

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

Beitrag zur
Berichtigung der Urteile des Publikums
über die
französische Revolution

Erster Teil
Zur Beurteilung ihrer Rechtmäßigkeit
(1793)

Beigefügt die Rezension von
Friedrich von Gentz (1794)

Herausgegeben von
RICHARD SCHOTTKY

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 282

1922 Herausgegeben von Reinhard Strecker (PhB 163b)

1973 Herausgegeben von Richard Schottky

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der Ausgabe von 1973 identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

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 978-3-7873-0289-5
ISBN eBook: 978-3-7873-2610-5

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1973. 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

INHALT

Einleitung des Herausgebers

I. Fichtes „Beitrag“ und die revolutionäre Praxis von 1793	VII
II. Das Verhältnis von Fichtes „Beitrag“ zur naturrechtlichen Staatstheorie der Aufklärung	XI
III. Der Einfluß der Kant-Rezeption auf das politische Denken des jungen Fichte	XXII
IV. Die anarchistische Radikalisierung der rationalistisch-liberalen Staatstheorie im „Beitrag“	XXVII
V. Die Fortschrittsidee und die ersten Ansätze zur Lehre vom Kulturstaat	XXXVII
VI. Der „Beitrag“ und die Wissenschaftslehre	XLII
VII. Die Wandlung von Fichtes Staatsdenken nach 1793	XLVI
Anmerkungen zur Einleitung	LV

Editionsbericht

1. Text	LXIII
2. Anmerkungsteil	LXIV
3. Bibliographische Hinweise	LXV

Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution

Erster Teil Zur Beurteilung ihrer Rechtmäßigkeit (1793)

Vorrede	3
Einleitung. Aus welchen Grundsätzen man Staatsveränderungen zu beurteilen habe	11
Erstes Buch. Zur Beurteilung der Rechtmäßigkeit einer Revolution	45

[Erstes Heft]

Erstes Kapitel. Hat überhaupt ein Volk das Recht, seine Staatsverfassung abzuändern?	45
Zweites Kapitel. Vorzeichnung des weitern Ganges dieser Untersuchung	70
Drittes Kapitel. Ist das Recht, die Staatsverfassung zu ändern, durch den Vertrag Aller mit Allen veräußerlich?	73

[Zweites Heft]

Viertes Kapitel. Von begünstigten Volksklassen überhaupt, in Beziehung auf das Recht einer Staatsveränderung	120
Fünftes Kapitel. Vom Adel insbesondere, in Beziehung auf das Recht einer Staatsveränderung	152
Sechstes Kapitel. Von der Kirche, in Beziehung auf das Recht einer Staatsveränderung	208
Nacherinnerung	251
Anmerkungen zum Text	253
Rezension von Friedrich von Gentz (1794)	323
Register	
1. Personen	344
2. Von Fichte zitierte bzw. erwähnte Schriften	347
3. Sachbegriffe	348
Bibliographische Hinweise	367

EINLEITUNG DES HERAUSGEBERS

I

Fichte wollte, als er 1793 seinen „Beitrag“ schrieb, wirksam in den politischen Meinungsstreit des Tages eingreifen. Besorgt und empört über den zunehmenden Einfluß revolutionsfeindlicher Publikationen,¹⁾ wollte er die öffentliche Meinung in Deutschland für die Französische Revolution zurückgewinnen, von der sie sich, nach anfänglich begeisterter Zustimmung, abzuwenden begann – nicht allein unter der Einwirkung der konservativen Schriftsteller natürlich, sondern vor allem unter dem unmittelbaren Eindruck jener Wendung zum Radikalismus und zum Terror, die sich in Frankreich seit dem 10. August 1792 abzeichnete. So ist der „Beitrag“ einerseits eine Art von geistiger Vernichtungsaktion gegen das neu erschienene Buch eines der bekanntesten unter den damaligen konservativen Publizisten, gegen die „Untersuchungen über die Französische Revolution nebst kritischen Nachrichten von den merkwürdigsten Schriften welche darüber in Frankreich erschienen sind. Von August Wilhelm Rehberg, Geheime Canzleysécretair in Hannover“.²⁾ Und in eins damit ist er andererseits ein Versuch, die von Rehberg und seinen Geistesverwandten als rechts- und vernunftwidrig verdammte Revolution auf der Ebene prinzipiellen Denkens zu rechtfertigen. Das konkrete politische Engagement des jungen Fichte ist unverkennbar; schon im rhetorischen Schwung der effektvoll auf Breitenwirkung abgestellten Sprache, die sich an Höhepunkten zu dramatischem Pathos steigert, ist es zu spüren. Die Ereignisse jenseits des Rheins sind ihm Unterpfand seiner höchsten Hoffnungen, bedeuten ihm den ersten realen „Durchbruch“ der notwendigen Fortschrittsbewegung, die die Menschheit aus der „alten Finsternis“ befreien und ins Licht überschwenglicher Vollendung führen soll.³⁾

Aber wenn man von daher geneigt sein könnte, den Fichte von 1793 im ganz konkreten Sinne als Weggenossen und geistigen Mitkämpfer dieser Revolution, als philosophischen Verfechter der ihr innewohnenden Tendenzen zu sehen,⁴⁾ so erweist sich das doch bei näherer Betrachtung des begrifflichen Gehalts unserer Schrift als recht voreilig. Zwar wird im „Beitrag“ ein Recht auf Revolution erwiesen, aber in ganz anderem Sinne, als es die radikalen Führer Frankreichs im Jahr 1793 auffaßten: Ihrem Selbstverständnis nach (dem offiziösen zumindest) handelte es sich um das Recht der einen, unteilbaren Nation, sich als Ganzheit souveräne Selbstbestimmung zu erringen, ihren Gesamtwillen zur alleinigen Richtschnur des politischen Lebens zu machen, alle Sonderinteressen dem demokratisch-gleichheitlichen Gemeinwohl unterzuordnen. Dem Einzelnen wurde dabei unbedingte Hingabe an die Gesamtheit, Selbstaufopferung für ihre Ziele abgefordert: „Ihr kanntet kein Vaterland, heute dürft ihr nichts kennen als dieses, ihr müßt es überall sehen, hören, anbeten . . . Es lebe die Republik! Es lebe das Volk! Die Republik will nur freie Menschen in ihrem Schoß; sie ist entschlossen, alle anderen auszurotten und als ihre Kinder nur die anzuerkennen, die für sie allein zu leben, zu streiten und zu sterben wissen.“ So hieß es in einem Schreiben der republikanischen Überwachungskommission vom 10. November 1793. Und Saint Just formulierte in einer Rede vom 10. Oktober 1793: „Man muß nicht nur die Verräter bestrafen, sondern auch die Gleichgültigen, jeden, der passiv ist und nichts für die Revolution tut.“ Man sieht, wie sich hier mit dem Ausschließlichkeitsanspruch des revolutionären Patriotismus und der Begeisterung für die Selbstvollendung der monolithisch-egalitären Nation bruchlos das Bekenntnis zur prinzipiell-bewußten, um alles individualistische Naturrecht gänzlich unbekümmerten Gewalttätigkeit verbindet.

Wie verstand dagegen Fichte das Recht auf Revolution, für das er eintrat? Er verstand es als Befugnis jedes einzelnen Bürgers, zu jeder beliebigen Zeit aus dem Staatsverband auszuscheiden (ohne deshalb seinen Wohnsitz zu ändern) und mitten im Territorium des bisherigen Staates mit Gleich-

gesinnten einen neuen politisch souveränen Verband zu konstituieren, so daß sich beliebig viele einander örtlich überschneidende kleinere Staaten (als reine Personenverbände ohne territoriale Geschlossenheit) bilden könnten, die von Rechts wegen verpflichtet sein sollten, in friedlich-nature rechtlichen Beziehungen miteinander zu leben.⁵⁾

Schlüsselwörter wie „Vaterland“ und „Nation“, die den Jakobinern (nicht nur im verengten, auf die Bergpartei zugespitzten Sinne dieses Namens) heilig waren, verlieren in Fichtes Revolutions-Theorie jeden Sinn, und der Begriff „volonté générale“ wird im „Beitrag“ nur einmal ganz beiläufig erwähnt: eine wesentliche Funktion hat er in Fichtes Konzept von 1793 nicht.⁶⁾

Von der Bejahung revolutionären Terrors vollends ist Fichte soweit entfernt, daß er in der Vorrede die Leser sogar ausdrücklich von *jeder* unmittelbar-praktischen Anwendung der in seinem Buch herausgearbeiteten Grundsätze auf das eigene Verhalten zum bestehenden Staat, also zweifellos auch von jeder gewalttätigen Auflehnung, abmahnt (S. 8f., vgl. 4f.).⁷⁾

So viel Verwandtschaft Fichtes rabiate Polemik gegen den geschichtlich gewordenen monarchischen Staat mit den rhetorischen Attacken der radikalsten Konvents-Politiker gegen das *ancien régime* aufweist, so unwahrscheinlich ist es, daß die Revolutionäre in Frankreich mit einem „Revolutionärer Recht“ in der von ihm deduzierten Fassung etwas hätten anfangen können. Wollte man annehmen, Fichte habe die Französische Revolution nicht nur als Revolution überhaupt und in ihrem aus seiner philosophischen Sicht positiv zu wertenden allgemeinen Sinngehalt rechtfertigen, sondern ihre geschichtlich-konkrete Kerntendenz im Jahre 1793 bzw. das Selbstverständnis der sie damals vorantreibenden Führungsgruppen auf den Begriff bringen wollen, müßte man den „Beitrag“ zugleich zu einem eklatanten Mißerfolg erklären, müßte Fichte eine höchst naive Verfehlung seines Zweckes attestieren, müßte ihm jeden politischen Realitäts-sinn absprechen. Die positiven Elemente und Konstruktionsformen von Fichtes erstem politischen Entwurf haben wenig zu tun mit der konkreten Revolution, zu deren Ver-

teidigung er sich in die publizistische Arena begab; soweit Verwandtschaft vorliegt, ist es nur eine sehr teilhafte und mittelbare, durch gemeinsame Wurzeln in der geistigen Tradition bedingte.

So würde man der gedanklichen Substanz des „Beitrags“ kaum gerecht werden, wenn man ihn primär im Hinblick auf die Relationen zur politischen Wirklichkeit seines Erscheinungsjahres hin auslegen wollte.

Die Französische Revolution als konkrete Aktion seiner Zeit verteidigte Fichte, weil sie ihm als „Durchbruch“ durch die starren, rechtswidrigen, der Menschheit unwürdigen Verhältnisse des *ancien régime*, als Negation von „Despotie“ und ständischer Ungleichheit, einen Möglichkeitsraum für den Fortschritt schlechthin zu eröffnen schien. Auf welche Ziele sich politische Veränderungs-Versuche positiv ausrichten mußten, um als wahrhaft fortschrittlich gelten zu dürfen, darüber hatte nach Fichte allein eigenständige, ihrem Selbstverständnis nach „unparteiische“, an keinerlei konkrete Aktion gebundene philosophische Reflexion zu entscheiden. Wieweit die positiven politischen Prinzipien und Zielsetzungen der verschiedenen revolutionären Führungsgruppen in Frankreich Anspruch auf Zustimmung hätten, das konnte sich allein aus ihrer Prüfung am Maßstab der unabhängig von ihnen entwickelten wahren philosophischen Rechtsidee und Fortschrittsidee ergeben, – den Versuch solcher Prüfung aber unternimmt Fichte in seinem Buche kaum. Er entwirft und rechtfertigt die „*wahre Revolution*“ im Sinne der Philosophie; er glaubt damit diejenigen antirevolutionären Schriftsteller zu widerlegen, die das *ancien régime* verteidigen und *jede Revolution* schon *als solche* für verwerflich erklären. Wieweit die *konkrete Revolution* in Frankreich auch positiv schon die „*wahre Revolution*“ ist, das zu entscheiden überläßt Fichte weitgehend dem Leser, indem er ihm nur den einzig gültigen, aus apriorischen Prinzipien abgeleiteten Maßstab an die Hand gibt.

So muß man, denke ich, das Werk als selbständigen begrifflichen Entwurf untersuchen, dem Anspruch gemäß, den Fichte auch für diese Kampfschrift erhebt: daß er zeitlos-allgemeingültige Wahrheit zu entdecken und darzu-

stellen suche, indem er „seine Sätze aus ursprünglichen Grundsätzen der Vernunft durch strenge Folgerungen ableite“ (S. 70).⁸⁾ Und man muß den Entwurf auf diejenigen ideengeschichtlichen Traditionen beziehen, die in Fichtes politischem Denken 1793 hauptsächlich lebendig waren: auf die kantische Moralphilosophie einerseits, auf die rationalistische Rechts- und Staatstheorie des 17. und 18. Jahrhunderts andererseits.

II

Wenn Fichte gleich zu Beginn des ersten Buches den contrat social zur einzigen möglichen Legitimitätsgrundlage des Staats erklärt, so knüpft er sein Denken sofort an den signifikantesten Zentralbegriff der (im weiteren Sinne) aufklärerischen Staatstheorie an. Nicht erst Rousseau, sondern z. B. schon Hobbes und Milton⁹⁾ hatten als „Ursprung“ des Staates einen Urvertrag angesetzt, ja es war seit der Mitte des 17. Jahrhunderts die Vertragstheorie zur herrschenden Lehre geworden, die dann auch das politische Bewußtsein der gebildeten Schichten in Europa allgemein mitbestimmte. Und schon bei den Rationalisten des 17. Jahrhunderts zielte diese Theorie, obgleich man sie nie *ganz* von einem historischen Nebensinn zu reinigen vermochte, zentral nicht auf den zeitlichen Anfang, sondern auf das Wesen des Staates. Nicht um einmalige Vorgänge in der Vergangenheit handelte es sich für sie, sondern um zeitlose Notwendigkeitszusammenhänge, um eine Art genetischer Definition, die Essenz und Bedeutung des Gegenstandes erhellt, indem sie die Methode seiner rationalen Konstruktion formuliert. Die zentrale Behauptung der Vertragstheorie war also, daß in jedem bestehenden Staat, wenn es ein wahrer Staat ist, die Verhältnisse zwischen seinen Momenten (Bürger, Volksgesamtheit, Regierung, Macht, Gesetz usw.) jederzeit diejenigen sind, die aus einem Vertrag mehr oder weniger bestimmten Inhalts sich ergeben würden, und daß man folglich aus der Fiktion eines solchen Vertrages die Pflichten und Rechte, eventuell auch das tatsächliche Verhalten der Staatsglieder deduzieren kann. Die Situation des Vertragsschlusses wird

Indem der Vertragsbegriff diesen Gehalt ausdrückt, fungiert er formal zugleich als konstruktive Mitte der aufklärerischen Staatstheorie, als dasjenige Glied, das die verschiedenen Begriffselemente der rationalistischen Soziallehre miteinander verknüpft: Immer ist der Vertrag (freilich in sehr verschiedener Weise) auf ein ihm systematisch vor- oder übergeordnetes „Naturrecht“ bzw. „natürliches Gesetz“ bezogen, das als überstaatliches Normensystem die letzten Maßstäbe für alles gesellschaftliche Leben enthält. Immer setzt der Vertragsschluß einen vorhergehenden, gleichfalls als metaphorische Fiktion zu verstehenden „Naturzustand“ voraus, in dem sich das jeweilige Bild von der „Natur“ des Menschen spiegelt, wie sie als sein ursprüngliches Wesen, unter Abstraktion von jeder politisch-institutionellen Überformung, zu denken wäre. Immer stellen sich in den faktischen und normativen Motiven zum Übergang aus dem Naturzustand in den vertraglich begründeten *status civilis* die jeweils angesetzten Zwecke des Staates dar. Und immer formuliert sich als Inhalt des Staatsvertrages mehr oder weniger rahmenhaft diejenige Grundverfassung des Staates, die in Korrelation zu jenen Zwecken als die ideale, als die beste oder die einzige legitime gilt. Der fundamentale Individualismus der staatsphilosophischen Vertragslehre wird schon darin sehr einfach greifbar, daß ihrer inneren Logik zufolge die im „Naturzustand“ sich darstellende Menschen-natur durch die vom menschlichen Nutzverstand konstruierte, mittels individueller Willensakte „konventionell“ errichtete, „künstliche“ politische Institution nicht verwandelt, sondern nur überformt wird; der Staat bleibt hier, wie gesagt, der autonomen Einzelperson ganz äußerlich und letztlich untergeordnet. In diesem Sinne *scheint* der Vertrags-theorie von vornherein ein revolutionärer Zug innewohnen, eine Tendenz zu revolutionärer Ausweitung der individuellen Freiheit gegenüber allen politischen Ordnungen und Herrschaftsinstanzen. Aber das trifft nicht in jeder Hin-sicht, trifft nur auf bestimmter, ziemlich hoch angesetzter Abstraktionsebene zu: Revolutionär ist diese Theorie sicher darin, daß sie alle geschichtlich etablierten politischen Auto-ritäten theoretisch dem obersten Richtspruch der Ratio

unterstellt. Und fundamental freiheitlich ist ihr Ansatz, insofern sie zum obersten Maßstab, an dem sich das Denken bei seiner souverän-kritischen Prüfung aller positiven Institutionen zu orientieren hat, das Interesse des Individuums setzt. Aber das bedeutet keineswegs, daß in allen Varianten der Vertragslehre die rationale Staatskonstruktion den Bürgern als Einzelnen oder als der Volksgesamtheit Anteil an der Ausübung der Staatsgewalt gewährte oder einen großen Spielraum staatsfreier äußerer Selbstbestimmung gegenüber den Herrschenden garantierte. Bei Hobbes etwa ergibt gerade die kritisch-gedankliche, alle geschichtlichen Ansprüche vergleichgültigende Deduktion, daß, eben im wahren Interesse aller Individuen, dem herrschenden empirischen Willen eines Monarchen oder einer mit Mehrheit entscheidenden konkreten Versammlung die gesamte Staatsgewalt ungeteilt überantwortet werden und daß diese Staatsgewalt als rechtlich weder gebundene noch beschränkte Befehlsbefugnis gegenüber allen Bürgern in schlechthin allen ihren äußersten Verhaltensmöglichkeiten anerkannt werden muß. Er leitet also gerade vermittels der Vertragstheorie die in jeder Hinsicht absolute Herrschersouveränität, leitet den totalen Staat als den „sterblichen Gott“ ab, dem gegenüber weder der Einzelne noch das Volk irgendwelche Rechtsansprüche zu erheben vermag und dessen Behandlung der Untertanen per definitionem niemals Unrecht sein kann – so daß Hobbes auch gar nichts dabei findet, das Verhältnis zwischen dem Souverän und dem Bürger mit demjenigen zwischen dem Herrn und seinem Sklaven gleichzusetzen. Da Hobbes' System unter den politischen Denkern des Rationalismus Schule gemacht hat, darf man sagen, daß die kontraktualistische Staatsphilosophie, unbeschadet ihrer gemeinsamen Grundbegriffe und Voraussetzungen, in zwei hinsichtlich ihrer konkreten politischen Tendenz einander feindliche Richtungen gespalten war. Denn im Gegensatz zu Hobbes zog eine andere Schule aus dem vertragstheoretischen Ansatz auch verfassungspolitisch freiheitliche Folgerungen: Sie beließ dem ursprünglich souveränen Einzelnen auch im status civilis ein Stück politischer Selbständigkeit, nämlich ein gewisses Aufsichts- oder gar Mitbestimmungs-

fingiert als prägnantes Modell für das Verhältnis, in dem sich der Einzelne dem Staat gegenüber wesentlich und immer findet; und der Wirklichkeitsbezug des Modells läßt sich in der Vorstellung konkretisieren, daß jeder Bürger in jeder einzelnen seiner politisch relevanten Handlungen diesen Vertrag immer von neuem schließe oder schließen solle. Die Theorie will vor allem Antwort sein auf die Frage nach zwei Grundmomenten der Staatlichkeit: Was ist das Wesen der Staatsautorität einerseits, der Staatseinheit andererseits? Interpretiert man auf diese Fragen hin den privatrechtlichen Vertragsbegriff als Struktursymbol (d. h. unter Ausschaltung aller zeitlich-genetischen Bedeutungselemente), dann ergibt sich als fundamentaler Gehalt: Der Staat ist nur ein Geflecht von Willensbindungen zwischen selbständigen Personen, einseitig in den Individuen fundiert, ontologisch zweitranzig, – dies in prägnantem Gegensatz zur aristotelischen These, daß das Staatsganze den einzelnen Personen ontologisch vorgeordnet sei. Das Individuum kann auch unter vollkommner Abstraktion von aller Staatlichkeit als Mensch im vollen Sinne des Wortes gedacht werden, ist also nicht „zoon politikon“ in der aristotelischen Bedeutung des Terminus. Die Autorität des Staates ist keine eigenständige, sie stammt weder aus seinem eigenen Wesen noch von „oben“, sondern aus den Individuen; die Autorität ist eine abgeleitete, von den Bürgern her dem Staat (fiktiv) beigelegte. Der Einzelne ist und bleibt eigentlich souverän. Er gehorcht dem Staat und soll ihm verständigerweise gehorchen, aber freiwillig und lediglich zu dem Zweck, daß die Mitbürger auch gehorchen und dadurch der sichere Rechtsfriede als der für das Individuum nützlichste Gesellschaftszustand sich herstellt. Der bürgerliche Gehorsam ist eine ständige Selbstunterwerfung hinsichtlich des äußeren Verhaltens, die letztlich im autonomen Urteil des Einzelnen über den Nutzwert des Staates ihren Grund hat. Innerlich bleibt der Mensch vollkommen selbständig, er geht keineswegs mit seinem ganzen Wesen im Staat auf, es handelt sich um ein Verhältnis von technisch distanzierter Nüchternheit. Der Staat ist als Mittel zum Zweck dem Individuum untergeordnet, nur die Einzelperson kann Selbstzweck sein.

EDITIONSBERICHT

1. Text

Die vorliegende Ausgabe bietet den Wortlaut der ersten Auflage des „Beitrags“, die anonym und ohne Angabe des Druckortes im Verlag von Ferdinand Troschel in Danzig erschienen ist – das „Erste Heft“ zwischen Ostern und Pfingsten 1793, das „Zweite Heft“ im Februar 1794. Alles, was den Sinn tangieren kann, ist aus der ersten Auflage unverändert übernommen, insbesondere Zeichensetzung, Grammatik, Wortbildung, Groß- und Kleinschreibung, verbundene und getrennte Schreibung, dazu der Lautstand der Wörter, insbesondere der Vokalismus. Modernisiert ist ausschließlich die Rechtschreibung, soweit sie den Sinn in keiner Weise berührt. Hervorhebungen, im Original Sperrungen, sind in dieser Ausgabe durch Kursivdruck wiedergegeben. Die Korrektur der Druckfehler der ersten Auflage stützt sich z. T. auf das Druckfehlerverzeichnis, das dem „Ersten Heft“ beigebunden war; soweit wir die richtigen Lesarten aus dem Druckfehlerverzeichnis übernehmen, verzichten wir auf Angabe der Druckfehler in Fußnoten. Druckfehler der ersten Auflage, die im Druckfehlerverzeichnis nicht vermerkt waren (darunter alle Druckfehler im „Zweiten Heft“), erscheinen, auch soweit sie offenbar sinnlos sind, ausnahmslos in den textkritischen Fußnoten, so daß der Stand der ersten Auflage rekonstruierbar ist. Weiter enthalten die Fußnoten die Varianten der zweiten Auflage, die 1795 im gleichen Verlag wie die erste erschienen ist; und zwar die Varianten in der Zeichensetzung alle außer offenbar sinnlosen Auslassungen von Punkten am Ende von Satzgefügen, hinter denen der neue Satz mit einem Großbuchstaben beginnt; an sonstigen Varianten alles, was auch nur von fern Zweifel daran zuläßt, ob es nicht etwa doch den Sinn berühren könnte. Im einzelnen heißt das: Abweichende Groß- und Kleinschreibung

ist notiert, soweit es sich um Hervorhebung durch Großschreibung oder um eine veränderte grammatische Auffassung des Wortes handeln könnte. Grammatische Abweichungen und Abweichungen in der Zusammenschreibung oder Getrenntschrift sind angegeben, soweit eine Möglichkeit von Sinnveränderung denkbar wäre. Zusätzliche oder fehlende Wörter der zweiten Auflage stehen in den Fußnoten, soweit es sich nicht um offenbar sinnlose Verdoppelungen oder Auslassungen handelt. Ist ein Wort der ersten Auflage in der zweiten durch ein anderes ersetzt, erscheint das neue Wort in der Fußnote, sofern es formal in den syntaktischen Zusammenhang paßt – selbst wenn es semantisch im Kontext unmöglich ist. Alle Fußnoten mit Varianten aus der zweiten Auflage beziehen sich natürlich auf diejenige Ausgabe von 1795, für die auch das „Zweite Heft“ neu gesetzt worden ist. Andere Exemplare der zweiten Auflage bieten die Seiten 215 bis 438 des „Zweiten Heftes“ buchstabengetreu nach der ersten Auflage, für sie sind diese Seiten offenbar mit dem Satz von 1793 gedruckt worden. – Die senkrechten Striche im Text verweisen auf die Seitenanfänge der ersten Auflage – einfache Seitenzahlen in normalem Druck am Rand – und auf die Seitenanfänge des Abdrucks in den „Sämmtlichen Werken“, herausgegeben von I. H. Fichte 1845 – am Rand in Kursivdruck die römische Ziffer für den sechsten Band und die Seitenzahlen.

2. Anmerkungsteil

Die Anmerkungen enthalten neben Sacherläuterungen hauptsächlich Materialien, die für das Verständnis des geistigen Hintergrundes des „Beitrages“ von Interesse sind. Es handelt sich zunächst um einige Bemerkungen zu zeitgeschichtlichen Umständen der Entstehungszeit und um Hinweise auf Parallelen in Fichtes Werken und Briefen bis 1793; es handelt sich weiter um ausführliche Zitate aus Texten anderer Autoren, auf die sich Fichte ausdrücklich bezieht, und um Stellen aus Schriften, die Fichte unmittelbar beeinflußt haben könnten, ohne daß sich der Einfluß mit Sicherheit

Zur Beurteilung der Rechtmäßigkeit einer Revolution.

ERSTES KAPITEL.

Hat überhaupt ein Volk das Recht,
seine Staatsverfassung abzuändern?

Es sei seit Rousseau gesagt und wieder gesagt worden, daß alle bürgerliche Gesellschaften sich *der Zeit* nach auf einen Vertrag gründeten, meint ein neuerer Naturrechtslehrer: aber ich wünschte zu wissen, gegen welchen Riesen diese Lanze eingelegt sei. Wenigstens sagt Rousseau das nicht;*) und hat seit ihm es Jemand gesagt, so hat dieser Jemand etwas gesagt, gegen das es gar nicht der Mühe lohnt, sich zu ereifern. Man sieht es ja freilich unsren Staatsverfassungen,

62

* Man muß auf seinen *Gesellschafts-Vertrag*⁴⁶⁾ einen sehr flüchtigen Streifzug gemacht haben, oder ihn^{a)} nur aus Anderer Zitaten kennen, um das in ihm zu finden. 1. Buch, Kap. I, kündigt er seinen Gegenstand so an: *Comment ce changement s'est il fait? Je l'ignore. Qu'est ce, qui peut le rendre legitimate?* Je crois pouvoir resoudre *cette question.* – Und so sucht er im ganzen Buche nach *dem Rechte*, nicht nach der Tatsache. – „Aber er erzählt doch immer vom Fortschritte der Menschheit.“ – So? Täuscht das die Herren? Ihr erzähltet wohl auch: Es trug sich zu – ohne jedesmal voraus zu schicken: um euch Schwachen, die ihr das nicht begreift, unsren Satz durch ein Beispiel klar zu machen, so ponamus casum, es habe sich zugetragen, wenn es euch dazu nicht an Lebhaftigkeit des Geistes fehlte.

62

^a 2. Aufl. ihm

und allen Staatsverfassungen, die die bisherige Geschichte
 VI, 81 kennt, | an, daß ihre Bildung nicht das Werk einer verständigen kalten Beratschlagung, sondern ein Wurf des Ohngefähr, oder^{b)} der gewaltsamen Unterdrückung war. Sie gründen sich alle auf das *Recht des Stärkern*;⁴⁷⁾ wenn es erlaubt ist, eine Blasphemie nachzusagen, um sie verhaßt zu machen.

Daß aber *rechtmäßiger Weise* eine bürgerliche Gesellschaft sich auf nichts anderes gründen kann, als auf einen Vertrag
 63 zwischen ihren Mitgliedern, und daß jeder Staat völlig | ungerecht verfare, und gegen das erste Recht der Menschheit, das Recht der Menschheit *an sich* sündige, wenn er nicht wenigstens hinterher die Einwilligung jedes einzelnen Mitgliedes zu jedem, was in ihm gesetzlich sein soll, sucht, ist ohne Mühe auch dem schwächsten Kopfe einleuchtend dar zu tun.

Steht nämlich der Mensch, als vernünftiges Wesen, schlechthin und einzig unter dem Sittengesetze, so darf er unter keinem andern stehen, und kein Wesen darf es wagen, ihm ein anderes aufzulegen. Wo ihn sein Gesetz befreit, da ist er ganz frei: wo es ihm Erlaubnis gibt, verweiset es ihn an seine Willkür, und verbietet ihm in diesem Falle ein anderes Gesetz anzuerkennen, als diese Willkür. Aber eben darum, weil er an seine Willkür, als einzigen Entscheidungsgrund^{c)} seines Verhaltens bei'm Erlaubten, gewiesen ist, darf er das Erlaubte auch unterlassen. Liegt einem andern Wesen daran, daß er es unterlasse, so darf dies ihn darum bitten, und er hat das völlige Recht, auf diese Bitte frei von seinem strengen Rechte herunter zu lassen – aber zwingen lassen darf er sich
 64 nicht. – Er darf dem | andern die Ausübung seines Rechts frei schenken.

Er darf auch einen Tausch über Rechte mit ihm treffen; er darf sein Recht gleichsam *verkaufen*. – Du verlangst, daß ich einige meiner Rechte nicht ausübe, weil ihre Ausübung dir nachteilig ist; nun wohl, du hast auch Rechte, deren Ausübung mir nachteilig ist: tue Verzicht auf die deinigen, und ich tue Verzicht auf die meinigen.

^{b)} 1. Aufl. Ohngefähr. oder

^{c)} 1. Aufl. Entscheidungsgrund

Wer legt mir nun in diesem Vertrage das Gesetz auf? Offenbar Ich selbst. Kein Mensch kann verbunden werden, ohne durch sich selbst: keinem Menschen kann ein Gesetz gegeben werden, ohne von ihm selbst. Läßt er durch einen fremden Willen sich ein Gesetz auflegen, so tut er auf seine Menschheit Verzicht, und macht sich zum Tiere; und das darf er nicht.⁴⁸⁾

Man glaubte ehemals im Naturrechte – daß ich das im Vorbeigehen erinnere – auf einen ursprünglichen Naturzustand des Menschen zurückgehen zu müssen; und neuerlich ereifert man sich über dieses Verfahren, und findet darin den Ursprung wer weiß welcher | Ungereimtheiten. Und doch ist dieser Weg der einzige richtige: um den Grund der Verbindlichkeit aller Verträge zu entdecken, muß man sich den Menschen noch von keinen äußern Verträgen gebunden, bloß unter dem Gesetze seiner Natur, d.i. unter dem Sittengesetze stehend, denken; und das ist *der Naturzustand*. – „Ein solcher Naturzustand ist aber in der wirklichen Welt nicht anzutreffen, noch je anzutreffen gewesen.“ – Wenn das auch wahr wäre – wer heißt euch denn unsre Ideen in der wirklichen Welt aufzusuchen? Müßt ihr denn alles sehen? Aber leider, daß er nicht da ist! Er *sollte* da sein. Freilich glauben noch selbst unsre scharfsinnigern Naturrechtslehrer: jeder Mensch sei schon von seiner Geburt an durch die wirklich geschehenen Leistungen des Staats ihm verbunden, und an ihn gebunden.⁴⁹⁾ Leider übte man diesen Grundsatz immer praktisch aus, ehe er noch theoretisch aufgestellt war. Keinen unter uns hat der Staat um seine Einwilligung gefragt; aber er hätte es tun sollen, und bis zu dieser Anfrage wären wir im Naturzustande gewesen, d.h. wir hätten, durch keinen Vertrag eingeschränkt, bloß unter dem Sittengesetze gestanden. Doch da|von, wenn wir dieses Weges wiederkommen werden!

Bloß dadurch also, daß wir selbst es uns auflegen, wird ein positives Gesetz verbindlich für uns. Unser Wille, unser Entschluß, der als daurend gefaßt wird, ist der Gesetzgeber und kein anderer. Ein anderer ist nicht möglich. Kein fremder Wille ist Gesetz für uns; auch der der Gottheit nicht, wenn er vom Gesetze der Vernunft verschieden sein könnte.

VI, 82

65

66

Doch, über diesen Punkt macht der Herr Geheime Kanzeleikretär *Rehberg* eine neue wichtige Entdeckung. Die
 VI, 83 volonté | générale des Rousseau nämlich entstehe aus einer Verwechselung mit der moralischen Natur des Menschen, vermöge deren er keinem andern Gesetze unterworfen sei, noch sein könne, als dem der praktischen Vernunft.⁵⁰⁾ – Ich will mich hier nicht darauf einlassen, was Rousseau gesagt oder gedacht habe; ich will nur ein wenig untersuchen, was Herr R. hätte sagen sollen. Die Gesetzgebung der praktischen Vernunft ist nach ihm für die Grundlage eines Staats nicht hinreichend; die bürgerliche Gesetzgebung geht einen
 67 Schritt weiter; sie hat es mit Din|gen zu tun, welche jene der Willkür überläßt. – Das meine ich auch, und glaube, Herr R. hätte diesen Satz noch weiter ausdehnen und überhaupt sagen können: Das Sittengesetz der Vernunft geht der bürgerlichen Gesetzgebung gar nichts an, es ist ohne sie völlig vollendet, und die letztere tut etwas Überflüssiges und Schädliches, wenn sie ihm eine neue Sanktion geben will. Das Gebiet der bürgerlichen Gesetzgebung ist das durch die Vernunft Freigelassene; der Gegenstand ihrer Verfügungen sind die veräußerlichen Rechte des Menschen. So weit hat Herr R. Recht, und er möge es verzeihen, daß wir seine Meinung in etwas bestimmtere Ausdrücke übersetzt haben, da er selbst an andern alles Unbestimmte so sehr haßt. Nun aber folgert er: weil diese Gesetzgebung etwas an sich Willkürliches zum Grunde hat, so – doch, ich kann einmal nicht deutlich einsehen, was er folgert. Aber ich frage so: mögen doch diese Gesetze betreffen, was sie wollen, *woher entsteht denn ihre Verbindlichkeit?* – Ich weiß nicht, welch' eine Abneigung Herr R. gegen das Wort „Vertrag“ haben mag; er windet sich durch
 68 ganze Seiten, um ihm auszuweichen, bis er endlich, | S. 50.*) doch noch eingestehen muß, daß gewissermaßen die bürgerliche Gesellschaft als eine freiwillige Assoziation zu betrachten sei.⁵¹⁾ Ich bekenne, daß ich die „gewissermaßen“ und ihre ganze Familie nicht liebe. Weißt du etwas Gründliches, und willst du es uns sagen, so rede bestimmt, und ziehe statt

* seiner Untersuchungen über die französische Revolution.

deines „gewissermaßen“ eine scharfe Grenze; weißt du nichts, oder^{d)} getraust du dich nicht | zu reden, so laß es gar sein. VI, 84
 Tue nichts halb. – Also die Frage war: woher entsteht die *Verbindlichkeit* der bürgerlichen Gesetze? Ich antworte: aus der freiwilligen Übernahme derselben durch das Individuum; und das Recht, kein Gesetz anzuerkennen, als dasjenige, welches man sich selbst gegeben hat, ist der Grund jener souveraineté indivisible, inalienable des Rousseau, nicht unsre vernünftige Natur selbst, aber gegründet auf das erste Postulat ihres Gesetzes, unser *einiges* Gesetz zu sein.⁵²⁾ Statt jenes Recht entweder anzuerkennen, oder seinen Grund aus ursprünglichen Grundsätzen der reinen Vernunft darzutun, erzählt uns Herr R. eine Menge Dinge, die wir ein andermal anhören wollen. | Wir fragten ihn: Fremdling, 69 von *wannen* bist du? und er erzählt uns ein paar Märchen darüber, *was* er sei, damit wir indessen jene unbequeme Frage vergessen.

Um das Publikum urteilen zu lassen, was es sich von der Gründlichkeit eines Schriftstellers zu versprechen habe, der durch seinen schneidenden Ton imponiert, und nicht aufhört, über fades, seichtes, unausstehliches Geschwätz zu klagen, gehe ich die erste Stelle durch, die ich aufgreife. S. 45 sagt er:⁵³⁾ „Gesetzt, es vereinigt sich eine gewisse Zahl von Menschen, welche unabhängig neben einander wohnten, innere Ordnung unter sich, und Verteidigung gegen äußere Feinde gemeinschaftlich zu besorgen.“ – Hier gesteht er ja doch einen gesellschaftlichen Vertrag nicht nur gewissermaßen, sondern völlig zu. „Einer von den Nachbarn schlägt die angetragene Verbindung aus. Er findet es nächstdem zuträglich, sich noch dazu zu gesellen. Nunmehr hat er aber kein Recht, es zu verlangen.“ – *Was* zu verlangen? Sich dazu zu gesellen? Das Anbieten ist seine Sache. Hat er kein Recht von sich selbst zu verlangen, daß er hingehe, und die Gesellschaft um die Aufnahme unter sie bitte? Solche Nachlässigkeiten | erlaubt sich hier ein Schriftsteller, der es sonst wohl gezeigt hat, daß er seiner Sprache mächtig sei. – Die *Aufnahme* zu verlangen, will er sagen. Ich bitte, hatte er dieses

^d 2. Aufl. nichts oder

Recht denn vorhero? Hatte er vor allem Vertrage vorher einen rechtlichen Anspruch auf die Gesellschaft? So schreibt

- VI, 85 man, soll ich sagen aus Unkunde, oder mit Bedacht? zweideutig, um einen falschen Satz durchschlüpfen zu lassen, und macht aus diesem Satze eine Folgerung, die selbst dann falsch bliebe, wenn auch ihr Vordersatz richtig wäre: „er muß sich nun, fährt er fort, besonders verabredete Bedingungen gefallen lassen, die ihm vielleicht härter fallen, als den Andern.“ Die mit ihm besonders verabredeten^e) Bedingungen fallen ihm härter, als (eben diese?) den Andern? Ich dachte, die Andern stünden nicht unter den gleichen Bedingungen; sie stünden unter andern, die *an sich*, und nicht darum, weil sie Jenem nur härter fallen, (nur relativ) gelinder wären. So viel über die Nachlässigkeit des Ausdrucks. Jetzt über die Sache selbst! Warum *müßte* er denn? und warum *nun*? Wenn er nun müßte, so hätte er vorher auch gemußt, wenn es der Gesellschaft gefallen hätte, ihm härtere 71 Bedingungen aufzulegen. Durfte sie das etwa nicht? | – Aber er muß weder nun, noch vorher. Sind ihm die Bedingungen zu hart, so hat er das volle Recht, auf den Beitritt zur Gesellschaft Verzicht zu tun. Er und sie sind zwei Handelsleute, die ihre Waren jeder so hoch anschlagen, als sie sie los zu werden hoffen. Glück zu dem, der bei dem Handel etwas gewinnt! Wer hätte denn den Marktpreis festsetzen sollen? – Die Frage ist nur die, ob es nicht Rechte gibt, die an sich unveräußerlich sind, und deren Veräußerung jeden Vertrag rechtswidrig und unkräftig machen würde. Auf diese Frage wird Herr R. aus allen seinen Beispielen keine Antwort ziehen können; er wird sich mit uns auf Spekulationen einlassen, oder schweigen müssen.

Ich werde zu diesem Schriftsteller, der Streitpunkt und Gerichtshof verkennt; der durchgängig aus dem, was *geschieht*, auf das schließt, was *geschehen soll*;⁵⁴⁾ der alles wieder verwirrt, was Rousseau und seine Nachfolger aus einander gesetzt haben, und ich hier aus einander setze;⁵⁵⁾ der den Ursprung des Eigentumsrechts an Grund und Boden in der Gesellschaft sucht;⁵⁶⁾ und der uns von unsrer Geburt an,

^e 2. Aufl. verabredete

treffliche Groß Kanzler v. Carmer . . . gab in seinem öffentlich gedruckten Brief an den bekannten Kriegsrat Cranz die gegründete Weisung: daß wenn gleich für das sachkundige Publikum geleherte Untersuchungen unverwehrt seien, so könnten doch in den fliegenden Blättern, deren Bestimmung Volkslektüre wäre . . . der gleichen Kritiken . . . nicht gestattet werden, weil sie bei den Unkundigen noch zu größeren Mißbräuchen würden Gelegenheit geben.“ Die Broschüre war Teil der publizistischen Auseinandersetzung um das Wöllnersche Religions- und Zensur-Edikt (vgl. oben Anm. 16), unmittelbar ist sie gegen eine anonym erschienene Flugschrift aus der Feder Ernst Christian Trapps vom Jahre 1791 gerichtet. Fichte erwähnt die Pamphlete von Cranz und Trapp in einem Brief vom 21. April 1792, Ak.-Ausz. III, 1, Nr. 111, S. 303, Z. 4–18 (= Schulz I, Nr. 92); Cranz erwähnt er außerdem auch in der Vorrede zur „Zurückforderung“, Ak.-Ausz. I, 1, S. 168, Z. 21 (= SW VI, S. 4). Vgl. auch Ak.-Ausz. II, 2, S. 125–135. Vgl. weiter in Rehbergs „Untersuchungen“ Bd. I, S. 125f., wo es hinsichtlich des Art. 11 der französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789, der die Freiheit der Meinungsäußerung proklamiert, heißt: „Ein sehr gefährlicher Artikel. Es mag sein daß es ein ursprüngliches Recht ist, das nicht zerstört werden darf, sich über alles mitzuteilen; obgleich es sehr schwer ist, dieses anders zu beweisen, als nach Grundsätzen, welche alle Polizei aufheben. Noch mehr: es mag sein daß das englische System, welches durch die Disposition dieses Artikels eingeführt werden soll, das beste, auch für Frankreich ist. Aber mußte dies in das Blatt eingerückt werden, darin jeder Mensch seine Rechte studierte?“

45 Zu diesem und den folgenden beiden Abschnitten vgl. Fichtes „Zurückforderung“ *passim*, insbesondere Ak.-Ausz. I, 1, S. 177, Z. 14–38 (= SW VI, S. 16f.), sowie S. 183, Z. 22 – S. 187 (= SW VI, S. 24–29).

46 „Du contract social; Principes du droit politique. Par J.J. Rousseau, citoyen de Geneve. A Amsterdam, Chez Marc Michel Rey. 1762.“ Die zitierte Stelle dort S. 3.

47 Vgl. dazu Rousseaus „Du contrat social“, Buch I, Kap. 3. Das von Rousseau hier verworfene Recht des Stärkeren wird in gewissem Sinne behauptet von Thomas Hobbes; vgl. dessen „Leviathan“, Kap. 20, sowie „De Cive“, Kap. 8. Vgl. außerdem B. Spinoza, „Tractatus Theologico-politicus“, Kap. 16.

48 Der Anfang des Ersten Kapitels bis hierher entspricht weitgehend dem Anfang der „Rede“ in der „Zurückforderung“, Ak.-Ausz. I, 1, S. 172–174 (= SW VI, S. 10–13).

49 Das ist wohl Anspielung auf Theodor Schmalz „Das reine Naturrecht“ (s. o. Anm. 2), Anm. zu § 124: „Mich deucht, es sei sehr einleuchtend, wie die Nachkommen der Gründer eines Staates an denselben gebunden seien – nämlich durch die Leistung von Seiten des Staats . . .“

50 Vgl. zum folgenden Rehberg, „Untersuchungen über die Französische Revolution“, Bd. I, S. 8ff.: „Dieser Unterschied unter der Volonté de Tous und der Volonté générale, womit Rousseau den rein vernünftigen, von allen leidenschaftlichen persönlichen Vorstellungen unabhängigen Willen bezeichnet, ist von der größten Wichtigkeit. Denn es folgt daraus, daß alles, was er im *Contrat social*, von dem Souverän sagt, welchem das Recht der allgemeinen Gesetzgebung zustehe, auf keinen Menschen, auf keine Gesellschaft von Menschen, und am wenigsten auf den ganzen Haufen paßt, der das Volk ausmacht: sondern ganz allein auf die Vernunft selbst: die zwar wohl in jedem Menschen wohnt, aber nirgends ganz rein anzutreffen ist. Jenen Unterschied, und diesen letztgenannten höchsten und wichtigsten Grundsatz des Rousseau, haben die neueren theoretischen Schriftsteller, die sich bis zu so hohen Spekulationen nicht erheben können; und was noch schlimmer ist, die neuen Gesetzgeber Frankreichs, ganz und gar vergessen. Sie reden unaufhörlich von der Volonté générale, von der Souveraineté inaliénable, und führen das eitle unwissende und aufgeblasene Volk, dem sie mit solchen hochtönenden Ausdrücken schmeicheln, dadurch irre. Rousseau selbst würde sich allen diesen verächtlich törichten und widersinnigen Anwendungen seiner Abstraktionen widersetzen, wenn er sie anhören könnte. In seinem ganzen System ist unstreitig sehr viel gut Gedachtes und Wahres, so bald man es nur in der Anwendung nicht weiter ausdehnt, als es die Natur der Dinge verstattet. Als denn aber wird man auch bald finden, daß dadurch für die Einrichtungen der bürgerlichen Welt, und besonders für die Staatsverfassung, deren Theorie er doch darauf gründen will, noch gar wenig gewonnen ist.“

Wendet man jene Grundsätze auf einen Gegenstand an, bei dem die unverletzlich heiligen Gesetze der Moralität, das Gesetz Gottes, wie es in theologischer Sprache heißt, unmittelbar interessiert sind, so ist alles treffend. Keine Gewalt auf Erden darf mich zwingen, gegen mein Gewissen zu handeln. Keine Macht der Welt, keine Obrigkeit, kein Regent, darf sich anmaßen, mir aufzulegen, etwas zu tun, das anerkannte Gesetze für ein Verbrechen erklären. Lassen sich aber *alle* Vorfälle des gemeinen Lebens nach diesen Grundsätzen entscheiden? und läßt sich daraus folgern, wie eine rechtmäßige Staatsverfassung beschaffen sein müsse?

Rousseau sagt zwar, die Souveränität des Menschen sei inalienabel: und daraus folgern die französischen theoretischen Schriftsteller, und Gesetzgeber von der herrschenden Partei, daß das Volk selbst allein sein eigner Gesetzgeber sei, und höchstens nur freiwillig gewählten Deputierten das Recht auftragen könne, den allgemeinen Willen des Volks zu erklären. Allein, das ist alles ganz unerwiesen: denn es ist bereits gezeigt worden, daß nach dem Grundsätze, aus welchem alles dieses folgen soll,

nicht der Mensch, sondern die Vernunft allein Gesetzgeber und Souverän ist.“

Vgl. weiter Rehberg, a.a.O., Bd. I, S. 12 ff.: „Beherrschend soll und muß die Vernunft den Menschen, das ist unleugbar: darauf beruhet die ganze Moralität, alle Vorstellung von Recht und Unrecht; denn die ganze moralische Natur des Menschen beruhet auf der Vernunft. Aber damit ist noch nicht bewiesen, daß sie den Menschen, weder einzeln noch in ganzen Gesellschaften *ganz allein* beherrschen solle. Sie soll dies nicht, denn sie kann es nicht. Die Gesetze der Vernunft sind durchaus nicht hinlänglich, Gesetze der bürgerlichen Gesellschaft daraus abzuleiten. Die Physiokraten behaupten zwar, daß sich die allgemeinsten und notwendigsten Gesetze, deren die bürgerliche Gesellschaft bedarf, daraus bilden lassen, und daß alles was darüber ist, vom Übel sei. Allein sie sind schlechterdings nicht im Stande diese Behauptung zu beweisen. Es soll für wahr gelten, daß die beste Gesetzgebung die kürzeste sei, daß sich die Menschen immer am besten befinden, wo sich die Gesetzgeber am wenigsten um sie bekümmern, und ihnen nie vorschreiben, sondern sie nur verhindern, daß keiner dem andern zu nahe trete. . . . aber wenn das alles auch ungezweifelt wäre; so fehlt immer noch der Beweis, daß die ersten und allgemeinsten Äußerungen der menschlichen Kräfte, durch die Vernunft so bestimmt reguliert werden, daß es keiner positiven Gesetzgebung bedürfe, um zu bestimmen, was rechtens sein solle. Das meiste derselben bezieht sich auf das Eigentum. . . . der menschliche Verstand muß allemal zu Hilfe kommen, und durch die positive Gesetzgebung das für recht erklären, worin nach bloß natürlichen Gesetzen allemal etwas fehlt. Rousseau selbst erkennt dies, obgleich er in seiner Theorie der Gesetzgebung sträflicher Weise von dieser Einsicht gar keinen Gebrauch macht. Er wagt es nicht, das Eigentum aus reinen Natur- und Vernunftgesetzen abzuleiten, sondern erklärt ausdrücklich im letzten Kapitel des zweiten [Rehberg meint wohl: des ersten. R.S.] Buches du Contract social, daß der Ursprung desselben erst in der bürgerlichen Gesellschaft zu suchen sei. Damit aber fällt das ganze Gebäude einer auf evidenten Vernunftgesetzen errichteten Staatsverfassung und Gesetzgebung nieder. Die Gesetze der Natur und der Vernunft sind unveränderlich und fest bestimmt. Gesetze aber, welche der Verstand des Menschen ausdenkt, sind auf mannigfaltige Weise möglich. Derselbe Gegenstand kann durch mannigfaltige, und weit von einander abweichende Bestimmungen reguliert werden. Sobald es dem Verstand des Menschen eingeräumt wird, daß er nach Maßgabe der Umstände erwäge, nicht was unwidersprechlich gewiß und wahr sei, sondern was das Zuträglichste sein möchte, so fällt der prächtige Grundsatz weg, daß die inalienable Souveränität der Vernunft jedes Menschen allein rechtmäßiger Gesetzgeber sei. Und wie soll nun Rousseau's Problem, Trouver une forme

d'Association, – par laquelle chacun s'unissant à tous, n'obeisse pourtant qu' à lui même, et reste aussi libre, qu' aupravant, aufgelöset werden? Bestände die menschliche Freiheit darin, daß er bloß von seiner Vernunft in Tätigkeit gesetzt würde, und wäre diese hinlänglich um ihm vorzuschreiben, was er in jedem Augenblicke und in jedem Falle tun soll; so ließe sich die Auflösung bald finden. Denn die Vernunft die den einzelnen beherrschen, und das Ganze regieren soll, steht nie im Widerspruche mit sich selbst, und die ganze Staatsmaschine müßte wohl von selbst gehen, sie möchte übrigens eingerichtet sein wie sie wollte, indem die Gesetzgebung nur Ausdruck der Gesetze der Vernunft, und Anwendung der Natur wäre: die Administration aber bestände bloß in der unmittelbaren Anwendung dieser Gesetze auf einzelne Fälle, die so leicht zu finden wäre, daß niemand es wagen dürfte, darin ungerecht zu handeln. So bliebe jeder Mensch nur der Vernunft, die er selbst besitzt, untertan, und mithin so frei als im isoliertesten Zustande. Denn Vernunft hat jeder. Es käme also nur noch auf die beiden Kleinigkeiten an, *erstlich* allen Menschen die einleuchtende Theorie vorzutragen, *d'éclairer le bon peuple*, wovon die phantastischen Patrioten sowohl, als die niederträchtigen Volksschmeichler in Frankreich seit einiger Zeit immerfort reden, und *zweitens* die Menschen die sich bisher noch nicht haben gefallen lassen, vernünftig zu handeln, dahin zu bewegen, daß sie den Neigungen und Leidenschaften entsagen, von denen sie sich bisher törichter Weise haben beherrschen lassen, und der Vernunft ihre angeborene Rechte einräumen. Dies letzte wäre nun allerdings einem souveränen Volke sehr anständig, und die menschenfreundlichen Schwärmer unter den Anhängern des physiokratischen Systems, hoffen auch auf dies tausendjährige Reich, mit fester Zuversicht.

Alles dieses wird ganz anders, so bald sich findet, daß die Gesetzgebung nicht ohne willkürliche Bestimmungen und Verfügungen bestehen kann. Jener metaphysische Begriff von Freiheit, der dem ganzen Systeme zum Grunde liegt, ist in der Politik nicht mehr zulänglich, und die politische Freiheit muß ganz anders bestimmt werden. Die Vernunft kann sich selbst nie verleugnen, und keinem fremden Richter unterwerfen. Wo der Mensch sich aber willkürlich bestimmt, da kann sie gar wohl leiden, daß diese Willkür durch die Ansichten eines andern Menschen bestimmt werde. Es ist gar nicht widersinnig, daß ein Mensch es den Einsichten eines andern überlasse, auszumachen, was für Einrichtungen und Gesetze die zuträglichsten seien, und sich zum voraus der Entscheidung desselben unterwerfe. Die Bestimmung alles willkürlichen in der Gesetzgebung kann gar wohl übertragen werden, und wir haben gesehen, daß dies Willkürliche auch in die allerersten Grundgesetze der bürgerlichen Gesellschaft Einfluß hat. Wenn aber die allerersten Grundgesetze der bürgerlichen Gesellschaft in einiger Maße willkür-

lich sind, und verabredet, oder auch von Personen festgesetzt werden können, denen es aufgetragen worden, so ist auch die Souveränität nicht mehr inalienabel. Soll also der Ausdruck des Rousseau für das Problem der Politik, daß jeder nur sich selbst gehorche, alsdenn noch gelten, so muß es so verstanden werden, daß unter dieser Freiheit, auch alle freiwillige Bestimmungen Einschränkungen und Aufopferungen der absoluten Freiheit mit begriffen sind, und für rechtmäßig gelten: daß der Mensch zwar nur seinem eignen Willen, aber nicht immer dem gegenwärtigen, sondern auch dem fröhern, und den dadurch eingegangenen Bestimmungen der persönlichen Freiheit und äußern Verhältnissen zu andern Menschen, gehorche. Damit werden aber die inaliénabilité, die indivisibilité de la souveraineté und andre Grundsätze des *Contrat social*, etwas so idealisches, daß an keine unmittelbare Anwendung weiter gedacht werden kann: und wir sind mit eins auf den Boden des gerade entgegengesetzten Systems versetzt, nach welchem die ganze bürgerliche Verfassung von willkürlich bestimmten Grundsätzen abhängt, und man nach Herkommen und Verträgen fragen muß, um zu wissen, was in derselben rechtmäßig ist.⁵¹

51 Vgl. Rehberg, „Untersuchungen über die Französische Revolution“, Bd. I, S. 50f.: „Die bürgerliche Gesellschaft kann in ihrem Ursprunge wohl gewisser maßen, als eine freiwillige Assoziation unter ihren Gliedern betrachtet werden. Man hat sie aus diesem Gesichtspunkte häufig mit einer Handelskompanie verglichen, welche auf Aktien errichtet worden. Allein diese Vergleichung, die einige sehr treffende Seiten hat, ist von neuern Schriftstellern aus Bequemlichkeit und Leichtsinn viel weiter getrieben worden, als es die Absicht des vortrefflichen Schriftstellers war, der den Gedanken zunächst genutzt hat (Möser, in den patriotischen Phantasien). Die bürgerliche Gesellschaft kann nicht so getrennt und aufgelöst werden, als eine Handelskompanie, die ihren Vorrat verkauft, und auseinander geht. Die wenigsten Staaten leiden es, daß die Aktien in ihnen nach Willkür verkauft werden: und es ist eine der vornehmsten Eigenschaften der bürgerlichen Gesellschaft, welche bereits erwähnt worden, aber ganz besondere Aufmerksamkeit verdient; daß sie Mitglieder erhält, die sie nicht aufgenommen hat; und die nicht gefragt worden sind, ob sie die Verbindlichkeiten eingehen wollten, die ihnen aufgelegt worden. Sie besteht aus Gliedern die nach und nach eintreten, und durch den Tod wieder herausgehen. Es leben daher nie alle Individuen der Nation auf solche Art zugleich, daß sie einen Kontrakt machen könnten, der sie alle umfaßte, und ihre Verhältnisse zu einander bestimmte.“

52 Fichtes Gleichsetzung seiner Theorie des staatsbegründenden Vertrages mit der in Rousseaus „*Du contrat social*“ vertretenen Lehre ist unhaltbar. Vgl. dazu A. Philonenko, „Théorie et Praxis . . .“, Kap. XIX, bes. S. 201–205. Vgl. auch R.

Schottky, „Untersuchungen zur Geschichte der staatshistorischen Vertragstheorie im 17. und 18. Jahrhundert“, Diss. München 1962, S. 115f. und S. 132, sowie S. XIX ff. in der Einleitung zur vorliegenden Ausgabe.

53 Das folgende zitiert Fichte ohne Auslassung und im Wortlaut genau nach der angegebenen Stelle.

54 Vgl. Kant, Kr. d. r. V., A 318f.: „Denn in Betracht der Natur gibt uns Erfahrung die Regel an die Hand und ist der Quell der Wahrheit; in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich tun soll, von demjenigen herzunehmen oder dadurch einschränken zu wollen, was getan wird.“ Vgl. außerdem Rousseau, „*Du contrat social*“, Buch I, Kap. 2: „Grotius nie que tout pouvoir humain soit établi en faveur de ceux qui sont gouvernés: il cite l'esclavage en exemple. Sa plus constante manière de raisonner est d'établir toujours le droit par le fait. On pourroit employer une méthode plus consequente, mais non plus favorable aux tyrans.“ (Ausz. v. M. Musset-Pathay, Bd. IX, S. 76.)

55 S.o. S. 11f. und S. 19 der vorliegenden Ausg.

56 Vgl. Rehberg, „Untersuchungen über die Französische Revolution“, Bd. I, S. 13f.: „Aber die Rechtmäßigkeit des Eigentums an einer Sache, welche die Natur nicht mit mir verbunden hat, läßt sich auf keine Weise aus der Vernunft dartun. Es mag für recht gelten, daß ich die Früchte meiner Arbeit genieße: obgleich auch gegen diesen Satz in seiner einfachen Allgemeinheit so viel vorgebracht werden kann, daß er wohl Einschränkungen erleiden müßte um untadelhaft zu sein: aber das Recht, die Gegenstände, die mir nicht gehören, zu bearbeiten: Ausschließlich zu bearbeiten: Woher schreibt sich dieses? Wenn ich einen Acker besäen will, ein anderer aber der keinen tauglichen Acker zur Hand hat, oder eben diesen vorzieht, will ihn auch bearbeiten: Woher sollen die Entscheidungsgründe genommen werden? Womit will ich aus bloßer Vernunft beweisen, daß dieser Boden auf dem beide stehen, einem eher als dem andern gehöre? Die Lehrer des Naturrechts haben sich von jeher mit dieser Schwierigkeit beschäftigt, und sie nie vollkommen befriedigend auflösen können. Das wird auch niemals geschehen, denn es ist unmöglich, daß jemals ein solcher Beweis geführt werde. Vielmehr läßt sich diese Unmöglichkeit beweisen. Man leitet die Rechtmäßigkeit des Eigentums aus dem unstreitigen und unleugbaren Eigentume der Kräfte ab, die daran verwandt worden sind. Nun gehören zwar die Bemühungen meiner Kräfte zu dem unleugbaren Eigentume meiner Vernunft. Aber diese Kräfte können nie schaffen, nie etwas hervorbringen, sondern nur bearbeiten. An der Form der Dinge läßt sich also ein Eigentum beweisen: aber niemals an der Materie: und die Grundsätze des Naturrechts, welche in der Abstraktion ganz evident und demonstrativ sind, können daher in dieser

evidenten abstrakten Reinheit auf die wirkliche Welt nicht ganz genau angewendet werden: der menschliche Verstand muß allemal zu Hülfe kommen, und durch die positive Gesetzgebung das für recht erklären, worin nach bloß natürlichen Gesetzen allemal etwas fehlt. Rousseau selbst erkennt dies, obgleich er in seiner Theorie der Gesetzgebung sträflicher Weise von dieser Einsicht gar keinen Gebrauch macht. Er wagt es nicht, das Eigentum aus reinen Natur- und Vernunftgesetzen abzuleiten, sondern erklärt ausdrücklich im letzten Kapitel des zweiten Buches du Contract social, daß der Ursprung desselben erst in der bürgerlichen Gesellschaft zu suchen sei.“

57 Vgl. Rehberg, a.a.O., Bd. I, S. 50f.: „Die bürgerliche Gesellschaft kann nicht so getrennt und aufgelöst werden, als eine Handelskompanie, die ihren Vorrat verkauft, und auseinander geht. . . . und es ist eine der vornehmsten Eigenschaften der bürgerlichen Gesellschaft, welche bereits erwähnt worden, aber ganz besondere Aufmerksamkeit verdient; daß sie Mitglieder erhält, die sie nicht aufgenommen hat; und die nicht gefragt worden sind, ob sie die Verbindlichkeiten eingehen wollten, die ihnen aufgelegt worden.“

58 S.o. S. 22f. der vorliegenden Ausgabe.

59 Vgl. „Les Incas, ou la destruction de l'empire du Pérou“ von Jean François Marmontel (1723–1799), Paris 1777, Bd. I, S. 226: „Quand je vins au monde, dit-il, la douleur se saisit de moi; et je pleurois, car j'étois enfant. J'avois beau voir que tout souffroit, que tout mouroit autour de moi, j'aurois voulu, moi seul, ne pas souffrir; j'aurois voulu ne pas mourir; et comme un enfant que j'étois, je me livrois à l'impatience. Je devins homme; et la douleur me dit: Luttons ensemble. Si tu es le plus fort, je céderai; mais si tu te laisses abattre, je te déchirerai, je planerai sur toi, et je battrai des ailes, comme le vautour sur sa proie. S'il est ainsi, dis-je à mon tour, il faut lutter ensemble; et nous nous prîmes corps à corps. Il y a soixante ans que ce combat dure, et je suis debout, et je n'ai pas versé une larme.“

60 Zu diesem und dem folgenden Abschnitt vgl. A. Philonenko, „Théorie et Praxis . . .“, § 42, S. 98–101. Philonenko sieht in diesen Abschnitten „une vision dialectique de l'histoire“ skizziert, der er fundamentale Bedeutung für Fichtes Gesamtpolosophie und deren Entwicklung zumißt: „Le mouvement de la liberté est pour Fichte un progrès incessant – mais aussi toujours contingent, en ce sens que rien ne peut déterminer absolument un acte libre et que la liberté est nécessité parce qu'elle ne possède pas de fondement, mais est au contraire fondement origininaire, qui se fortifie dialectiquement en dépassant les obstacles rencontrés. . . . A ce qui est absolu en l'acte de la liberté et lui permet aussi de porter en elle-même son propre salut répond toujours sa radicale contingence qui exprime sa finitude. La route de l'homme n'est qu'une dialectique douloureuse et contingente. En 1793, Fichte dans sa réflexion sur l'histoire