausgeführten rechts- und gesellschaftswissenschaftlichen Doctrinen enthält. Der geschlossene Handelsstaat[13]) aus dem Jahre 1800 ist nichts weiter als eine speciellere Ausführung der dort angegebenen Grundgedanken. Die spätern Schriften, hauptsächlich das aus Fichte's Nachlass nach Vorlesungen von 1812 herausgegebene System der Rechtslehre, enthalten zwar in mancher Hinsicht, besonders in der Beseitigung des unrichtigen Gegensatzes von Recht und Sittlichkeit manche Fortschritte, stehen aber doch auch in der Hauptsache, besonders in den uns hauptsächlich interessirenden Partieen, auf demselben Standpunkt. Die ganz besondere Hervorhebung, die der jüngere Fichte dieser Rechtslehre in seiner Geschichte der Ethik zu Theil werden lässt, scheint uns keineswegs gerechtfertigt und auch Bluntschli scheidet, wie uns bedünken will, die früheren und spätern Schriften — als solche des blossen abstracten Rechtsstaates und des diesen überwindenden Kulturstaats — viel zu sehr. Fichte's Naturrecht geht in der Grundlage der Deduction vom abstracten Rechtsstaat aus, construirt aber sogleich den umfassendsten Kultur-, Polizei-

13) Siehe sämmtliche Werke Band III S. 386—513.

und Regierungsstaat. Nur der Ausgangspunkt ist derselbe, wie beim abstracten Naturrecht Kant's und der Aufklärung. In der Ausführung steht Fichte vom Anfang an weit über seinen Vorgängern und Zeitgenossen. Dass seine Rechtslehre neben der Kant's so wenig Beachtung fand und Einfluss gewann, hat verschiedene Gründe: Kant's ruhige Klarheit, die nur den abstracten, auf Abschaffung bestehender Missbräuche gehenden Rechtsforderungen seiner Zeit Ausdruck verlieh, ohne Neues zu schaffen; Fichte's kühner Flug, der ihn zu Erörterungen von Fragen trieb, die erst in später Zukunft von Gewicht werden sollten, dann seine schwerfällige Unverständlichkeit und die vielfach schiefe und unpraktische Uebertreibung seines Polizeistaates.

Da wir die Differenzen zwischen den verschiedenen Schriften Fichte's nicht so bedeutend finden, so verbinden wir die Betrachtung derselben und behalten uns nur vor, an einzelnen Stellen die wichtigeren spätern Aenderungen hervorzuheben. —

Das Naturrecht beginnt mit der Definition des Rechtsverhältnisses als der Coexistenz verschiedener Freiheitssphären. Weil aber Fichte Alles deducirt und in der Wissenschaftslehre in der Hauptsache nur die allgemeine Erkenntnisstheorie construirt ist, so fällt dem Naturrecht vorerst zu, zu beweisen, dass überhaupt verschiedene Freiheitssphären existiren. Es wird deducirt, dass das endliche Ich eine Sinnenwelt ausser sich annehme, sich einen materiellen Leib zuschreibe, dass dieser Leib ein artikulirtes organisches Ganze sei, dass verschiedene Menschen existiren, dass sie nur durch ihren Körper auf einander einwirken. Nach dieser anthropologischen Einleitung, die den realistischen Boden für den materiellen Rechtsgehalt giebt, wird nun erst die Anwendbarkeit des Rechtsbegriffes, als eines Verhältnisses von so organisirten Vernunftwesen zu einander bewiesen. Jedes Wesen muss es sich zum Gesetz machen, seine Freiheit durch die Freiheit aller übrigen einzuschränken. Welches ist aber die ursprüngliche Freiheitssphäre jedes Einzelnen? Indem Fichte mit dem Begriffe des Urrechtes antwortet, giebt er zugleich die richtige Beschränkung dieses viel missbrauchten Wortes; denn er sagt, das Urrecht sei an sich, in seiner Allgemeinheit eine blosse Fiction [14]). Das Urrecht will die Persönlichkeit als freies, unbeschränktes Wesen; das Urrecht des Menschen ist, nur Ursache in der Sinnenwelt zu sein, schlechthin nicht Bewirktes. So wird wieder der sittliche Freiheitsbegriff auch der Aus-

14) Siehe Naturrecht l. c. S. 112.

gang für das Recht. Aber Fichte ist sich bewusst, damit nur ein Formales zu verlangen, das erst in weiterer Ausbildung wirklich zum Rechte wird. So fügt er gleich hinzu, in Bezug auf die Sinnenwelt verlange diese im Urrechte liegende Tendenz die Unterwerfung derselben unter die Zwecke des Menschen; damit entstehe der Begriff des Eigenthums in seiner Ursprünglichkeit, nicht des Eigenthums in der Gesellschaft. Fichte hätte richtiger gesagt, durch diese Unterwerfung, d. h. durch die Arbeit, entstehe das materielle objective Verhältniss, das im Rechtsleben zum Eigenthum wird; zu der Unterwerfung der Sinnenwelt unter meine Zwecke muss bei Fichte, damit das wirkliche Eigenthum entstehe, die gegenseitige Anerkennung und Declaration in der Gesellschaft kommen. Zu dem materiellen wirthschaftlichen Verhältniss muss überall das formale Verhältniss der Anerkennung und des Rechtsschutzes treten, um das, was wir specifisch „Recht" heissen, zu erzeugen.

Das führt uns auf die Ableitung des Staats. Die Coexistenz der Urrechte der Menschen wäre ohne Weiteres möglich, wenn Treue und Glauben alle Verhältnisse beherrschen würden. Da dies aber auf dem Rechtsgebiete ganz unvoraussetzbar ist, so schliesst der Rechtsbegriff den Zwang und der Zwang eine Macht, zu zwingen, d. h. eine Staatsgewalt, ein. Alles Recht erlangt seine Realität nur im Staate, alles Recht ist in diesem Sinne Staatsrecht, womit Fichte ganz recht hat; denn ohne das fällt das Recht mit dem Sittlichen zusammen.

Der Staat entsteht bei der Freiheit aller Einzelnen nur durch Vertrag, durch Einstimmigkeit. Der Nichteinstimmende verlässt den Staat. Hier kommt Fichte über die subjective Einseitigkeit des Naturrechts nicht hinaus. Ebenso wenig bedeutend ist, was er weiter über die Organisation der Staatsgewalt denkt. Bei Fichte's Unbekanntschaft mit den englischen Verhältnissen, bei dem noch unentwickelten festländischen constitutionellen Staatsrecht, bei der Erinnerung an die Grösse des absoluten Staats Friedrich des Grossen ist sein Schwanken und das Unpraktische seiner Ansichten wohl erklärlich. Während er im Naturrecht als Surrogat für die Volksvertretung eine Art antiken Ephorats vorschlägt, hält er in seiner spätern Rechtslehre im Interesse der Einheit der Staatsgewalt eine Vertheilung der Macht nach irgend einem Zwangsgesetz überhaupt für unmöglich und meint, die allgemeine Bildung und Sittlichkeit der ganzen Bevölkerung seien hinreichender Schutz gegen unrechten Gebrauch der Gewalt [15]). Dass

15) Siehe nachgelassene Werke II, 627, besonders 630.

er diese Wendung nicht nimmt im Sinne einer kurzsichtigen Vertheidigung des Absolutismus, ist bei seinen sonstigen demokratischen Ansichten kaum zu versichern nöthig, zeigt aber, wie wenig sicher er in seiner Theorie über die eigentliche Organisation der staatlichen Behörden und der staatlichen Gewalt war. Da uns überdiess dieser Theil für unsern Zweck am wenigsten interessirt und er in allen anderen Darstellungen [16]) am breitesten ausgeführt ist, so halten wir uns nicht dabei auf und führen nur noch die höchst richtige Bemerkung an, die Fichte am Schlusse dieses ersten Theiles des Naturrechts über die Constitution und staatliche Organisation als eines formalen Mechanismus macht.

„Die Formel, das Formale [17]),“ sagt er „ist eine der höchsten Wohlthaten für den Menschen. Indem sie ihn nöthigt, auf irgend Etwas Bedacht zu nehmen, nöthigt sie ihn überhaupt, mit Bedacht zu Werke zu gehen. Man meint es nicht gut mit der Menschheit, wenn man sie alles Formalen überheben will.“ Er hat hier eine Ahnung von dem grossen Gedanken, den neuestens Lotze so schön ausgeführt hat, jede höhere menschliche Kultur gehe davon aus, dass die Menschen das, was sie dem Naturtrieb folgend thun, in bestimmten Formen und verbunden mit bestimmten Ceremonien vornehmen, in dem Gedanken, es damit als ein Glied in den Zusammenhang des Lebens einzufügen; durch diese Formen und Ceremonien wurde das, was erst nur formelles Mittel für die ursprünglichen Triebe des Menschen war, selbstständiger Zweck und so bilden sich Kunst, Staat, Recht, Sitte, Kirche als eigene höhere Lebensgebiete. — Alles braucht seine Form, und die Form aller Form ist das Recht.

III.

Was Fichte in dem zweiten Theile des Naturrechts und im geschlossenen Handelsstaate giebt, ist nicht mehr und nicht weniger als

---

16) Man vergleiche besonders Bluntschli, Geschichte des allgemeinen Staatsrechts S. 349 ff., Zeller, Johann Gottlieb Fichte als Politiker in der historischen Zeitschrift von Sybel Bd. IV S. 1 ff., J. H. Fichte, Die philosoph. Lehren vom Recht, Staat und Sitte in Deutschland, Frankreich und England von der Mitte des 18. Jahrh. bis zur Gegenwart. S. 93—168.

17) Siehe eodem S. 187.

ein socialistisches System und das ist wohl auch der Grund, warum es bisher so wenig gewürdigt wurde. Erst seit die sociale Frage auch in Deutschland so sehr in den Vordergrund getreten ist, wendet sich das Interesse auch diesem Theil der Fichte'schen Schriften wieder mehr zu. Um die ganze Bedeutung Fichte's als des ersten deutschen Socialschriftstellers zu würdigen, müssen wis uns über die Stellung des Socialismus als einer eigenen Art von Wissenschaft zwischen Rechtsphilosophie und Nationalökonomie einige Worte erlauben, wenn sie auch im Ganzen nur Bekanntes wiederholen.

In früheren Jahrhunderten war die ökonomische Ordnung der Gesellschaft stets auch zu einer rechtlichen, zu einer definitiven Gesellschafts-Ordnung geworden, in der jedem Einzelnen sein Platz durch die allgemeinen Verhältnisse angewiesen war, ohne dass seine freie Entschliessung diese Schranken leicht überwinden konnte. Im Alterthum stand der Sclave dem Herrn, der Periöke dem Vollbürger, im Mittelalter der Adel dem Bürger und dem Hörigen, der Patricier dem Handwerker nicht nur ökonomisch, sondern auch rechtlich gegenüber. Das neunzehnte Jahrhundert begann mit der Negation vieler dieser veralteten Fesseln; frei sollte der Mensch sein in ökonomischer wie in rechtlicher Beziehung. Das neue Recht war in der Hauptsache eine Beseitigung von Schranken, — ebenso oft aber auch eine vollständige neue Vertheilung des Besitzes, welche ganze Gesellschaftsklassen ökonomisch in andere Lage brachte. Wir erinnern an die französische Agrargesetzgebung der Revolution und den Uebergang fast des ganzen Grundbesitzes zu Spottpreisen in andere Hände, an die Ablösungsgesetze in Deutschland, an die Bauernemancipation in Russland, welche auf Kosten der Rechte der Adeligen dem kleinen Bauernstand eigenen Besitz schaffen soll, an die Staatsbankerotte, welche stets zugleich eine grossartige staatliche Neuvertheilung des Eigenthums enthalten, und Aehnliches.

Bei dem geringen Verständniss über den Zusammenhang von Recht und Wirthschaft übersah man aber All' das; zwei Erscheinungen traten allein in den Vordergrund, die Beseitigung vieler rechtlichen und polizeilichen Schranken und die kraftvolle ökonomische Entwicklung Europa's, die man entschieden zu einem grossen Theil dieser freien Bewegung der Individualität zu danken hatte. Damit waren auch die Richtungen gegeben, in der sich die Rechtsphilosophie und die Nationalökonomie bewegten. Die erstere kommt in der Hauptsache, losgelöst von allem Zusammenhang mit dem realen Leben über möglichst abstracte Rechtsdefinitionen und Begriffe nicht hinaus; da in diese alles

Besondere, Eigenartige nicht hineinpasst, so stimmen diese abstracten Naturrechtsphrasen zwar mit der destructiven Aufgabe der Zeit, den mittelalterlichen Rechtszopf zu beseitigen, überein, Neues aber vermögen sie weder zu geben, noch aufzunehmen; höchstens in Bezug auf den formalen Mechanismus der modernen Verfassungen betritt die Rechtsphilosophie ein positives Gebiet. Die Ordnung der Besitzverhältnisse ignorirt sie und glaubt vollständig ihre Pflicht gethan zu haben, wenn sie mit unmittelbarer Aufnahme des römischen Eigenthumsbegriffs in seiner subjectiv individualistischen Färbung Jedem ohne Rücksicht auf den Zusammenhang mit dem Ganzen und die Pflichten für das Ganze das absolut zuspricht und zu sichern verlangt, was er gerade besitzt. Ebenso einseitig entwickelt sich die junge Nationalökonomie. Sie hat vorerst genug zu thun, dem Aufschwung der Production zu folgen, die entbundenen Kräfte zu beobachten. Mit dem abstracten Stichwort der wirthschaftlichen Freiheit glaubt sie allen nöthigen Rechtsboden für die unendliche Steigerung des Producirens zu haben; um die Vertheilung der Güter bekümmert sie sich in erster Linie so wenig als die Rechtsphilosophie und wenn sie sich damit beschäftigt, thut sie es in so abstracter Weise, dass dabei die wichtigsten mitwirkenden Ursachen gar nicht zur Sprache kommen.

Während so die beiden genannten Wissenschaften einseitig sich fortbewegen, ohne sich in ihrem gemeinsamen Gebiete zu berühren, entwickeln sich die wirthschaftlichen Zustände trotz alles Fortschritts doch nach einzelnen Seiten hin mit den bedenklichsten Symptomen. Es entsteht mit der Grossindustrie und der sich steigernden Concurrenz das Proletariat, die Massenarmuth, die drückende Ungleichheit des Besitzes. Die Auflösung alter substantieller Sitte ist begleitet von manchen Blüthen höherer Sittlichkeit, aber mannigfach auch von einem steigenden Egoismus, grösserer Genusssucht, Opferunfähigkeit, engherziger Kurzsichtigkeit. Arbeiter und Fabrikherr, Handwerk und Grossindustrie, Agrarinteresse und Gewerbeinteresse stehen sich feindlich und unversöhnt gegenüber. Ueberall steht der Kampf nicht mehr auf dem Boden eines freien Spieles ökonomischer Kräfte, sondern droht mehr und mehr auf den Boden gesellschaftlicher und staatlicher Macht überzugehen, wenn er nicht von Anfang an factisch durch die ungleichen geistigen und sittlichen Kräfte ein ungleicher war. Die Gesellschaftsordnung wird wieder zu einer Rechtsordnung; die Schutzzölle werden zu Privilegien für die grossen Fabrikanten, die Kornzölle zu solchen für die grossen Gutsbesitzer, den Arbeitern werden Verbindungen und Arbeitseinstellungen verboten, ihre freie Bewegung durch Einschränkung

der Freizügigkeit gehemmt, ihre geistige und sittliche Hebung, statt irgendwie befördert zu werden, wird durch Nichtachtung, falsche Armengesetze, mangelnde Staatssorge nach verschiedenen Richtungen gehemmt, das Nichteindringen von Bildung und Aufklärung in die unteren Klassen wird conservatives Staatsprincip oder vielmehr Princip der herrschenden Klassen. Ueberall zeigt sich wieder, dass der Rechtsboden das ökonomische Leben durchwebt, dass die Vertheilung der Güter abhängig ist von gesellschaftlichen Zuständen, die ihre weitere und letzte Ursache im Recht und in dem sittlichen Zustande einer Nation haben. Dem gegenüber blieb aber die Nationalökonomie, wie die Rechtsphilosophie in ihren gewichtigsten Vertretern stumm, ablehnend, negirend. Das musste bei edlen Menschenfreunden, bei der im Elend verkommenden Masse und endlich bei tiefer blickenden, unsere ganze moderne Zeit in ihren innersten Verhältnissen überschauenden Denkern und Philosophen eine literarische und politische Richtung erzeugen, die im Gegensatz gegen die hergebrachten Schulbegriffe des Rechts und der Nationalökonomie auf eine neue Gesellschaftslehre drängte. In ihr und durch sie sollten sich auf der Basis einer reinern Moral und Sitte, zugleich aber meist, da man diesen allein nicht die Kraft zutraut, auf der Basis eines neuen Staats- und Privatrechts glücklichere Eigenthums- und Besitzverhältnisse bilden. Diese neue Gesellschaftslehre ist der Socialismus, der gerade im Anfang, je weiter er von der bestehenden Wissenschaft entfernt war, je mehr er von ihr ignorirt und geringgeschätzt wurde, zu desto irrthümlichern Auswüchsen emporschoss. Der Socialismus konnte nur desswegen ein so zähes, eigenes Dasein im Leben und in der Wissenschaft behaupten, einerseits weil die Nationalökonomie nicht verstand, wie die Vertheilung der Güter sich macht, weil sie übersah, dass die Gesellschafts-Ordnung durch die Macht der Besitzenden stets zur Rechts-Ordnung werden will, dass mit dem Einreissen alter Formen neue nicht ganz überflüssig sind, dass die allgemeinen ethischen Kulturverhältnisse das Wichtigste sind bei der Frage, auf wessen Seite im grossen Concurrenzkampf von Angebot und Nachfrage der Sieg bleibt; und andererseits, weil das Naturrecht, die Staatslehre und Politik nicht verstand, über abstracte römisch-rechtliche Begriffe hinauszukommen, nicht verstand, dass sie in dem materiellen Gehalt des ökonomischen und socialen Lebens den wichtigsten Theil ihres Inhalts bekommen. Eine Versöhnung der Rechtsphilosophie und Nationalökonomie hebt allein den Socialismus als besondere wissenschaftliche Erscheinung auf; diese selbst aber ist nur mög-

lich von dem höhern Standpunkt einer umfassenden Ethik, welche alle Kulturgüter in ihrem gegenseitigen Zusammenhang realistisch untersucht und darauf die sittlichen und rechtlichen Forderungen, wie in allem Leben, also auch im wirthschaftlichen gehandelt werden muss, aufstellt. Den ersten und in seiner Art höchst grossartigen Versuch, Recht und Sittlichkeit mit dem wirthschaftlichen Leben zu versöhnen, haben wir in Fichte's Socialsystem, das trotz der vielfachen falschen Forderungen, die er stellt, doch auch heute noch unser Interesse in Anspruch nehmen muss. Gerade in dem Zusammenhang, in dem es bei Fichte mit seinem ganzen Systeme der Ethik steht, liegt vieles Lehrreiche. Es ist nicht dem Augenblick durch das Bedürfniss abgenöthigt, sondern die Consequenz eines Gedankenganges, der unsere ganze moderne Entwicklung nach ihren Hauptpunkten einheitlich überschaut. Nur daraus ist es auch zu erklären, dass Fichte gleich einem prophetischen Seher durch die Macht seines idealen Gedankenflugs Probleme sich vorlegte, die die Macht der Thatsachen der übrigen Welt erst so viel später zur Lösung aufnöthigte. Den Ausgangspunkt nimmt Fichte wieder von dem abstracten Naturrecht aus.

Der Staat entsteht durch Vertrag; der Staatsbürgervertrag enthält das ganze Rechtssystem und zunächst bei näherer Analyse drei Seiten oder Separatverträge in sich; zuerst den Eigenthumsvertrag, nach dem Jeder eine bestimmte Sphäre der Sinnenwelt für sich angewiesen erhält, dann den Schutzvertrag, nach dem Jeder den Andern in dieser Sphäre zu schützen verspricht, und endlich den Vereinigungsvertrag, wonach sich die Summe der einzelnen Bürger zu einem Ganzen nach Analogie eines organisirten, d. h. organischen Naturprodukts verbindet, wonach der Einzelne sich diesem Ganzen unterwirft. Erst durch diese Einfügung in einen Organismus wird der Einzelne zum Bürger. Der isolirte Mensch, sagt Fichte[18]), handelt lediglich, um seine Bedürfnisse zu befriedigen und es wird keines derselben befriedigt, ausser durch sein eigenes Handeln; was er äusserlich ist, ist er nur durch sich, der Bürger dagegen hat mancherlei zu thun und zu lassen, nicht um sein selbst, sondern um der andern willen; dagegen werden seine höchsten Bedürfnisse befriedigt ohne sein Zuthun durch das Handeln der Andern. Mit diesem Zurückgehen auf den Begriff

18) III. S. 209.

des Organismus für die Erklärung des Staats und der Gesellschaft hat Fichte den Rousseau-Kant'schen Standpunkt überwunden und eben damit seine eigene Staatsauffassung, die von allem Sittlichen abstrahiren will, bereits verletzt; denn die Idee, als Glied des Organismus für und mit Rücksicht auf diesen zu handeln, ist eben die sittliche Grundidee des Rechts- und Gesellschaftslebens. Wenn er die Beschränkung beifügt, der Einzelne gebe sich und was ihm gehört dem Staate nicht ganz und absolut, so können wir darin nur eine richtige Beschränkung der Staatseingriffe gegenüber der individuellen Freiheit, die bei Fichte doch nie ganz untergeht, sehen, aber nicht, wie Bluntschli [19]), ein Verharren auf dem abstracten Naturrechtsstandpunkt, der die organische Einheit der Gesellschaft im Staate nicht kennt.

Das Wichtigste ist die weitere Ausführung des Eigenthumsvertrags, wobei aber gleich vorauszuschicken ist, dass Fichte hierunter das ganze Eigenthums-, Servituten-, Obligationen-Recht, kurz, alle Theile des Civil- und Polizeirechts, die auf die Ordnung der Besitz- und Nahrungsverhältnisse Bezug haben, versteht. Das bisherige Eigenthums-Recht scheint ihm darin zu fehlen, dass man sein Wesen in den ausschliesslichen Besitz einer Sache setzte. Ihm ist das Eigenthums-Recht, wie alles Recht, nur ein Verhältniss von Personen unter einander, ein Recht an eine bestimmte Thätigkeit. Aller Streit um Eigenthum, wie um Privatrechte überhaupt ist ein Streit darum, dass der Andere etwas lassen oder thun soll. Die Thätigkeit kann durch einen Gegenstand näher bestimmt werden, das Recht kann möglicherweise ein solches sein, dass es jede mögliche Thätigkeit an einem Gegenstand einschliesst — obwohl Fichte hinzufügt, ein solches absolutes Recht sei ihm unbekannt, — stets bleibt es ein Recht auf eine Thätigkeit. Mit jeder Thätigkeit aber ist ihr Zweck gegeben; die Thätigkeit ist erst bestimmt durch die nähere Art und Weise des eingeschlossenen Zwecks. Von dieser Art, sagt er, ist das ausschliessliche Recht des Ackerbauers, auf diesem Stücke Acker Getreide zu erbauen, welches dem Rechte eines Andern, nach geendigter Ernte bis zur Saat auf demselben Acker sein Vieh zu weiden, oder dem Rechte des Staats, unter der Oberfläche Bergbau zu treiben, keinen Abbruch thut.

An was die bisherige Doktrin sich im Eigenthums-Recht gehalten, das bestimmte Object, das verflüchtigt sich ihm als etwas vollständig

19) Siehe Bluntschli l. c. S. 364.

Gleichgültiges. Besser hätte er freilich mit dem Verlassen besonders inniger Rechtsbeziehungen auf einen concreten Gegenstand auch den Namen „Eigenthums-Recht“ verlassen. Da ihm aber die Thätigkeit und der Zweck die Hauptsache ist, so steht er nicht an, auch das ausschliessliche Recht auf irgendwelche Thätigkeit ohne irgend eine Beziehung auf einen bestimmten Gegenstand Eigenthums-Recht zu nennen. Jeder Bürger, meint er, muss eine bestimmte Rechtssphäre haben, die ihm ausschliesslich zukommt, das ist sein Eigenthum; wer eine solche Sphäre nicht hat, kann nicht gezwungen werden, irgend welches Eigenthum anzuerkennen. Ist einem nicht ein Stück Land zugefalleu, so muss er wenigstens irgend welche ernährende Arbeit so sicher haben, dass er davon leben kann. Erst durch diese Versicherung bindet ihn der Staat an sich[20]).

Das Eigenthumsrecht ist für Fichte nichts anderes als die Ordnung der Besitzverhältnisse überhaupt. Er sieht die menschlichen Triebe, aber er kennt nicht das selbstständige sittlich-ökonomische Kulturleben der Gesellschaft, das zwar stets Staat und Recht voraussetzt, aber nicht überall ihrer bedarf, weil es auch ein freies, richtiges Handeln giebt ohne Zwang, — darum wird ihm alles ökonomische Leben zu einem rechtlich geordneten. Der Mensch, sagt er, muss vor Allem essen, wohnen, sich kleiden. Das ist die erste Thätigkeit, mit der er in die Zukunft greift, getrieben durch die schmerzvolle Empfindung von Hunger und Durst. So lange der Mensch nicht zu höherer Existenz sich erhebt, ist das Bedürfniss der Nahrung die ursprüngliche Triebfeder und seine Befriedigung der letzte Endzweck des Staats, wie alles menschlichen Lebens und Betreibens. Und wenn der letzte Zweck der Thätigkeit ist, leben zu können, und diess von der Sphäre der Sinnenwelt abhängt, die dem Menschen das Recht anweist, so muss das Leben jeder Person im Staate garantirt sein. Leben zu können, ist das absolute unveräusserliche Eigenthum aller Menschen; sobald Jemand von seiner Arbeit nicht leben kann, ist ihm das, was schlechthin das Seinige ist, nicht gelassen; jeder besitzt sein Bürgereigenthum nur insofern und auf die Bedingung, dass alle Staatsbürger von dem Ihrigen leben können[21]).

All' das ist richtig, wenn man es als ethischen Kulturzweck des menschlichen Handelns überhaupt betrachtet, aber nicht, wenn man es

---

20) Siehe Naturrecht l. c. 210. Geschlossener Handelsstaat eod. S. 441—46.
21) Eod. S. 210—13.

ohne Weiteres als einen durch Rechtszwang zu erreichenden Zweck aufstellt. Für jeden derartigen Zweck ist die Frage zuerst die, wird er nicht durch das menschliche Handeln, wie es von selbst aus den natürlichen Trieben und der sittlichen Kultur hervorgeht, erreicht? In gewissem Sinne erkennt übrigens jeder Staat, der das obligatorische Armenrecht hat, wenigstens ein Minimum von Fichte's Verlangen an; aber in dieser Beschränkung meint Fichte seine Forderung nicht. Er will die staatliche Garantie, dass jeder angenehm zu leben habe. Dabei vergisst er freilich, dass an Armuth und Elend nicht allein gesellschaftliche, sondern auch individuelle Ursachen schuld sein können, und übersieht, indem er den allgemeinen Irrthum seiner Zeit theilt, die reale Ungleichheit der Menschen, die schon mit der Natur gegeben ist und durch die Kultur noch gesteigert wird. Er meint, da keiner mehr oder weniger Mensch sei als der andere, so hätten in der Forderung, angenehm zu leben, alle gleich Recht[22]). Doch, fügt er an einer andern Stelle bei, das sei freilich verhältnissmässig zu verstehen. Der Bauer könne nicht die gleichen Bedürfnisse haben, wie der Künstler[23]). Somit hat er wenigstens keine ganz schablonenhafte Gleichmässigkeit aller Genüsse im Sinn, sondern nähert sich der an sich richtigen Forderung, die Besitzverhältnisse sollen nicht zu ungleich sein, ein mässiger Wohlstand solle alle Klassen der Gesellschaft gleichmässig durchziehen.

Dass hierzu unter Umständen auch staatliche und rechtliche Massregeln nothwendig sind, darin hat Fichte gewiss recht; wir erinnern an die oben schon erwähnten Beispiele der französischen Agrarentwicklung, die deutsche Ablösung, die russische Bauernemancipation. Wo sich nicht gleiche Kräfte, sondern eine unterdrückte unorganisirte Klasse einer übermächtigen zugleich als ökonomische Contrahenten gegenüberstehen, da kann eine staatliche Beihülfe oft nothwendig werden, wenn sie auch nicht allein helfen kann und oft nicht einmal die Hauptsache ist. Auch heute noch wird ja häufig die freie Concurrenz durch polizeiliche Taxen beschränkt, wo der eine Contrahent den andern wählen muss, wie bei Droschkenfahrern, in gewissem Sinne auch beim Eisenbahnwesen. Fichte aber nimmt diesen Fall in allem ökonomischen Verkehr, den er nur an der Oberfläche als Habsucht, Betrug, Fälscherei kennt, an. Bei der völligen Unsicherheit des ökonomischen Ver-

22) S. Handelsstaat eod. S. 402.
23) Eod. S. 417.

kehrs, sagt er, bevortheilen und berauben die Menschen — zwar nennt man es nicht Raub, sondern Gewinn, — sie bevortheilen und berauben, so lange und so gut sie es können, Diejenigen, welche hinwiederum sie bevortheilen und berauben, wenn sie die Stärkeren sind[24]). Das erscheint ihm Grund genug für den Staat einzuschreiten, zumal er nicht die optimistische Hoffnung hat, wie viele Nationalökonomen heutzutage, Alles mache sich von selbst durch die Natur der Dinge, des menschlichen Eingreifens und Handelns bedürfe es kaum. Aber er übersieht, dass der staatliche Wille stets erst zu handeln hat, wenn keine andern Organe vorhanden sind, und dass auch dann noch es sich stets fragt, ob im einzelnen Fall durch eine allgemein durchgreifende Zwangsmassregel das Richtige wirklich erreicht wird, ob nicht andere berechtigte Zwecke dadurch verletzt, ob nicht mehr sittliches Individualleben, das doch stets das höchste bleibt, dadurch geschädigt, als gehoben und gebessert wird.

Alles wird in seinem Staate geordnet. Hat der Staat einmal die Pflicht, jedem einen angenehmen Lebensunterhalt zu garantiren, so muss er auch das Recht haben, Jeden zur Arbeit anzuhalten, Jeden bei der Verwaltung seines Vermögens zu beaufsichtigen. Es ist ein Theil des Eigenthumsvertrags, dass Jeder anzeige, wovon er zu leben gedenke; er wird nur zugelassen, wenn der Arbeitszweig nicht übersetzt ist. Sind zu wenige Producenten in einem Arbeitszweig, so dürfen sie ihre Produkte nicht im Preise erhöhen — denn alle Preise sind staatlich geregelt, — sondern es werden durch Prämien neue Producenten angelockt. Grund und Boden wird vertheilt. Der Boden steht dem Einzelnen nicht als absolutes Eigenthum zu; erst die Produkte sind solches; doch muss er auch von diesen den Ueberschuss abgeben. Die den Rohproducenten gegenüberstehenden Stoffarbeiter, die Fichte unter dem Namen „Künstler" zusammenfasst, sind in bestimmte Arbeitszweige getheilt, die denselben ausschliesslich zustehen; sonst haben sie ja keine Garantie des Lebensunterhaltes. Die Missbräuche der Zünfte sind desswegen nicht nothwendig. Der Inhalt des Vertrags Aller mit den Künstlern ist der: Ihr habt versprochen, diese Art der Arbeit in hinlänglicher Menge und Tüchtigkeit zu liefern, wir dagegen versprechen, sie nur von Euch zu nehmen. Es wird bestimmt, wie viele Producenten jeder Arbeitszweig nährt, wie auch die Zahl der Künstler überhaupt nach dem Ueberschuss der Rohprodukte geregelt wird. Eine

24) S. Handelsstaat eod. S. 447.

Preisregulirung ist schon nothwendig, weil die Rohproducenten den Künstlern jede Nahrung verweigern könnten, während diese hingegen keine Gewalt über sie haben.

Zwischen die Rohproducenten und die Künstler treten die Kaufleute mit ähnlicher Organisation und ähnlicher Vertragsbestimmung. Diejenigen, welche den Tausch besorgen, haben diess als ihr Eigenthum vom Staat erhalten; er überwacht sie dafür und regelt die von ihnen abzuschliessenden Verträge durch die Civilgesetzgebung. — Die Güte der Waaren wird geprüft nach dem Masse, wie es dem Lande entspricht. Der Kaufmann darf mit seiner Waare nicht zurückhalten, die Preise nicht beliebig bestimmen, muss zu jeder Stunde verkaufen und möglicherweise Rechenschaft ablegen.

Bei All' dem erscheint Fichte die richtige Theilung der Arbeit als die Hauptsache. Von dem reinen Walten der Naturkräfte hat man keinen Wohlstand zu erwarten, sondern nur von des Menschen eigener Thätigkeit, von der Arbeit. Und um diese recht anzuwenden, giebt es kein anderes Mittel als Kunst und Kunstfertigkeit, vermittelst welcher die kleinste Kraft in zweckmässiger Anwendung einer tausendfachen Kraft gleich wird. Kunst aber und Kunstfertigkeit entsteht durch fortgesetzte Uebung, entsteht dadurch, dass jeder sein ganzes Leben einem einzigen Geschäft widmet, alle seine Kraft und sein Nachdenken auf dieses eine Geschäft richtet. Die zum Leben nöthigen Arbeitszweige müssen danach vertheilt werden. Nur unter dieser Bedingung wirkt jede Kraft mit dem höchsten Vortheil [25]).

Neben die übrigen Stände treten mit der Theilung der Arbeit noch die nöthigen Beamten und Soldaten, welche mit den zu erhebenden Abgaben unterhalten werden. Diese Abgaben können das wirthschaftliche Gleichgewicht nicht stören, auch ist ihre Erhebungsart nicht von grosser Bedeutung, sofern alle Preise geregelt und mit Rücksicht hierauf bestimmt sind. In der spätern Rechtslehre [26]) wird im Sinne der Physiokraten eine einzige Bodensteuer vorgeschlagen, die aber durch die Preisregulirung sich auf alle Bürger gleichmässig erstrecken soll.

Der ganze Mechanismus geht darauf hinaus, den Gang der wirthschaftlichen Entwicklung unumstösslich sicher, gleichmässig, exact zu machen; alle Störungen und Preisschwankungen sollen vermieden wer-

---

25) S. Handelsstaat S. 423.

26) Nachgelassene Werke II. S. 567.

den, weil dadurch das Vermögen der Einzelnen stets leidet und an Werth wechselt. Die Ungleichheit der Jahrgänge soll durch ungeheure Staatsspeicher ausgeglichen werden, so dass das Korn stets einen gleichmässigen Durchschnittswerth erhalten kann.

Dass ein solches künstliches Räderwerk sich nicht durch die blosse Gesetzgebung und die Gerichte erhalten kann, die es auch bei ihm nur mit Streitigkeiten der Einzelnen unter sich zu thun haben, versteht sich. Fichte braucht eine ideale Polizei; er handelt von ihr nicht erst in seinen spätern Schriften, sondern schon am Schlusse seines Naturrechts. Die Polizei ist ihm der Inbegriff der Pflichten und Rechte des Staates gegen seine Unterthanen, wo diese nicht klagen können. Wo keine Klage stattfindet, ist die Polizei das Mittelglied zwischen Bürger und Staat. Er hebt ausdrücklich hervor, dass es sich nicht um eine etwaige beliebige Gefälligkeit des Staats handle, die Wohlfahrt der Unterthanen zu befördern, sondern um strenge Pflichten und Rechte, dass die Polizei eine nothwendige Existenz im Staate habe, einen nothwendigen Theil des Naturrechts bilde [27]). Wir übergehen die einzelnen wirthschaftspolizeilichen Erörterungen über Wege, Verkehr, Strassensicherheit und Aehnliches; das Wichtigste erscheint ihm zuletzt stets die Möglichkeit, alle Unordnung zu entdecken, die Wahrscheinlichkeit, dass jede Schuld ihre Strafe erhalte. In seinem Staate, meint er, habe Jeder seinen bestimmten Stand, die Polizei wisse so ziemlich, wo jeder Bürger zu jeder Stunde des Tages sei und was er treibe. Jeder müsse arbeiten und habe, wenn er arbeite, zu leben. Da sei Alles in Ordnung, da könne es keine Betrüger geben, da brauche man wenig Beamte, Alles sei in Gleichgewicht und Harmonie, da gebe es keine Kriege mehr, die Regierung erscheine als Wohlthäterin, Nationalehre und Nationalcharakter blühen auf. „Dann," ruft er, „werden die Deutschen erst eine wahre Nation sein [28])".

Soweit aber auch die Staatsmassregelung geht, eine Gränze findet

---

27) Wenn Bluntschli daher l. c. S. 361 sagt: im Naturrecht fehle bei Fichte die Regierungsgewalt gänzlich; was er vollziehende Gewalt nenne, sei eigentlich nur Handhabung des Rechts, also nur gerichtliche Thätigkeit, so können wir dem nicht beistimmen. Wenn Fichte von einer nur scheinbaren Trennung von Gericht und Regierung spricht und verlangt, diese müsse die Sprüche jener ausführen, diese sei nur der physische Arm jener, so steht er damit allerdings noch auf einem anderen Standpunkt, als in den weiteren Ausführungen desselben Naturrechts. Er geht aber überall über seine eigenen abstracten Naturrechtsprämissen hinaus.

28) Zu vergleichen ist hiefür auch die Beschreibung des idealen Zustandes am Schlusse des Handelsstaats eod. S. 504—9.

sie doch. Fichte ist zu sehr von germanischem Geiste entsprossen und zu sehr der Philosoph des absoluten Ich, um das Individuum ganz untergehen zu lassen in dem Getriebe der Massregelung. Ueber Alles, was mein Gewerbe, meinen Grund und Boden betrifft, hat der Staat eine gewisse Cognition; habe ich aber nach dieser Richtung meine Pflichten erfüllt, so ist das, was ich hieraus zurückbringe, für mich nun mein absolutes Eigenthum. Ich bin verpflichtet, meine Produkte zu einem gewissen Preise zu verkaufen, aber das Geld, das ich daraus löse und was ich weiter mir darum kaufe, wie Mobilien, Kleidungsstücke, Pretiosen, kurz Alles, was in meinem Hause ist, das ist mein absolutes Eigenthum, geht den Staat nichts mehr an. Der Staat hat mir mein Haus zu schützen, aber an der Schwelle desselben beginnt meine unbeschränkte Herrschaft. Hier verhandle ich mit Andern nicht unter dem Rechtsgesetz, sondern auf Treu' und Glauben, und will man den Rechtsschutz auf Akte innerhalb des Hauses ausdehnen, so muss er durch besondere Formen oder Papiere angedeutet werden [29]).

Eine derartige Unterscheidnng zwischen dem Eigenthum, das gewissen Beschränkungen, und solchem, das diesem nicht unterliegt, ist unzweifelhaft richtig. Sie wurde ja schon vom römischen Rechte durch die verschiedenen Erfordernisse der Eigenthumserwerbung, noch mehr aber im deutschen Rechte anerkannt. Wenn heute einer unserer ersten Germanisten [30]) sagt: „Das Grundeigenthum in Deutschland hat niemals als ein Recht von schrankenloser Freiheit gegolten; es ist von jeher durch einen Zusatz sittlicher oder politischer Pflichten gebunden gewesen; es hatte nicht bloss den Charakter eines ausschliesslichen Rechtes, sondern noch mehr den eines Amtes. Es ist das eine der wirksamsten Grundideen des deutschen Rechtes, die sich durch den ganzen Verlauf seiner Entwicklung rechtfertigen lässt und bei der Construction des heutigen Rechts nicht übersehen werden darf"; — wenn, sage ich, die germanistische Rechtswissenschaft das anerkennt, so ist sie hier mit Fichte's Auffassung des Eigenthums eng verwandt. Findet ja auch beinahe in allen modernen Staaten bei Liegenschaftsverkäufen eine staatliche Mitwirkung statt zum richtigen Zeichen, dass hierbei der Einzelne nicht rein auf sich steht, sondern bedingt ist durch seinen Zusammenhang mit Staat und Gesell-

29) Naturrecht eod. S. 240.

30) Gerber, Zur Lehre vom deutschen Familienfideicommiss, Jahrbücher von Jhering I. S. 60.

schaft. Aus diesem selben Zusammenhang, den Fichte stets unter dem Bilde des Gesellschaftsvertrages sieht, leitet er dann weiter auch die Civilgesetzgebung über Erbschaft und Testamente ab. Es soll hier auch der Einzelne nicht willkürlich verfügen können; daher die Beschränkung und Beaufsichtigung der Testamente. Dieser Punkt ist freilich für die Vertheilung der Besitzverhältnisse sehr wichtig und ein weiterer Beweis, wie diese überall vom bestehenden Rechte abhängen. —

Aber kommen wir zurück zu dem absoluten und relativen Eigenthum. Fichte legt sich selbst die Frage vor, ob er nicht durch seine Staatsmassregelung einerseits und durch die behauptete Freiheit der Individualität in Bezug auf Haus und absolutes Eigenthum an Mobilien andererseits in einen Widerspruch gekommen sei[31]). Er hat die Thesis: der Staat garantirt jedem das unbeschränkte Eigenthum dessen, was ihm nach Genügung seiner staatlichen Pflichten übrig bleibt; er muss es verderben dürfen, wenn er nur andern nicht schadet. Dagegen stellt sich die Antithesis: der Staat nimmt alles Uebriggebliebene stets in Anspruch für den Tausch nach dem Staatsvertrag, der den Grundsatz enthält: Jeder muss leben können durch seine Arbeit und muss arbeiten, um leben zu können. Der auflösende Schluss, den die Synthesis enthält, geht dahin: Der Staat muss alles der Materie nach in Anspruch nehmen können, ohne die Form anzugreifen. Form und Materie müssen geschieden sein, d. h. der Producent muss seine Produkte hergeben, aber er erhält ein Zeichen dafür, das Geld, so dass dann Jeder zu jeder Zeit für Geld Alles haben kann, dessen Genuss der Staat garantirt hat. Ehe wir aber das Nähere hören, was Fichte über das Geld sagt, müssen wir sehen, wie er den Werth und den Preis der Dinge regeln will.

Sein Grundgedanke über den Werth ist derselbe wie bei Adam Smith, den er ohne Zweifel kennt. Die Arbeit ist die Grundlage des Werthes. Der wahre Werth jedes Dings ist so hoch, dass derjenige, welcher es gemacht, entsprechend davon leben kann für die Zeit, da er es machte, und für die Zeit, die er allenfalls zur Vorbereitung brauchte; denn der auf dem Gebiete der Rechtslehre anzunehmende Zweck aller freien Thätigkeit ist die Möglichkeit und Annehmlichkeit des Lebens. Ein Ding ist um so viel mehr werth, als das andere, insoweit man länger davon leben kann. Die blosse, reine Möglich-

31) Naturrecht eod. S. 237.

keit des Lebens ist nach unserer Lebensweise am klarsten durch das Brod ausgedrückt. Nach ihm ist der Werth aller andern Dinge, wie der Arbeit zu schätzen. Für das, was ausser der Möglichkeit zu leben, noch eine besondere Annehmlichkeit bietet, ist dieser Massstab nicht genügend. Was angenehmer ist, als Brod, macht mehr Mühe und Aufwand. Es ist so viel mehr werth, als die weitere Mühe erlaubt hätte, mehr Brod zu erzeugen, als den angenehmern Gegenstand. Dass aber in Fichte's Staat solche angenehmere Dinge nicht erzeugt werden sollten, ehe alle das nothwendige Brod haben, versteht sich von selbst. Das ist die Schranke, die Fichte dem Luxus setzt[32]).

Nach diesen Grundsätzen, meint Fichte, lasse sich der Werth jeder Waare von Rechtswegen ermessen und habe ihn die Regierung zu bestimmen. Nun erst, fügt er bei, ist jedem das Seinige, nicht dessen er sich durch blindes Glück, Bevortheilung Anderer und Gewaltthätigkeit bemächtigt hat, sondern das ihm von Rechtswegen zukommt, gesichert. In diesem Staate sind Alle Diener des Ganzen und erhalten dafür ihren gerechten Antheil an den Gütern des Ganzen, Keiner kann sich sonderlich bereichern, aber es kann auch Keiner verarmen.

Der Zweck Fichte's, stabile, gerechte Werthverhältnisse zu erzeugen, ist nicht anzugreifen, dass aber das Mittel ein unmögliches sei, dass die Werthberechnungen nach diesem Massstab absolut willkürlich würden, das brauchen wir wohl nicht erst durch genauere Kritik zu beweisen.

Das Werthmass aller Dinge soll die Brodfrucht sein, jedoch da es nicht als Tauschmittel brauchbar ist, so muss das Geld eingeführt werden. Aber — und hier kommt nun zugleich die letzte Consequenz von Fichte's Socialstaat — das Geld muss ein solches sein, dessen Werth der Staat bestimmen kann, während das Weltgeld, Gold und Silber, von ihm unabhängig ist und durch seine steten Werthschwankungen alle Besitzverhältnisse unsicher und ihre Ordnung illusorisch macht. In einem Staate, innerhalb dessen Metallgeld circulirt, ist das Eigenthum der Bürger nur in dem allergröbsten Sinne garantirt, dass die körperlichen Objecte nicht durch Gewalt weggenommen werden können. Der Werth der Arbeit hängt hier vom blinden Ohngefähr, von einer unbeschreiblichen Naturgewalt ab. Circulirt Metallgeld, so nützt alle Preisregelung nichts, das sieht Fichte wohl ein; in einer Bemerkung hierüber kritisirt er selbst am besten sein System[33]): „Der

32) Vergl. Handelsstaat S. 415—419.
33) Handelsstaat S. 439.

Werth des Geldes," sagt er, „gegen Waare ist wandelbar und höchst veränderlich; Gesetz und Gewalt können ihn nicht festsetzen und erhalten. Macht der Staat erzwungene Preise, mit denen Käufer oder Verkäufer nicht einverstanden sind, so verbirgt der Geldbesitzer sein Geld oder der Waarenbesitzer seine Waare und der Handel ist vernichtet. Dem Geldbesitzer ist mit Gewalt gar nicht beizukommen, dem Waarenbesitzer nur durch verhasste und für den Staat höchst kostspielige Mittel. Also wenn nur der Gebrauch des Geldes vorausgesetzt wird, so lässt der Handel sich nicht berechnen und unter Gesetze bringen. Er macht sich selbst Preis und Gesetz. So war es immer und so wird es auch bleiben müssen," unter der Voraussetzung denkt Fichte, dass ein Volk das allgemein circulirende Weltgeld, Gold und Silber gebraucht. Aber gerade diese Voraussetzung will er abschneiden durch ein eigenes, ganz in den Händen des einzelnen Staates liegendes Landesgeld, durch Einziehung alles Goldes und Silbers und Verbot alles Verkehrs mit dem Ausland. Diese Bestimmungen sind nicht Zwecke an sich, sondern es sind Aushülfsmittel, auf die Fichte verfällt, um sich den gleichmässigen, sichern, durch keine Preisschwankungen gestörten Fortgang seines Wirthschaftssystems denkbar zu machen. Von diesem Standpunkt müssen sie beurtheilt werden, nicht von jenem andern, der theilweise ähnliche Bestimmungen zu ganz andern Zwecken (als Schutzzollmassregeln) empfiehlt.

Ueber die Menge des circulirenden Geldes im Verhältniss zur Waarenmasse und zur Schnelligkeit des Umlaufs, über willkürliche Vermehrung des Geldes und Geldentwerthung hat Fichte[34]) ganz richtige ökonomische Ansichten, die er bis in's Einzelne ausführt. Ein Irrthum ist bloss der, dass er meint, der Werth des Goldes und Silbers beruhe nur auf der Meinung, auf der Einbildung, es habe ja gar keinen innern Werth, sowie dass er das sämmtliche circulirende Gold gleichsam als einen adäquaten Repräsentanten der sämmtlichen vorhandenen Werthe auffasst, während nur die Werthe hier in Betracht kommen, die gerade einen Umsatz suchen. Das besondere Landesgeld nun, meint er, das nur im betreffenden Staat circulire, würde in seinem Werth rein durch die ausgegebene Menge bestimmt. Der Staat als Geldmünzer habe es vollkommen in der Hand, seinen Werth zu bestimmen. Alle vom Staat in diesem Gelde bestimmten Preise bleiben unveränderlich, so lange Geld und Waarenmenge gleich

34) Vergl. Naturrecht S. 238.

bleiben. Bei fortschreitendem Wohlstand, d. h. bei einer Steigerung der Waarenmenge und der allenfallsigen Aenderungen der Umlaufsgeschwindigkeit, die der Staat genau übersehe, würde der Staat entsprechend mehr Geld in Umlauf bringen oder die sämmtlichen Geldpreise ändern. Dadurch dass der Staat seine Abgaben in dem Gelde erhebe, sichere er ihm seinen Werth. Die Beamten erhalten ihre Besoldung in diesem Gelde und Fichte führt sehr richtig im Einzelnen aus, welche Veränderung ihrer ökonomischen Stellung eine Veränderung der Geldmenge gegenüber der Waarenmenge zur Folge habe und wie der Staat hierauf Rücksicht zu nehmen verpflichtet sei [35]).

Die Beschreibung der Massregeln, welche den Uebergang in den neuen Zustand herbeiführen sollen, die Vorschläge über den Stoff des neuen Geldes und die Mittel, seine Nachahmung zu verhindern, die Zurückweisung der Befürchtungen, die Regierung könnte in diesem Falle ihr Münzrecht missbrauchen, verfolgen wir nicht näher. Es hat das nur relativen Werth.

Als eine nothwendige Consequenz des besondern Landesgeldes und der Absicht, die Preise über alles Schwanken zu erheben, jeden Absatz zu einem ganz sichern und ungestörten zu machen, stellt sich Fichte die Schliessung alles Verkehrs gegen das Ausland dar. Zugleich sieht offenbar sein patriotischer Sinn in dieser Massregel eine weitere Verwirklichung des eigentlichen Nationalstaates, gegenüber der unklaren Einheit und Verschmolzenheit des christlich germanischen Mittelalters, das noch keine wahre Nationalabscheidung kennt. Fichte hat so viel dafür gethan und so warm und edel dafür geglüht, den wahren deutschen Nationalgeist zu schaffen, dass der Irrthum für ihn verzeihlich ist, den Patriotismus auch im Stoff, in der geistlosen, nur weiteren Zwecken dienenden Materie, statt allein im Herzen seiner Bürger zu suchen. Wenn man ihm entgegenhält, dass andere Länder aber bessere Produkte haben und uns bieten können, so meint er, mit der Sphäre, in welchen jeden die Natur setze und mit Allem, was aus dieser Sphäre folge, müsse er zufrieden sein [36]). Das ist in der Hauptsache wahr, aber ebenso wahr ist, dass in gewissem Sinne die wahre Sphäre des Menschen eben die ganze Erde ist. Auch erkennt Fichte ausdrücklich an, dass in einem Lande mit bisher freiem Handelsverkehr der Bürger einen Rechtsanspruch auf fortdauernden

35) Ueber All' das: Handelsstaat S. 431—439.

36) Eod. Handelsstaat S. 411.

Bezug Alles dessen habe, woran ihn bisher der freie Weltverkehr gewöhnte, soweit das nicht reiner Luxus sei [37]).

In seinem Staate soll aber dennoch der Handel mit dem Ausland nach und nach aufhören oder doch in die Hände der Regierung übergehen, wenn er ja nicht ganz entbehrt werden könnte. Das Letztere erscheint ihm vorerst das beste Auskunftsmittel; nur wenn der auswärtige Handel in der Hand der Regierung sei, könne es verhindert werden, dass der Absatz plötzlich aufhöre, dass der inländische Markt überführt werde und Krisen eintreten [38]). Noch besser freilich sei es, wenn die Regierung suche, das Ausland ganz zu entbehren, durch Prämien und Heranziehen ausgezeichneter Techniker, welche die Industrie des Inlands heben. Das könne für einige Jahre theurer sein, aber ob auf die Dauer, sei noch die Frage. Man glaube, die Baumwolle nicht entbehren zu können, ob aber nicht manches Gewächs im Lande ebenso zu diesem Zwecke tauge, sei noch nicht gehörig untersucht. Eines sei freilich noch nothwendig vor Schliessung der Handelsstaaten: die Herstellung der natürlichen Gränzen jedes Landes, wodurch es erst eine ganze in sich abgerundete Einheit werde, die für sich bestehen könne. Mit Herstellung dieser natürlichen Gränzen werde dann auch die Veranlassung zu allen künftigen Kriegen wegfallen.

In der Staatslehre von 1812, in der Fichte auch über die Lehre vom Kapital und Geld, über die Triebfedern, welche zuerst zum Sparen und Kapitalisiren reizen, über die Rechtmässigkeit des Zinsennehmens viel Richtiges beifügt und über die Existenz eines besonderen Arbeiterstandes und die eventuelle Pflicht des Staates, sie im Nothfall zu beschäftigen, handelt, kommt er auch zu einer richtigeren Würdigung des internationalen Handels. Er soll zwar in den Händen des Staates bleiben, die Kaufleute sind ihm zu eigentlichen Staatsbeamten geworden [39]); dagegen aber hat Fichte [40]) die Erkenntniss, dass der internationale Handel stets nur in der Hauptsache ein Tauschhandel sein könne, dass der Vortheil auf beiden Seiten der sei, eine Waare zu erhalten, die mit weniger Aufwand in dem verkaufenden Staate erzeugt worden, als sie es in dem kaufenden werden könnte, dass der geringere Arbeitsaufwand den Nationwohlstand beider Staaten vermehre, dass auch zwischen den verschiedenen Staaten eine Theilung der Arbeit eintreten müsse, und dass

37) Eod. 477—79.
38) Eod. 494—99.
39) Nachgelassene Werke II, S. 568.
40) Eod. S. 588 ff.

in dieser Beziehung die Idee des Handels von der höchsten Bedeutung sei und die grösste Begeisterung verdiene. Für die möglichen Stockungen habe eben dann der Staat einzutreten. Man sieht hieraus, wie wenig ihm das Handelsverbot als Abhaltung fremder Concurrenz die Hauptsache ist, wie er es nur empfiehlt, so lange er es zur Sicherung regelmässiger Besitzverhältnisse nöthig glaubt.

Die gleiche Ueberzeugung gewinnt man bei seiner Kritik der bestehenden Merkantilpolitik, die ihm als ein System erscheint, bei dem alle Nachtheile eines durchaus freien Handels bleiben, während doch durch die halben und unvollständigen Beschränkungen neue Nachtheile entstehen, zu denen er vor Allem die Vertheuerung der Waaren und das demoralisirende Schmuggelsystem rechnet. Dieses Letztere gehe ja so weit, dass, wer den Betrug nicht mitmachen wolle, oft sein Gewerbe gar nicht fortführen könne. Ganz frei von merkantilistischen Ideen ist er freilich nicht, wie z. B. der Abfluss alles Geldes auch vor ihm als ein drohendes Gespenst steht.

Im zweiten Buche seines geschlossenen Handelsstaates giebt Fichte, um die Handelsverhältnisse seiner Zeit zu kritisiren, einen historischen Ueberblick der Handels- und Wirthschaftsgeschichte, der freilich theilweise sehr irrig ist und in der Charakteristik der Missstände unserer modernen Zeit zu schwarz sieht, wenn auch die gerügten sittlichen Uebelstände zu einem gewissen Theil leider nur zu wahr sind oder waren. Das Mittelalter erscheint ihm als die Zeit des unbeschränkten Handels. Bei den einfachen Verhältnissen und Bedürfnissen der damaligen Zeit, meint er, habe das nichts gethan. Die Handelsanarchie habe nichts schaden können, weil die Verhältnisse nicht complicirt genug waren, um Stockungen, Absatzkrisen, Marktüberschwemmungen und andere ökonomische Unsicherheit und Vermögensverluste herbeizuführen. Aber bei steigender Kultur und Production, bei verfeinerteren Bedürfnissen und gesteigerten Leidenschaften seien alle ökonomischen Beziehungen endlich nichts als ein endloser leidenschaftlicher Krieg Aller gegen Alle, der von Tag zu Tag ungerechter, gefährlicher, bedrückender sich gestaltet. „Der Käufer sucht dem Verkäufer die Waaren abzudrücken, darum fordert er Freiheit des Handels, d. h. die Freiheit für den Verkäufer, seine Märkte zu überführen, keinen Absatz zu finden und aus Noth die Waaren weit unter ihrem Werth zu verkaufen. Darum fordert er starke Concurrenz der Fabrikanten und Handelsleute, damit er diese durch Erschwerung des Absatzes bei der Unentbehrlichkeit des baaren Geldes nöthige, ihm die Waare um jeden Preis, den er ihnen noch aus Grossmuth machen will, zu geben. Gelingt ihm diess, so verarmt

der Arbeiter und fleissige Familien verkommen im Mangel und Elende oder wandern aus von einem ungerechten Volke.“ Zugleich entsteht Betrug, gefälschte Waare, äusserlich gut scheinende, aber schlechte, leichte Arbeit und andere unreelle Kunstgriffe. Keinem ist für die Fortdauer seines Zustandes bei der Fortdauer seiner Arbeit im Mindesten die Gewähr geleistet, die Menschen wollen durchaus frei sein, sich gegenseitig zu Grunde zu richten [41]).

Mit der Erhebung von Abgaben nun bilden sich, nach Fichte, in dem grossen unbeschränkten Gebiete des freien Handelns die ökonomischen Mittelpunkte für die einzelnen Staaten; es entsteht der Begriff des Nationalvermögens, für die Regierungen das besondere Interesse an dem speciellen Nationalwohlstand. Daraus gehen die Handelsmassregeln der einzelnen Regierungen hervor. Beim internationalen Verkehr kann ein Volk mit einem andern entweder nur tauschen oder an Geld gewinnen oder verlieren. Dauert der letztere Zustand fort, so ist das Land ein verarmendes, es entvölkert sich, der Reicheren werden immer weniger, die Regierung verkauft zuletzt ihre Leute als Soldaten, sich selbst durch Empfang ständiger Subsidien. Auch das war leider für das Deutschland des vorigen Jahrhunderts nicht unwahr, wenn auch nicht die Folge des internationalen Verkehrs.

Die Mittel, welche die Regierungen ergreifen, um diesen Uebelständen abzuhelfen, um das Geld im Lande zu behalten, sind nun Ermunterung des Ackerbaues durch Prämien, der Fabriken durch Verbote und Schutzzölle. Doch fügt er gleich hinzu, dass es nicht nöthig und vortheilhaft sein werde, die Einfuhr fremder Produkte zu erschweren, — es seien denn solche, die zum blossen Wohlleben dienen, — Nahrungsmittel lasse man doch bloss kommen, wenn im Lande Mangel daran sei. Den Erfolg habe man vielleicht, dass das Geld im Lande bleibe, aber der allgemeine Handels- und Zollkrieg, der entstehe, habe seine schlimmen Seiten, die wir schon erwähnt haben. Am wenigsten werde der erste Zweck aller ökonomischen Gesetzgebung, die Sicherung des gewohnten Zustandes der Unterthanen, erreicht. Gerade bei diesem Systeme kommen durch die Zollverbote die grössten Stockungen und Entwerthungen vor. Kein Fabrikant — fügt er bei — ist sicher, ob er morgen seinen Absatz noch hat. Plötzliche Verarmung und Beschäftigungslosigkeit der Arbeiter ist an der Tages-Ordnung und diese Armen haben sich dann von jeher im dunkeln Gefühle ihres Rechts an die Regierung gewen-

41) Siehe Handelsstaat S. 458.

det; und die Regierung musste sich im dunkeln Gefühl ihrer Pflicht solcher Uebelstände annehmen, um grössere Gefahr, wie Aufruhr und Umsturz, zu verhindern.

Den wahren Schluss, den Fichte aus All' dem hätte ziehen sollen, dass nach und nach alle Handelsbeschränkungen wegfallen müssen, dass die ganze Erde mehr und mehr ein einheitliches Handelsgebiet wird, in dem Unsicherheit und Fehljahre sich stets unter den verschiedenen Ländern ausgleichen, in dem Stetigkeit und Gleichmässigkeit der Preise mehr und mehr Regel wird, — den konnte er nicht ziehen in der damaligen Zeit, die von dem Aufschwung des heutigen Welthandels auch noch keine entfernte Ahnung hatte. Aber sein Verdienst bleibt, die Uebelstände seiner Zeit erkannt, die Punkte richtig angedeutet zu haben, wo etwas faul und verdorben, unsittlich und unökonomisch war. Das ist überhaupt der grossartige Charakter des ganzen ökonomischen Systems von Fichte, dass er, indem er mit unerbittlicher Strenge die Unsittlichkeiten im heutigen Wirthschaftsverkehr rügt, zugleich in den Grundzügen seines Systems durchaus Aufgaben zeichnet, die wirklich für jeden Nationalökonomen das wahre Ideal einer richtigen Oekonomie des Güter- und Völkerverkehrs sein müssen. Was er erkennt, sind die wahren Aufgaben der menschlichen Gesellschaft, worin er irrt, das sind die Mittel der Ausführung und häufig ist der einzige Irrthum der, dass er eine Aufgabe dem Staate zumuthet, welche dieser nicht von sich aus, sondern welche nur die Gesellschaft von den Einzelnen aus lösen kann, wobei dem Staat und dem Recht höchstens einige indirecte Beihülfe zukommt. Wenn man sich die Mühe nehmen wollte und in seinen Ausführungen überall an die Stelle der Phrase „der Staat hat dafür zu sorgen" die setzte: „die Gesellschaft hat dafür zu sorgen", so würde selbst die extreme Manchesterschule sich mit dem Meisten einverstanden erklären können. — Es ist das erste Erforderniss einer gesunden Volkswirthschaft, dass die Bevölkerung nach den verschiedenen Erwerbszweigen richtig vertheilt sei, dass die Oekonomie des Gattungslebens in richtigem Gleichgewicht bleibe mit der wirthschaftlichen Existenzmöglichkeit; unsere Massenauswanderungen, unsere Zwergwirthschaft, unser Arbeiterproletariat, unsere verkommenen Handwerkerklassen lehren das zur Genüge; es ist zu wünschen, dass der Besitz nicht zu ungleich vertheilt sei; es ist zu wünschen, dass der Werth der Arbeit stets ein solcher sei, auch dem Arbeiter und seiner Familie noch ein menschenwürdiges Loos zu verschaffen; es ist zu wünschen, dass der Gang des Verkehrs immer regelmässiger und gleichmässiger werde, dass Werth- und Preisschwankungen, die Tausende plötzlich um Hab und

Gut, andere Tausende um die Möglichkeit der Arbeit bringen, mehr und mehr aufhören; es ist zu wünschen, dass auch in allen ökonomischen Beziehungen immer mehr Recht und Billigkeit, Vertrauen und reelle Offenheit an die Stelle von Täuschung und Betrug, Hinterlist und Schwindel trete; es ist zu wünschen, dass durch All' das jene verlangte Sicherheit des Besitzes und der Existenz für alle Menschen entstehe und ihnen die für ihren weitern Fortschritt nothwendige Grundlage gebe, dass somit der wahre Zweck aller Arbeit, die Musse für die höheren Lebensaufgaben Allen erreichbar werde [42]). Und das sind die Aufgaben, die Fichte der wirthschaftlichen Thätigkeit eines Volkes und Staates stellt. Der unleugbar richtige Gedanke, dass das Organ der Gesammtheit allen diesen Aufgaben gegenüber sich nicht rein negativ verhalten könne, dass die polizeiliche und rechtliche Thätigkeit des Staats hier überall Pflichten vorfinde, die zu erfüllen sind, liess ihn nur darin zu weit gehen, dass er die ewig unversiechbare Naturkraft und Heilkraft der einzelnen Individualität verkannte, wie sein abstract pantheistischer Idealismus die einzelne Individualität in ihrer wahrsten Bedeutung doch häufig wieder nicht erfassen konnte. Was, wenn die Individualität und ihre Lebenskraft nicht vernichtet werden soll, zumal in unserer auf die Höhe des Selbstbewusstseins und der Selbstbestimmung gelangten Kultur mehr nur Ausnahme, Nachhülfe, da und dort eintretende Schranke sein soll, erhob er zur Regel, zu dem überall gleich angespannten Gängelbande. Weil er den aus den gegebenen Verhältnissen, aus den gegebenen Trieben und Leidenschaften heraus sich selbst ordnenden, durch Angebot und Nachfrage, durch Preisveränderungen und deren Folgen sich selbst corrigirenden Organismus des Wirthschaftsgetriebes nicht gehörig kannte, erschuf sich seine Phantasie einen von einer Stelle aus zu lenkenden Mechanismus; er setzte eine Maschine an die Stelle des lebenden Organismus und insofern irrt er wie alle Socialisten. Und doch hat er wieder einigermassen Recht gegenüber dem andern Extrem, das Alles einer möglichst blinden Naturentwicklung ohne menschliches Eingreifen überlassen will; der Mensch, die Vernunft soll auch diese Dinge beherrschen, übersehen, er soll der Meister sein über die Verhältnisse, nicht die Verhältnisse über ihn. „Alles Gute," sagt er [43]), „dessen der Mensch theilhaftig werden soll, muss durch seine eigene Kunst, zufolge

---

42) Vergl. darüber s. System der Rechtslehre S. 514 und Geschloss. Handelsstaat S. 422—23.

43) Handelsstaat S. 398.

der Wissenschaft hervorgebracht werden: diess ist seine Bestimmung. Die Natur giebt ihm nichts voraus, als die Möglichkeit, Kunst anzuwenden. In der Regierung ebensowohl, wie anderwärts muss man Alles unter Begriffe bringen, was sich darunter bringen lässt und aufhören, irgend etwas zu Berechnendes dem blinden Zufall zu überlassen in Hoffnung, dass er es wohl machen werde".

Fichte will für die Sicherung des Besitzes, für Regelmässigkeit der Preise eine Uebersicht und Einsicht in alle Verhältnisse. Ist das nicht die Aufgabe unserer amtlichen Statistik? Werden nicht die Ernteberichte in verschiedenen Ländern so zeitig veröffentlicht, damit Verkehr und Preise sich darnach richten? Werden nicht Consulatsberichte gemacht, Expeditionen unternommen, um über fremde Bedürfnisse und Märkte im Voraus Aufklärung zu verbreiten und die Absatzstörungen zu vermindern? Thut nicht der grosse Grundsatz der Oeffentlichkeit heute unendlich Vieles, wegen dessen Fichte Staatsleitung will; giebt er nicht die Uebersicht und den Einblick, der den Betrug unmöglich macht. Die Gesellschaft soll genau und gut unterrichtet sein über Vieles, was der Einzelne treibt, sonst muss er freilich polizeilich überwacht werden. Darum fordert man heute für Banken und Actiengesellschaften unbedingte Publicität. Nur wenn man sie hat, kann man Zwangsmittel entbehren, sie thut als sittliches Mittel, was die Polizei als staatliches thut. Sie beaufsichtigt und schränkt die Willkür ein, sie bringt den Betrüger um Ruf und Vertrauen, sie verlangt öffentliche Hypothekenbücher, sie will offene Handelsregister, damit die Creditbasis eines Kaufmanns, sein Associéverhältniss, das Rechtsverhältniss zu seiner Frau, das so viel Betrug möglich macht, für Jeden offen daliegt. Die öffentliche Meinung, die Steigerung der Verkehrsmittel, schnelle leichte Mittheilung, kurz Alles, was zur Oeffentlichkeit gehört, ist die sittliche Voraussetzung unserer ganzen modernen Wirthschaftspolitik im Sinne der Freiheit und der unbeschränkten Concurrenz. Diese Voraussetzung aber war zu Fichte's Zeit noch nicht entwickelt, was zu einem grossen Theile sein Verlangen nach rechtlichem Schutze gegen den Betrug erklärt.

Und dann dürfen wir die schon oben berührte systematische Voraussetzung Fichte's, wenn er sie auch nirgends ganz festhalten kann, nicht vergessen. Obwohl überall sittliche Forderungen aussprechend, will ja Fichte doch in seiner Rechtslehre dem Gebiete der Sittenlehre absolut fremd bleiben; er will einen Staat aufstellen, der sich erhalten könnte, auch wenn Niemand einen guten Willen hätte. Die schiefe Grundlage des Systems führt zu falschen Consequenzen durch Alles hindurch. Wer

so dem Sittlichen nur das rein innere Leben, dem Recht das äussere zutheilt, der muss freilich Alles überwachen und in die Zwangsjacke einspannen, der muss die sittlichen Forderungen, die er ausspricht, in rechtliche Formen kleiden. Wenn es wahr wäre, dass in diesem äussern ökonomischen Leben nur Leidenschaft, blindes Interesse und sträflicher Egoismus waltete, dann wäre auch Fichte's System nicht so weit von der Wahrheit entfernt. Glücklicherweise ist dem nicht so, immer mehr wird alles Leben, auch das ökonomische von sittlichen Grundgedanken durchzogen, immer mehr wachsen aus dem freien Kulturleben Verhältnisse, Beziehungen, gegenseitige Spannungen, Organe und Institutionen heraus, die gerade im ökonomischen Leben das Abweichen von dem, was wirklich gut und recht ist, schwieriger und seltener machen. Mit dem Steigen der sittlichen Kultur überhaupt fängt man auch im Wirthschaftsleben an einzusehen, dass der massvolle, sich selbst beschränkende Egoismus als die Quelle aller individuellen Anstrengung seine volle, auch sittliche Berechtigung hat, dass er aber übertrieben und überspannt zum Untergang und Ruin führt, weil in dem innigen Wechselverhältniss aller Menschen und Stände sich kein Glied allein als der letzte Zweck betrachten, sich allen Opfern entziehen kann.

Es ist diess die ethische Seite der socialen Frage, auf die wir schon anderwärts nachdrücklich aufmerksam zu machen suchten [44]); ein Blick in die Geschichte lehrt uns nach dieser Richtung hin den innigen Zusammenhang zwischen Wirthschaft, Recht und Sittlichkeit. Die ursprüngliche ökonomische Stellung der Sclaven im Alterthum war den Verhältnissen entsprechend und darum sittlich berechtigt. Aber auf der Kulturhöhe eines Augustus drängte die sittliche und ökonomische Kultur auf eine Aenderung; der Egoismus der höheren Klassen sah diess nicht ein, die Sclaven wurden unterdrückt, aber der schnelle Untergang der antiken Welt war die Folge. Die moderne Zeit hat in der französischen Revolution Aehnliches erlebt, die besitzenden Gesellschaftsklassen, besonders der Adel, wollten kein Opfer bringen, die wirthschaftliche Lage der unteren Klassen war eine unmögliche geworden und der französische Adel als solcher hat heute aufgehört zu existiren. In den Beziehungen der europäischen Mutterstaaten zu ihren Kolonien war in den letzten Jahrhunderten anstatt eines gerechten Austausches

---

44) Die Arbeiterfrage. 3 Artikel in den Preussischen Jahrbüchern XIV, 4. u. 5. Heft. XV, 1. Heft.

der Erzeugnisse das drückende Verhältniss unsittlicher Ausbeutung getreten. Der überlegene Theil hatte — wie gewöhnlich in der Geschichte — seine Macht zu einer rechtlichen Regelung des ökonomischen Verkehrs missbraucht. Wo die abstracte Nationalökonomie Angebot und Nachfrage gleicher Kräfte sieht, sah man in Wirklichkeit schändliche Beraubung und grassen Egoismus. Der Verlust der wichtigsten Colonieen, jahrelange Kriege, der Untergang ganzer Colonieen und ihres Handels war die Folge. Und was ist die Grösse der englischen Aristokratie und der dortigen besitzenden Klassen? Ihre Selbstbeherrschung in den wichtigsten ökonomischen und politischen Fragen. Aus dem Lager seiner Partei ging Sir Robert Peel hinüber in das seiner Gegner, um die wirthschaftlichen Reformen durchzusetzen, die die unteren Klassen durch Abschaffung der Vorrechte der Besitzenden heben und fördern, ihnen in dem Concurrenzkampfe von Angebot und Nachfrage wieder einen festern Boden unter den Füssen sichern sollten.

Auch im ökonomischen Leben handelt es sich nicht darum, dass reine Willkür herrsche, sondern dass das an sich Richtige, das den Verhältnissen Entsprechende, das mit der ganzen Kulturentwicklung Harmonische geschehe. Das ist der unumstösslische Grundgedanke, der Fichte erfüllt. Er irrt stets nur darin, dass er zu pessimistisch oder zu sehr gebannt in das Schema seines Systems, nirgends an die freie Sittlichkeit glaubt, nirgends die heutigen Correlate des Rechtszwangs, die öffentliche Meinung, die Concurrenz kennt, welche Missstände, Betrug, Fälschung von selbst bestrafen. Der Fichte'sche Idealismus hat wie der Plato's, an den er so vielfach, z. B. auch durch seine Schrift über die Bestimmung des Gelehrten, durch die Berufung der Gelehrten, als der Besten und Vollendetsten an die Spitze des Staats erinnert, etwas Starres, Hartes, Herrschsüchtiges. Mit heiligem Eifer soll das Gute um jeden Preis erzwungen werden. Fichte ist der Erste, der die Moral in die Nationalökonomie einführt und damit einen hochwichtigen Schritt gethan hat, aber seine Moral, die nur äusserlich als Zwangsregel wie stets im Socialismus auftritt, kann nichts fruchten, gerade weil alle wirkliche Besserung von innen heraus kommen muss, um Bestand zu haben. Ideal, sittliche Wirthschaftszustände erreicht man nicht mit Plato's oder Fichte's Socialstaat, sondern dann, wenn Aristoteles' Ausspruch gegen Plato einmal Wirklichkeit geworden sein wird: „der Besitz soll getheilt sein, aber die Einheit der Gesinnung soll den Gebrauch gemeinsam machen".

Einen Punkt haben wir im Bisherigen nicht berührt, der bei Plato, wie in den modernen Socialsystemen, in engstem Zusammenhang

mit der Veränderung des Wirthschaftslebens steht, die Ordnung der Familien- und ehelichen Verhältnisse. In dem Systeme des Naturrechts findet Fichte keinen Platz dafür, weil er zugeben muss, dass es sich in erster Linie um sittlich-natürliche Beziehungen handelt, für welche das Recht nur einige äussere Schranken und Gränzlinien zieht, dass man erst diese sittlichen Grundlagen kennen muss, ehe man das Recht feststellt. Und doch soll in seinem Naturrecht nichts so begründet, sondern Alles aus der obersten Rechtsidee deducirt werden. Er verweist also das Ehe- und Familienrecht in einen besondern getrennten Anhang, in dem er, fern von aller socialistischen Färbung, aus urgermanischem Geiste heraus das Wesen der Ehe und Familie in reinster und vollendetster Weise zeichnet. Es gehören diese Ausführungen zum Schönsten und Erhebendsten, was Fichte geschrieben, er steht darin unendlich über dem Naturrecht, welches die Ehe nur als Vertrag auffasst; wollte er das, so brauchte er nicht in dem besondern Anhang die sittlich-natürliche Begründung der Ehe zu geben. Wer diese Ausführungen gelesen hat, kann Stahl's Darstellung der Fichte'schen Eheauffassung nur als absichtliche Täuschung oder grobe Nachlässigkeit und Unkenntniss der Quellen betrachten.

Gerade hier zeigt sich auch, wie hoch Fichte über dem französischen Socialismus steht. Man hat den deutschen Gelehrten verhöhnt, der von seinem Katheder aus die Welt glaubt umgestalten zu können, aber wenn auch der transcendente Idealismus stets über das Mögliche und Reale hinausgeht, so bleibt er der Wirklichkeit doch viel näher als St. Simon und Fourier, die Hauptvertreter des französischen Socialismus, die in der Hauptsache aus dem praktischen Leben hervorgegangen sind. St. Simon ist noch ein Zeitgenosse Fichte's. Er ist ihm in seinem idealen Schwunge, in der Anknüpfung seiner Lehre an eine neue Religion der Liebe, sowie in seinem Vorschlag der Gelehrtenherrschaft noch am ehesten vergleichbar; aber Fichte ist concreter als er, der über die allgemeine Empfindung, dass den unteren Klassen geholfen werden müsse, dass in der heutigen Gesellschaft oft das Verdienst und die Arbeit nicht entsprechend ihren Fähigkeiten gelohnt werde, nicht hinauskommt. Sein und seines bedeutendsten Schülers, Bazard, wichtigster praktischer Vorschlag war die Aufhebung des Erbrechts, das Fichte in seinen ethischen und rechtsphilosophischen Schriften nirgends angreift. Mit dem Erbrecht fällt der innere Halt der einzelnen Persönlichkeit, die Möglichkeit der Familie, der Sporn zu aller Thätigkeit.

In Bezug auf die Verwandlung aller Wirthschaft in einen staatlich

geordneten Mechanismus gleicht Fichte wieder mehr Fourier, der ebenfalls das Privateigenthum nicht an sich antastet. Aber während dieser alle Arbeit in ein Spiel verwandeln will, jedem erlaubt, seinen Beruf täglich und stündlich zu wechseln, ist Fichte von den Vortheilen der Arbeitstheilung, von der Nothwendigkeit tüchtiger Berufsbildung und pflichtmässiger Arbeit überzeugt. Während der zweite Schüler St. Simon's, Enfantin, und die ganze Fourier'sche Schule zu einer vollständigen Auflösung der Ehe und Familie gelangen, vertheidigt Fichte diese Grundpfeiler aller sittlichen Lebens-Ordnung, verlangt Monogamie und Freiheit des Familienlebens. Während dem französischen Socialismus als bewusstes oder unbewusstes Motiv seiner Forderungen die Gleichheit der Genüsse vorschwebt, während er in der Lust, in dem materiellen Befinden das letzte Ziel des Lebens sieht und desswegen eine Aenderung der Besitzverhältnisse und der Gesellschaftsordnung verlangt, geht Fichte's Forderung, der Staat müsse sich des wirthschaftlichen Elends annehmen, er dürfe die Besitzverhältnisse nicht ganz sich selbst überlassen, als Consequenz aus dem erhabensten Idealismus hervor, aus einer sittlichen Weltanschauung, die nur Thätigkeit, keinen Genuss verlangt, die unter allen modernen Sittenlehren der strengen Stoa noch am meisten verwandt ist. Die ethische Grundlage des Fichte'schen Socialismus ist die Beherrschung und Ordnung der Naturtriebe zu einem vernünftig-sittlichen Ganzen, die ethische Grundlage des französischen Socialismus ist die Negation jeder ordnenden Vernunftherrschaft über die natürlichen Triebe, das regel- und zügellose Spiel der Leidenschaft. Der französische Socialismus kommt zu dem Schlussergebniss: „La propriété c'est le vol" und hebt damit Individualität und persönliche Freiheit auf. Dieser bleibt bei Fichte stets ein sicherer, wenn auch beschränkter Rückzugsort; seine Eigenthumstheorie hebt das Eigenthum nicht als solches auf, sondern sucht ihm nur die aus dem Zusammenhang mit dem Ganzen nothwendigen Pflichten aufzuerlegen. Der französische Socialismus erwächst aus den praktischen Nothständen der Masse, er kämpft mit Paradoxieen und leidenschaftlichen Invectiven gegen die zünftige Schulweisheit, er wendet sich an die grosse Menge und weiss sie zu elektrisiren, aber er endigt mit der überstürzten Revolution des Jahres 1848, in der er sich durch misslungene Versuche dem Gelächter preisgiebt und durch die er unter dem blutigen Schauspiel eines unterdrückten Arbeiteraufstandes dem Absolutismus die Thore öffnet. Der Fichte'sche Socialismus entsteht in der einsamen Abgeschiedenheit des Gelehrten, kämpft systematisch gegen die sittlichen Missstände einer egoistischen Zeit, knüpft überall an die

letzten und höchsten Gründe der Dinge an, bleibt ohne unmittelbare directe praktische Wirkung, ja schlummert beinahe ein halb Jahrhundert vergessen und ungelesen. Aber der sittliche Kern, der in ihm steckt, trug doch seine Früchte, die praktische Macht, mit der der Idealismus eines Kant und Fichte auf das ethische Leben der deutschen Nation wirkte, war darum nicht minder gross, weil die Wirkungen nicht so an der Oberfläche liegen. Die deutsche Philosophie hat nicht zum Wenigsten dazu beigetragen, Deutschland vor den Extremen zu bewahren, in denen sich Frankreich und England bewegten, eine gesunde Moralität zu erhalten, eine gleichmässige Kulturentwicklung hervorzurufen, in und mit der jene auf sittlicher Basis beruhende Behandlung der Volkswirthschaftspflege sowie unsere deutsche Staatswissenschaft praktisch und theoretisch erwachsen ist, die alles Gute des Socialismus in sich aufnahm, ohne seine Schwächen zu theilen[45]).

Die Brücke aber von dem alten abstracten und werthlosen Naturrecht zu der modernen deutschen Staatswissenschaft bildet Fichte's Eigenthumsbegriff und seine Staatsauffassung; das sind die beiden Cardinalpunkte, in denen er, alle seine Zeitgenossen weit überholend, wirklich Grosses geleistet hat. Hierbei sei es uns gestattet, noch einen Moment zu verweilen.

Der gewöhnliche römisch-rechtliche Eigenthumsbegriff geht dahin, das Eigenthum als die absolute rechtliche Herrschaft einer Person über eine Sache zu bezeichnen. Damit ist allerdings eine Seite des Eigenthums ganz richtig ausgedrückt; dem Einzelnen der Schutz gegen willkürliche Störung Anderer versprochen. Neben dieser rein privatrechtlichen Seite des Eigenthums, die den Civilisten interessirt, hat es aber noch eine höhere, wir möchten sagen staatsrechtliche Seite, welche das Eigenthum im Verhältniss zu den Ansprüchen des Ganzen auffasst. Das ist es, was den Politiker und Staatsmann, den Philosophen und Nationalökonomen interessirt. In dieser Richtung handelt es sich nirgends um eine absolute, sondern stets um eine beschränkte Herrschaft. Das hat Fichte zuerst gegenüber der individualistischen Einseitigkeit des Naturrechts empfunden und geltend gemacht. Und zugleich hat er schon die einzig richtige Lösung der Frage gefunden, indem er auf die verschiedenen Zwecke, denen eine Sache dienen kann, und auf die Pflichten hindeutet, die dem Eigenthümer durch die Solidarität des

45) Vergl. darüber Kautz, Geschichte der Nationalökonomik S. 768 Anmerk. und Roscher, System I. S. 141, 149 und 150.

Ganzen erwachsen und die unter Umständen zu rechtlichen Pflichten und Beschränkungen werden können. Wir erinnern an die Beschränkungen, die in der Steuerpflicht, in der Unterwerfung unter die Expropriation, unter eine Majorität in Bewässerungs- und Entwässerungsangelegenheiten, in den Gesetzen über Separation und Feldwegregulirung, in den Bestimmungen der Gewerbepolizei für gefährliche und schädliche Industrie, in der Baupolizei liegen. Fichte hat damit einer Rechtsauffassung Bahn gebrochen, wie sie heute von der Krause'schen Rechtsphilosophie vertreten wird, einer Rechtsauffassung, die allein die Angriffe eines Phroudon mit dem Eigenthum als solchen wahrhaft zu versöhnen vermag. Alles Recht, also auch das Eigenthums-Recht ist eine Ordnung natürlich-sittlicher Lebensverhältnisse, eine Ordnung der Beziehungen verschiedener Menschen zu einander. Wer das Eigenthum daher nur auf das einzelne Subject bezieht, als absolut willkürliche Herrschaft dieses, stellt das Individuum in absolute Isolirung, reisst es aus seinem solidarischen Zusammenhang. Schon die Thatsache, dass jede grosse Reformbewegung zugleich eine Reform des Eigenthums-Rechtes war, könnte uns belehren, dass der starre Subjectivitätsstandpunkt sich nicht festhalten lässt, dass der rechtliche Eigenthumsbegriff stets mit gewissen, nach Verhältniss und Kultur wandelbaren Beschränkungen verbunden war und ist.

Fichte hat damit den Rechtsbegriff an sich reformirt, indem er von Anfang an mit seinen rechtlichen Erörterungen die Anstrebung gewisser Lebenszwecke verbindet. Er sucht allerdings einen abstracten Rechtsbegriff aus reiner Vernunft, aber von Anfang giebt er dem Rechte einen ökonomischen Inhalt, so dass es nur um desswillen existirt. Er geht vom Rechtsstaat aus, aber dieser Rechtsstaat ist vom ersten Moment an zugleich Kulturstaat, ein Organismus zur Erreichung und Beförderung menschlicher Lebenszwecke, weil ihm Recht und Wohlfahrt nicht als verschiedene Zwecke auseinanderfallen.

Noch Zeller schildert in seiner sonst klassischen Charakteristik von Fichte's politischen Ansichten seine Staatsauffassung als eine dreifache; nach ihm war der Staatszweck für Fichte zuerst nur das Recht, später die ökonomische Wohlfahrt, zuletzt auch die sittliche Kultur und Erziehung. Den letztern Zweck hat allerdings Fichte erst später hinzugenommen; die beiden ersten aber fallen ihm von Anfang an zusammen, worin er vollständig recht hat. Recht und Wohlfahrt sind gar keine sich widersprechenden Begriffe. Alles Recht ist nur ein aus den natürlich-sittlichen Verhältnissen der menschlichen Gesellschaft hervorgehendes formales Mittel für die Zwecke menschlicher Wohlfahrt,

sofern man nur den Begriff der Wohlfahrt nicht einseitig auf die niedern Lebenszwecke beschränkt; alles Recht ist um der Menschen, um ihrer Zwecke willen da. Die Ansicht, die im Rechtsstaate die Negation alles staatlichen Einflusses auf die ökonomischen Dinge sieht, weiss gar nicht, was sie sagt und behauptet. Das Recht ist das Gefäss, die Wohlfahrt und zwar die ökonomische in erster Linie der Inhalt. Ein Recht, das der menschlichen Wohlfahrt in seiner Totalität nicht entspricht, ist nur noch formell Recht, ist ein Recht, das materiell Unrecht geworden ist und der Aenderung bedarf. Wenn man also in diesem Sinne Recht und Wohlfahrt entgegensetzt, so ist das nur die reactionräe Entgegensetzung alles Bestehenden, Althergebrachten gegen jede rechtliche Neuerung. Häufig aber wird dem Gegensatz von Recht und Wohlfahrt ein anderer Sinn unterschoben. Das, was das Individuum von subjectivem Standpunkt aus fordert, gilt als Rechtsforderung schlechthin; das, was die Gesellschaft, der Staat vom objectiven Standpunkt gegenüber dem Individuum fordert, gilt als Folge des Wohlfahrtsprincips. Die vernünftige Ordnung der Dinge aber befördert, indem sie Rechte und Pflichten zwischen Individuum und Staat gerecht abwägt, die Wohlfahrt des Einzelnen so gut als des Ganzen; und das Ganze leidet in seiner Wohlfahrt, wenn dem Einzelnen sein Recht nicht wird, so gut als der Einzelne verkümmert, wenn dem Ganzen sein wahres Recht gegenüber dem Einzelnen versagt wird.

Nur das ist richtig, das Recht erschöpft die Wohlfahrtsthätigkeit des Staats nicht, wenn es selbst auch nie einen andern Zweck hat. Das Recht ist stets eine Regel; das Leben, auch das staatliche, muss, um geordnet zu sein, so viel möglich, klaren, bestimmten Regeln überall folgen. Insofern ist das Recht nicht sowohl die Hauptaufgabe, als das Hauptmittel des Staats. Aber daneben bleiben viele Verhältnisse und Fälle, wo es sich nicht um ein Feststellen von Regeln, sondern um ein Handeln, um eine Thätigkeit handelt, die wo möglich auch gewissen Regeln unterworfen wird, aber in der Hauptsache nach den Umständen sich richten muss. Damit entsteht die specifische Regierungs- und Polizeithätigkeit, die noch heute dem Rechte schief und einseitig gegenübergestellt wird. Auch sie hat sich womöglich auf dem Rechtsboden zu bewegen, ist aber vermöge ihrer Natur nicht ausschliesslich darauf angewiesen. Das ist's, was Fichte im ersten Theile seines Naturrechts übersieht, wenn er dem Staate nur das Recht als sein Gebiet zuweist. Aber schon am Schlusse seines Naturrechts von 1796 giebt er in seinen Ausführungen über das Wesen der Polizei diesen Standpunkt auf und gelangt so zum Kulturstaat, der die mensch-

lichen Zwecke, vorerst freilich nur die äusseren überall zu unterstützen und zu fördern hat, wo die Kraft der Einzelnen nicht zureicht.

Der Fortschritt in seinen späteren Schriften liegt darin, dass er diesen äussern ökonomischen Zwecken die höheren Lebenszwecke, Kunst, Wissenschaft, Erziehung, Sittlichkeit beifügt. Besonders in seinen Reden an die deutsche Nation verlangt er eine Nationalerziehung, um eine neue Epoche über das tiefgedrückte Vaterland herbeizuführen. Er schwärmt für die deutsche Nation als der einzigen, die fähig sei, die Kultur der Welt würdig fortzusetzen. „Die allgemeinste und planmässigste Entwicklung der deutschen Eigenthümlichkeit" — wie es Zeller schildert[46]) — „die Heranbildung des ganzen Volkes zur Freiheit, zur Selbstthätigkeit, zur Sittlichkeit, zu wahrhafter Erkenntniss und zu einem auf klarer Erkenntniss ruhenden Handeln — mit Einem Wort, eine durchgreifende, von festen philosophischen Grundsätzen geleitete, planmässige Nationalerziehung der Deutschen ist das Heilmittel, welches Deutschland aus der Gefahr des Verwilderns und Verkommens erretten soll." Auch hier geht Fichte wieder in edlem Eifer über das Ziel hinaus, verlangt vom Staate zu viel. Aber wenn irgendwo, so ist in der Erziehungsfrage ein Stück Socialismus und Staatsthätigkeit gerechtfertigt. Die staatliche Fürsorge für Schulen, der Schulzwang, der besonders in Frankreich jetzt debattirte unentgeltliche Unterricht ist ja nichts Anderes.

Wie weit in diesem Kulturstaat Fichte freilich von seinem systematischen Ausgangspunkt der strengen Trennung des Rechtsgebietes und des Gebietes der Sittlichkeit sich entfernt, sehen wir noch mehr, wenn wir uns nun zu seiner Sittenlehre wenden, in der er von Anfang an den Staat mit unter den sittlichen Kulturgütern der Menschheit aufzählen muss.

IV.

Auch die Sittenlehre liegt uns in doppelter Bearbeitung vor: in der ältern von 1798[47]), welche mehr den unendlichen Trieb nach Thätigkeit als charakteristisches Merkmal der Fichte'schen Philosophie entwickelt, und in der spätern von 1812, welche das Sittliche mehr in der idealistischen Negation alles Irdischen sucht. Wir halten uns zu-

---

46) l. c. S. 31. II. Bd. der historischen Zeitschrift: J. G. Fichte als Politiker.

47) Siehe Sämmtliche Werke Bd. IV. System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre.

nächst an die erstere, insofern sie bedeutender an sich und für den Entwickelungsgang der Wissenschaft ist, sich als correspondirendes Glied dem Naturrecht Fichte's anschliesst und es vollendet, während die letztere nur einseitig den in ihm liegenden Zug idealistischer Mystik und christlicher Transcendenz ausbildet, eben damit aber sich je weiter, desto mehr von dem Ziel einer realen Umbildung der Sittenlehre, wie wir es verfolgen, entfernt.

In der Rechtslehre sind die Menschen geschieden, in der Sittenlehre sollen sie wieder geeint werden. In der Sittenlehre vollendet sich das Fichte'sche Ich. Hier ist es reine Freiheit, reine Thätigkeit, es unterwirft sich durch Handeln nach Zweckbegriffen mehr und mehr alles Sein. Jedes Handeln ist ein Fortschreiten von einem begrenzten Zustand zu einem minder begrenzten in einer stetigen Reihe. Diess ist das wahrste, innerste Gesetz der Autonomie, der Freiheit, der Unbeschränktheit, — wie es Kant als kategorischen Imperativ darstellt. Aber dieses Freiheitsgesetz allein giebt nur eine formale Sittenlehre, das Materiale ist damit nicht gegeben und hier geht Fichte bereits über Kant hinaus. Er bemerkt sogar selbst, dass jede derartige nur formale Sittenlehre — und das ist jede rein idealistische Sittenlehre — auf nichts hinauslaufen könnte, als auf fortdauernde Selbstverleugnung, auf „gänzliche Vernichtung und Verschwindung". Nicht nur die mittelalterliche christliche Kirche, sondern Fichte's eigener späterer Standpunkt, Kant's Sittenlehre und Schopenhauer's idealistischer Quietismus beweisen die Wahrheit dieses Satzes. Was giebt nun aber diesen materiellen Gehalt? Fichte deducirt wieder aus seinen Begriffen den Menschen und die ganze Sinnenwelt, und kommt, indem er besonders das Wesen des Menschen als eines organisirten Naturprodukts darlegt, so zu dem niedern Begehrungsvermögen, zu den einzelnen menschlichen Trieben. Obwohl Fichte nun versichert, der Trieb entstehe nicht durch das entgegenstehende Object, sondern durch das Ich, was allerdings in gewissem Sinne ganz richtig ist, das Ich allein setze auch dieses niedere Begehrungsvermögen mit seinem Wesen, so ist die ganze Wendung doch nichts Anderes, als die Einführung des Nichtich, der Schranke, der objectiven realen Welt in die Sittenlehre. Nicht mehr aus dem reinen Triebe allein, aus der reinen Vernunft construirt sich die Fichte'sche Welt der Sittlichkeit, sondern aus dem Ineinander von Vernunft und Natur, aus dem reinen Trieb und den Naturtrieben. Die objective reale Welt nimmt ihre Stelle wieder ein und mit ihrer Einführung ist wissenschaftlich zugleich die Nothwendigkeit der Erfahrung für die Sittenlehre gegeben.

Der Naturtrieb ist zuerst ein dunkles Sehnen, dann ein Begehren; in Bezug auf meinen Körper ist er der Selbsterhaltungstrieb; die Befriedigung des Triebs und des Begehrens ist der Genuss. Meine Reflexion erhebt mich aber darüber, beim Genusse, beim einzelnen Naturtriebe stehen zu bleiben; der innere Trieb der absoluten Thätigkeit widerstreitet allem Genusse, der ein blosses ruhiges Sichhingeben an die Natur ist.

Die Vereinigung des reinen Triebes und der Naturtriebe in demselben Wesen, die innere Einheit beider Triebe und ihr doch möglicher Zwiespalt umschreibt das ganze Reich der Sittlichkeit. Alles Handeln ist ein Handeln auf Objecte, d. h. ein Handeln innerhalb der Sinnenwelt, alles wirkliche Wollen ist empirisch, es giebt kein reines Wollen. Aber der reine Trieb will diese Beschränkung abwerfen; daraus folgt, dass der sittliche Trieb ein gemischter sein muss. Eine sittliche Handlung ist die, in der das niedere Begehrungsvermögen, als der innere unbewusste Bildungstrieb der Natur und das höhere Begehrungsvermögen, der reine Trieb der Selbstständigkeit und Selbstbestimmung eines sind. Die Materie der Handlung muss zugleich in einem und demselben Handeln angemessen sein dem reinen Trieb und dem Naturtrieb. Beide müssen vereinigt sein; wie im Urtriebe beide vereinigt sind, so in der Wirklichkeit des Handelns [48]).

Der reine Trieb ist ein Fordern, ein Sollen, der Naturtrieb ein Sehnen und Begehren; jener gründet sich auf Anschauung, Reflexion, dieser auf Gefühl; jener giebt in seiner Erfüllung Zufriedenheit und Selbstachtung, dieser Genuss; jener heisst in seiner überwachenden Stellung gegen den Naturtrieb Gewissen; dieser rächt seine unnatürliche Negation durch Zerstörung des Naturorganismus, des Lebens und der Gesundheit. Jener schliesst die Annäherung an's Unendliche in sich, dieser ist endliche Beschränkung; die Möglichkeit ihrer Vereinigung liegt darin, dass in der Reihe der menschlichen Handlungen jede einzelne an die Natur gebundene Handlung zwar beschränkt, dass sie aber trotzdem in dem Fortgang zur unendlichen Thätigkeit ein richtiges Glied auf dem Wege der Menschenbestimmung sein kann. Die Materie der Handlung muss eine Reihe sein, durch deren Fortsetzung in's Unendliche das Ich absolut unabhängig würde. Die Congruenz beider Triebe in der einzelnen Handlung, die jedesmalige Bestimmung des Menschen ist die Pflicht und die Maxime der Sittlichkeit heisst demnach: Handle stets nach bester Ueberzeugung deiner Pflicht oder nach deinem Gewissen.

48) Eod. S. 149.

Was ist dieser Sittlichkeitsbegriff Anderes, als eine Harmonie der natürlichen Triebe? Es handelt sich nicht mehr um eine Unterdrückung, sondern um eine Ordnung der Naturtriebe nach innern Gesetzen. Diese Ordnung wird durch die Vernunft, den reinen Trieb nach dem System der menschlichen Zwecke, die Fichte deducirt, die in Wirklichkeit aber aus der Erfahrung stammen, gewonnen. Das Gewissen ist nichts Anderes, als die Gewöhnung unseres Charakters an die Herrschaft der Vernunft in dem Reiche der natürlichen Triebe; nur muss man dabei nicht bloss an die individuelle Vernunft, sondern an die durch Jahrhunderte hindurch schaffende und die Völker in der Form von Sitte und Recht erziehende Vernunft denken.

Auf diesen allgemeinen Grundlagen, welche Fichte in den beiden ersten Hauptstücken als „Princip der Sittlichkeit" und „Deduction der Realität und Anwendbarkeit dieses Princips" entwickelt, baut sich nun das System oder die Sittenlehre im eigentlichen Sinne auf. Im ersten Abschnitt[49]) werden die formalen Bedingungen der Sittlichkeit, d. h. der reine Trieb, im zweiten[50]) das Materiale des Sittengesetzes erörtert.

Im ersten[51]) zeigt er die verschiedenen Stufen des reinen Triebes gegenüber den Naturtrieben, er deutet die ganze Entwicklung des ethischen Processes vom blossen Naturtrieb bis zur reinsten Moralität, als der selbstbewussten reflectirten Pflichtmässigkeit an. Zuerst ist der Mensch nur seines Naturtriebs sich bewusst, er ist Thier, dann fängt er an zu denken; aber er denkt zunächst nur an seine Zwecke, er handelt klug, um seinem Naturtrieb zu genügen; aber der Trieb nach Selbstständigkeit überwindet auch diese Stufe, es entsteht die blinde Selbstständigkeit, die in der Form der Genialität sich Alles unterwerfen, nichts achten will, die aber in ihrer sittlichen Läuterung endlich die wahre Moralität und Pflichtmässigkeit erreicht. Alle Genusssucht, aller Egoismus erscheinen jetzt als ein beschränktes Stehenbleiben bei Einzelnem; als das Grundlaster bezeichnet der thatkräftig handelnde Philosoph die Trägheit; aus ihr gehen alle anderen Laster hervor.

Im zweiten Abschnitt nun müsste Fichte eigentlich eine Darstellung der einzelnen Naturtriebe geben[52]). Aber unter der Hand ge-

49) S. 157—205.

50) S. 206—253.

51) Vergleiche darüber des jüngeren Fichte Geschichte der Ethik S. 132.

52) In der besonders als Anhang zur Moral erschienenen Ascetik (Nachgelassene Werke III, 119 ff.) sucht er eine nähere Entwicklung der Naturtriebe in ihrem Verhältniss zur Pflicht zu geben.

staltet sich ihm die Trieblehre in eine Aufzählung und Deduction des objectiv durch die Triebe Geschaffenen. Er geht wieder von dem reinen Trieb nach Selbstständigkeit aus; die Kette der Handlungen soll nichts sein, als das System der Mittel zu diesem Zweck, das System der Bedingungen der Ichheit — d. h. einfach die reale Bedingtheit des Menschen, wie sie sich in Natur und Geschichte gestaltet; — damit erschöpfen wir den Inhalt des Sittengesetzes.

Das Ich setzt den Leib, als Instrument aller unserer Wahrnehmung und aller unserer Causalität, voraus. Der Naturtrieb geht daher auf Erhaltung, Bildung, Wohlsein, kurz auf Vollkommenheit unsers Leibes. Der reine Trieb geht auf selbstständiges Handeln. Handeln kann ich aber nur durch meinen Leib; ich muss ihn also erhalten, bilden, vervollkommnen, aber nur als Werkzeug des sittlichen Handelns, nicht als Endzweck: die Regeln, die hierans folgen, sind: der Leib darf nicht letzter Zweck sein; er soll aber zur Tauglichkeit für alle möglichen Zwecke gebildet werden, die Grenze des leiblichen Genusses ist da, wo der Genuss nicht mehr auf eine Bildung unseres Körpers zu weiterer Tauglichkeit bezogen werden kann. Die Ertödtung der Begierden als solcher ist schlechthin gegen die Pflicht [53]).

Was aber ist nun die ganze Ausbildung des Leibes und, muss man ergänzend hinzusetzen, der Sinnenwelt für die Zwecke der Menschen, was ist die Thätigkeit für unser leibliches Wohlsein und unsere leibliche Entwicklung Anderes, als die ökonomische Thätigkeit des Menschen? Sie ist hiermit in das Bereich der Sittenlehre aufgenommen, als das erste materiale Glied in der Reihe der menschlich-sittlichen Zwecke. Ausgeführt hat Fichte diesen Gedanken nicht, aber es muss uns schon von Interesse sein, wenigstens den Punkt zu finden, wo die Oekonomie sich einreiht in einem System der Sittenlehre [54]).

---

53) Vergl. S. 212—217.

54) Als Beweis, dass wir Recht haben, diese ganze Stelle als die Einführung der Nationalökonomie in die Sittenlehre aufzufassen, möge an die Stelle Schleiermacher's in seiner Kritik der bisherigen Sittenlehre (2. Ausg. S. 300) erinnert werden, wo er dem Fichte — denn ein anderer kann nicht gemeint sein unter dem vorzüglichsten der heutigen Sittenlehrer — vorwirft, dass bei ihm Staat, Recht und Kirche eigentlich ausserhalb der Sittenlehre falle, dass also ihm als Gegenstand gemeinsamer Ueberzeugung und frei gesetzlicher Behandlung in der Sittenlehre nur die Beherrschung der Erde und die Verarbeitung ihrer Erzeugnisse bleibe, „so dass eine gleichsam physiokratische Sittenlehre herauskommt, in der der Ackerbau das Eins und Alles ist dem Inhalt nach, die Form aber nicht besser beschrieben werden kann, als die freilich möglichst strenge und ausgedehnte Rechtlichkeit in Form der Formlosigkeit."

Zugleich liegt in der sittlichen Schranke, die Fichte für alle Thätigkeit, deren Zweck unser leibliches Wohlsein ist, beifügt, eine tiefe Wahrheit, die wir unbewusst theilen und aussprechen, so oft wir den Begriff ökonomischer Thätigkeit gebrauchen. Wäre die Schranke nicht implicite mit gegeben, so wäre Raub und Mord, Diebstahl und Betrug — als Mittel, für unser leibliches Wohlsein zu sorgen, was sie unstreitig sind, — ebenfalls ökonomische Thätigkeit; aber die sittliche Einschränkung, dieses leibliche Wohlsein nicht als unbedingte Idee, nur als bedingten, mit unserer weitern sittlichen Bestimmung verknüpften Zweck zu verfolgen, schliesst diese Arten, sich leibliches Wohlsein zu verschaffen, aus und lässt nur die Arbeit als das wahre Mittel zu diesem Zwecke bestehen.

Auch den weiteren Gedanken, der mit Nothwendigkeit sich hieraus ergiebt, führt Fichte nicht näher aus, nämlich den, dass eine erschöpfende Betrachtung dieser Seite des menschlichen Handelns nur möglich sei, wenn man den ganzen Organismus der Volkswirthschaft versteht und kennt, dass nur bei einer solchen Aufnahme exacter Beobachtung des Lebens in die Sittenlehre die sittliche Thätigkeit erschöpfend betrachtet, die Pflichten im Einzelnen nachgewiesen werden können.

Das nächste materielle Object des Sittengesetzes ist nach der leiblichen Ausbildung die geistige. Die Maxime lautet: Lerne und forsche, aber nicht aus blosser leerer Wissbegierde. Es ist überall der gleiche Grundsatz: alles Einzelne soll nicht Selbstzweck, sondern nur ein Glied in der Kette des Ganzen sein.

Dann wird ähnlich wie im Naturrecht, auf das er auch hier verweist, die Coexistenz verschiedener vernünftiger Wesen deducirt, woraus die gegenseitige Freiheit, die gegenseitige Pflicht, sich nicht zu stören, den andern nie als blosses Mittel zu betrachten, sich ergiebt. Der Widerspruch, dass ich einerseits durch den andern beschränkt bin und andererseits doch schrankenlos sein soll, löst sich in der Erkenntniss auf, dass alle Menschen dieselben Zwecke haben, dass sie also auf einen letzten Endzweck hinzielen, dass der eine für den andern eintritt, dass die sittliche Gemeinschaft der Menschheit die Beschränkung des Einzelnen aufhebt. Daraus folgt, dass Jeder in Gemeinschaft leben und in ihr bleiben soll, nur so kann er Uebereinstimmung mit sich hervorbringen. Die auf Wechselwirkung ruhende Gemeinschaft schafft sich aber ihre Organe, — dieses ist zuerst im Gebiete der Ueberzeugung die Kirche und ihr Symbol als die allen gemeinsame Ueberzeugung, dann im Gebiete der äussern Sinnenwelt — der Staat. „Was ausser meinem

Körper liegt," sagt er, „mithin die ganze Sinnenwelt und die Bildung derselben nach Vernunftgesetzen ist mir nicht allein, sondern sie ist allen vernünftigen Wesen aufgetragen." Hier erscheint nun die ökonomische Thätigkeit nochmals in Verbindung mit der Staatsidee, während wir ihr vorhin schon begegneten, als Thätigkeit des Subjects für sein leibliches Wohl. Dort wollte Fichte noch vom einzelnen Individuum sprechen, hier bringt ihn die Gemeinschaftlichkeit und solidarische Verbindung aller wirthschaftlichen Thätigkeit im Zusammenhang mit der Rechts- und Staatsidee darauf zurück. Bei seiner in der Rechtslehre nachgewiesenen Verbindung des Rechts mit der Nationalökonomie kann uns diess nicht wundern.

Nachdem so Kirche und Staat als objective Güter der Menschheit dem materialen Gehalt des Sittengesetzes beigesellt sind, schliesst endlich die Gemeinschaft und Wechselwirkung der Wissenden, der Gelehrten den Kreis dieser, wenn auch unvollkommenen Güterlehre. Diese letzte Gemeinschaft ist hier Fichte's höchstes Ideal; ist sie einmal durch die ganze Menschheit verwirklicht, dann ist das grosse Ziel erreicht, dann braucht man keine Kirche und keinen Staat mehr, dann stimmen Alle überein, weil Alle dasselbe wollen. Der Einzelne ist nicht sich selbst Endzweck, nur die Allheit der Andern ist ihm ein solcher. „Jeder würde, wäre diess Ziel erreichbar, mit seiner individuellen Kraft nach jenem gemeinsamen Willen, so gut er könnte, die Natur zum Gebrauche der Vernunft zweckmässig modificiren. Was Einer thut, käme sonach dann Allen, und was Alle thun, jedem Einzelnen zu Statten in der Wirklichkeit, denn sie haben in der Wirklichkeit nur einen Zweck. Jetzt ist es auch schon so, aber nur in der Idee. Jeder soll bei Allem, was er thut, auf Alle denken: aber ebendarum darf er Manches nicht thun, weil er nicht wissen kann, ob sie wollen. Dann wird Jeder Alles thun dürfen, was er will, weil Alle dasselbe wollen."

Diese reine höchste Menschengemeinschaft ist die Aussicht, mit der der endliche Mensch vertröstet wird, darüber dass sein Trieb nach Thätigkeit und Selbstständigkeit nicht selbst Alles überwinden, nicht ihn selbst in den Mittelpunkt der Welt versetzen, nicht das Göttliche in ihm zur Gottheit selbst umgestalten kann. Zugleich ist dieser Gedanke aber eine sehr richtige Modification der ganzen Fichte'schen Theorie, indem in ihm die Beschränkung des Menschen eingestanden wird, indem Fichte hier selbst zugeben muss, dass die absolute Schrankenlosigkeit und Selbstständigkeit nicht das letzte sittliche Ziel des endlichen Menschen sein kann. Nicht ohne Berechtigung weist sein Sohn in der Geschichte der Ethik nach, wie sich gerade hieran

Fichte's religiöse Weltanschauung anknüpft, wie folgerichtig Fichte von der innigen Menschengemeinschaft vollends zu der Gemeinschaft mit Gott in dem Glauben an eine gerechte Weltregierung fortgehen musste, wie das unendliche Streben des Ich nach Absolutheit und Freiheit nur in seiner Wiedervereinigung mit dem göttlichen Urgrunde alles Seins das Ziel erreicht, von dem getrieben es auf der irdischen Bahn vorwärts schreitet und wie hieraus auch die spätere Ausbildung der Fichte'schen Sittenlehre zu einem religiösen Sichversenken in's Jenseits seine Erklärung erhält[55])!

Wir müssen aber noch einen Augenblick bei dem letztberührten Abschnitt verweilen. Er ist in doppelter Beziehung interessant. Er zeigt uns zuerst, dass Fichte seine Trennung zwischen Sittenlehre und Rechtslehre selbst aufheben muss; er führt Staat und Recht hier als sittliche Güter in die Sittenlehre ein; wie alle einzelnen Glieder im System der Sittenlehre werden auch sie damit sittlich zu erstrebende Aufgaben, schon sofern sie sittliche Mittel sind für die weitern höhern Zwecke menschlicher Kultur nnd Bildung. Diese Gedanken spricht Fichte in seiner zweiten Rechtslehre ja auch offen aus, wo er den Staat, der blosse Zwangs- und Unterjochungsanstalt ist, vollkommen verdammt. Noch wichtiger aber ist für's Zweite, dass Fichte, um überhaupt einen materiellen Gehalt für die Sittenlehre zu bekommen, die objectiven Güter der Menschheit, Wirthschaft und Staat, Kirche und Wissenschaft, endlich die freie geistige Geselligkeit und Wechselwirkung herbeiziehen muss. Er hat damit den Keim zu dem gelegt, was Schleiermacher später zu einer systematischen Güterlehre ausgebildet hat und wodurch dieser der Reformator der Sittenlehre wurde. Er weist hiermit zugleich darauf hin, dass diese grossen Güter der Menschheit, wiewohl jedes für sich eine Betrachtung zulässt, doch erst in einem Systeme der Ethik ihre ganze Würdigung und Bedeutung erhalten, indem sie hier auf die Totalität der menschlichen Lebenszwecke bezogen und an ihr gemessen werden, und dass zugleich ohne ihre vollständige Hereinziehung das System des menschlichen Handelns, wie es die Ethik darstellen soll, ein lückenhaftes bleibt. Er lässt uns damit schon voraussehen, dass auf realistischem Standpunkt, dem alle Wissenschaft ohne Erfahrung verdächtig bleibt, eine psychologische Trieblehre einerseits und eine reale Erkenntniss dieser objectiven Güter der Menschheit, des Staats, des Rechts, der Wirthschaft, der Kirche, endlich der Weltgeschichte andererseits die einzig richtigen Grundlagen für ein System der Ethik sein können.

55) Vgl. d. jüng. Fichte Ethik I, 135—142.

Den Schluss der Fichte'schen Sittenlehre bildet die Ausbildung der gewonnenen Grundsätze und des gegebenen Materials zu einer vollständigen Pflichtenlehre, die wir nicht im Einzelnen wiedergeben. Das Leben der Individuen, wie das Leben in der Gesellschaft wird besprochen und damit die Pflichten gegen uns selbst, wie gegen Andere, die Pflichten der verschiedenen Stände gegen einander, wobei immer die hingebende Thätigkeit für Andere, die Verwirklichung der Vernunftherrschaft über die Sinnenwelt die Hauptsache bleibt. Die Rechts- und Eigenthumsfragen kommen auch hier wieder zum Vorschein. Den Beschluss bilden die Erörterungen über die den Menschen in ihrer natürlichen oder Berufsstellung obliegenden Pflichten als Eltern, Gatten, Kinder, als Gelehrte, Volkslehrer, Künstler, Staatsbeamten, als Mitglieder der niedern producirenden Klassen. Dass alle diese Ausführungen auf der Voraussetzung des thatsächlichen realen Materials beruhen, ist selbstverständlich. Alle diese Berufsarten und Stände, so schliesst Fichte, haben an sich den gleichen Werth, sofern jeder seine Stelle recht ausfüllt, das Ganze aber kann nur gedeihen, wenn sie gegenseitig in richtiger Wechselwirkung stehen. Das richtige Verhältniss, — so spricht er diesen tiefen und wahren Gedanken aus, — zwischen höhern und niedern Klassen, die zweckmässige Wechselwirkung beider ist die wahre Grundstütze, auf welcher die Verbesserung des Menschengeschlechts beruht. Die höhern sind der Geist des einen grossen Ganzen der Menschheit, die niedern die Gliedmassen desselben; die ersten das denkende und entwerfende, die letzten das ausführende. Derjenige Leib ist gesund, in welchem unmittelbar auf die Leistung des Willens jede Bewegung ungehindert erfolgt, und er bleibt gesund, inwiefern der Verstand fortdauernd die gleiche Sorgfalt für die Erhaltung aller Glieder trägt.

Es ist dieser Gedanke auch eine Bestätigung des oben von uns ausgesprochenen Satzes, dass im Staats- und Gesellschaftsorganismus der absolute starre Egoismus eines Gliedes und besonders eines mächtigen herrschenden Gliedes stets den Ruin des Ganzen zur Folge hat und dass das Gedeihen nur möglich ist unter sittlicher Wechselwirkung der verschiedenen Glieder. Und dieser Satz gilt auch für das Wirthschaftsleben, das keinen andern Gesetzen gehorcht, als den allgemein herrschenden des menschlichen Handelns und der menschlichen Thätigkeit.

So bildet schon in der ersten Sittenlehre die Thätigkeit für Andere, die begeisterte Hingabe an die Menschheit und ihre Zwecke den Gipfelpunkt der Sittlichkeit. In der spätern Sittenlehre tritt dieser Punkt nur zu sehr hervor; gegenüber dem realistischen An-

satz in der ersten wird hier das Wesen der Persönlichkeit nur noch in der Theilnahme des endlichen Menschen an der Welt des Begriffs gesucht. Werkzeug der Idee zu sein, ist die alleinige Bestimmung des Menschen; es wird eine mystisch - christliche Selbstlosigkeit, ein Aufgehen und Sichverlieren in der abstracten Wesenheit des Begriffs verlangt. Daraus lässt sich, auch wenn etwas Wahres daran ist, das System der Pflichten keinenfalls ableiten.

Eine ähnliche Richtung trägt Fichte's Geschichtsphilosophie, die auch aus den späteren Jahren stammt. Er hat dieselbe zuerst in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" veröffentlicht und dann in der Schrift über „Staatslehre oder über das Verhältniss des Urstaats zum Vernunftstaat" weiter ausgeführt. Die allgemeinen Gedanken sind ähnlich wie bei Kant. Die Geschichte erscheint als der Fortschritt von der Autorität zur Freiheit, vom Nothstaat znm Vernunftstaat. In der Mitte liegt der Kampf der Leidenschaften, die Willkür, Verwirrung und Gesetzlosigkeit. Das abstracte, aus der Vernunft abgeleitete Recht — wenn auch vorerst noch nicht überall ein- und durchgeführt und desswegen bis jetzt bloss ein Nothrecht — hat die Aufgabe, diesem Chaos ein Ende zu machen und die Menschheit zum Guten zu führen. Aber der Zwang ist nur gerechtfertigt, wenn Alle zugleich zur Einsicht in die Rechtmässigkeit desselben erzogen werden, Erziehung und Bildung sind die wichtigsten Aufgaben, der Stand der Lehrer der wichtigste Theil des Volkes. Das Ziel ist die innere Freiheit, ein Zustand, in dem jeder von selbst ohne Oberherrschaft und politische Unterordnung und Ungleichheit das Gute und Rechte thut. Das ist das Princip des Christenthums. Wenn es einstens so weit sein werde, so werde das christliche Reich Gottes auf Erden vollendet werden, jene Zeit, „da das ganze Menschengeschlecht auf der Erde umfasst werde durch einen einzigen innig verbündeten christlichen Staat, der nun nach einem gemeinsamen Plane besiege die Natur und dann betrete die höhere Sphäre eines andern Lebens."

Mit solchen Prophezeiungen wird jede optimistische Geschichtsphilosophie schliessen, so wenig das Einzelne irgendwelchen positiven Werth hat. Desswegen darf man aber auch die Beschreibung solcher idealen Zustände am Ende aller Tage nicht auf eine Linie stellen mit positiven Reformvorschlägen für unsere Zeit. Wenn z. B. Fichte davon spricht, dann werde es auch kein Erbrecht mehr geben, während er es in seinen früheren Schriften unangetastet gelassen hat [56]), so tritt

56) Siehe Naturrecht III. S. 367 §. 60.

das hier nicht als socialistische Forderung, sondern als ein idealer Traum des mystisch begeisterten Sehers auf, der, jenseitige Zustände schildernd, alle Bedingungen der Endlichkeit aus seinem Auge verloren hat.

Wenn wir von den theilweisen Aenderungen absehen, die Fichte's System der Sittenlehre in idealistischer Richtung später empfangen hat, so liegt der Fortschritt gegen Kant in dem gesunden Stück Realismus, das Fichte's derben kräftigen Charakter begleitet. Er fasst das Sittliche nicht mehr als ein nur beschränkendes Princip auf. Bei Kant ist das Sittengesetz rein formal, es schränkt nur ein, es erzeugt nichts aus sich, es setzt dem anderswo Erzeugten nur ein Veto entgegen. Fichte hat dem Realen, Natürlichen seine Stelle eingeräumt in der Sittenlehre durch seine Deduction des natürlichen Menschen, durch seinen, erst in Verbindung mit dem reinen Triebe das Sittliche erzeugenden Naturtrieb, durch seine Versuche einer Hereinziehung der sittlichen Kulturgüter. Es geht ein realistischer Zug durch seine Ethik; sie sagt nicht mehr bloss, was verboten ist, sondern was geschehen soll. Sie drängt, wie Biedermann[57]) richtig bemerkt, das Individuum zur Theilnahme an den allgemeinen Kulturfortschritten, der Gesellschaft, zur Entwicklung seiner Kräfte im Verband mit andern, mit einem Worte, sie macht die Menschen gesellig, sie flösst ihnen Liebe zur Thätigkeit, Theilnahme für die allgemeinen Kulturinteressen ein. Dass er diesen Standpunkt nicht consequent durchführt, dass auch seine Sittenlehre im Ganzen mehr einen limitativen Charakter trägt, wie Schleiermacher aussagt[58]) ist richtig, schmälert aber sein Verdienst nicht, da dieser Vorwurf nur besagt, er sei nicht weit und nicht consequent genug vorgegangen. Das Sittliche ist bei Fichte, wenigstens in seiner ersten Sittenlehre, nicht mehr wie bei Kant die Negation des Natürlichen, die Unterdrückung aller Naturtriebe, ohne welche die Ethik nie einen materiellen Inhalt bekommt. Er hat gerade hiermit die Basis für eine vollständige Ethik geschaffen, welche das menschliche Handeln in seinem Zusammenhang und in seiner gegenseitigen Bedingtheit begreift, welche nicht mehr in spiritualistischer Flucht in's Jenseits alles irdische Handeln als ein bloss technisch-gleichgültiges aus dem System der Sittenlehre verbannt. Stellt er ja sogar als das höchste Gut, nicht wie man am Anfang seiner Sittenlehre glauben sollte, die absolute Unbeschränktheit und Freiheit auf, sondern die vollständige Erfüllung des Berufs in Beziehung auf alle Bedingun-

57) Geschichte der Philosophie I. S. 420.
58) Kritik der Sittenlehre S. 53.

gen der Ichheit, worunter er die verschiedenen Seiten des menschlichen Lebens, die realen Lebensgüter versteht.

Mit dieser Aufnahme der realen Lebensaufgaben in die Sittenlehre hängt ein weiterer Fortschritt zusammen, nämlich der, alle menschlichen Handlungen als ein Ganzes aufzufassen, als eine Reihe, in der dem Einzelnen, was geschehen soll, seine bestimmte Stelle zukommt. Nur so erhält jede Pflicht ihre rechte Stellung und Bedeutung. Bleibt sie, wie bei Kant, in leerer Isolirung, empfängt jeder einzelne natürliche Anlauf zum Handeln nur durch eine beschränkende Vernunftregel seinen sittlichen Stempel, während das Natürliche, als der Ethik gar nicht angehörig, unter sich in keine Regel und Ordnung gebracht ist, so bleibt jedes Pflichtgebot vag und unklar, unfähig einer Anwendung auf das reale Leben. Statt eine klare Ordnung des Lebens zu geben, muss sich die Sittenlehre in eine endlose Casuistik verlieren, während schon der Begriff der Collision der Pflichten ein falscher ist, denn „Pflicht" ist stets nur die eine bestimmte Handlung; die Collision liegt nicht in ihr, sondern im natürlichen Stoff der Handlung. Die Schlichtung des Streites kann also stets nur von einer systematischen, das totale Leben und seine Zwecke beherrschenden Sittenlehre, nicht von einem nur limitativen Pflichtbegriff aus stattfinden.

Es möchte sonderbar erscheinen, dass wir gerade in dem deutschen Philosophen, der als das Extrem des abstracten Idealismus gilt, zugleich einen Reformator der Ethik nach realistischer Seite hin finden. Aber es ist dem so, wenn man das auch bisher stets übersah, Fichte's Realismus nur in seiner praktischen Wirksamkeit zur Zeit der deutschen Erhebung, in seinen Schriften aber nur seinen Idealismus erblickte. Es liegen allerdings scheinbar widersprechende Gegensätze in diesem Manne; er hat auch — wie es einer so lebenskräftig sich bewegenden Persönlichkeit nicht anders möglich ist, seine Ansichten im Laufe der Zeit mehrmals modificirt und umgebildet; aber in der Hauptsache folgen alle Seiten, die wir an ihm entdecken, aus seinem Charakter, dessen Grundzug die Einheit des Erkennens und Handelns, die Consequenz und Zuversicht in beidem, damit aber auch die Schroffheit und Paradoxie, die Kühnheit und Rücksichtslosigkeit des sittlichen Ernstes war. Die Wissenschaft war ihm nie Selbstzweck, sondern nur die Waffe in dem Kampf für Tugend und Recht gegenüber der Schwäche und dem Egoismus seiner Zeit. Das ist der leuchtende Kern, der sein Leben durchglüht, sei es, dass er in stiller Zurückgezogenheit scheinbar nur der Philosophie lebt oder dass er heraustritt vor das grosse Forum der Nation, um sie zur Opferfähigkeit für die höchsten Güter zu be-

geistern. Es ist eine sittliche Kraft und Macht in ihm, wie sie nur in solchen Zeiten der Erschlaffung aus dem Gegensatz heraus sich bildet; er ist einer jener eisernen, rücksichtslosen Eiferer und von unauslöschlicher Leidenschaft getragenen Apostel, wie sie nothwendig sind, um die trägen Massen in Bewegung zu setzen. Diese sittliche Kraft ist es auch, die ihn trieb, alle Lebensgebiete mit hohen sittlichen Forderungen zu durchziehen, Lebensgebiete, die nach den damaligen Ansichten noch fernab lagen von jeder Berührung mit der Ethik. Nur von hier aus ist auch sein Socialismus richtig zu würdigen, als ein Versuch, das Wirthschaftsleben sittlich zu reinigen. Sein sittlicher Genius empörte sich gegen die einseitige Theorie des Egoismus, er sah, wie vergangene Zeitalter an der Selbstsucht gerade der wirthschaftlichen Interessen zu Grunde gegangen waren, wie auch unserer Zeit die grössten Gefahren in der mit der Entbindung der individuellen Kräfte und mit dem ökonomischen Fortschritt wachsenden Einseitigkeit, in der materialistischen Genusssucht, in dem steigenden Egoismus und Materialismus drohen. Er will — und sei es mit Gewalt — die innere sittliche Kultur nicht der äussern materiellen opfern; er hat die Empfindung, dass wir nur dann einer gesunden Zukunft entgegengehen, wenn in dem hastigen Treiben unserer Zeit die grossen sittlichen Ideen der Menschheit, die Fähigkeit, Opfer für die Gemeinschaft zu bringen, nicht zu Grunde gehen.

Eigenthümlich ist es, dass ein anderer der deutschen Geistesheroen jener Zeit, der sonst von Fichte so sehr verschieden ist, ganz ähnliche Wege ging, nämlich Goethe in den Wanderjahren. Auch hier wird eine ideale Socialwelt geschildert, wird der Versuch gemacht, die grossen Fragen über Arbeit, Eigenthum, Familie, Erziehung, Individualität, Association, Oeffentlichkeit gegenüber dem Egoismus der Zeit auf sittlichem Standpunkt zu lösen. Dem grossen Denker, wie dem grossen Dichter drängen sich die von der Fachwissenschaft ungelösten und kaum in ihrer Bedeutung geahnten Fragen über die neuen Formen des sittlichen Lebens, die aus der grossen Umwälzung besonders des ökonomischen Lebens hervorgehen müssen, als die wichtigsten Probleme auf. Beide sehen in der sittlichen Erziehung des Einzelnen, in seiner Einordnung in's Leben der Gemeinschaft durch alle Formen der Association hindurch, in Bildung und arbeitsgetheilter Berufsthätigkeit, Entsagung und aufopfernder Arbeit, die nothwendige Ergänzung unsers ökonomischen Aufschwungs. Beide sehen im Gegensatz gegen den französischen Socialismus in dem ungestörten, wenn auch beschränkten Einzelbesitz und in der Heiligkeit der Ehe die Grundpfeiler alles so-

cialen Bestehens. Es lassen sich nicht leicht zwei verschiedenere Menschen denken; hier der stoische, unbeugsame Denker, der in idealem Schwunge die Geschicke seiner Zeit und seines Volkes in der Brust trägt, der, die Realität der Welt leugnend, aus der Consequenz seines geistig hochstehenden strengen Charakters heraus die Zeit unerbittlich seinem strengen sittlichen Maass unterwerfen und die Welt und ihre Philosophie mit einem Wurfe aus den höchsten Denkgesetzen erzeugen will, dort der realistische feinfühlende Dichter, der den geheimsten Pulsen des Lebens zu folgen weiss, der es in seiner Unmittelbarkeit in der Hütte des Landmanns und in der Werkstätte des Arbeiters, im Bürgerhause und im Fürstenpallaste beobachtet hat, wie kein Anderer, der selbst oft — freilich ungerechter Weise — realistischer Genusssucht und egoistischer Verschlossenheit geziehen wurde. Beide so verschieden, sind sie eins in der Totalauffassung des modernen Lebens; unklar im Einzelnen, voll Irrthum und Unkenntniss im Detail, treibt sie ihr intuitiver Genius, die grossen Gegensätze unserer Gesellschaft im Voraus zu ahnen, Protest einzulegen gegen den beschränkten Egoismus, eine sittliche Grundlage und Neugestaltung auch für den ökonomischen Neubau zu verlangen. Wenn der Dichter in feiner treffenden Schilderung Jagd, Fischerei und Ackerbau, Gewerbe und Handel, Kunst und Wissenschaft als einen grossen Organismus in seinen Wanderjahren schildert, die Heiligkeit des Grundbesitzes und der Familie, eine sittliche Erziehung, eine feste Berufsthätigkeit und freie Association, Entsagung und sittliche Unterordnung, als Krone aber den freien Bund für alle Zwecke der Menschheit predigt und dieses Gemälde seiner Zeit als ethischen Spiegel vorhält, so hat er mit so vielem Einzelnen Unrecht, als mit dem Grundgedanken Recht, ganz ähnlich wie Fichte. Es lässt sich von Beiden sagen, was Rosenkranz von Goethe sagt: „Das Detail dieses Positiven lässt sich anfechten, ohne desshalb seinen Werth zu vernichten; es ist kleinlich, sich an einzelne Wunderlichkeiten und Widersprüche zu hängen und die allgemeinen Wahrheiten zu übersehen". Beide erheben sich in prophetisch grossartiger Auffassung über die beschränkte Ameisenarbeit der damaligen Fachwissenschaft. Sie steigen über die trüben Oellämpchen des Alltagslebens empor wie leuchtende Raketen, den Weg der Zukunft im Grossen und Ganzen anzeigend und aufhellend, wenn auch das Detail noch unklar bleibt. Und diess ist ja die Rolle des Genius, der mit intuitivem Blick seine Zeit erfasst und ihr vorauseilt. Auf der Brücke, auf der der kleine Geist in das Land lächerlicher Mystik und Unklarheit kommt, führt der grosse in die Regionen einer bessern Zukunft.