

Philosophische Bibliothek - BoD

Johann Gottlieb Fichte  
Grundlage des Naturrechts

Meiner





JOHANN GOTTLIEB FICHTE

Grundlage  
des Naturrechts

nach Prinzipien  
der Wissenschaftslehre

Mit Einleitung und Registern von

MANFRED ZAHN

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

## PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 256

- 1960 Nachdruck auf der Grundlage der zweiten von Fritz Medicus herausgegebenen Auflage von 1922. Mit Einleitung und Registern von Manfred Zahn.
- 1967 Zweiter, verbesserter und mit bibliographischen Hinweisen ergänzter Nachdruck.
- 1979 Dritter Nachdruck mit überarbeitetem Quellennachweis und Personenregister.
- 1991 Unveränderter Nachdruck.

Vorliegende Ausgabe: Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der Ausgabe von 1991 identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter:  
[www.meiner.de/bod](http://www.meiner.de/bod)

Die in den Seitenüberschriften in eckigen Klammern stehenden Seitenzahlen beziehen sich auf die Ausgabe »Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke«, herausgegeben von I. H. Fichte, Bd. 3.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.  
ISBN 978-3-7873-0473-8  
ISBN eBook: 978-3-7873-2605-1

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1979. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.  
[www.meiner.de](http://www.meiner.de)

## INHALT

Einleitung des Herausgebers . . . . . VII—XXIX

### Einleitung

- I. Wie eine reelle philosophische Wissenschaft sich von bloßer Formularphilosophie unterscheidet . . . . . 1
- II. Was insbesondere das Naturrecht, als eine reelle philosophische Wissenschaft, zu leisten habe . . . . . 7
- III. Über das Verhältniß der gegenwärtigen Theorie des Rechts zu der Kantischen . . . . . 11

### Erstes Hauptstück

#### Deduktion des Begriffs vom Rechte

- § 1 Erster Lehrsatz: Ein endliches vernünftiges Wesen kann sich selbst nicht setzen, ohne sich eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben . . . . . 17
- § 2 Folgesatz: Durch dieses Setzen seines Vermögens zur freien Wirksamkeit setzt, und bestimmt das Vernunftwesen eine Sinnenwelt außer sich . . . . . 24
- § 3 Zweiter Lehrsatz: Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch anderen zuzuschreiben, mithin, auch andere endliche Vernunftwesen außer sich anzunehmen . . . . . 30
- § 4 Dritter Lehrsatz: Das endliche Vernunftwesen kann nicht noch andere endliche Vernunftwesen außer sich annehmen, ohne sich zu setzen, als stehend mit denselben in einem bestimmten Verhältnisse, welches man das Rechtsverhältniß nennt . . . . . 40

### Zweites Hauptstück

#### Deduktion der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs

- § 5 Vierter Lehrsatz: Das vernünftige Wesen kann sich nicht, als wirksames Individuum, setzen, ohne sich einen materiellen Leib zuzuschreiben, und denselben dadurch zu bestimmen . . . . . 56
- § 6 Fünfter Lehrsatz: Die Person kann sich keinen Leib zuschreiben, ohne ihn zu setzen, als stehend unter dem Einflusse einer Person außer ihr, und ohne ihn dadurch weiter zu bestimmen . . . . . 61
- § 7 Beweis, daß durch die aufgestellten Sätze die Anwendung des Rechtsbegriffs möglich ist . . . . . 85

Drittes Hauptstück  
Systematische Anwendung des Rechtsbegriffs  
oder die Rechtslehre

§ 8 Deduktion der Einteilung einer Rechtslehre . . . .	92
Erstes Kapitel der Rechtslehre: Deduktion des Urrechts	
§ 9 Auf welche Weise ein Urrecht sich denken lasse . .	110
§ 10 Definition des Urrechts . . . . .	111
§ 11 Analyse des Urrechts . . . . .	112
§ 12 Übergang zur Untersuchung des Zwangsrechts durch die Idee eines Gleichgewichts des Rechts . . . . .	118
Zweites Kapitel der Rechtslehre: Über das Zwangsrecht	
§ 13 . . . . .	136
§ 14 Das Prinzip aller Zwangsgesetze . . . . .	138
§ 15 Über die Errichtung eines Zwangsgesetzes . . . . .	144
Drittes Kapitel der Rechtslehre: Vom Staatsrechte, oder dem Rechte in einem gemeinen Wesen	
§ 16 Deduktion des Begriffs eines gemeinen Wesens . . .	156

II. TEIL

oder

Angewandtes Naturrecht

Erster Abschnitt der Staatsrechtslehre: Vom Staatsbürgervertrage	
§ 17 . . . . .	185
Zweiter Abschnitt der Staatsrechtslehre: Von der bürgerlichen Gesetzgebung	
§ 18 Über den Geist des Zivil- oder Eigentumsvertrages .	204
§ 19 Vollständige Anwendung der aufgestellten Grund- sätze über das Eigentum . . . . .	209
§ 20 Über die peinliche Gesetzgebung . . . . .	253
Dritter Abschnitt der Staatsrechtslehre: Über die Konstitution	
§ 21 . . . . .	280

Grundriß des Familienrechts

(als erster Anhang des Naturrechts)

Erster Abschnitt: Deduktion der Ehe § 1—§ 9 . . . . .	298
Zweiter Abschnitt: Das Eherecht § 10—§ 31 . . . . .	313

Dritter Abschnitt: Folgerungen auf das gegenseitige Rechtsverhältnis beider Geschlechter überhaupt im Staate § 32—§ 38 . . . . .	339
Vierter Abschnitt: Über das gegenseitige Rechtsverhältnis zwischen Eltern und Kindern § 39—§ 61 . . . . .	350

### Grundriß des Völker- und Weltbürgerrechts

(als zweiter Anhang des Naturrechts)

I. Über das Völkerrecht § 1—§ 20 . . . . .	366
II. Vom Weltbürgerrechte § 21—§ 24 . . . . .	380
A. Quellennachweis . . . . .	384
B. Sachregister . . . . .	384
C. Personenregister . . . . .	390
D. Bibliographische Hinweise . . . . .	391





## EINLEITUNG DES HERAUSGEBERS

Selten hat es einen Menschen mit einem so starken Rechtsempfinden gegeben wie den Philosophen Johann Gottlieb Fichte. Gewiß genügt es nicht, dies aus seiner Herkunft aus der untersten sozialen Schicht des 18. Jahrhunderts — er war das älteste von 8 Kindern eines armen Bandwirkers — erklären zu wollen. Dennoch wird durch den Umstand, daß er die Härte des Lebens, Hunger und finanzielle Not, soziale Mächte und Schranken früh zu spüren bekam, sein kompromißloser Gerechtigkeitsinn besonders geschärft worden sein.

Als Fichte im Sommer 1795 mit seinen Studien zur „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre“ begann, war es nicht das erste Mal, daß er sich mit rechtlichen Fragen beschäftigte. Schon während der harten Zeit seiner Leipziger Kandidatenjahre hatte er juristische Vorlesungen gehört und sogar erwogen, statt eines theologischen ein juristisches Examen zu absolvieren.

Ein erstes schriftliches Zeugnis für die Einstellung des jungen Fichte zu der Rechtsordnung seiner Zeit, ihrer Moral und ihren politischen und wirtschaftlichen Tendenzen geben die von ihm selbst so benannten „Zufälligen Gedanken einer schlaflosen Nacht“. Unter dem Eindruck von Pestalozzis „Lienhard und Gertrud“ und dessen auf die unteren Volksschichten gerichteten sozialreformerischen Absichten, schwebt Fichte etwas Ähnliches für die höheren Stände vor. Grundton dieser „Gedanken“ aber ist zunächst eine vernichtende Kritik an den herrschenden Verhältnissen seiner Zeit. Die Behauptung, der Adel sei die Stütze der Rechte des Volkes, wird von Fichte als lächerlich zurückge-

wiesen, und er träumt demgegenüber von einer Menschheitsgemeinschaft, in der der individuelle Egoismus in allen Schichten des Volkes aufgehoben ist.

Sind diese „Gedanken“ noch „zufällig“, d. h. gänzlich unsystematisch und nur vom Rechtsgefühl eingegeben, so lernt Fichte in Zürich, wie er selbst schreibt, „durch den guten Umgang, durch vernünftige Lektüre und besonders durch eigenes Arbeiten“ die Probleme immer schärfer gedanklich zu fixieren. Für seine spätere Konzeption des „Naturrechts“ bedeutsam ist vor allem das in diese Zeit fallende Studium von Montesquieus „De l'esprit des lois“ und der Schriften Rousseaus. Die revolutionären Ereignisse des Jahres 1789 geben dabei den spannungsgeladenen Hintergrund zu dieser Lektüre ab.

Die Bedeutung, die besonders Rousseau und die französische Revolution für die Rechtsphilosophie Fichtes gewonnen haben, wird vielleicht nur noch übertroffen durch die Wirkung, die die Kantische Philosophie auf ihn ausübte. Obwohl Kant seine Rechtslehre erst nach Fichtes „Grundlage des Naturrechts“ entwickelt hat, so war doch die schon vorliegende praktische Philosophie des Königsbergers von nachhaltigen Folgen auch für dieses Werk. Nach der eine „Revolution in seinem Geiste“ auslösenden Entdeckung der sittlichen Freiheit Kants stellt sich für die Rechtsphilosophie Fichtes immer schärfer die Frage nach deren Verhältnis zum Begriff des Rechts.

Die Verhandlungen um die Druckerlaubnis seines ersten erfolgreichen Werkes, des „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“, bringen Fichte erstmals in direkte Berührung mit dem preußischen Staat und insbesondere mit dessen Minister Wöllner, der durch seine diktatorische Kulturpolitik — man denke nur an den Fall Kant — eine traurige Berühmtheit erlangt hat. Von nun an beginnt sich das Problem des Rechts für Fichte mit dem der Begrenzung der Staatsgewalt zu verknüpfen. Hiermit ist schon ein Leitmotiv der philosophischen Bemühungen Fichtes im „Naturrecht“ angedeutet. In sehr verschleierte und indirekter Form klingt es bereits an in dem lange unveröffentlicht gebliebenen Fragment „Zuruf an die Bewohner der preußi-

schen Staaten, veranlaßt durch die freimütigen Betrachtungen und ehrerbietigen Vorstellungen über die neuen preußischen Anordnungen in geistlichen Sachen“. Zwar scheint diese Schrift gerade um Verständnis für die damalige preußische Kultur- und Innenpolitik zu werben, aber es ist bis heute eine Streitfrage geblieben, ob dies, wie z. B. auch Fichtes Sohn meint, nicht etwa nur im parodistischen Sinne zu verstehen ist, um „nachher durch eine polemische Wendung desto sicherer zu treffen“. Schon in diesem „Zuruf“ werden die Leser aufgefordert, zwischen den Standpunkten des Individuums und des Staatsbürgers klar zu unterscheiden, eine Unterscheidung, die auch für das spätere „Naturrecht“ wichtig bleiben wird.

Hatte Fichte im „Zuruf“ noch vor den Ausartungen der Denkfreiheit gewarnt und sich dabei, wie es scheint, mit einem Staat, der gegen sie vorzugehen bereit war, solidarisch erklärt, so kommen ihm wenig später Bedenken ob der prinzipiellen Berechtigung solchen staatlichen Eingreifens. Sie finden ihren Niederschlag in den Entwürfen „Neuer Entwurf für die Beantwortung der Frage: Hat der Fürst ein Recht, die Wahrheit auf irgend eine Art einzuschränken?“ und „Über die Achtung des Staates für die Wahrheit“. „Ich für meine Person spreche der preußischen Inquisition unter die Nase Hohn“ schreibt Fichte im Frühjahr 1792 an seinen Freund Theodor v. Schön und wendet sich wieder aufmerksam, obzwar nicht unkritisch den politischen Ereignissen in Frankreich zu. Wenn der unvermindert bewunderte Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ die Forderung aufgestellt hatte, eine Verfassung von der „größten menschlichen Freiheit“ zu suchen, und zwar „nach Gesetzen, welche machen, daß jedes Freiheit mit der anderen ihrer zusammen bestehen kann“<sup>1</sup> — ist von dieser Forderung her einem absolutistisch regierten Staate nicht jede rechtliche Grundlage a priori entzogen? Erst die Betrachtung des „Naturrechts“ kann zeigen, wie wichtig die zitierte Kantische Bestimmung für Fichtes Auffassung vom Recht, von der Rechtsgemeinschaft und dem Staat geworden ist.

<sup>1</sup> Kr. d. r. V., A 316, B 373.

Unter dem Eindruck der schrecklichen Entwicklung der französischen Revolution und der Mißstände in Deutschland drängt es Fichte, der seine Bestimmung schon früh nicht bloß im Denken, sondern im Handeln sieht, zur Tat. „So wie es jetzt ist, kann es nicht bleiben . . . Wollen wir unter Blut und Leichen dem verwilderten Sklaven Vorlesungen über Gerechtigkeit halten?“<sup>1</sup> In dieser Einstellung legt Fichte seine ersten grundsätzlichen Gedanken über Stellung und Pflicht des Fürsten im Staate nieder. Ihr herausfordernder Charakter kommt schon im Titel dieser verständlicherweise anonym erschienenen Schrift zum Ausdruck: „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten. Eine Rede. Helio- polis, im letzten Jahre der alten Finsternis“. So übersteigert das Pathos dieser Schrift sein mag — der Einfluß Kantischer Gedanken und vor allem der naturrechtlichen Doktrin Rousseaus ist unverkennbar. Die Gesellschaft ist nur durch und als Vertrag Freier mit Freien; neben anderen veräußerten Rechten ist die Freiheit als solche unveräußerlich — diese für Rousseau und auch für Kant charakteristischen Thesen macht sich Fichte nun ganz und gar zu eigen. Zugleich ist ihm damit die Aufgabe gestellt, das Verhältnis von Freiheit und Recht, Staat und Individuum systematisch zu klären. Mit Hilfe der Prinzipien der Wissenschaftslehre wird Fichte diese Systematik erstmals im „Naturrecht“ versuchen.

Der Gesichtspunkt, aus dem diese Systematik allein gewonnen werden kann, deutet sich schon hier, vier Jahre vor dem „Naturrecht“ und ein Jahr vor der Wissenschaftslehre, an: er kann nicht in der vergleichenden Betrachtung der bestehenden Staats- und Rechtsverhältnisse bestehen, d. h. er kann selbst nicht empirisch sein, sondern er muß sich aus der apriorischen Struktur der Vernunft selbst ergeben. Wird in der „Zurückforderung“ die Aufgabe einer transzendentalen Begründung der Rechtslehre mehr nur geahnt, so kann Fichte sie in der fast zur gleichen Zeit erschienenen

<sup>1</sup> VI, 40; VI, 64 (Zitierungen nach: „Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke“, hgg. von I. H. Fichte, 8 Bde., Berlin 1844—46).

Schrift: „Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution“ schon näher und ausführlicher präzisieren. „Ich werde“, schreibt er nach dem anonymen Erscheinen beider Schriften an Th. v. Schön, „über einen Gegenstand, der mich mit unwiderstehlicher Stärke an sich zieht — über Natur- und Staatsrecht noch manches schreiben“.

An dieser Stelle möge die Aufzählung einiger grundsätzlichen in der „Zurückforderung“ und den „Beiträgen“ enthaltenen Thesen genügen, die für das Verständnis des späteren rechtsphilosophischen Bemühens Fichtes und insbesondere für das des „Naturrechts“ wichtig sind:

Jedes Individuum ist seinem Wesen nach vernünftig und damit auch frei. Als vernünftiges aber bestimmt es sich aus einer es als empirisches Subjekt überragenden allgemeingültigen Sphäre, der „Weltvernunft“.

Aus diesem Umstand ergibt sich, daß der Kreis des Ichs der umfassendste und der des Staates der engste sein muß. Die Losung ist deshalb: Der Staat hat vor allem in seinen Grenzen zu bleiben.<sup>1</sup>

Das Individuum tritt in den Staat ein durch einen freiwillig mit diesem geschlossenen Vertrag und kann durch Kündigung des Vertrages auch wieder aus dem Staat ausscheiden.

Einzig Funktion des Staates ist die Sicherung des Rechts seiner Bürger — und das heißt vor allem Sicherung ihrer Freiheit und ihres Eigentums im weitesten Sinne.

Die Moral ist Sache des Gewissens, und dem Staat, der nur für die Erhaltung des Rechtszustandes zu sorgen hat, bleibt diese übersinnliche Sphäre verschlossen. Er darf nur eingreifen, wenn diese Moral ihren Ausdruck in auf die Sinnenwelt gerichteten Handlungen findet, die die Freiheit anderer Individuen gefährden.

Letztes Ziel des Menschen als Sinnenwesen ist nicht das totale Aufgehen in einem staatlichen Organismus, sondern völlige „Übereinstimmung seines Willens mit dem Gesetze der Vernunft“.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vgl. etwa VI, 80 ff.

<sup>2</sup> VI, 89.

In seinen „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“, die ein Jahr nach den beiden vorher genannten Schriften erschienen, fügt Fichte diesen Thesen noch eine neue hinzu:

Der Mensch vollendet sich als Individuum erst im freien Verhältnis zu anderen Individuen, „er ist kein ganz vollendeter Mensch, und widerspricht sich selbst, wenn er isoliert lebt“.<sup>1</sup>

Kennzeichnend für die grundlegende Absicht des „Naturrechts“ ist es, daß hier der Gedanke an eine den Menschen als Person erst ermöglichende ursprüngliche Gemeinschaft verknüpft wird mit dem der individuellen Freiheit. Die in persönlicher Freiheit realisierte und in ihr als ihrer wesentlichsten Möglichkeit liegende personale Beziehung zum Du wird als der Raum erfahren, in dem Freiheit und Gemeinschaft vereinigt sind. Mit dieser Erfahrung ist der Philosophie ein neues Feld der Besinnung erschlossen worden. In der Dimension der Interpersonalität stellt sich der Philosophie die Frage, was der Mensch sei und was er zu tun habe, noch einmal neu.

Im Vorangegangenen sind Fichtes Ansichten über Recht, Staat und Individuum bis zur Abfassung der Wissenschaftslehre skizzenhaft angedeutet worden. Wenn damit vielleicht auch schon ein gewisses Vorverständnis dessen, was Fichte als das eigentliche rechts- und staatsphilosophische Problem ansieht, gewonnen sein mag, so wäre es dennoch falsch, das „Naturrecht“ ganz aus seinen frühen rechtsphilosophischen Ansätzen verstehen zu wollen. Was das im Sommer 1795 begonnene und im darauffolgenden Jahre in seinem ersten Teile erschienene Werk von allen früheren Versuchen Fichtes auf diesem Gebiet unterscheidet, ist der Umstand, daß hier die Prinzipien der Wissenschaftslehre eine erstmalige Anwendung auf einen bestimmten philosophischen Gegenstand finden. Neben seiner Rechtsphilosophie wird Fichte später mit ihrer Hilfe auch seine Sittenlehre, Natur-, Geschichts- und Religionsphilosophie und — in Ansätzen — auch seine Ästhetik entwickeln.

---

<sup>1</sup> VI, 306.

Das „Naturrecht“ wird nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre behandelt. Da Fichte diese für das Verständnis des Werkes schon voraussetzt, gilt es, den Charakter dieser Prinzipien etwas näher zu betrachten.

Die Wissenschaftslehre ist hervorgewachsen aus der Beschäftigung Fichtes mit dem transzendentalen Kritizismus Kants und ist zu verstehen als der Versuch, die letzten und umfassenden Konsequenzen aus dem nach Fichtes Meinung noch nicht zu Ende gekommenen transzendentalphilosophischen Bemühen Kants zu ziehen.

Absicht der Transzendentalphilosophie ist es, die Philosophie auf ein sicheres Fundament zu stellen. Welche Bedingungen muß ein solches Fundament erfüllen und wer oder was erfüllt sie?

Vor allem darf dieses Fundament, da es, jedenfalls für den denkenden Menschen, ein letztes sein soll, einer eigenen Begründung nicht mehr bedürftig sein. Das heißt aber: es muß sich absolut selbst begründen.

Der Mensch, der als Vernunftwesen auf der Suche nach einem solchen sicheren, sich selbst begründenden Fundament ist, muß zunächst einmal begreifen, daß alles, was sich ihm als Begründung und überhaupt zeigt, sich in seiner Vernunft, seinem Wissen, seinem Bewußtsein zeigt. Was sich dort nicht zeigt, ist auch nicht, denn auch der Satz, daß es auch noch außerhalb des Bewußtseins Dinge gäbe, wäre ein im und durch das Bewußtsein aufgestellter Satz.

Für alles Erkennen von Gegenständen sowohl wie von Begründungszusammenhängen ist das Wissen, die Vernunft, das Bewußtsein schon immer vorausgesetzt. Dieses „Wissen als solches“ ist seinerseits nicht selbst wieder begründbar, weil die Begründung selbst in es hineinfallen und durch es erfolgen würde.

Das „Wissen als solches“ hat Kant in seinem Begriff der transzendentalen Apperzeption gefaßt als das „ich denke“, das alle meine Vorstellungen begleiten muß, wenn sie als Vorstellungen überhaupt möglich sein sollen. Das „ich denke“ ist somit die Bedingung der Möglichkeit, daß ein Subjekt überhaupt einen Gegenstand haben kann, denn der

Gegenstand ist immer Gegenstand einer Vorstellung des Subjekts.

Welche Folgerungen sind nun daraus für das in allem einzelnen Wissen schon immer vorauszusetzende „Wissen als solches“, mit dem sich die Lehre vom Wissen, die Wissenschaftslehre, beschäftigen will, zu ziehen? Die Beantwortung dieser Frage führt Fichte über Kant und dessen Schüler und Kritiker Reinhold hinaus.

Reinhold bemängelt an Kant, daß das, was eigentlich Fundament der ganzen Philosophie und aller ihrer Gebiete sein soll, eben die transzendente Apperzeption, von der Kantischen Philosophie auf einen bestimmten Bereich, den der Erscheinungen, eingegrenzt und von einem anderen, dem der Dinge an sich, unterschieden werde. Da sich die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich — so argumentiert Reinhold — aber selbst im und durch das Wissen ergebe, so müsse dieses als solches ihr notwendig noch als Einheitspunkt vorausgehen. Kant habe versäumt, diesem letzten Einheitspunkt nachzufragen und es fehle ihm insofern noch die Spitze des Systems.

Fichte erkennt mit Reinhold die Wichtigkeit und Notwendigkeit einer solchen systematischen Überhöhung oder — wenn man will — Vertiefung Kants. In der entscheidenden Frage aber, wie nun diese Systemspitze selbst interpretiert werden muß, unterscheidet er sich von Reinhold.

Der Begriff des Gegenstandes oder Objekts ist von dem der Vorstellung nicht abtrennbar. Ist der Gegenstand nicht vorgestellt, so ist er auch kein Gegenstand. Es ist also sinnlos, von einem Gegenstand an sich ohne die Beziehung auf ein vorstellendes Subjekt zu sprechen. Die Begegnung von Subjekt und Objekt ihrerseits vollzieht sich im Bewußtsein und ist durch dasselbe ermöglicht. In der Begegnung ist das Bewußtsein als solches zu einem begrenzten Bewußtsein gerade dieses bestimmten Gegenstandes geworden und das Subjekt ein bestimmtes, gerade diesem bestimmten Gegenstande gegenüberstehendes. Das (bestimmte) Subjekt und das (bestimmte) Objekt sind durch das Bewußtsein als solches bestimmt worden. Das Bestimmen des Bewußtseins als solchen muß somit als die Bedingung der Möglichkeit



des Objekts sowohl wie des Subjekts angesehen werden, denn das Bestimmtheits liegt im Wesen beider.

Kann aber das die Gegenstandsbezogenheit des Subjektes und gleichzeitig Subjekt und Objekt selbst als so bestimmte ermöglichende, das Bewußtsein schlechthin also — kann es auch als ein, obzwar höchstes, Objekt gefaßt werden?

Reinhold bejaht dies. Dagegen zeigt Fichte, daß eine gegenständliche Fassung des in allem (einzelnen) Wissen schon immer Vorausgesetzten nicht nur nicht möglich, sondern sogar widersprüchlich ist. Als Grund der Bestimmtheit des Subjekts und des Objekts kann das Bewußtsein schlechthin deshalb nicht vergegenständlicht werden, weil es damit als ein irgendwoher bestimmtes und nicht als ein absolut sich selbst bestimmendes gefaßt, d. h. aber in seinem ihm vom Denken notwendig zuzuschreibenden Charakter überhaupt nicht erfahren wäre. Die Unterscheidung zwischen dem jeweilig besonderen Inhalt des Wissens und der Form des Wissens als solchem, in der sich eine transzendente Rekonstruktion der Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung bewegen muß — sie gerade fiel hier dahin. Die Frage, wer oder was denn das Bewußtsein schlechthin zu einem so bestimmten macht, stellte sich von neuem. Wenn das sich mit sich selbst beschäftigende Denken in der Dimension bloßer Vergegenständlichung verharrt, d. h. zugleich, wenn es sich des in der Vergegenständlichung liegenden Geschehens nicht eigens bewußt wird — dann kann es auch nie in die Dimension der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstandserfahrung als solcher gelangen. Das Denken bewegte sich entlang einer Kausalkette vergegenständlichter Bedingungen und vergegenständlichter Wirkungen, die nach vorwärts und nach rückwärts kein Ende findet und sich deshalb auch nie schließt. Der wirkende Grund kann nicht erscheinen und damit auch nicht die eigentliche Bedingung in der Wirkung.

Fichte zieht daraus in seiner Wissenschaftslehre die Folgerungen. Das Bewußtsein als solches ist in und gerade wegen seiner Lebendigkeit nicht zu vergegenständlichen. Ein Denken, das sich auf das Bewußtsein schlechthin rich-

tet, hat dies schon immer zu einem Etwas gemacht und ist damit aus seiner unmittelbaren Lebendigkeit herausgetreten. Der Transzendentalphilosoph hat diesen Tat-Bestand bei allen seinen Erkenntnissen im Auge zu behalten. Die Selbstbestimmung des absoluten Ich — diesen sehr mißverständlichen und auch häufig mißverstandenen Terminus verwendet Fichte später nicht mehr — zu einem bestimmten Ich und zugleich damit zu einem bestimmten Objekt hat schon immer vorgelegen, wenn das Wissen etwas weiß, d. h. wenn das bestimmte Subjekt einen Gegenstand hat. Wenn das absolute Ich deshalb vom Denken als reine Tat, reines Produzieren, also als ungegenständlich beschrieben werden muß, so kommt das Denken andererseits, schon indem es beschreibt, doch nicht an der Vergegenständlichung vorbei. Die Folgerung hieraus hat Fichte in einer späteren Fassung der Wissenschaftslehre einmal so formuliert: „Die ganze Realität als solche ist überhaupt nichts mehr, als die Grabstätte des Begriffes, der am Lichte sich versuchen wollte“.<sup>1</sup>

Die Aufgabe der Wissenschaftslehre ist die reflexive Begründung des Wissens aus dem absoluten Ich als dem Prinzip des Wissens als solchem. Das absolute Ich „ist“ kein „Substrat“ sondern „ist“ nur als Akt des sich selbst Bestimmens.

Wenn Fichte eine „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre“ schreiben will, so bedeutet das nach dem Gesagten: die Frage des Rechts muß aus dem Blickwinkel der Genesis des sich in Freiheit entäußernenden absoluten Ich betrachtet werden. Nur so können die Fragen des Rechts auch in ihrem Zusammenhang erblickt werden, denn im Zusammenhang sehen heißt nichts anderes als im Hervorgehen aus vernunftnotwendigen Voraussetzungen erblicken.

Das absolute Ich ist Tat, reines Produzieren und als solches nicht bestimmt. Es ist unbegrenzt, unendlich, frei. Indem es jedoch handelt, bestimmt es sich und ist somit

<sup>1</sup> N. W. II, 151 („Johann Gottlieb Fichte's nachgelassene Werke“, hgg. von I. H. Fichte, 3 Bde., Berlin 1834/35).

begrenzt. Das Handeln des absoluten Ich ist somit die freie Selbstbeschränkung seiner Freiheit.

Auch das rechtliche Verhalten des Menschen ist eine Form der Selbstbeschränkung seiner Freiheit. Fichte zeigt zu Beginn des „Naturrechts“, daß der Begriff des Individuums nur von dieser Beschränkung der Freiheit her verstehbar ist und in ihm zugleich der Bezug auf die Existenz eines anderen Individuums und eine ihm eignende Sphäre der Freiheit enthalten liegt. Von hierher können Rechte als „Bedingungen der Individualität“ bestimmt werden.<sup>1</sup> „Es ist absolut unmöglich, daß ich mir ein Recht zuschreibe, ohne auch einem Wesen außer mir eins zuzuschreiben; da es absolut unmöglich ist, daß ich mich als Individuum setze, ohne ein Wesen außer mir als Individuum zu setzen.“<sup>2</sup>

Das Problem des Rechts ist deshalb für Fichte auch nicht einfach das des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft. Werden diese Begriffe als feststehende Größen angenommen, zwischen denen es ein äußeres Verhältnis herzustellen gilt, so ist das eigentliche rechtsphilosophische Problem wegen eines naturgemäß unvermeidbaren Konfliktes unlösbar. So betrachtet wäre das Individuum nur auf die Wahrung seiner individuellen Freiheit erpicht und die Gemeinschaft bestrebt, den individuellen Willen nur als Funktion im Gefüge der Gesellschaft zuzulassen. Liegt im ersten Falle eine Mißachtung der im Begriff des Individuums selbst liegenden Aufforderung, sich auf die Freiheit der anderen Individuen zu beziehen, so ist im zweiten der Begriff der Freiheit selbst in Frage gestellt.

Mit Hilfe der Prinzipien der Wissenschaftslehre sucht Fichte das Problem in eine Dimension zu verfolgen, in welcher der eben angedeutete Konflikt auflösbar ist. Wenn das Individuum notwendig als in der sich selbst begrenzenden Freiheit des absoluten Ich wurzelnd verstanden werden muß, so ist auch das diesem Individuum begegnende Du mehr als eine nur zufällig begegnende Gegebenheit.

---

<sup>1</sup> Vgl. schon die beiden Briefe Fichtes an Reinhold und Jacobi vom 29. u. 30. 10. 1795. Schulz I, 499, 501 („J. G. Fichte Briefwechsel“, gesammelt u. hg. v. Hans Schulz, 2 Bde., Jena 1925).

<sup>2</sup> Ebd.

Im und durch den individuierenden Akt des absoluten Ich ist das Du und der Andere ursprünglich auf das individuelle Ich bezogen und in dieses essentiell einbezogen. Das interpersonale Verhältnis zwischen dem Du und dem Ich ist das wechselseitiger Hervorbringung ihrer Individualität. Wer sich in der Unterscheidung von Individuum und Gemeinschaft als einer feststehenden Unterscheidung bewegt, operiert mit Abstraktionen. Die Einheit von Freiheit und Gemeinschaft in der Lebendigkeit interpersonalen Geschehens kann — das ist die Folge dieser Abstraktion — nicht mehr erfahren werden. Auch hier sind es die Prinzipien der Wissenschaftslehre, mit Hilfe derer Fichte zeigen kann, daß die fixierende Objektivierung menschlicher und zwischenmenschlicher Verhältnisse gar nicht die Lebendigkeit des Geschehens personaler Begegnung fassen kann, ja, daß sie es eigentlich ist, die eben diese Lebendigkeit ertötet.

Der Begriff der Gemeinschaft ist für Fichte schon in den der Individualität eingeschlossen als das, wodurch diese sich selbst zum Bewußtsein kommt. Der Mensch wird nur unter Menschen ein Mensch. Im Bewußtsein der Individualität liegt sowohl das der Gemeinschaft mit dem Du und den anderen Individuen, wie auch das vom individuellen Unterschied zu ihnen eingeschlossen.

Im Rechtsbegriff Fichtes liegt damit schon die ursprüngliche Setzung mehrerer Individuen enthalten. Er kann deshalb die Möglichkeit alles Rechtsverhältnisses bestimmen als bedingt „durch wirklichen gegenseitigen Einfluß mit Bewußtsein.“<sup>1</sup>

Um „für die Anwendung des Rechtsbegriffs einen Gegenstand zu haben“<sup>2</sup>, mußte Fichte nicht nur die Existenz mehrerer vernünftiger Wesen nebeneinander, sondern, da sie ja in wirklichem gegenseitigen Einfluß aufeinander stehen, auch ihre Beziehung auf eine Sinnenwelt dartun. Hieraus ergibt sich dann die reale Aufgabe der Rechtsphilosophie, die in der Beantwortung der Frage liegt: „wie ist

<sup>1</sup> III, 370.

<sup>2</sup> III, 304.

die Realisation des Rechtsbegriffs in der Sinnenwelt möglich?“<sup>1</sup>

Die freien Handlungen der Individuen äußern sich in einer ihnen allen gemeinsamen Sinnenwelt. Um Überschneidungen ihrer sich hinsichtlich der Sinnenwelt gesetzten freien Zwecke zu vermeiden und damit dem Unrecht, das sich in der partiellen oder totalen Unterdrückung der Freiheit Einzelner äußern kann, vorzubeugen, gilt es für die Individuen, die in einer Rechtsgemeinschaft leben wollen, sich in freier gegenseitiger Übereinkunft die „Sphären“ ihrer freien Wirksamkeit abzustecken. Da zur Selbstrealisation jeglicher Individualität die wechselseitige Bezogenheit auf die Freiheit des oder der anderen Individuen gehört, so kann Fichte den Gesichtspunkt und Maßstab der freiwilligen gegenseitigen Begrenzung der Freiheit mit dem Satz angeben: „Alles Rechtsverhältnis ist bestimmt durch den Satz: jeder beschränke seine Freiheit durch die Möglichkeit der Freiheit des anderen.“<sup>2</sup> Der Rechtsbegriff wird so zum „Begriff von der Möglichkeit des Beisammenbestehens der Freiheit mehrerer vernünftig-sinnlicher Wesen.“<sup>3</sup>

Wenn Fichte sein Werk „Naturrecht“ nennt, so darf das keineswegs zu der Annahme verführen, daß es sich hierbei um den Versuch handle, eine Rechtslehre aus den natürlichen menschlichen Gegebenheiten zu entwickeln. Der Titel ist überhaupt unglücklich und Fichte korrigiert ihn im Jahre 1812 selbst mit den Worten: „Naturrecht, das ist Vernunftrecht und sollte es heißen.“<sup>4</sup> Es wird nach dem Gesagten verständlich sein, warum die Prinzipien der Wissenschaftslehre selbst ein solches Ausgehen von natürlichen Gegebenheiten verbieten. Diese Prinzipien fordern vielmehr den Aufweis, „daß der Rechtsbegriff im Wesen der Vernunft liege, und daß kein endliches vernünftiges Wesen möglich sei, in welchem derselbe nicht — keineswegs zufolge der Erfahrung, des Unterrichts, willkürlicher Anordnungen un-

<sup>1</sup> III, 286.

<sup>2</sup> III, 120/21.

<sup>3</sup> II, 466.

<sup>4</sup> N. W. II, 498.

ter den Menschen usf., sondern zufolge seiner vernünftigen Natur, vorkomme.“<sup>1</sup> Es ist gerade diese Beziehung zur Vernunft, durch die sich die Deduktion der Individualität mit der des Rechts und seiner Ordnung a priori verquickt. Wegen des sich aus den Prinzipien der Wissenschaftslehre ergebenden „unsubstanziellen“ Charakters der Fichteschen Rechtslehre ist hier z. B. sogar das Recht auf Eigentum primär kein Recht auf Sachen, sondern ein Recht auf Handlungen. Auch das Eigentum ist nie das „nackte, abgerissene Faktum“.

Aus der gegebenen Bestimmung des Rechtsbegriffes als einem Begriff „von der Möglichkeit des Beisammenbestehens der Freiheit mehrerer vernünftig-sinnlicher Wesen“ ergibt sich, „daß man in Gedanken jedes Mitglied der Gesellschaft seine eigene äußere Freiheit durch innere Freiheit so beschränken lasse, daß alle anderen neben ihm auch äußerlich frei sein können.“<sup>2</sup>

Durch die Beziehung lediglich auf äußere Freiheit, die der Rechtsbegriff bei Fichte hat, ergibt sich die für seine rechtsphilosophische Konzeption wichtige und folgenreichere Unterscheidung von Recht und Moral. Moral ist immer nur Verantwortlichkeit vor dem eigenen Gewissen. Das Recht betrifft ein Verhältnis freier Wesen zueinander in der Sinnenwelt. „Der Begriff des Rechts bezieht sich sonach nur auf das, was in der Sinnenwelt sich äußert: was in ihr keine Kausalität hat, sondern im Innern des Gemütes verbleibt, gehört vor einen anderen Richterstuhl, den der Moral. Es ist daher nichtig, von einem Rechte auf Denkfreiheit, Gewissensfreiheit, usf. zu reden. Es gibt zu diesen inneren Handlungen ein Vermögen und über sie Pflichten, aber keine Rechte.“<sup>3</sup> Vom Gewissen geht ein kategorisches Pflichtgebot aus. Das Rechtsgesetz erlaubt nur, aber gebietet nie, daß man sein Recht ausübe.

Allerdings soll durch diese Unterscheidung von Recht und Moral keineswegs gesagt sein, daß zwischen beiden

---

<sup>1</sup> III, 53.

<sup>2</sup> III, 9.

<sup>3</sup> III, 55.

kein tieferer Zusammenhang bestehe. Dieser Zusammenhang kann nur in einer Rechtslehre nicht thematisch werden, die die Aufgabe hat, die grundsätzliche „Möglichkeit des Beisammenbestehens der Freiheit mehrerer vernünftigsinnlicher Wesen“ aufzuzeigen. Von dieser Frage her gesehen hat jedes Individuum „nur auf die *Legalität* des anderen, keineswegs auf seine *Moralität* Anspruch.“<sup>1</sup> Das Recht ist für Fichte letzten Endes nur das Mittel zur Sicherung und zur Realisierung der äußeren Freiheit. Die Moral trägt ihren Wert in sich, sie ist Zweck an sich.

Sehr bedeutsam ist die Unterscheidung von Recht und Moral innerhalb der Fichteschen Rechtsphilosophie — wie gezeigt werden soll — für seine Auffassung vom Staate. *Dem Staat fällt einzig und allein* die Rolle zu, das Recht zu schützen und damit verwirklichen zu helfen. Nur die „Sorge für die eigene Sicherheit“, meint Fichte, „ist es, welche den Menschen in den Staat trieb, und wer sie aufgibt, hat keinen Grund, in ihm zu bleiben.“<sup>2</sup> Dadurch, daß die Funktion des Staates sich in der Erhaltung des Rechtszustandes erschöpft, ist ihm ein Eingriff in die Sphäre moralischer Verantwortlichkeit notwendig untersagt. Da z. B. die Erziehung der Kinder die moralische Pflicht der Eltern ist, so darf der Staat hinsichtlich der Art und Weise ihrer Durchführung auf diese keinerlei Zwang ausüben.

Die Folgerungen, die Fichte aus seinem nach Prinzipien der Wissenschaftslehre entwickelten und durch sie von dem Begriff der Moral unterschiedenen Rechtsbegriff in seinem „Naturrecht“ zieht, können hier nicht im Detail sondern nur in Form einiger grundsätzlicher Hinweise behandelt werden. Fichte untersucht oft sehr spezielle Fragen des Staats-, Familien-, Völker- und Weltbürgerrechts eingehend. Es geht um die Todesstrafe und um Regelungen des gesandtschaftlichen Austauschs zwischen den Staaten, um das Wahlrecht und um die Ehescheidung, um das Hausrecht, die Steuergesetzgebung, Unterstützung der Arbeitslosen und vieles andere. Bei den Versuchen Fichtes, auch

---

<sup>1</sup> III, 140.

<sup>2</sup> III, 273.

für diese Probleme schon Lösungen vorzuzeichnen, steht im Hintergrund die auf allen Gebieten zu beantwortende grundsätzliche rechtsphilosophische Frage: wieweit hat jedes Glied der Rechtsgemeinschaft seine Freiheit einzugrenzen, damit die (begrenzte) Freiheit aller Glieder garantiert ist? Es gibt eben „kein rechtliches Verhältnis, ohne eine positive Bestimmung der Grenze, wie weit der Gebrauch der Freiheit jedes Individuums gehen sollte: oder, was dasselbe heißt, ohne Bestimmung des Eigentums im weitesten Sinne des Worts, inwiefern es nämlich nicht etwa nur den Besitz liegender Gründe oder dgl., sondern Rechte auf freie Handlungen in der Sinnenwelt überhaupt bezeichnet.“<sup>1</sup>

In freier Übereinkunft begrenzen die Individuen wechselseitig die Sphären ihrer Freiheit im Vertrag. Das freie Wirkungsfeld jedes Mitgliedes der Rechtsgemeinschaft wird erst durch diesen Vertrag als solches sanktioniert und damit rechtmäßig. Vertragspartner sind der Einzelne und der Staatskörper. Neben dem mit dem Vertrag beiderseits bekundeten formalen Willen, sich vollkommen an die Abmachungen zu binden, verpflichtet sich der Staat in materialer Hinsicht, das Eigentum des Individuums anzuerkennen. Das Individuum seinerseits verpflichtet sich, auf alles übrige Eigentum Verzicht zu tun und einen bestimmten Beitrag zur schützenden Gewalt zu leisten. „Durch den Vertrag erhält der Bürger ein sicheres Eigentum von seiner Seite, und der Staat die für den rechtlichen Besitz aller Bürger nötige Verzichtleistung dieses einzelnen auf seine natürlichen Rechtsansprüche auf diesen Besitz, wie auch einen bestimmten Beitrag zur schützenden Gewalt.“<sup>2</sup> „Der Vertrag garantiert sich selbst: er hat in sich selbst den zureichenden Grund, daß er gehalten werde . . . Entweder er existiert für eine Person überhaupt nicht, oder er verbindet dieselbe vollkommen. Wer ihn nicht erfüllt, der ist nicht darin, und wer darin ist, erfüllt ihn notwendig ganz. Wer nicht in ihm ist, ist überhaupt in keinem rechtlichen Verhältnisse“.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> III, 105.

<sup>2</sup> III, 207.

<sup>3</sup> Ebd.



Da die freie Sphäre jedes Individuums von der Gesamtheit aller in die Rechtsgemeinschaft eingeschlossenen Individuen anerkannt und bestätigt werden muß, bedarf es schon aus technischen Gründen der Institution des Staates. Er hat die Aufgabe, den Rechtswillen der ganzen Gemeinschaft zu repräsentieren und das heißt primär: das Recht zu schützen.

Der Staat aber wird von Menschen, sei es nun von einem, von mehreren oder von vielen gelenkt. Da auch sie als Individuen ihrerseits die Möglichkeit zum Bösen haben, so ergibt sich die schwierige Frage, wie sich die Rechtsgemeinschaft vor dem Mißbrauch der Macht ihrer Repräsentanten schützen kann, einer Macht, die doch einzig und allein zur Sicherung und Verwirklichung des Rechts dienen soll. Dieses Problem bedarf deshalb dringend einer positiven Lösung, weil es sonst einem Individuum schwerlich zuzumuten ist, in einen Staat einzutreten, von dem es nicht vorher wissen kann, ob in ihm die Herrschaft des Rechts gesichert ist oder nicht. Für eine Rechtsphilosophie, die nach Fichtes Forderung als strenge Wissenschaft auch auf das Allerunwahrscheinlichste Rücksicht nehmen muß, ist deshalb die Frage des Schutzes vor dem Mißbrauch der Rechtsgewalt besonders vordringlich. Sie ist erst dann in befriedigender Weise zu beantworten, wenn es möglich ist, „einen Willen zu finden, der nur dann, dann aber auch unfehlbar eine Macht ist, wenn er das Gesetz will.“<sup>1</sup> Mit anderen Worten: Es liegt die Aufgabe vor, „eine mit mechanischer Notwendigkeit wirkende Veranstaltung“ zu treffen, „durch welche aus jeder rechtswidrigen Handlung das Gegenteil ihres Zweckes erfolgte“.<sup>2</sup> Auf diese Weise würde „der Wille genötigt, nur das Rechtmäßige zu wollen“.<sup>3</sup> Der Sinn einer solchen, von Fichte als Zwangsgesetz bezeichneten Einrichtung ist immer der, einen Zustand zu schaffen, in welchem „jeder bestimmt soviel Gewalt hätte, als Recht.“<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> III, 106 (bei Fichte gesperrt).

<sup>2</sup> III, 142.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> III, 148 (bei Fichte gesperrt).

Unter dem rechtsphilosophischen Leitmotiv: wie ist die Realisation des Rechtsbegriffs in der Sinnenwelt möglich? widmet Fichte in seinem „Naturrecht“ der Untersuchung von Institutionen, die den geschilderten idealen Rechtszustand garantieren würden, breiten Raum. Insbesondere im ersten Teil des Werkes scheint er von dem Glauben beseelt gewesen zu sein, daß man durch geeignete Instanzen ein geradezu unfehlbar funktionierendes Kontrollsystem schaffen könnte, dem vor allem die exekutive Macht selbst unterworfen ist.

Von der Forderung nach *absoluter* Sicherung des Rechtszustandes her gesehen, werden alle auf dem institutionellen Wege versuchten Lösungen deshalb unbefriedigend bleiben, weil die kontrollierenden Funktionen wiederum von freien Menschen ausgeübt werden, die eben in ihrer Freiheit ihrerseits zum Bösen fähig sind. Die Forderung, auch diese kontrollierenden Organe zu kontrollieren, ergibt sich insbesondere deshalb, weil auch sie im Besitz von Macht sein müssen, um wirksam sein zu können. Es erhöbe sich dadurch die Forderung eines Kontrollierens ad infinitum. In der Absolutheit einer Sicherheitsforderung, die sich zwangsläufig das Mißtrauen zum Prinzip machen muß, liegt es begründet, daß es vor ihr niemals eine letzte Kontrollstelle geben wird, die nicht selbst wieder kontrolliert werden müßte. Auch wenn die Instanzen der Rechtsgemeinschaft sich wechselseitig kontrollierten — diese Möglichkeit zieht Fichte ebenfalls in Betracht — so bestände doch immer die Gefahr, daß sich einige oder sogar alle miteinander im Geiste des Unrechts verbündeten. Selbst wenn aber auch, aus dem Bedürfnis nach absoluter äußerer Sicherheit, ein perfektes Kontrollsystem der Überprüfung Aller durch Alle geschaffen werden könnte — wäre nicht gerade in einem solchen Zustand der vollkommenen Kontrolle die Freiheit selbst aufgehoben, die Freiheit, zu deren Schutz die Überwachung doch nur als Mittel dienen sollte?

Es mag gerade diese Erkenntnis gewesen sein, die Fichte veranlaßte, in den Institutionen des Staates etwas zu erblicken, was sich letzten Endes selbst überflüssig machen muß. Von dieser Einsicht her eröffnen sich wieder neue

Ausblicke in die moralische Dimension des Rechtsproblems.

In rationalistischem Optimismus hatte Fichte im ersten Teil des „Naturrechts“ einen Weg zur Realisation einer idealen Staatsverfassung gesucht. Durch Schaffung bestimmter Instanzen — wie z. B. der des Ephorats — sollte es „physisch unmöglich“ gemacht werden, „daß die öffentliche Macht oder hier, die Verwalter derselben einen anderen Willen haben, als den des Rechts.“<sup>1</sup> Während er fast zwei Jahre später den angewandten Teil des „Naturrechts“ verfaßte, scheint Fichte schon tieferen Einblick in die Endlichkeit, Vorläufigkeit und Relativität aller institutionellen Lösungen als solcher genommen zu haben. Zweck der staatlichen Regelungen ist es nur noch, für die Bürger ein relatives Maximum an Sicherheit zu schaffen. Stellte sich von der Theorie her das rechtsphilosophische Problem so, daß Verhältnisse geschaffen werden müßten, unter denen die Regierenden „gar kein anderes Interesse haben können als das, den gemeinsamen Zweck zu befördern“,<sup>2</sup> so muß Fichte jetzt mit dem stärkeren Blick gerade auf die materielle Seite der Freiheit erkennen, daß eine solche Zwangsläufigkeit der Bindung an den gemeinsamen Zweck institutionell nicht zu erreichen ist. So kommt er am Schluß des Werkes zu dem Ergebnis: „Solange die reine Vernunft nicht in Person auf der Erde erscheint und das Richteramt übernimmt, muß immer ein höchster Richter sein, der, weil er denn doch endlich ist, sich irren oder einen bösen Willen haben kann; die Aufgabe ist nur: denjenigen zu finden, von dem dies am allerwenigsten zu befürchten sei.“<sup>3</sup>

Es ist interessant, daß *Kant* in seiner Schrift „Zum ewigen Frieden“, die kurze Zeit nach Fichtes „Naturrecht“ erschien, offensichtlich noch an die vollkommene Auflösbarkeit des geschilderten rechtsphilosophischen Problems geglaubt hat. Er meint dort, „daß es nur auf eine gute Organisation des Staates ankommt (die allerdings im Vermögen des Menschen ist), jener [d. h. der Selbstsüchtigen] ihre

---

<sup>1</sup> III, 166.

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> III, 382.

Kräfte so gegen einander zu richten, daß eine die anderen in ihrer zerstörenden Wirkung aufhält, oder diese aufhebt: so daß der Erfolg für die Vernunft so ausfällt, als wenn beide gar nicht da wären, und so der Mensch, wenn gleich nicht ein moralisch-guter Mensch, dennoch ein guter Bürger zu sein gezwungen wird. Das Problem der Staatseinrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar.“<sup>1</sup> Das Zitat zeigt zugleich, daß auch Kant die Trennung von Recht und Moral durchführt. Dies findet auch noch Ausdruck in der Unterteilung seines späteren Werkes „Die Metaphysik der Sitten“ in eine Rechts- und eine Tugendlehre. In sehr ähnlicher Weise wie Fichte definiert Kant hier übrigens seinen Rechtsbegriff als den „Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.“<sup>2</sup>

Wenn Fichte in seinem „Naturrecht“ zu der Einsicht kommt, daß es kein äußerlich zwingendes Mittel geben kann, welches bewirkt, daß Macht als solche nur in Verbindung mit dem Recht möglich ist und der Weg allseitiger Kontrolle wegen der damit verbundenen Auslöschung der Freiheit sich auch als kein gangbarer Weg zur Sicherung des Rechts erweist, so bedeutet dies für ihn keineswegs eine Resignation vor der rechtsphilosophischen Aufgabe. Eine solche Resignation würde ja bedeuten, daß der Staat und die in ihm jeweils herrschenden Machtverhältnisse von seinen Bürgern nur als Schicksal hingenommen werden könnten. Gerade gegen eine solche Einstellung hat Fichte bis zu seinem Tode mit Entschiedenheit gekämpft.

Den Staat als Schicksal hinnehmen heißt, ihn als Selbstzweck und nicht nur als Mittel zum Zweck anzuerkennen. Fichte hält demgegenüber daran fest, daß die Aufgabe der Rechtslehre in der Beantwortung der Frage liegen muß: „wie können mehrere freie Wesen, als solche, beisammen bestehen?“<sup>3</sup> Haben sich Individuen mit dem Willen, die in

<sup>1</sup> Kants populäre Schriften hgg. v. P. Menzer S. 341.

<sup>2</sup> Akad. Ausg. Bd. VI, S. 230.

<sup>3</sup> III, 253.

dieser Frage liegende Aufgabe einer realen Lösung in dieser Welt zuzuführen, in einer Gemeinschaft zusammengefunden und ist durch allseitige und wechselseitige Begrenzung die Freiheit eines jeden Individuums innerhalb einer gewissen Sphäre möglich geworden, so ist die Errichtung einer öffentlichen Gewalt einzig und allein als *Mittel* zur Sicherung dieses Rechtszustandes notwendig.

Das Ziel, die freien äußeren Wirkungssphären aller Glieder der Rechtsgemeinschaft möglichst vollkommen aufeinander abzustimmen, scheint erst dann erreichbar zu sein, wenn die Gemeinschaft selbst organische Gestalt annimmt. Einer solchen Gemeinschaft dürfte auch der Staat keine äußere und äußerliche Instanz mehr sein, die zur Erfüllung ihrer rechtsschützenden Aufgabe geradezu zum Mißtrauen verpflichtet wäre. Aus dem Blickwinkel des gemeinschaftlichen Organismus gesehen kann der Staat als nichts anderes als der institutsmäßige Ausdruck einer geschaffenen und gleichzeitig schaffenden Natur gewertet werden.

Damit aber beginnt das Problem von neuem. Denn den Staat als Ausdruck eines naturhaften Organismus auffassen bedeutet zwangsläufig, ihn als Selbstzweck zu begreifen. Was in einem Staate Recht wäre, bestimmte sich aus seiner jeweiligen organischen Gestalt als des Ganzen. Das Recht des Einzelnen ginge im Kosmos der nur auf das Ganze bezogenen inneren Zweckmäßigkeiten unter. Die Freiheit, ursprünglich als an die Individualität gebunden und nur in ihr sich äußernd verstanden, könnte nur noch als „Freiheit“ zum Ganzen zugelassen werden. Da eine solche „Freiheit“ selbst von der inneren Gesetzmäßigkeit des Organismus her bestimmt ist, bleibt ihr keine Wahl mehr. Der Begriff der Freiheit, der der Individualität und mit ihnen notwendig der des Rechts, alle diese Begriffe würden am Ende ihrem wesentlichen Inhalt entfremdet.

Fichte als „Philosoph der Freiheit“, der zur persönlichen, moralisch verantwortlichen Tat aufruft, ist auch in seiner Rechtsphilosophie solcher Entfremdung wohl am wenigsten erlegen. Umso genauer gilt es, jene vieldiskutierten Stellen im „Naturrecht“ zu untersuchen, die das Gegenteil zu beweisen scheinen.

Wie ist es mit dem Widerstand Fichtes gegen die Selbstzweckhaftigkeit des Staates vereinbar, wenn er diesen am Begriff des organisierten Naturprodukts erläutert?<sup>1</sup>

Nur dem oberflächlichen Leser kann das Behelfsmäßige dieser von Fichte nur in einer gewissen Hinsicht verwandten und nur in ihren Grenzen gültigen Analogie verborgen bleiben.

„Der Inbegriff aller Rechte ist die Persönlichkeit, und es ist die erste und höchste Pflicht des Staats, diese an seinen Bürgern zu schützen.“<sup>2</sup> Wenn eben diese Persönlichkeit auch als „Teil“ des Staatsbaumes zu betrachten ist, so doch immer nur als solches, das mit Bewußtsein und Wollen diesen freiwillig trägt, weil es erkannt hat, daß dies zur Erhaltung des Baumes sowohl wie auch seiner eigenen notwendig ist. Durch eben diese Freiheit ist der Staat stets mehr und stets weniger als ein Naturprodukt. Er ist mehr durch seine Beziehung zur Vernunft. Er ist weniger, weil er gerade deshalb nie mehr als nur äußeres Mittel für einen höheren Zweck sein kann. Der Dimensionsunterschied zwischen der Menschheit als einem einzigen organisierten und organisierenden Ganzen der Vernunft und dem organischen Naturprodukt bleibt erhalten, weil die Vernunft wesentlich Freiheit ist. „Durch Vereinigung aller organischen Kräfte konstituiert sich eine Natur; durch Vereinigung der Willkür aller die Menschheit.“<sup>3</sup> Fichte betont an der heftig umkämpften Stelle ausdrücklich, daß die Eingliederung der Persönlichkeit in die Rechtsgemeinschaft nur dann überhaupt sinnvoll sei, wenn sie nicht ihrem „ganzen Sein und Wesen nach damit verwebt“ wird.<sup>4</sup>

Die Aufgabe, das Wesen der Rechtsgemeinschaft zu bestimmen, erfordert so, den Gedanken vom Organismus mit dem absolut freier Verantwortlichkeit zusammenzudenken. Inhaltlich steht hiermit der ursprüngliche Vereinigungspunkt von Natur und Vernunft selbst zur Frage.

---

<sup>1</sup> Vgl. III, 203.

<sup>2</sup> III, 318.

<sup>3</sup> III, 212.

<sup>4</sup> Vgl. II, 204 u. 205.

Im ersten Anhang des „Naturrechts“, dem „Grundriß des Familienrechts“, gibt Fichte zur Lösung dieser Frage einen ersten Hinweis. Als „der innigste Vereinigungspunkt der Natur und der Vernunft“ wird die Liebe erfahren.<sup>1</sup> In der Folgezeit wird Fichtes Denken und so auch seine weiteren rechtsphilosophischen Bemühungen immer stärker von dieser zentralen Erfahrung her bestimmt. Zwar wird die Trennung von Recht und Moral, die für das „Naturrecht“ charakteristisch ist, weiterhin aufrechterhalten, aber dies hindert Fichte nicht, aus einer vertieften Einsicht die Rechtsgemeinschaft freier Wesen als Stufe werdender Sittlichkeit zu betrachten. Die Forderung nach einem Rechtsstaat wird damit zu der nach einem Kulturstaat erweitert. Es ist verständlich, warum im Zusammenhang dieser Entwicklung der Begriff der Erziehung auch für die rechtsphilosophischen Erwägungen Fichtes größere Bedeutung erlangen mußte. Gerade sie kann ihre Aufgabe, stets zwischen Recht und Moral zu vermitteln, nur erfüllen, wenn sie sich in der Liebe weiß und von ihr durchströmt wird.

So wird auch in der Entwicklung des rechtsphilosophischen Gedankens vom „Naturrecht“ ausgehend über die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“, die „Reden an die Deutsche Nation“, die „Rechtslehre von 1812“ bis zur sogenannten „Staatslehre von 1813“ ein Zug des Fichteschen Geistes offenbar, dem er selbst Ausdruck verliehen hat mit den Worten: „Alles Andere will mechanisieren, ich will befreien“.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. III, 310.

<sup>2</sup> VII, 581.





G r u n d l a g e  
des  
N a t u r r e c h t s

n a c h

Principien der Wissenschaftslehre

von

Iohann Gottlieb Fichte.

---

---

Iena und Leipzig,

bei Christian Ernst Gabler,

1796.



## EINLEITUNG

### *1. Wie eine reelle philosophische Wissenschaft sich von bloßer Formularphilosophie unterscheide*

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

---

\*) Ich möchte nicht einmal sagen: ein *Handelndes*, um nicht zur Vorstellung eines Substrats, in welchem die Kraft eingewickelt liege, zu veranlassen. — Man hat unter anderem gegen die Wissenschaftslehre so argumentiert, als ob sie ein Ich, als ohne Zutun des Ich vorhandenes Substrat, (ein Ich, als Ding an sich), der Philosophie zum Grunde legte. Wie konnte man doch das, da die Ableitung alles Substrats, aus der notwendigen Handelsweise des Ich, etwas derselben Eigentümliches, und ihr vorzüglich Angele- / genes ist? Doch, ich kann gar wohl sagen, wie man es konnte und mußte. Diese Leute können ohne Substrat einmal nichts anfangen, weil es ihnen unmöglich ist, sich von dem Gesichtspunkte der gemeinen Erfahrung, auf den Gesichtspunkt der Philosophie zu erheben. Sie beschenkten sonach mit dem Substrate, das sie selbst aus ihrem eigenen Vorrate mit hinzubrachten, die Wissenschaftslehre, und züchtigten nun, nicht als ob sie das Irrige der Sache selbst eingesehen hätten, sondern weil Kant ein

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

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

3. Das vernünftige Wesen *ist*, lediglich inwiefern es sich, *als seiend setzt*, d. h. inwiefern es seiner selbst sich bewußt ist. Alles *Sein*, des Ich sowohl, als des Nicht-Ich, ist eine bestimmte Modifikation des Bewußtseins; und ohne ein Bewußtsein gibt es kein Sein. Wer das Gegenteil behauptet, nimmt ein Substrat des Ich an, daß<sup>1</sup> ein Ich sein soll, ohne es zu sein, und widerspricht sich selbst. Notwendige, aus dem Begriffe des vernünftigen Wesens erfolgende Handlungen sind sonach nur diejenigen, durch welche die Möglichkeit des Selbstbewußtseins bedingt ist. aber diese alle sind notwendig und erfolgen gewiß, so gewiß ein vernünftiges Wesen ist. — Das vernünftige Wesen setzt notwendig sich selbst; es tut sonach notwendig alles dasjenige, was zu seinem Setzen durch sich selbst gehört, und in dem Umfange der durch dieses Setzen ausgedrückten Handlung liegt.

4. Indem das vernünftige Wesen handelt, wird es seines / Handelns sich nicht bewußt; denn *es selbst* ist ja *sein Handeln* und nichts anderes: das aber, dessen es sich bewußt wird, soll außerhalb dessen liegen, das sich bewußt wird, also außerhalb des Handelns; es soll *Objekt*, d. i. das Gegenteil des Handelns sein. Das Ich wird nur desjenigen sich bewußt, was ihm in diesem Handeln, und durch dieses Handeln, (*bloß und lediglich dadurch*,) entsteht; und dieses

---

solches Substrat des Ich abweist, diese Wissenschaft für ihre eigene Unfähigkeit. Sie haben ihr Substrat wo anders, in dem alten Dinge an sich, außer dem Ich. Dafür finden sie in den Buchstaben Kants, von einem Mannigfaltigen für die mögliche Erfahrung, eine Berechtigung. Was dieses Mannigfaltige bei Kant sei, und woher es komme, haben sie nie begriffen. Wann werden doch diese Leute aufhören, über Dinge mitzusprechen, für die sich ihnen ihre Natur versagt? /

<sup>1</sup> das (?)

ist das Objekt des Bewußtseins, oder das Ding. Ein anderes Ding gibt es für ein vernünftiges Wesen nicht, und da von einem Sein, und von einem Dinge nur in Beziehung auf ein vernünftiges Wesen geredet werden kann, überhaupt nicht. Wer von einem anderen Dinge redet, versteht sich selbst nicht.

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

6. Wenn das Objekt seinen Grund lediglich im Handeln des Ich hat, und durch dieses allein vollständig bestimmt ist; so kann, wenn es eine Verschiedenheit unter den Objekten geben sollte, diese Verschiedenheit lediglich durch verschiedene / Handelsweisen des Ich entstehen. Jedes Objekt ist dem Ich bestimmt so geworden, wie es ihm ist, weil das Ich bestimmt so handelte, wie es handelte; aber daß es so handelte, war notwendig, denn gerade eine solche Handlung gehörte unter die Bedingungen des Selbstbewußtseins. — Indem man auf das Objekt reflektiert, und die Handelsweise, durch welche es entsteht, davon unterscheidet, wird dieses Handeln, da aus dem oben angeführ-

---

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

ten Grunde das Objekt, nicht als durch dasselbe, sondern als ohne alles Zutun des (freien) Ich vorhanden erscheint, zu einem bloßen *Begreifen*, Auffassen, und Umfassen eines Gegebenen. Man nennt sonach diese Handlungsweise, wenn sie in der beschriebenen Abstraktion vorkommt, mit Recht einen *Begriff*.<sup>o)</sup>)

7. Nur durch eine gewisse bestimmte Handlungsweise entsteht ein gewisses bestimmtes Objekt; wenn aber mit Notwendigkeit auf diese bestimmte Weise gehandelt wird, entsteht auch dieses Objekt gewiß. Der Begriff, und sein Objekt sind sonach nie getrennt, noch können sie es sein. Das Objekt ist nicht ohne den Begriff, denn es ist durch den Begriff; der Begriff nicht ohne das Objekt, denn es ist dasjenige, wodurch das Objekt notwendig entsteht. Beide sind Eins und ebendasselbe, von verschiedenen Seiten angesehen. Sieht man auf die Handlung des Ich, als solche, ihrer Form nach, so ist es Begriff; sieht man auf den Inhalt der Handlung, auf das Materiale, darauf, *was* geschieht, mit Abstraktion davon, *daß* es geschehe, so ist es Objekt. — Wenn man einige Kantianer über die Begriffe *a priori* sprechen hört, so sollte man glauben, dieselben stünden im menschlichen Geiste vor der / Erfahrung, etwa als leere Fächer da, und warteten, bis die letztere etwas in sie hineinstellte. Was für ein Ding mag für diese Leute ein Begriff sein, und wie mögen sie dazu gekommen sein, die *so* verstandene Kantische Lehre für wahr anzunehmen?

8. Man kann, wie gesagt, *vor dem, was aus einem Handeln entsteht*, das *Handeln* selbst, und die bestimmte Handlungsweise nicht wahrnehmen. Für den gewöhnlichen Menschen, und auf dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewußtseins gibt es nur Objekte, und keine Begriffe: der Begriff

---

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

verschwindet im Objekte und fällt mit ihm zusammen. Das philosophische Genie, d. h. das Talent, in und während des Handelns selbst nicht nur das, was in ihm entsteht, sondern auch das Handeln, als solches, zu finden, diese ganz entgegengesetzten Richtungen in einer Auffassung zu vereinigen, und so seinen eigenen Geist auf der Tat zu ergreifen, entdeckte zuerst beim Objekte den Begriff; und der Umfang des Bewußtseins erhielt ein neues Gebiet.

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

Das erstere ist ein willkürliches Nachmachen der von anderen vernommenen ursprünglichen Handlungsweisen der Vernunft, nachdem die Notwendigkeit, welche allein ihnen Bedeutung, und Realität gibt, verschwunden ist; das letz-

---

\*) Der Formular-Philosoph denkt sich dies und jenes, beobachtet sich selbst in diesem Denken, und nun stellt er die ganze Reihe dessen, was er sich denken konnte, als Wahrheit hin, aus dem Grunde, *weil* er es denken konnte. *Das Objekt* seiner Beobachtung ist er selbst, wie er entweder ohne alle Richtung, auf gutes Glück, oder nach einem ihm von außen gegebenen Ziele hin, *frei* verfährt. Der wahre Philosoph hat die Vernunft in ihrem *ursprünglichen und notwendigen* Verfahren, wodurch sein Ich und / alles, was für dasselbe ist, da ist, zu beobachten. Da er aber dieses ursprünglich handelnde Ich im empirischen Bewußtsein nicht mehr vorfindet, so stellt er es durch den einzigen Akt der Willkür, der ihm erlaubt ist, (und welcher der freie Entschluß philosophieren zu wollen selbst ist) in seinen Anfangspunkt, und läßt es von demselben aus nach seinen eigenen, dem Philosophen wohlbekannten Gesetzen, unter seinen Augen, forthateln. Das Objekt seiner Beobachtung ist sonach die nach ihren inneren Gesetzen, ohne alles äußere Ziel, notwendig verführende Vernunft überhaupt. Der erstere beobachtet ein Individuum, sein eigenes, in seinem gesetzlosen Denken; der letztere die Vernunft überhaupt in ihrem notwendigen Handeln. /

tere allein ist wahre Beobachtung der Vernunft, in ihrem Verfahren. Aus dem ersteren entsteht *eine leere Formular-Philosophie*, die genug getan zu haben glaubt, wenn sie nachgewiesen, daß man sich irgend etwas denken könne, ohne um das Objekt (um die Bedingungen der Notwendigkeit dieses Denkens) besorgt zu sein. Eine reelle Philosophie stellt Begriffe und Objekt zugleich hin, und behandelt nie eins ohne das andere. Eine solche Philosophie einzuführen, und alles bloß formelle Philosophieren abzuschaffen, war der Zweck der Kantischen Schriften. Ich kann nicht sagen, ob dieser Zweck, bis jetzt auch von Einem philosophischen Schriftsteller bemerkt worden. Das aber kann ich sagen, daß das Mißverständnis dieses Systems sich auf zweierlei Art gezeigt hat; teils bei sogenannten Kantianern darin, daß sie dasselbe auch für eine Formular-Philosophie, nur für die umgekehrte ehemalige hielten, und so leer philosophierten, als je philosophiert worden, nur von einer entgegengesetzten Seite; teils bei scharfsinnigen Skeptikern, welche sehr wohl einsahen, woran es eigentlich der Philosophie fehlte, aber nicht bemerkten, daß dem Mangel in der Hauptsache durch Kant abgeholfen sei. Das bloß formelle Denken hat in der Philosophie, in der Mathematik,<sup>\*)</sup> in / der Naturlehre, in allen reinen Wissenschaften unbeschreiblich viel geschadet.

---

<sup>\*)</sup> In der Mathematik zeigt sich dies besonders durch den Mißbrauch der Algebra von bloß formalen Köpfen. So hat man — daß ich ein auffallendes Beispiel anführe — noch nicht recht einsehen können, daß die / Quadratur des Zirkels unmöglich, und in ihrem Begriffe widersprechend sei. — Der Rez. meiner Schrift, *über den Begriff der Wissenschaftslehre* (oder vielmehr einiger Noten in ihr) in den Hallischen Annalen, fragt mich, ob denn die Quadratur des Zirkels darum unmöglich sei, weil *gerade* und *krumm* nichts gemein haben. Er glaubt, sehr klug gefragt zu haben, sieht sich um, lacht, und läßt mich in meiner Beschämung da stehen. Ich sehe ihn an, und lache über die Frage. Allerdings ist das im ganzen Ernste meine Meinung. *Ansam philosophiae non habes*, sagt er mitleidig; und ich antworte ihm: die große Weisheit hat Sie um den gesunden Menschenverstand gebracht. — Am Wissen, lieber Herr, fehlt es mir über diesen Punkt nun eben nicht, aber am Verstehen. Ich habe es, als ich noch in Sekunda saß, gar wohl vernommen, daß die Peripherie gleich sein soll einem Polygon von unendlich vielen Seiten, und daß man den Flächeninhalt des ersteren bekommen soll, wenn man den des letzteren hat: aber ich



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

1. Es ist ein gewisser bestimmter Begriff ursprünglich durch die Vernunft, und in der Vernunft enthalten, kann, dem / obigen zufolge nichts anderes heißen, als, es wird durch das vernünftige Wesen, so gewiß es ein solches ist, notwendig auf eine gewisse bestimmte Weise gehandelt. Der Philosoph hat von dieser bestimmten Handlung zu zeigen, daß sie eine Bedingung des Selbstbewußtseins sei, welches die Deduktion desselben ausmacht. Er hat sie selbst nach ihrer Form, der Handelsweise in ihr sowohl, als dasjenige, was in diesem Handeln für die Reflexion entsteht, zu beschreiben. Er liefert dadurch zugleich den Erweis der Notwendigkeit des Begriffs, bestimmt ihn selbst und zeigt seine Anwendung. Keines dieser Stücke kann von den übrigen getrennt werden, oder selbst die einzeln behandelten sind unrichtig behandelt, und es ist bloß formell philosophiert. Der Begriff des Rechts soll ein ursprünglicher Begriff der reinen Vernunft sein; er ist mithin auf die angezeigte Weise zu behandeln.

---

habe die Möglichkeit dieser Ausmessung nie begreifen können, und hoffe zu Gott, daß er bis an mein Ende mich sie nicht werde begreifen lassen. Was ist denn der Begriff eines Unendlichen? Doch wohl der *einer Aufgabe*, die Seite des Polygons in das Unendliche fort zu teilen, also die Aufgabe eines *unendlichen Bestimmens*? Aber was ist denn ein Maß, zu dem ihr hier das Unendliche brauchen wollt? Doch wohl etwas *Bestimmtes*? Teilt ihr ins Unendliche fort, wie ihr der Aufgabe nach sollt, so kommt ihr nicht zum Messen. Geht ihr aber an das Messen, so müßt ihr vorher aufgehört haben, zu teilen; und euer Vieleck ist sonach ein endliches, und nicht, wie ihr vorgebt, ein unendliches. Aber weil ihr die Handelsweise ein Unendliches zu beschreiben, d. i. den leeren Begriff des Unendlichen, auffassen, und etwa mit A bezeichnen könnt, so bekümmert es euch nicht weiter, ob ihr auf diese Weise wirklich gehandelt habt, und handeln könnt, und ihr geht mit euerm A rüstig an das Geschäft. So macht ihr es in noch mehreren Fällen. Der gesunde Menschenverstand staunt ehrfurchtsvoll eure Taten an, und nimmt die Schuld, daß er euch nicht versteht, bescheiden auf sich selbst; wenn aber ein Unbescheidener seine Meinung nur im mindesten verlauten läßt, so könnt ihr seine Unfähigkeit zu einer Sache, die euch so ungemein klar ist, und aus der ihr nicht das geringste Arge habt, durch nichts erklären, als dadurch, daß der arme Mann die Anfangsgründe der Wissenschaften nicht gelernt haben müsse. /

2. Es findet sich in Absicht dieses Begriffs, daß er notwendig werde dadurch, daß das vernünftige Wesen sich nicht als ein solches mit Selbstbewußtsein setzen kann, ohne sich als *Individuum*, als Eins, unter mehreren vernünftigen Wesen zu setzen, welche es außer sich annimmt, so wie es sich selbst annimmt.

Wie die Handelsweise in diesem Setzen der Begriff des Rechts sei, läßt sich sogar sinnlich darstellen. Ich setze mich als vernünftig, d. h. als frei. Es ist in mir bei diesem Geschäft die Vorstellung der Freiheit. Ich setze in der gleichen ungeteilten Handlung zugleich andere freie Wesen. Ich beschreibe sonach durch meine Einbildungskraft eine Sphäre für die Freiheit, in welche mehrere Wesen sich teilen. Ich schreibe mir selbst nicht alle Freiheit zu, die ich gesetzt habe, weil ich auch noch andere freie Wesen setzen, und denselben einen Teil derselben zuschreiben muß. Ich beschränke mich selbst in meiner Zueignung der Freiheit dadurch, daß ich auch für andere, Freiheit übrig lasse. Der Begriff des Rechts ist sonach der Begriff von dem notwendigen Verhältnisse freier Wesen zueinander.

3. Im Begriffe der Freiheit liegt zuvörderst nur das Vermögen durch absolute Spontaneität, Begriffe von unserer mög- / lichen Wirksamkeit zu entwerfen; und nur dieses bloße Vermögen schreiben vernünftige Wesen einander mit Notwendigkeit zu. Aber, daß ein vernünftiges Individuum, oder eine Person sich selbst frei finde, dazu gehört noch etwas anderes, nämlich daß dem Begriffe von seiner Wirksamkeit, der dadurch gedachte Gegenstand in der Erfahrung entspreche; daß also aus dem Denken seiner Tätigkeit etwas in der Welt außer ihm erfolge.

Sollten nun die Wirkungen der vernünftigen Wesen in dieselbe Welt fallen, sonach aufeinander einfließen, und sich gegenseitig stören, und hindern können, wie es sich allerdings findet, so würde Freiheit in der letzteren Bedeutung für Personen, die in diesem gegenseitigen Einflusse miteinander stehen, nur unter der Bedingung möglich sein, daß Alle ihre Wirksamkeit in gewisse Grenzen einschlossen, und die Welt, als Sphäre ihrer Freiheit, gleichsam unter sich teilten. Da sie aber frei gesetzt sind, so könnte eine

solche Grenze nicht außerhalb der Freiheit liegen, als wodurch dieselbe aufgehoben, keineswegs aber *als Freiheit* beschränkt würde; sondern alle müßten durch Freiheit selbst sich diese Grenze setzen, d. h. alle müßten es sich zum Gesetze gemacht haben, die Freiheit derer, mit denen sie in gegenseitiger Wechselwirkung stehen, nicht zu stören. —

4. Und so hätten wir denn das ganze Objekt des Rechtsbegriffs; nämlich *eine Gemeinschaft zwischen freien Wesen als solchen*. Es ist notwendig, daß jedes freie Wesen andere seiner Art außer sich annehme; aber es ist nicht notwendig, daß sie alle, *als freie Wesen*, nebeneinander fortbestehen; der Gedanke einer solchen Gemeinschaft, und die Realisation desselben ist sonach etwas Willkürliches. *Wenn* er aber gedacht werden sollte; wie, durch welchen Begriff, durch welche bestimmte Handlungsweise wird er gedacht? Es findet sich, daß man in Gedanken jedes Mitglied der Gesellschaft seine eigene äußere Freiheit, durch innere Freiheit, so beschränken lasse, daß alle anderen neben ihm auch äußerlich frei sein können. Dies nun ist der Rechtsbegriff. Wird er, weil der Gedanke, und die Aufgabe einer solchen Gemeinschaft willkürlich ist, / gedacht als ein praktischer Begriff, so ist er bloß technisch-praktisch: d. h. wenn gefragt würde, nach welchen Grundsätzen eine Gemeinschaft zwischen freien Wesen, als solchen, errichtet werden könnte, wenn etwa jemand eine solche errichten wollte, so müßte geantwortet werden; nach dem Rechtsbegriffe. *Daß* aber eine solche Gemeinschaft errichtet werden solle, wird dadurch keineswegs gesagt.

5. Es ist in dieser ganzen Darstellung des Rechtsbegriffes unterlassen worden, diejenigen ausführlich zu widerlegen, welche die Rechtslehre vom Sittengesetze abzuleiten versuchen; weil, sobald die richtige Deduktion nur einmal da ist, jeder Unbefangene sie, ohne daß ihm die Unrichtigkeit der übrigen weiter gezeigt worden, von selbst, annimmt; für Befangene aber, und für ihre eigene Sache Kämpfende, jedes zu ihrer Widerlegung gesagte Wort verloren ist.

Die Rechtsregel: beschränke deine Freiheit durch den Begriff von der Freiheit aller übrigen Personen, mit denen