

lehre, wie es ja auch unser Titel schon andeutet, mit in den Kreis unserer Betrachtungen gezogen werden muss, und eine solche Verbindung sich dann eher bei einem Philosophen, als bei einem Rechtslehrer finden würde: so wäre hieraus allerdings indicirt, unsere Wissenschaft lieber bei einem Philosophen, als bei einem Rechtslehrer zu hören.

II. Geschichte der Rechtsphilosophie.

Dieser Begriff der Rechtsphilosophie, als einer das äussere wie das innere Recht des Einzelnen, das Recht der Gesellschaft, des Staats und der Menschheit in sich begreifenden Wissenschaft, ist selbst ein gewordenen, ein wissenschaftlich im Menschengeschlecht erst allmählig hervorgetretener, gerade wie das Vernunftrecht selber. Der Eintheilungsgrund dieser Entwicklung, der aus der Begriffsbestimmung der Wissenschaft selber fliessen muss, ist der, dass die Menschheit erstens mit dem allgemeinen Leben beginnt, das öffentliche Recht, die Gesellschaft und der Staat also an die Spitze gestellt werden; so dass das äussere und das innere Recht des Einzelnen nur vom öffentlichen getragen, und noch nicht unabhängig von demselben geworden sind. Das ist der Standpunkt der Griechischen Rechtsphilosophie, wie er am Reinsten bei Plato auftritt. In der Römischen Weltanschauung kommt die einzelne Person zu einer unendlichen Berechtigung: nicht das Allgemeine, das gesellschaftliche Leben, sondern der Einzelne wird letzter Zweck, und zwar nicht nur im Einzelrechte, sondern sogar im öffentlichen Rechte. Diess ist der zweite Standpunkt der Rechtsphilosophie, wie er bei den Römern und im Mittelalter sich ausgebildet hat. Drittens endlich wird der Versuch gemacht, beide Standpunkte zu vereinen, die Freiheit des Einzelnen auf das Allleben zu beziehen, die Eine Seite auf die andere zu gründen, und beide als gleichberechtigt in unbedingte Uebereinstimmung zu bringen. Das ist der Standpunkt der Rechtsphilosophie seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften bis auf unsere Zeiten.

A. Die Griechische Rechtsphilosophie.

Es sind eigentlich nur drei Griechische Systeme der Philosophie, welche sich mit der Idee des Rechts befasst haben: die Pythagoreer, Plato und Aristoteles. Jene haben nur den einfachen Begriff der Gerechtigkeit ausgesprochen, und Aristoteles macht schon den Uebergang in den zweiten Standpunkt, indem er die

Wissenschaft des Guten für den Einzelnen, als Ethik, von der Politik, der Wissenschaft der Gesellschaft, zu trennen beginnt, und so dem Einzelnen mehr Selbstständigkeit verleiht.

1. Die Pythagoreer.

Die Idee des Guten brachten die Pythagoreer, nach Aristoteles, mit dem Gedanken der Einheit und des Bestimmten, das Schlechte mit dem der Vielheit und des Unbestimmten in Eine Reihe. Gut könne man daher nur auf einerlei Weise sein, schlecht dagegen auf mehrere. In der That, alles Gute geht auf Einheit und Uebereinstimmung des Geistes, während das Böse die Trennung und Vielheit der Richtungen und Ansichten ist, welche durch die Selbstsucht hervorgebracht wird. So ordneten diese Philosophen sogleich die Mannigfaltigkeit der Einzelnen dem gesellschaftlichen Alleben unter. Dieses Überwiegen der Gemeinschaftlichkeit bei den Pythagoreern ergibt sich auch ganz deutlich aus dem Zwecke des Pythagoreischen Bundes, der als eine philosophische Genossenschaft den Staat beherrschen wollte: wie er es denn in mehrern Städten Grossgriechenlands, z. B. Kroton und Metapont, auch wirklich that, und so das praktische Vorbild der Platonischen Staatslehre wurde. Der Einzelne ist im Pythagoreischen Bunde vollständig in das durch die Wissenschaft bestimmte Alleben aufgegangen. — Was das Nähere betrifft, so führt Diogenes Laertius an, dass die Pythagoreer die Tugend eine Harmonie nannten. Unter den Tugenden erklärten sie aber die Gerechtigkeit für eine Zahl, die gleichvielmals genommen gleich ist ($\alpha\rho\iota\theta\mu\delta\varsigma\ \iota\sigma\acute{\alpha}\mu\iota\varsigma\ \iota\sigma\omicron\varsigma$). Mit andern Worten, sie hatten den richtigen Begriff vom Rechte, dass es das für Alle Gleiche sei. Und das ist in der That der Grundbegriff desselben. Ohne Gleichheit vor dem Gesetze besteht keine Gerechtigkeit; und was jetzt in alle neueren Verfassungen aufgenommen worden ist, haben die Pythagoreer schon als das Wesen des Rechts ausgesprochen. Auch die Idee des Guten, als einer Einheit, ist in diesem Begriffe der Gerechtigkeit enthalten. Denn wo Gleichheit vor dem Gesetze gilt, ist nur Ein Maass und Gewicht für die Beurtheilung aller Bürger vorhanden. Die Verschiedenheit wäre Ungerechtigkeit, und so das Böse. So ergibt sich auch aus dieser Begriffsbestimmung der Gerechtigkeit das Überwiegen des Allgemeinen über den Einzelnen.

Diesen Begriff der Gerechtigkeit haben die Pythagoreer endlich auch auf das Strafrecht angewendet, und so bereits den

wahren Rechtsgrund der Strafe, die Wiedervergeltung, aufgefunden. „Die Gerechtigkeit,“ sagten sie, „ist die Wiedervergeltung (τὸ ἀντιποινωδός); denn sie glaubten,“ bemerkt Aristoteles, „dass es gerecht sei, wenn jemand seinerseits leide, was er gethan habe.“ Die Vernunft kann in der That keinen besseren Grund für die Strafe angeben, als diess von den Rechtslehrern sogenannte *jus talionis*. Und wenn Aristoteles die Pythagoreer wegen dieser einfachen Gleichheit tadelt, und die Strafe dem Stande des Beleidigten angepasst wissen will, so verletzt er damit den wesentlichen Grundsatz der Gleichheit vor dem Gesetze.

2. Plato.

a. Plato ist der erste unter den Menschen, der über Recht und Staat ausführlich und systematisch philosophirt hat. In seinem Gespräch über den Staat fasst er den ganzen Inhalt der praktischen Philosophie unter den Begriff der Gerechtigkeit zusammen, und trennt Rechts-, Sitten- und Staatslehre noch gar nicht von einander. Diess ist sogleich durch den doppelten Titel dieses Gesprächs ausgedrückt: πολιτεία ἢ περὶ τοῦ δίκαιου. Dieser doppelte Name ist von je her das Kreuz der Ausleger gewesen. Handelt das Gespräch vom Gerechten, so hat Plato eine Rechtswissenschaft oder eine Moral: handelt es vom Staate, so hat er eine Politik schreiben wollen. Die einzig richtige Erklärung ist, dass Plato solche Trennungen und Spaltungen gar nicht kennt, indem das Alleleben bei ihm das Einzelleben noch verschluckt. Und in der Einleitung zu diesem Gespräch spricht er seinen Standpunkt auch ganz deutlich aus. Es wird zunächst die Frage aufgeworfen: Wer ist der Gerechte? Man sieht, es handelt sich um das Recht, um die Gerechtigkeit. Und zwar will Plato nicht das einzelne Gerechte, diese oder jene gerechte Handlung, diesen oder jenen Menschen, der gerecht ist, betrachten, sondern die Idee des Gerechten, das ewige Vorbild und Urbild aller einzelnen Gerechtigkeit: mit andern Worten, er will die Gerechtigkeit philosophisch betrachten. Das Gespräch ist also eine philosophische Rechtswissenschaft. Der Frage, wer der Gerechte sei, setzt Plato aber dann den Einwand entgegen, dass die Züge der Gerechtigkeit des Einzelnen sich schwer erkennen liessen, wie kleine Schriftzüge, die einer zu lesen hätte. Um sich diess Geschäft zu erleichtern, müsse man sich umsehen, ob sich dieselben Schriftzüge nicht etwa irgendwo in grösserem Maassstabe vorfänden, damit man aus diesen jene

erklären könne. So verhalte es sich auch in der That. Um die Züge der Gerechtigkeit des Einzelnen zu entziffern, müsse man dieselben Schriftzüge im Ganzen betrachten. Dieses Ganze sei der Staat. So macht Plato ungezwungen den Uebergang aus der Moral und Rechtswissenschaft in die Gesellschaftswissenschaft. Sein Gespräch handelt also auch, und zwar vorzugsweise vom Staat, als dem umfassendsten Sitze der Gerechtigkeit. Plato stellt mit- hin den ganzen objectiven Geist dar, die Natur des Menschen in seiner verwirklichten Ganzheit. Da diese Natur des Menschen aber als die Gesamtheit seiner nur innern Thätigkeiten und Kräfte erkannt werden muss, wenn man ihre gegenständliche Entfaltung im Rechte verstehen will, diese innere Natur des Menschen aber in der Psychologie, als der Lehre vom subjectiven Geiste, abge- handelt wird: so zieht Plato auch diese Wissenschaft, als die noth- wendigen Vordersätze seiner Darstellung, mit in den Kreis seiner Betrachtungen.

b. Die nächste Frage, die Plato aufwirft, ist die nach der Tugend. Denn zur Frage, was die Gerechtigkeit sei, zurückkeh- rend, antwortet er, sie sei eine Tugend dessen, der sie besitze: die Tugend sei aber Tüchtigkeit, die beste Beschaffenheit (ἡ ἀρίστη διαθεσις) dessen, der sie habe; die tüchtige Beschaffenheit aber das richtige Verhältniss der Glieder einer Sache unter einander. Diese Begriffsbestimmung der Tugend trifft so ziemlich mit der Pythagoreischen überein. Der Rechtsbegriff aber, und das ist das Charakteristische der ganzen Griechischen Anschauungsweise, ist noch nicht von der innern Gesinnung des Guten losgelöst; sondern die äussere Rechtsform fliesst noch lediglich aus dem Begriffe der Tugend, wie diese ihrerseits in der Staatsidee enthalten ist. „Die Tugend des Auges,“ fährt Plato fort, „ist, zu sehen; die des Fusses, zu gehen. Was ist nun die Tugend des ganzen Menschen? was die des Staats?“ Plato untersucht hier die verschiedenen psycho- logischen Thätigkeiten, und zeigt dann ihre tüchtige Beschaffen- heit, also ihre Tugend, sowohl für den Einzelnen, als für den ganzen Staat auf.

α. Die erste Thätigkeit des Menschen ist seine Vernunft (ὁ λόγος oder τὸ λογιστικὸν τῆς ψυχῆς), — „an Umfang zwar das Kleinste, der Würde nach aber das Wichtigste.“ Sie hat ihren Sitz in der Kopfhöhle des Menschen, nimmt also die oberste Stelle ein. Wenn hiernach die Vernunft alle übrigen Thätigkeiten des einzelnen Menschen leitet, so besteht auch ihre Tugend, die Weisheit

(ἡ σοφία), darin, die Herrschaft zu führen. Im Staate drückt sich jede Thätigkeit des Einzelnen als ein Stand aus. Der Stand der Wissenden ist also ebenso ein Glied des ganzen Staatsleibes, wie der Kopf ein Glied des einzelnen Lebendigen ist. Dieser Stand ist aber das das Wohl des Ganzen Berathende (τὸ βουλευτικόν), welches nur aus der Vernunft stammt. Der Staat ist also gut, besitzt die Tugend der Weisheit, wenn der Stand der Weisen oder die Philosophen in ihm regieren; „und eher wird es den Völkern,“ sagt Sokrates, der Hauptredner in dem Gespräche, „nicht wohlgehen, als bis entweder die Könige philosophiren, oder die Philosophen regieren. Es sei herausgesagt, obgleich ich weiss, dass es mit einer Flut des Gelächters wird überschüttet werden.“ Das Hohngelächter, womit diese Worte in unsern Zeiten aufgenommen würden, wäre vielleicht noch stärker. Und dennoch ist, was Plato sagt, nur das wahrsagerisch ausgesprochene Ziel der Weltgeschichte. Aus der Vernunft soll der wahre Staat geboren werden, und die ewige Idee des Rechts auch im irdischen Zusammenleben der Menschen, in der bürgerlichen Gesellschaft durch die Wissenden verwirklicht werden. Diese Forderung fängt an, in der Wirklichkeit hier und da zum Durchbruch zu kommen, und der Platonische Satz nach einem zweitausendjährigen Kampfe der Weltgeschichte Anwendung zu finden. So langsam arbeitet der Weltgeist, so weit liegt Theorie und Praxis auseinander.

§. Die der Vernunft schnurstracks entgegengesetzte Thätigkeit der Seele ist die Begierde, der Trieb nach sinnlicher Lust (ἐπιθυμία). Der Genuss, die Befriedigung der Triebe soll nach Plato nicht gänzlich unterdrückt werden, obgleich wir bereits (S. 5) sahen, dass auf die Naturtriebe allein ein Naturrecht nicht gegründet werden konnte. Um Tugenden zu sein, muss ihre tüchtige Beschaffenheit angegeben werden. Die Triebe sind aber dann gut, wenn sie der Vernunft gehorchen und sich durch sie beherrschen lassen. Ihr Sitz im einzelnen Menschen ist daher auch der unterste, die Bauchhöhle. Das Glied, welches im Staate dieser Thätigkeit des Einzelnen entspricht, sind die Stände für die Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse, also die Ackerbauer und Handwerker. Ihre Tugend ist die Mässigkeit (ἡ σωφροσύνη); denn dadurch, dass die Triebe der Vernunft gehorchen, werden sie auf ihr richtiges Maass zurückgeführt, und gehen nicht auf ungemessene Befriedigung. Den Philosophen müssen diese Stände aber gehorchen, weil sie die Weisheit nicht in sich selbst besitzen, sondern nur

auf den Gelderwerb (τὸ χρηματιστικόν) gerichtet sind. Wenn diese Tugend aber auch die einzige Tugend dieser Stände ist, so kann sie doch den höhern Ständen nicht fehlen. Der Philosoph wird um so eher seine Begierden der Vernunft unterordnen, da er diese ja als das ihm Eigenthümliche besitzt. Die Mässigkeit ist also eine durch den ganzen Staat gespannte Tugend, welche die Uebereinstimmung der Stände hervorbringt.

γ. Wie nun im Leibe des Menschen die Brusthöhle ihren Sitz in der Mitte zwischen Kopf und Unterleib hat, so hält auch in der Seele eine dritte Thätigkeit die Mitte zwischen Vernunft und Begierde. Das ist der Eifer (ὁ θυμός), die zornmüthige Seite der Seele (τὸ θυμοειδές). Der Zorn hat mit jedem der beiden ersten Gebiete Einen Berührungspunkt. Wie die Begierde, wallt der Eifer auf; aber er thut es zu Gunsten der Vernunft und gegen die Begierde, wenn er nämlich in seiner tüchtigen Beschaffenheit ist. Die Tugend des Eifers besteht also darin, der Vernunft beizuspringen und die Triebe stets in Zaum zu halten, wie der treue Hund dem Schäfer beispringt, um die Heerde in Ordnung zu halten. Nur wenn der Eifer durch schlechte Erziehung verdorben ist, hilft er den Trieben gegen die Vernunft. Diese Mitte bildet im Staat der Stand der Krieger, im Einzelnen die Tugend der Tapferkeit: d. h. die richtige Einsicht von dem, was zu fürchten, oder es nicht ist. Die Krieger sind also der Stand der Tapferkeit, der Wehrstand, während die Philosophen den Lehrstand, die übrigen Bürger den Nährstand bilden. Diese Dreiheit führt Plato auch auf eine Zweiheit zurück, indem er die Krieger die Helfer des ersten Standes (τὸ ἐπικουρικόν) nennt, und Krieger und Philosophen, als die höhern Stände, den Handwerkern und Ackerbauern, als den niedrigern Ständen, entgegensetzt, und unter den gemeinschaftlichen Namen der Wächter des Staats (οἱ φύλακες) begreift.

δ. So hat Plato in dem Angegebenen eine Politik und eine Ethik entwickelt, ohne sich scheinbar um das Recht und seine Wissenschaft zu bekümmern. Ja, die am Anfang aufgeworfene Frage nach der Gerechtigkeit schien ganz aus den Augen verloren. Doch nunmehr kommt er wieder darauf zurück. Sie ist ihm die vierte Tugend zu den drei angegebenen; und so stellt Plato eine Vierheit von Tugenden auf. Die Gerechtigkeit, sagt er, um die es uns von Anfang an zu thun gewesen, werde sich von selbst einstellen, sobald nur jene drei vorhanden sind. Sie sei nämlich

die allgemeine Tugend des Einzelnen und des Staats, die darin bestehe, dass jeder Theil, jeder Stand thue, was seines Amtes ist: die Vernunft und die Philosophen also regieren; die Begierden und ihre Stände gehorchen; die Tapferkeit und die Krieger zu Hülfe eilen, wenn die Vernunft und die Philosophen ihren Beistand begehren. Schlecht sei der Staat, wo ein Stand sich in die Geschäfte des andern mischt; und diese Vielgeschäftigkeit (πολυπραγμοσύνη) bilde auch in der Ethik die Quelle alles Bösen.

c. Durch dieses Urbild hat Plato das öffentliche Leben über das Einzelleben gestellt. Der Einzelne war nur Bürger, noch nicht Mensch. Selbst die Philosophie hatte nicht an der Erkenntniss das Höchste, sondern darin, dass sie ihre Vernunftgrundsätze auf das Handeln in der menschlichen Gesellschaft anwendete. Plato hat hiermit das Wesen des Griechischen Geistes überhaupt in den Gedanken erhoben. Denn in Griechenland war der Einzelne wohl eine freie Gestaltung des allgemeinen Geistes, aber ohne sich schon diesem entgegenzustellen und sich in seiner persönlichen Unendlichkeit zu erfassen. Plato's Staat ist also kein Hirngespinnst der Philosophie, sondern der Gedanke der Wirklichkeit selbst. Indem aber die Geschichte mit diesem Grundsatz zu brechen begann — und das ist eben immer der Zeitpunkt, wo derselbe in den Gedanken erhoben wird —, so wollte Plato ihn vor dem Verderben retten und die alte Griechische Sittlichkeit in ihrer Reinheit wiederherstellen: d. h. eben den Sieg des Alllebens über das Einzelleben vollenden. Hier macht Plato dann allerdings Vorschläge, die Hirngespinnste sind, nicht aber weil der Zweck noch nicht in die Wirklichkeit getreten ist, noch überhaupt darin treten kann, sondern weil Plato die alte absterbende Wirklichkeit wieder ins Leben zurückrufen wollte, durch eine kräftigere Handhabung des alten Grundsatzes, dem zufolge der Einzelne sich seines Seins nur in Einheit mit dem Ganzen bewusst war. Da Plato auf diese Weise den neuen, erst in dem Römischen Volke zu seiner vollen Entfaltung gekommenen Grundsatz der persönlichen, sich auch im Gegensatz zum Allleben erfassenden Freiheit bekämpfte, so war er ein Rückschrittmann; und er machte es wie alle Rückschrittmänner, er strebte gewaltsam die altfränkischen Zustände sogar mit Uebertreibung und Verzerrung wiederherzustellen. Um nämlich die im Verschwinden begriffene Wirklichkeit durch eine nach rückwärts greifende Schraube noch weiter auszubreiten, schlug er eben drei Hirngespinnste vor, die alle darin übereinkamen, dass die freie

Bewegung der einzelnen Person zu Gunsten des Allebens nicht nur eingeschränkt, sondern völlig vernichtet würde.

α. So hob Plato das Eigenthum, das erste unmittelbarste Dasein der Person, auf; er wollte es nicht dem freien Wettstreit überlassen, dass jeder so viel erwerbe, als er durch seine Arbeit verdient. Plato erklärte daher alles Eigenthum als Staats-Eigenthum. In Plato ist die Gemeinschaftslehre zum ersten Male von der Philosophie aufgestellt worden. Die Gütergemeinschaft ist das Urbild eines paradiesischen Zustandes, wo Niemand für die Befriedigung seiner Bedürfnisse zu sorgen braucht, weil der Staat oder die Natur die Mittel für dieselbe hinreichend vertheilt. „Edeln und schönen Männern,“ sagt Plato, „ziemt es nicht, über Mein und Dein zu hadern.“ Rechtsstreitigkeiten fallen also fort. Auf den Einwand, dass Niemand arbeiten werde, wenn er doch von den Regierern ernährt wird, antwortet Plato, dass eben edele und schöne Männer, wie sie allein in seinem Staate sein können, auch unter diesen Umständen ihre Pflicht erfüllen werden. Schon Aristoteles aber bemerkt, dass der Sporn zur Arbeit gerade nur darin enthalten sei, dass Jeder nicht für's Allgemeine, sondern für sich arbeite; also, wenn er fleissiger sei, auch mehr erwerben müsse, als wenn er träge bleibe. Diese Betriebsamkeit führt dann zu höherer Bildung und Wohlstand, während im Staate der Gütergemeinschaft Nichts von der Stelle rückt, und nur das Nothwendigste geschieht.

β. Die zweite Weise der Persönlichkeit ist schon eine höhere, sittlichere: zwar auch die Befriedigung eines sinnlichen Triebes, also unserer Selbstsucht, aber des vorzüglichsten, indem er zugleich vergeistigt und damit zur Geselligkeit erhoben ist. Dieses Dasein der Persönlichkeit ist die Ehe, und dann näher die Familie. Plato schloss die freie Wahl der Personen bei Eingehung der Ehe aus, indem er die Regierer die Gatten aussuchen liess, um die für die Erzeugung der besten Kinder geeigneten Personen mit einander zu verbinden. Um nämlich die königlichen oder philosophischen Naturen, ebenso die kriegerischen und die gelderwerbenden rein zu erhalten, paarten die Regierer nur Gleiches mit Gleichem. Auch sollte Niemand seine Eltern und Kinder kennen; sondern, da die Ehen in einem festgesetzten Alter geschlossen wurden, so sollten alle Bürger von einem gewissen Alter als Eltern aller jüngern von einem gewissen Alter angesehen werden, und diese jene ebenso ehren, als wären sie deren Kinder. Aristoteles erwiedert, auch diess sei der Sitte nachtheilig, da nun Blutschande

und Verwandtenmord begangen werden könnte, ohne dass man es einmal wisse. Plato glaubte aber wohl den Mord aus seinem urbildlichen Staate entfernt zu haben.

γ. Die dritte persönliche Freiheit, die ganz auf der Geselligkeit, auf dem Zusammenleben der Menschen ruht, ist die freie Wahl des Standes. Auch diese musste Plato daher ausschliessen. Er sah sehr auf Erziehung, weil er auf diese Weise das heranwachsende Geschlecht für seine Plane allein brauchbar machen konnte. Alle Kinder, die geboren wurden, sollten in ein gemeinschaftliches Erziehungshaus gebracht, alle Mütter, die geboren hatten, eins derselben als Ammen, ebenfalls nach Prüfung der Regierer, erhalten, damit die Naturen auch nicht einmal durch ungeeignete Milch vermischt würden. Ebenso theilten sie jedem Einzelnen die für ihn passende Beschäftigung zu. Weil die Weiber dann zur Erzielung der verschiedenen Naturen nothwendig waren, so wurden sie der Familie entzogen, die eben gar nicht vorhanden war, und den verschiedenen Ständen eingereiht. So liess Plato sie sogar in den Kriegerstand treten. Doch traute er ihrer Tapferkeit in einer Schlacht nicht recht, und stellte sie in das Hinterreffen, damit sie, ohne zu kämpfen, wenigstens durch ihre Menge und ihr Geschrei den Feind von ferne schrecken sollten.

Aus dem Gesagten erhellt, dass Plato das eigentliche strenge, das äussere Recht noch nicht kennt, sondern es noch in Sittlichkeit und Staat mit inbegriffen, und von diesen abhängig sich denkt. Drei Sätze sind es aber, die wir aus der Platonischen Staatslehre als für den wahren Begriff der Rechtsphilosophie erworben herausheben können: 1) das Recht tritt nicht für den einsamen Menschen, sondern nur im geselligen Zusammenleben der Bürger ein; 2) die Vernunft, als die edelste Thätigkeit des Menschen, soll stets den Einzelnen, wie den ganzen Staat leiten; 3) um die Natur des Rechts entwickeln zu können, müssen wir auch die übrigen Fähigkeiten und Thätigkeiten des Menschen, seine Triebe und Begierden, kennen.

3. Aristoteles.

Die Rechtsphilosophie des Aristoteles steht ganz auf demselben Standpunkte, als die des Plato, wie er denn namentlich die Begriffsbestimmung der Tugend von ihm entlehnt. Während Plato sich aber damit begnügt, den Begriff der Tugend des Einzelnen und des Staats aufzustellen, oder zu ihrer Verwirklichung

nur ganz wunderliche Mittel vorschlägt, geht das Bestreben des Aristoteles vornehmlich auf diese Verwirklichung des Urbilds des Guten im gegebenen Zusammenleben der Menschen. Die Tugend, als die beste Beschaffenheit des Geistes, nennt er eine innere Fertigkeit (ἐξίς) zu handeln. So ist sie eine blosser Möglichkeit; erst in der Ausübung dieser Fertigkeit durch wirkliches Handeln sieht er den letzten Zweck der praktischen Philosophie erreicht, und bezeichnet denselben als Glückseligkeit (ἡ εὐδαιμονία). Die ganze Frage der praktischen Philosophie ist also bei Aristoteles die nach der Glückseligkeit. Dabei macht er schon einen Unterschied zwischen der Glückseligkeit des Einzelnen und der des Staats, lässt also der Einzel-Freiheit schon einen grösseren Spielraum. Es ist schon lobenswerth, sagt er, das höchste Gut für einen Einzelnen zu finden: göttlicher aber, für Viele und einen ganzen Staat; das Erste thue die Ethik, das Zweite die Politik. So hängen beide Wissenschaften beim Aristoteles aufs Innigste mit einander zusammen, wie denn auch die getrennten Werke, in denen sie dargestellt sind, die Nikomachische Ethik und die Politik, durch die Schlussworte der erstern mit einander verbunden sind. Die Vermittelung zwischen Ethik und Politik bildet aber derjenige Theil der Tugendlehre, welcher sich mit der Gerechtigkeit beschäftigt, und der also das enthält, was wir etwa eine philosophische Rechtslehre nennen könnten; er umfasst das fünfte Buch der Nikomachischen Ethik.*)

a. Die Ethik.

Die Glückseligkeit ist nach Aristoteles, als das höchste Gut, der Endzweck, um wesswillen wir Alles thun: also das, was seinen letzten Zweck in sich selber trägt, und mithin die höchste Vollendung (τὸ τέλειον) darstellt. Der Zweck des Menschen ist der Zweck des Edelsten und Vortrefflichsten in ihm. Das ist die Seele, und in ihr wieder das Denken und die Vernunft, welche besser sind, als der unvernünftige Theil der Seele, die Triebe. Beide Seiten sind aber zur Verwirklichung des Begriffs des Guten nothwendig. Denn wenn die Tugend die innere Fertigkeit der Seele ist, der Vernunft gemäss zu leben: so kann diese Fertigkeit nicht zur Ausübung gelangen, ohne einen Stoff und ohne Mittel, in dem

*) Vergl. über diesen Gegenstand meine besondere Schrift: „Die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältnisse zum Systeme der Moral“ (1827).

und durch die sie sich bethätigen könne. So unterscheidet Aristoteles die Tugendmittel, als die körperlichen und äusseren Güter, von den Tugenden, als den innern Gütern. Diese selbst sind aber wieder doppelt, jenachdem die Triebe noch ein bestimmender Stoff im Guten sind, oder die Tugend sich als reine Thätigkeit der Vernunft gestaltet; was den Unterschied der praktischen und der theoretischen Tugenden giebt. Da nun die Glückseligkeit, als der höchste Zweck, die Uebereinstimmung des Innern und Äussern ist, so bestimmt Aristoteles sie als „die Thätigkeit der Seele, der Tugend gemäss in einem auch äusserlich vollendeten (τελειω) Leben.“

α. Die Tugendmittel, als entweder körperliche oder äussere Güter, gehören selber mit zur Glückseligkeit, weil ohne sie die Ausübung der Tugend nicht möglich wäre, nur der aber, welcher wirklich tugendhaft handelt, nicht wer diess bloss vermag, glücklich zu nennen ist. Wer also z. B. sein ganzes Leben schläft, kann nicht für glücklich gelten. Das körperliche Gut ist die Lust oder das Angenehme, die Schönheit, die Gesundheit u. s. w. Die Lust ist nur die ungehinderte Thätigkeit selbst, welche mit der Erreichung ihres Zweckes aufhört, und das Uebereinstimmende, das Angenehme als das die Thätigkeit Vollendende zurücklässt. Da Glückseligkeit vollendete Thätigkeit ist, so gehört die Lust dazu. Es giebt aber so viel Arten von Lüsten, als Arten von Thätigkeiten: und nur die Lüste, welche die guten Thätigkeiten begleiten, gehören zur Glückseligkeit; die anderen sind nicht das Gute, sondern gleichgültig gegen dasselbe oder ihm entgegengesetzt. Damit nun aber die Thätigkeit eine ungehinderte sei, bedürfen wir der äussern Güter, also des Geldes, des Ansehens, der Freunde u. s. w. Denn wer ganz allein steht und von allen Mitteln entblösst ist, wird nicht handeln können. Somit hätten wir den letzten Theil der Glückseligkeit, ἐν βίῳ τελειω, beschrieben. Denn darunter können wir ein mit äussern und körperlichen Gütern hinlänglich ausgestattetes Leben, das auch dem Solonischen Ausspruche gemäss glücklich endet, verstehen.

β. Der andere Theil der Glückseligkeit umfasst die inneren Güter, und zwar zunächst die praktischen Tugenden. Die Vernunft steht hier in Beziehung zur unvernünftigen Seite der Seele, zu den Trieben, indem sie sich in ihnen als das Herrschende, dem sie gehorchen, geltend macht. Auf einem solchen Verhältniss beruht aber die sittliche Handlung, deren Quelle eben die praktische Tugend ist. Das Nähere dieses Verhältnisses besteht dann

darin, dass die Triebe nicht in ihrer Natürlichkeit, welche die Maasslosigkeit ist, gelassen, sondern, durch die Vernunft gezügelt, auf ihr richtiges Maass zurückgeführt werden. Zwischen Tugend und Trieb ist so zunächst beim Aristoteles nur ein quantitativer Unterschied; und die Kirchenväter haben aus diesem Grunde gesagt, dass die Tugenden der Alten glänzende Laster seien. Aber dieser bloss quantitative Unterschied schlägt in einen qualitativen, wesentlichen um. Das Ungemessene ist das Unbestimmte, was also kein Maass, d. h. eben keine bestimmte Grösse hat. Das Unbestimmte der Grösse reicht aber nach zwei Seiten hin, entweder nach dem unendlich Grossen oder nach dem unendlich Kleinen. So sehen wir den Satz des Pythagoras näher begründet, dass das Schlechte unendlich Vieles, das Gute aber nur Eines ist. Denn zwischen dem mittlern Maasse oder der richtigen Mitte und den zwei äussersten Gegensätzen liegen unendlich viel Abstufungen. So stehen jeder Tugend, als der richtigen Mitte, zwei unendlich abgestufte Laster entgegen, deren eins den Trieb zu viel, das andere zu wenig befriedigt: Tugenden aber giebt es so viel, als es Triebe giebt. Wir werden später das System der Triebe darzustellen haben. Hier mögen zur Erläuterung des Aristotelischen Gedankens einige Beispiele genügen. Der erste unmittelbarste Trieb ist das Suchen der Lust und das Fliehen des Schmerzes. Die Mässigkeit (ἡ σωφροσύνη) ist die richtige Mitte in dem Suchen der Lust, die Unmässigkeit (ἡ ἀκολασία) das Uebermaass, der Stumpfsinn (ἡ ἀναισθησία) der Mangel. Im Fliehen des Schmerzes hält die Tapferkeit (ἡ ἀνδρεία) die richtige Mitte, während die Feigheit (ἡ δειλία) den Schmerz zu viel, die Tollkühnheit (ἡ θρασύτης) ihn zu wenig flieht. Und so geht Aristoteles das ganze System der Triebe durch, bis er auf die Gerechtigkeit kommt.

γ. Ehe wir aber diese ganz eigenthümlich gestellte Tugend betrachten, haben wir noch das dritte Glied der Glückseligkeit anzugeben, nämlich diejenige Thätigkeit der Vernunft, welche sie rein in sich selbst übt, ohne sich auf die Triebe zu beziehen. Bei den praktischen Tugenden ist die Vernunft noch nicht der letzte Zweck, sondern die Mässigung des Triebes durch sie. Die tüchtige Beschaffenheit der Vernunft aber in ihrer reinen Beziehung auf sich, so dass sie in ihrer Thätigkeit selbst den letzten Zweck findet, ist das Wissen nicht des praktischen Guten, was bei Aristoteles Klugheit (ἡ φρόνησις) heisst, sondern die Erkenntniss der Wahrheit; und diese Tugend nennt er die Weisheit (ἡ σοφία), beide

Tugenden aber zusammengekommen die theoretischen Tugenden. Die Weisheit ist die göttliche Glückseligkeit im Gegensatz zur menschlichen, weil sie eben vorzugsweise das letzte Ziel ($\tau\acute{o} \tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$) in sich selbst hat; sie ist die vollkommenste, angenehmste, sich selbst genügendste, am Wenigsten der äussern Mittel bedürftige Thätigkeit. Aber darum wird sie nicht von der Gottheit allein besessen; der Mensch muss vielmehr nicht, weil er sterblich ist, nur Menschliches und Sterbliches zu erreichen streben, sondern, so viel an ihm ist, dem Tode absterben.

b. Die Gerechtigkeit.

Die Gerechtigkeit gehört zu den praktischen Tugenden, ist auch, wie sie, die richtige Mitte in der Befriedigung eines Triebes, nämlich des Triebes nach Rache. Dennoch unterscheidet sie sich von allen andern Tugenden dadurch, dass sie nicht bloss das Gut dessen ist, der sie ausübt, sondern auch dessen, für den sie ausgeübt wird. Sie ist überhaupt die in der Ausübung begriffene, und also sich auf Andere beziehende Tugend. So ist sie nicht bloss ein inneres Gut, wie die übrigen Tugenden, sondern es kommt bei ihr auf das äussere Dasein des Guten an; und das ist der Unterschied der Ethik und der Rechtslehre. Die erste Grundlage dieser letztern Wissenschaft hat also Aristoteles hier gelegt. Bei Plato verschwand der Theil vor dem Ganzen, der Einzelne ging in den Staat auf. Aristoteles betrachtet den Einzelnen in der Ethik für sich, macht dann aber mit der Gerechtigkeit den Uebergang zur Politik, weil die Gerechtigkeit eine Tugend ist, die nur in Gesellschaft ausgeübt werden kann. Wenn die ganze praktische Philosophie aber die Anwendung der Idee auf die gegebenen Verhältnisse und Umstände ist, unter denen gehandelt wird: so ist die Gerechtigkeit, als das äussere Dasein der Tugend, diese Anwendung im höchsten Grade. So unterscheidet Aristoteles an der Gerechtigkeit zwei Seiten: einmal ist sie die Ausübung der Tugend überhaupt in einem gegebenen Staate, und dann die Idee der Gerechtigkeit als solche. Mit andern Worten, beim Aristoteles kommt zum ersten Mal der Unterschied zwischen geltendem Rechte und Vernunftrecht vor. Das Gerechte, sagt er, ist einmal das Gesetzliche ($\tau\acute{o} \nu\omicron\mu\iota\mu\omicron\nu$). Der Staat schreibt nämlich alle Tugenden vor; Feigheit, Trunksucht u. s. w. wurden bestraft. Wer gesetzmässig handelt, übt die diesen Lastern entgegengesetzten Tugenden aus, wie der Staat sie befiehlt; und diese Gerechtigkeit ist also das

bürgerliche Recht. Aristoteles unterscheidet davon aber andererseits das von Natur Gerechte (τὸ φύσει δίκαιον); und mit diesen haben wir es hier allein zu thun. Was ist nun das für eine Gerechtigkeit? Da die Gerechtigkeit ein Verhalten zu Andern in sich schliesst, so wird bei ihr nicht bloss gefragt, wie die Vernunft die Triebe beherrsche, sondern wie ein Mensch sich zum andern verhalten soll, damit darin diese Beherrschung ausgedrückt sei. Da nun die Triebe das Ungleiche, Eigenthümliche, bei jedem Menschen Verschiedene sind, durch die Vernunft aber alle Menschen gleich sind: so besteht die Gerechtigkeit darin, den Andern wie sich selbst zu behandeln. Die Gerechtigkeit fordert also, dass Jedem geschehe, was dem Andern, da Jeder zunächst dem Andern gleich ist. Die Gerechtigkeit, sagt daher Aristoteles, ist die Gleichheit (δίκαιόν ἐστι τὸ ἴσον). Das ist in der That der erste Grundsatz des Rechts. Wenn jedoch diese Gleichheit, den Pythagoreern zufolge, schlechthin zum Grundsatz der Gerechtigkeit gemacht wird: so führt diess geradezu zur Gemeinschaftslehre, wonach der Staat Jedem einen gleichen Antheil an den Gütern giebt. Aristoteles bekämpft diese gleiche Vertheilung: sie dauere nicht lange; was helfe es, die Güter gleich zu machen, wenn nicht auch die Begierden. Diese Ungleichheit der Begierden und der Bedürfnisse stört in jedem Augenblicke die Gleichheit. Die wahre Gleichheit, sagt Aristoteles, ist dagegen ein Verhältniss: dass Jeder Gleiches bekomme, heisst, dass er so viel bekomme, als er verdient. Und hierin hat Aristoteles zum ersten Male unter den Menschen die gesellschaftliche Frage angeregt. Erhält Jeder nach Verdienst, dann ist Elend, Armuth unmöglich; und nur der Faule, der nicht arbeiten will, verhungert, — er verdient es aber auch. Ist die Gerechtigkeit aber die Gleichheit, so ist die Ungerechtigkeit das Mehr-haben-Wollen (ἡ πλεονεξία): aber nicht jedes Mehrhaben, sondern nur das mit dem Verdienst nicht übereinstimmende. Der Ungerechte giebt also sich oder einem Andern mehr als er verdient, einem Dritten aber weniger.

α. So kommt Aristoteles auf die Arten der Gerechtigkeit, deren erste eben die erwähnte: die austheilende Gerechtigkeit ist (διανεμητική), welche sich auf's Eigenthum bezieht. Da Jeder so viel Sachen erhalten soll, als er verdient, so ist diese Gerechtigkeit ein Verhältniss von wenigstens vier Gliedern, und daher ein geometrisches Verhältniss: $\alpha : \beta = \gamma : \delta$. Wenn die Person α doppelt soviel verdient als die Person β , so muss auch

die Sache γ doppelt so viel werth sein als die Sache δ . Die Sachen lassen sich durch einen Werthmesser, der das Geld ist, mit einander vergleichen. Wenn also das Werk des Tischlers, ein Bett, fünfmal so viel Werth hat, als das Werk des Schusters, ein Paar Stiefeln, so muss der Tischler auch fünfmal mehr Geld für seine Arbeit erhalten. Die richtige Vertheilung der Werthe ist die Lösung der gesellschaftlichen Frage; und was jetzt so viele Geister beschäftigt und in angstvoller Spannung hält, Aristoteles hat es mit der Ungezwungenheit der ersten Vernunftanstrengung hingeworfen. Wird das Verhältniss nicht beobachtet, so bekommt der Eine zu viel, der Andere zu wenig. Die Ungerechtigkeit ist also, wie die übrigen Laster, Mangel und Uebermaass, die hier aber nicht an zwei fehlerhafte Eigenschaften vertheilt sind, sondern in dem Einen Laster zusammentreffen. Die Gerechtigkeit ist die Mitte zwischen diesen beiden Äussersten.

β . Ist nun durch die austheilende Gerechtigkeit der Werth der Sachen, die ein Jeder haben soll, festgesetzt: so kann durch den Handel und Wandel der Menschen unter einander, kurz durch Verträge, dieses richtige Verhältniss gestört werden. Hat der Eine zu wenig (Schaden, ζημία), der Andere zu viel (Vorthail, κέρδος) erhalten: so ist es die Aufgabe der ausbessernden Gerechtigkeit (ἐπανορθωτική), das richtige Verhältniss wiederherzustellen. Hier braucht die Würde der Personen nicht mehr in Betracht gezogen zu werden. Sondern das, was Jeder erhalten soll, die Mitte, das richtige Verhältniss sei B, das Zuviel, was der Eine erhalten hat C, das Zuwenig des Andern A; so ist das den Schaden und den Vorthail ausbessernde Verhältniss ein arithmetisches, $A : B = B : C$ ($3 : 6 = 6 : 9$).

γ . Ist endlich der Schade, den Einer dem Andern zugefügt hat, ein Verbrechen, so tritt nach Aristoteles auch die vorhin unberücksichtigt gebliebene Würde der Personen wieder hervor: die Strafe müsse grösser sein, jenachdem der Schade einer würdigern oder unwürdigern Person zugefügt worden ist. Wir denken in dieser Rücksicht demokratischer, und lassen kein Ansehen der Person gelten: freilich behalten auch wir noch Spuren dieser Ungleichheit, z. B. in der Majestätsbeleidigung, oder wenn ein Beamter in der Ausübung seines Berufs beleidigt wird; denn oft wird die Beleidigung durch die Person, der sie zugefügt wird, ein ganz anderes Verbrechen. Darauf beschränkte aber Aristoteles die Ungleichheit nicht, wie wenn er als Beispiel den Unterschied

des Freien und des Sklaven anführt. Die Strafe wird also überhaupt bei Aristoteles aus einem Verhältnisse der Grösse des Schadens zum Verdienste des Beschädigten ermittelt werden müssen. Wenn ein Sklave beleidigt oder verletzt ist, so ist die Strafe geringer, als wenn ein Freier solches leidet. Die Strafe ist daher wohl auch beim Aristoteles, wie bei den Pythagoreern, Wiedervergeltung: aber er will sie nicht nach der Gleichheit (*κατ' ἰσότητα*), sondern nach dem Verhältniss (*κατ' ἀναλογίαν*) festgestellt wissen. Wir stimmen so, besonders nachdem in unserer Gesetzgebung die Standesvorrechte abgeschafft worden, mehr mit den Pythagoreern, als mit Aristoteles überein.

c. Die Politik.

Aristoteles ist zwar durch seine Aufstellung des Begriffs der Gerechtigkeit der Gründer der philosophischen Rechtswissenschaft. Aber da die Gerechtigkeit ihm noch eine Tugend ist, so hat sich die Rechtswissenschaft noch nicht ganz von der Moral befreit. Die Moral selbst ist aber noch vom Staate abhängig. Denn, sagt er, weil die Begierden uns nur gar zu leicht vom Wege des Guten abbringen, so findet ihn der Einzelne schwer. Lehre und Unterricht genügen nicht, um das Gesetzmässige, Tugendhafte, Gerechte zu vollführen. So sind in der Gesellschaft der Menschen Strafen und Belohnungen eingeführt, damit die Menschen von Jugend auf gewöhnt werden, sich nicht durch Lust und Unlust vom Guten abbringen zu lassen, sondern durch die Lust der Belohnung das Gute zu suchen, durch die Unlust der Strafe das Schlechte zu meiden. Diese Erziehung und Gewöhnung geschieht also durch die öffentlichen Staatseinrichtungen.

α. Da im Staate auf diese Weise die innere Möglichkeit der Tugend verwirklicht wird, die Glückseligkeit also nur in der Gemeinschaft der Menschen erreichbar ist, so giebt Aristoteles den Begriff des Staats folgendermaassen an: er sei die Gemeinschaft des tugendhaften Handelns, um eines vollendeten und selbstständigen Lebens willen; wie in unsern Zeiten gerade die Forderung der Sittlichkeit mit vollem Rechte an den Staat gemacht worden ist, indem einer unserer konservativsten Männer „sittliche Eindrücke“ für höher anschlägt, als staatliche Einrichtungen. Der Mensch ist also nach Aristoteles ein geselliges Wesen (*ζῷον πολιτικόν*): „Wer des Staats nicht bedarf, ist entweder ein Gott oder ein Thier.

Der Staat ist also der Würde nach höher, als der Einzelne. Der Staat ist nicht, wie Lykophon der Sophist sagt, ein Vertrag der Bürger, um sich ihre Rechte zu sichern. Wie das Ganze vor den Theilen ist, und eine Hand oder ein Fuss nicht dasein kann, wenn sie vom Ganzen getrennt sind, als nur dem Namen nach, gleich einer steinernen Hand, ebenso verhält es sich mit dem Einzelnen und mit dem Staate.“ So bleibt Aristoteles dem Griechischen Standpunkt getreu, das Allgemeine als die Grundlage anzusehen, auf der der Einzelne, aber schon etwas freier als bei Plato, sich ergeht. Die Sprache beweist ihm diese Geselligkeit des Menschen; denn durch sie kann er sich Andern mittheilen. Die erste natürlichste Gemeinschaft (*κοινωνία*) oder Freundschaft (*φιλία*) ist die von Mann und Frau, Eltern und Kindern, und Geschwistern, welche die Familie bildet. Die Vereinigung mehrerer Familien ist die Gemeinde, das Dorf (*κώμη*); die Vereinigung mehrerer Gemeinden endlich gründet den Staat. Doch ist der Griechische Staat eigentlich nur ein Stadtgebiet, wenn auch mehrere Bezirke, Dörfer u. s. w. dazu gehören.

β. Die Seiten des Staatslebens entwickelt nun Aristoteles etwas anders, als Plato, indem er sich mehr der Wirklichkeit anschliesst: Die Bürger, welche den Staat bilden, sind entweder solche, welche den Staatszweck mit Bewusstsein selber ausführen, und also regieren, oder solche, welche nur regiert werden. Die ersten nennt Aristoteles vollkommene Bürger, die anderen unvollkommene. Die Körperschaft der Regierenden heisst ihm die Staatsgewalt (*πολιτεία*), deren Thätigkeit eine dreifache ist: die erste ist die Berathschlagung über die gemeinsamen Angelegenheiten (*τὸ βουλευέσθαι*): sie entspricht so ziemlich dem, was wir die gesetzgebende Gewalt nennen; — doch ist sie umfassender. Aristoteles sagt: Diese Gewalt entscheidet über Krieg und Frieden, Bündnisse, Gesetze, Tod, Verbannung, Vermögenseinziehung, Rechenschaftsablegung der Beamten u. s. w. Die zweite Thätigkeit geht vom Beamtenthum aus, welches ausführt, was die erste beschlossen: sie ist also die ausübende Gewalt, nach unserer Art zu denken; ihre Aufgabe ist das Befehlen (*ἐπιτάττειν*), denn zur Ausübung gehört Macht. Die dritte Gewalt sei die richterliche (*τὸ δικάζον*). Der Richter stehe gewissermaassen in der Mitte zwischen dem Beamten und dem Privatmann, — da die Richter, wie unsere Geschworenen, durch's Loos aus dem Volke selbst gezogen wurden. Seit Aristoteles kommen diese drei Staatsgewalten in jeder Staats-

lehre vor, und diese Wissenschaft ist hierin bis auf die letzten Zeiten nicht wesentlich vorgeschritten.

γ. Von der Art und Weise, wie diese Thätigkeiten und durch wen sie gehandhabt werden, hängen nun die verschiedenen Arten der Staaten ab. So haben wir einen doppelten Eintheilungsgrund. Erstens noch ganz abgesehen von den Personen, welche die Staatsgewalt bilden: so fragt es sich, ob dieselbe bei Ausübung der Macht ihr eigenes Interesse oder das allgemeine Beste im Auge hat. Im letzten Falle ist der Staat gut, im ersten schlecht. Die Regierer sind im guten Staate das beseelte Gerechte (ἐμψυχον δίκαιον), und die Wächter des Gesetzes, das in einem solchen Staate allein herrscht. Der andere Eintheilungsgrund beruht auf den Personen, welche die Staatsgewalt inne haben. Wenn Einer herrscht, so ist die Staatsverfassung die Monarchie, sobald dieser nicht für sich, sondern für's allgemeine Beste sorgt. Diese Verfassung ist an und für sich die beste. Der Beste im Staate muss herrschen; denn es wäre Unrecht, dass die, welche ihm an Tugend und staatlicher Einsicht nachstehen, gleiche Rechte mit ihm hätten. Er steht über dem Gesetz, weil er das Gesetz in sich trägt, und ist wie ein Gott unter den Menschen. Aristoteles dachte wohl dabei an Alexander. Wollte man hierin auch eine Hinweisung auf das jetzt wieder sehr betonte göttliche Recht der Könige sehen, so flösse es doch nach Aristoteles nicht aus der Geburt, sondern aus der Tugend. Er fährt fort: Da ein solcher ausgezeichnete Mensch aber selten ist, so kann diese Verfassung nicht oft wirklich sein. Wenn Einer nur sein eigenes Interesse, nicht das allgemeine Wohl im Auge hat: so ist das die Tyrannei, die schlechteste aller Verfassungen, weil sie die Ausartung der besten ist. Ist Einer nicht so hervorstechend an staatlicher Tugend, so ist es besser, dass mehrere Gute regieren. Sind diese die Besten an Tugend, so ist das die Aristokratie des Verdienstes, die zweite gute Verfassung. Wenn Einige herrschen, weil sie die Besten aus einem andern Grunde, als der Tugend, sind, so ist das die Ausartung der Aristokratie. Hierher gehört z. B. die Timokratie, d. h. die Geldherrschaft, wo die höchst Besteuerten regieren. Die mindest schlechte Aristokratie ist die Geburts- oder Adels-herrschaft. Denn der Adel ist alter Reichthum und altes Verdienst, enthält also eine Spur des Verdienstadels. Im Allgemeinen nennt Aristoteles alle diejenigen aristokratischen Verfassungen, in denen Einige um ihres Vorthells willen herrschen, Oligarchien. Drit-

tens scheint die Herrschaft der Vielen die beste Verfassung zu sein, weil Viele zusammen mehr Tugend und Einsicht, als Einige oder Einer haben. Aber was die Vielen nur zusammengenommen an Güte und Einsicht besitzen, das hat der Eine oder Einige, die ausgezeichnet sind, für sich allein. So können sie besser regieren. Die Herrschaft der Vielen um der Tugend willen nennt nun Aristoteles die πολιτεία. Er giebt ihr also den eigentlichen Namen des Staats, und doch setzt er sie nur als die drittbeste Verfassung. Es ist diess eine Folgewidrigkeit, wodurch er den rein Griechischen Standpunkt, welcher der Demokratie ist, bereits verlässt. Denn Demokratie nennt er gerade die Ausartung der Volksherrschaft, wie sie sich auch in den letzten Zeiten in Griechenland zeigte, und noch bestimmter als Ochlokratie bezeichnet wurde. Dieser Umstand bewog Aristoteles und andere Philosophen, die demokratische Verfassung für eine schlechte anzusehen; sie ist aber, sagt er, die wenigst schlechte. Denn wenn auch das Volk nur auf seinen Vortheil sieht und die Angesehensten unterdrückt: so ist es immer das Interesse des grössten Theils, das im Auge behalten wird.

B. Die Rechtsphilosophie unter den Römern und im Mittelalter.

Die schöne Einheit, in welcher der Einzelne nur ein dienendes Glied für die Idee des Ganzen ist, wird in dieser mittlern Zeit zerrissen. Wie mit der Auflösung der Griechischen Sittlichkeit der Staat eine Beute selbstsüchtiger Volksführer wurde, eines Kleon, eines Hyperides, so sehen wir dasselbe Schauspiel in Rom gegen das Ende des Freistaats. Eine Menge grosser Persönlichkeiten treten auf, die sich das Allgemeine unterwerfen wollen: Marius, Sulla, die Gracchen, Lucullus, Pompejus, Crassus, endlich Julius Cäsar, in dessen Person die Herrschaft über die Welt Fleisch wurde, und dessen Name noch jetzt das Mächtigste auf Erden bedeutet, — den Kaiser. Seitdem, sagt Tacitus, ging um der Ordnung willen (*pacis interfuit*) alle Macht an Einen über, der nun der Göttliche genannt wurde. In ihm schauten die Römer die Einzelheit als das Unendliche an. Diese Anschauung erscheint im Christenthum in ihrer reinsten Form, indem diese Religion in Einem Einzelnen die vollendete Darstellung des unendlichen Geistes verehrt. Zugleich ist der Unterschied dieser beiden Anschauungsweisen ein ungeheurer. Im Christenthum gilt dieser Eine als das unendliche Wesen selbst durch die innerliche Güte seiner Gesinnung, durch

den Inhalt seines Geistes, dadurch dass sein ganzes Tichten und Trachten auf die Verwirklichung der ewigen Wahrheit gerichtet ist. Sein Reich ist nicht von dieser Welt, sondern gehört einer höhern geistigen Ordnung an. Der Römische Kaiser ist jedoch die Macht auf Erden, die Unendlichkeit der Person in der äussern Welt, ohne dass es auf den inneren Gehalt des Geistes ankomme. Diese Macht der Person über die Natur, über die Sache ist das Recht, das äussere strenge Recht, welches sich hier zum ersten Mal von der Gesinnung trennt. Der Kaiser ist die Macht über alle Personen und deren Eigenthum; sonst sind sie aber selbst Eigenthümer, unumschränkte Herren in der Sphäre ihres Besitzes: und so schauen sie die Unendlichkeit der Person, die sie am Kaiser verehrten, auch an sich selbst an.

Zwei Gegensätze sehen wir also zunächst in diesem Zeitabschnitt auftreten, die innerliche Welt und die äusserliche Welt (*forum internum* und *forum externum*), die Moralität und das strenge Recht. Die Einstimmigkeit des Geistes ist in der Zweiheit untergegangen. Vom Staat, vom allgemeinen Leben ist nicht mehr die Rede; und so können wir es nur mit dem Rechte des Einzelnen, mit dem Privatrechte und mit der Moral, zu thun haben. Die Unterordnung des Einzelnen unter das allgemeine Leben hörte auf, der Einzelne und seine Interessen wurden letzter Zweck. Nach der Auflösung des sittlichen Staatslebens konnte der Einzelne die Idee des Guten, dem Sokratischen Grundsatz zufolge, nur in sich finden. Und so entstand die Stoische Moral. Wenn der Einzelne an das äussere Leben trat, so brachte er nicht mehr die sittliche Gesinnung mit. Es blieb nur das äussere Band des strengen Rechts übrig. Die Rechtswissenschaft entsprang hier, und wurde von den Römischen Rechtsgelehrten unter den Kaisern zu einer hohen Blüte gebracht. Im Mittelalter bildete sich die innere moralische Welt immer mehr zu einem jenseitigen Geisterreiche aus, das dann im Papstthum seine sinnliche Erscheinung auf Erden hatte, indem dieser Einzelne mit der Unfehlbarkeit des unendlichen Wesens ausgerüstet war. Die Kirche ist das Äusserlich-werden der christlichen Moralität, die sich in ein allgemeines Leben erhob, worin das Selbstsein des Einzelnen verschwand. Auf diese Weise wollte sich innerhalb der Kirche der Zwiespalt des Allebens und des Einzellebens zwar lösen. Indem sie damit aber auch die andere, ihr entgegenstehende Sphäre der Weltlichkeit veranlasste, nun auch ihrerseits die äussere Welt des Einzelrechts in ein allge-

meines Zusammenleben zu erheben: so blieb, da auch der Kirche in ihrer Verderbniss der innere sittliche Kern verloren gegangen war, um so mehr für den Staat, der eben auf der persönlichen Freiheit ruhte, als Band, welches die Gesellschaft zusammenhielt, nur die rohe Willkür, die Gewalt, der Nutzen des Mächtigen übrig. Zur Moral der Stoiker und der Rechtswissenschaft der Ulpiane und Papiniane kam auf diese Weise zwar eine Politik hinzu; aber sie war keine Sittlichkeitslehre, wie bei den Griechen, sondern eine Klugheitslehre des Einzelnen, um sich in einem Staate seine Macht zu erhalten, oder eine solche zu erwerben. Das ist die Politik Macchiavelli's, — der dritte Standpunkt, den wir hier zu betrachten haben, und aus welchem der schlechthinnige Gegensatz der Moral und Politik entsprang, da eben im Mittelalter diese selbstsüchtige Willkürherrschaft des Einzelnen im Staate sich nur einer auf ein unfreies Alleben gegründeten Herrschsucht der Priester gegenüber sah.

1. Die Moral der Stoiker.

Der Grundsatz der Einsicht des Einzelnen, der sich bei Sokrates noch mit den Gesetzen des Staats in Uebereinstimmung setzen wollte, indem er dieselben noch als vom Handelnden anerkannte gelten liess: dieser Grundsatz, der bei Aristoteles schon aus den Räumen des wirklichen praktischen Lebens zu fliehen begann, indem die Theorie als der höchste Gipfel der Seligkeit ausgesprochen wurde; dieser Grundsatz, sage ich, ist bei den Stoikern zu einer solchen Unbedingtheit erhoben worden, dass Recht und Staat vor dem innern Ausspruch des Gewissens gänzlich verschwanden. Was der Weise thut, das ist wohlgethan. Er ist durch kein äusseres Gesetz gebunden, kann also die bestehenden Gesetze verletzen, insofern sie seiner Vernunft nicht entsprechen, und von seiner Einsicht nicht gebilligt werden. Und von diesem Grundsatz machten die Stoiker denn auch einen so umfassenden Gebrauch, dass sie sogar Blutschande, Knabenliebe, Menschenfleisch-Essen erlaubten. Es war eine allgemeine Rednerei von der Tugend um der Tugend willen, die wir bei Seneca anstaunen, der aber sein Handeln nicht entsprach, indem er sich z. B. von Nero mit grossen Reichthümern beschenken liess. Alle besonderen rechtlichen und bürgerlichen Verhältnisse, wie Ehe und Gesandtschaft, sind den Stoikern nicht das Gute; sie sind gleichgültig, und es thut zur Tugend Nichts, ob der Weise sich derselben enthält oder auf sie einlässt.

Wie das Recht, so verachtet der Weise auch den Staat. Der Weise ist dem Staate keine Rechenschaft schuldig, er ist allein frei; er ist der Herrscher und Fürst des Weltalls, wenn er auch in Fesseln ist. Er unterscheidet sich von der Gottheit nur durch die kürzere Dauer seines Daseins. Er folgt stets der allgemeinen Vernunft, die in ihm, wie im ganzen Weltall, lebt. Es giebt daher nicht viele Tugenden, sondern nur diese Eine: in jedem Augenblicke des Lebens, in welchem äusserlichen Verhältnisse man sich auch befinde, die Vernunft walten zu lassen und zur Darstellung zu bringen. Sie genügt zur Glückseligkeit; Lust, Schmerz, Reichtum, Armuth, Ehre und Schande, alles diess ist gleichgültig, und nimmt Nichts ab, noch setzt es etwas zur Glückseligkeit hinzu. So verwerfen die Stoiker die Triebe und ihre Befriedigung als Zweck des Einzelnen. Nicht die sinnlichen Einzelheiten, nur das Allgemeine im Einzelnen ist Zweck. So überwiegt auch in den Stoikern, dem Griechischen Standpunkt gemäss, immer noch das allgemeine Leben; aber es ist nicht mehr ein gegenständliches sittliches Verhältniss, sondern eine innere, reine vorgestellte Allgemeinheit: zwar die Freiheit von allem Äussern, aber eine inhaltslose Freiheit.

Als das höchste Ziel des Weisen erschien hiernach, sich von allen äussern Dingen unabhängig zu machen, von keiner Furcht erreichbar zu sein. Der Weise strebt nach gänzlicher Befreiung von allen Leidenschaften (*ἀπάθεια*). Der Zustand des Weisen ist die Unerschütterlichkeit der Seele (*ἀταραξία*). Während Plato und Aristoteles den ganzen Menschen, Vernunft und Trieb in schöner Einheit auffassten: so ist bei den Stoikern der Gedanke, die Vernunft ausschliesslich an die Spitze der menschlichen Handlungen gesetzt, und allerdings der wahre Grundsatz der praktischen Philosophie aufgestellt. Aber es bleibt bei dieser abgezogenen Innerlichkeit, bei diesem blossen Moralisiren in seiner Leerheit. Der besondere Inhalt dessen, was gethan werden sollte, war noch nicht aus dieser Vernunft entwickelt, und das wirkliche, bestehende Leben nur hintangesetzt und übersehen.

2. Die Römischen Rechtslehrer.

Nachdem das sittliche Band der Gesinnung aus dem äussern Leben verschwunden war, die Menschen das Zusammenleben aber nicht entbehren können: so stellte sich, anstatt des innern Bandes, das äussere Band des Rechts ein. Das strenge Recht ist die All-

gemeinheit, wie sie nicht mehr als innere Gesinnung sittlicher Menschen, sondern als äussere Richtschnur für das gesellschaftliche Dasein der Personen auftritt. Es handelt sich nicht mehr um sittliche Thaten, sondern um die äusserliche Darstellung dieser sittlichen Gesinnung, auch wenn sie nicht vorhanden ist. Die Römischen Rechtslehrer knüpfen in ihren Begriffsbestimmungen also zwar an den Aristotelischen Begriff der Gerechtigkeit an: *Justitia est constans et perpetua voluntas, jus suum cuique tribuendi* (l. 10. pr. D. De justitia). Aber die ganze Gesinnung bezieht sich nur auf diess äussere Dasein, auf das, was dem Andern geleistet werden muss, wenn die Gesellschaft bestehen soll. Es ist mehr etwas Verneinendes, als die bejahende Forderung der Moral. Daher ist unter den drei Vorschriften des Rechts, welche die Rechtslehrer (l. 10. § 1. D. De justitia) angeben, die hauptsächlichste: *alterum non ledere*. Die zweite schon angedeutete, *suum cuique tribuere*, ist eben nur eine bejahende Form der ersten; man würde den Andern verletzen, wenn man ihm nicht gäbe, was ihm zukommt. Und auch die dritte Vorschrift: *honeste vivere* bezieht sich nur auf diese äussere Darstellung der Sittlichkeit. Die Ehrbarkeit besteht eben darin, durch seine Thaten keine Rechtsverletzung zu begehen, und sich so Ehre bei seinen Mitmenschen zu erhalten.

Was nun das Einzelne betrifft, so führen die Römischen Rechtslehrer zwar den Begriff der Person in's Recht ein, und haben damit allerdings die Grundlage für dasselbe gefunden, aber ohne dessen Begriff im Mindesten sachgemäss zu bestimmen. Denn sie theilen nur die Personen in freie und unfreie, in solche, die *in jure* und *alieni jure* sind, ein. Die Freiheit ist ihnen auf diese Weise nur ein gewisser Zustand der Person, nicht das innere Wesen derselben, wie es doch im Rechte sein sollte. Der Fremdling ist gegen den Bürger nur eine sehr bedingte Person. Die Rechtsfähigkeit (*caput*) ist verschiedenen Verringerungen (*deminutiones*) ausgesetzt. Die *maxima* nimmt die Freiheit, die *media* die bürgerlichen Rechte, die *minima* die Familien-Rechte.

Alles erscheint hier in Form der Äusserlichkeit, indem die Person ihr Dasein, ihre Freiheit nur in einer äusserlichen Sache hat. Darin ist sie aber unumschränkter, ausschliesslicher Eigenthümer. Die Gemeinschaft wird in den Institutionen des Justinian (II, 1) beschränkt auf Elemente, wie Luft, Wasser, dann Meeres- und Flussufer, wilde Thiere. Diese Dinge sind in keines Menschen Eigenthum, können aber von allen gebraucht werden, wie die

Pandekten sagen. Doch können Flussufer und wilde Thiere auch Privateigenthum werden; es wird sich später zeigen, unter welchen Bedingungen. Auf diesem Standpunkte ist nun der Hauptgrundsatz die Unendlichkeit des Einzelnen, zufolge welcher er durch seinen Willen als solchen Eigenthümer, Herr über die äussere Sache wird: *Res nullius primi occupantis fit*. Und durch eine solche Besitzergreifung wird die Sache heilig, für jeden anderen Willen undurchdringlich.

In dem Verträge fängt diese Undurchdringlichkeit an, sich aufzulösen, indem hier zwei Willen über Eine und dieselbe Sache einig sind. Doch fassen die Römischen Rechtslehrer dieses Verhältniss zweier Willen auch allgemeiner als die Verpflichtung überhaupt, einem Andern etwas zu leisten (*l. 3. D. De obligationibus*): *Obligatio est juris vinculum, quo adstringimur ad aliquid dandum, faciendum vel præstandum*. Wofür das *proæmium* in den Institutionen Justinians *De obligationibus* (III, 13) sagt: *quo necessitate adstringimur alicujus solvendæ rei*. Die gesellschaftliche Seite fehlt nicht; sie ist aber selbst auf die Sphäre des äusserlichen Rechts des Einzelnen beschränkt. Diese Leistung ist nun entweder eine freiwillige, *obligatio ex contractu*; oder unfreiwillig, wenn Einer dem Andern Schaden zufügte, und ihm denselben nun ersetzen muss, *obligatio ex delicto*. So wird am Verbrechen auch nur die äussere Seite hervorgehoben, nicht die Innerlichkeit der Schuld, nicht die Sühne durch Wiedervergeltung, wodurch das Strafrecht wiederum mit der Moralität zusammenhängt.

3. Macchiavelli's Politik.

Im ganzen Mittelalter lag unsere Wissenschaft brach, und es wurde nur Gottesgelahrtheit getrieben, weil das Auge über's Irdische hinweg zum Himmel glitt. Die Kirche war die Anstalt des gesellschaftlichen Zusammenlebens der Menschen für's Jenseits. Mit dem Wiederaufblühen der Wissenschaften, mit der Entdeckung America's wurde es dem Menschen wieder heimisch auf dieser Erde. Die jenseitige Welt trat mehr in den Hintergrund, und der Mensch fing an, seine Interessen auf dieser Welt mehr zu verfolgen. Und da die Kirche die Aufnahme in das allgemeine Leben vermittelst des Opfers der einzelnen Willkür nur in dem Jenseits versprach, so liess man dafür seiner Selbstsucht in dieser Welt um so mehr den Zügel schiessen, und unterwarf ihr sogar das gesellschaftliche Leben hienieden. Der Staat war ebenso verderbt

und der Willkür des Einzelnen anheimgefallen, wie unter den Römischen Kaisern. Ja, die Willkür war fester geworden, indem im heiligen Römischen Reich die Kirche ihr den Stempel der Göttlichkeit aufgedrückt hatte. Auch sehen wir, an die Stelle des Einen grossen Leichnams des Römischen Kaiserreichs, in der Christenheit das Ganze in eine unendliche Menge kleiner Staaten zerfallen, Theils unumschränkte Alleinherrschaften, Theils Freistaaten, die aber das mit einander gemein hatten, dass die Willkür des Einen oder der Parteien die Herrschaft führte. Die unendliche Freiheit des Einzelnen haben die Germanen schon im rohen Zustande sogleich zu ihrem Banner gemacht; und es kostete die Arbeit von Jahrtausenden, dieselbe wieder mit dem allgemeinen sittlichen Leben auszusöhnen. Der unendlichen Freiheit des Einzelnen sagt das Römische Recht zu, welches daher im Mittelalter zu voller gesetzlicher Geltung kam. Die christliche Moral, die Erbinn der Stoiker, wollte diese ungebändigte Willkür in die Tiefe des göttlichen Willens versenken. Aber weder die christliche Moral noch das Römische Recht wurde über diese Willkür Herr. Sie musste sich aus sich selbst veredeln und verallgemeinern. Das Gebiet, worin sie sich erging, war nun der Staat; so sollte in diesem durch's Eigenthum der Einzelnen an dessen sittliche Idee gebunden werden, was wir später als den Begriff des Lehnrechts sehen werden. Aber diess Mittel half auch nichts, weil alle Thätigkeiten des Staatslebens auf diese Weise zu lauter Sonderrechten wurden, und so der Einzelne seine Besonderheit sogar im Staate als sein Recht geheiligt sah. So herrschte auch im Staat die Willkür. Und die Berechtigung der fürstlichen Willkür, sich durch Unterdrückung des Lehnsadels zur unumschränkten Alleinherrschaft emporzuschwingen, bestand darin, alle diese vielen Willküren zerbrochen und damit der Herrschlosigkeit gegenüber den allgemeinen Geist der Ordnung und Ruhe gerettet zu haben. Wenn man aber noch jetzt durch die Willkür der Gewaltherrschaft und des Belagerungszustands die Gesellschaft retten zu können vermeint, so ist das, als ein Zurückfallen in's Mittelalter, ein grosser Irrthum in der Zeitrechnung. Besonders bot Italien, das in viele kleine Staaten zersplittert war, diess Schauspiel der ungemessenen Willkür dar, und gab so auch dem Lehnrecht den Ursprung.

Diesem verderbten Dasein gegenüber konnte die Wissenschaft nicht länger in die Räume des Gedankens fliehen, wie bei den Stoikern, noch sich, wie in der Kirche, mit einem Glauben an das

dereinstige Eingehen in eine herrlichere Welt vertrösten; sondern sie musste die Wirklichkeit, wie sie war, ergreifen, weil diese mächtig in die Gemüther eindrang. So stand in Italien ein Mann auf, welcher, so edlen Sinnes er selber war, den Muth hatte, dieser Schlechtigkeit unbefangenen Blickes in's Auge zu schauen, sich an die Erfahrung zu wenden, und rund heraus zu sagen, durch welche Mittel ein solcher von der Zwingherrschaft geleiteter Staat erhalten werden könne. Er wusste wohl, dass er nicht die vernünftige Idee des Rechts darzustellen hätte, welche eben in der für das äussere Leben jenseitigen Geisterwelt wohnte, nachdem der Zeitpunkt wirklich eingetreten zu sein schien, in welchem Asträa selber die Erde verlassen (S. 8).

Einige meinen, Macchiavelli habe in seinem Buche *Del Principe* nur eine Caricatur oder eine Ironie schreiben wollen; aber so fasste es wenigstens Friedrich II. in seiner Gegenschrift nicht auf. Macchiavelli selbst sagt, er wolle nur das Nützliche lehren, nicht das Rechte und Gute, was die Gegenstände der Rechtslehre und der Moral seien. So konnte er nur Klugheitsregeln geben, wie ein Herrscher, besonders ein neuer, sich in seiner rechtmässigen oder unrechtmässigen Gewalt erhalten könne. So gab Macchiavelli der Politik, im Sinne eines Gegensatzes zur Moral, den Ursprung; so dass von dieser Zeit an beide Wissenschaften als unverträglich mit einander angesehen wurden, während im Alterthum Ethik und Politik unzertrennlich verbunden waren. Aristoteles, von den schlechten Verfassungen, in denen nicht das Gesetz, sondern der Vortheil der Herrscher der leitende Gedanke sei, handelnd, giebt zwar für die Erhaltung derselben ähnliche Klugheitsregeln, wie sie im Fürsten des Macchiavelli vorkommen, und bemerkt sogar, dass schon Periander, Tyrann von Korinth, sie zuerst aufgestellt und in Anwendung gebracht habe. Bei Aristoteles ist diese Erfahrung aber nur eine ganz vereinzelte unter den vielen guten Staaten und Verfassungen, die er ebenso beschreibt, und in denen die Tugend und ihr entsprechende Mittel das Erhaltende des Staats sind. Macchiavelli's Erfahrung war dagegen nur die der Unsittlichkeit in der Herrschaft der Staaten. Es war ganz allgemein, dass nur durch Lug und Trug die Staaten einander und die Herrscher den Völkern etwas abzugewinnen suchten.

Diese Unverträglichkeit von Moral und Politik musste Macchiavelli also ganz allgemein aufstellen, indem er nur aussprach, was längst bestand. Was man in Bezug auf das Verhältniss des

Herrschers zu seinen Beherrschten Politik nannte, hiess im Völkerrecht Diplomatie: d. h. die Staatskunst, vermittelt welcher die Willkür und Selbstsucht eines Hofes einem andern etwas abgewinnen, ihn überlisten könne. Die Ausübung dieses Macchiavellismus hat bis auf unsere Zeiten gedauert, und ist noch heute nicht verschwunden. Als daher der erste Französische Freistaat seinen Gesandten Ueberlistung verbot und Aufrichtigkeit anbefahl, sagte Talleyrand, einer der glänzendsten Sprösslinge dieser Schule: um den Grundsätzen des Freistaats zu folgen, rede er zu den fremden Diplomaten immer die Wahrheit; dadurch täusche er sie aber am Besten, weil sie immer das Gegentheil von dem, was er sagte, für wahr hielten. So zieht sich von Periander bis Talleyrand derselbe Standpunkt durch die verschiedensten Zeiten hindurch. Alles ist in Allem enthalten. Aber in Macchiavelli's Schrift feiert dieser Standpunkt seine höchste Blüte. Diese Pöffe und Kniffe, diese Heimlichkeitskrämereien müssen nun aufhören, nachdem Kant im Völkerrecht die Forderung aufgestellt hat, dass Moral und Politik versöhnt sein sollen. Und wenn wir in der Folge von Politik sprechen, so werden wir sie in einem höhern Sinne, als Macchiavelli, wir werden sie in der sittlichen Bedeutung nehmen, wie sie bei den Alten vorkommt.

Was sind nun die Lehren dieser sich absondernden, Moral und Recht verwerfenden, sich zur alleinigen praktischen Wissenschaft machenden Politik? Während die Stoiker durchaus Nichts auf den äusseren Erfolg der Handlungen gaben, sondern allen Werth derselben in ihre innere Moralität setzten, die Rechtsgelehrten wenigstens die Legalität, die äussere Form Rechens gerettet wissen wollten, sagt Macchiavelli, dass der gute Erfolg jedesmal die Handlung rechtfertigt, wenn sie auch an sich tadelnswerth ist. Es ist die Lehre von der Zulassung der Staatsstreiche. So findet er es in seinen *Discorsi* über den Livius angemessen, wenn Romulus den Mord des Remus und des Titus Tatius geschehen liess, damit die Zwietracht der Herrscher dem neuen Staat keinen Schaden bringe. Er vertheidigt hier den jesuitischen Grundsatz: Der Zweck heiligt die Mittel; und sagt, kein Kluger wird einen Fürsten tadeln, der, um allein die Herrschaft im Staate sich zu erhalten, Ungebührliches unternimmt. Welcher Natur auch die Mittel seien, die er anwendet, man wird sie immer ehrenvoll finden, wenn ihm der Zweck gelingt. Er muss das Recht befolgen, so lange er kann. Er muss aber lernen, auch nicht gut zu handeln,

wie es die Nothwendigkeit erheischt, weil er sonst unter bösen Menschen zu Grunde ginge. Das sind Lehren, die noch jetzt überall von sogenannten Staatsmännern hoch gepriesen werden.

In Bezug auf das Einzelne giebt Macchiavelli Theils Regeln für den Herrscher überhaupt, besonders aber für den neuen Herrscher, um sich in seiner Herrschaft fest zu setzen. Zu dem Ende, sagt er, müsse der neue Fürst Alles neu machen, die ihm entgegenstehenden Kräfte besiegen, die Familie der frühern Herrscher vertilgen. Grausamkeit, Treulosigkeit, Gottlosigkeit kann er anwenden, wenn sie schon immer im Lande geherrscht haben. Die alten Gesetze und Verfügungen in Ansehung der Auflagen muss er nicht ändern. Harte Maassregeln muss er mit einem Male vollführen, um nicht alle Tage von Neuem anzufangen; denn so wird er sie weniger fühlbar machen. Wohlthaten muss er dagegen nach und nach erzeugen, damit man unaufhörlich daran erinnert werde. Er muss das Verdienst und die Ausgezeichneten in jeder Kunst ehren, auch mit Zünften und Körperschaften häufig verkehren. Lässt sich Liebe und Furcht nicht vereinen, so ist es besser und sicherer für einen Fürsten, sich fürchten, als sich lieben zu lassen. Dankbarkeit bindet weniger, als die Furcht vor der Strafe. Der Fürst muss sich aber nicht hassen lassen. Macchiavelli stimmt also nicht in die Worte des Dichters ein: *oderint, dum metuant*. Den Hass würde der Fürst sich aber zuziehen, wenn er das Eigenthum der Bürger, die Ehre ihrer Familien u. s. w. antasten wollte. Auch sein Wort braucht der Fürst nicht zu halten, wenn es ihm Nachtheil brächte, und die Wortbrüchigkeit zum Gelingen seines Unternehmens erforderlich ist. Denn die Anderen halten ihm ihr Wort auch nicht.

Dann giebt Macchiavelli einen doppelten Weg an, den die Fürsten einschlagen können: Es giebt zwei Arten zu kämpfen, eine durch's Gesetz, die andere durch Gewalt; die erste kommt dem Menschen, die andere dem Thiere zu. Von den Thieren muss der Fürst bald den Löwen, bald den Fuchs spielen: jenen, um die Wölfe zu verjagen; diesen, um nicht in die Schlingen seiner Feinde zu fallen. Welche die letzte Rolle gespielt haben, sind am Besten gefahren. Nur die Fürsten haben Grosses vollbracht, welche auf ihre Treue wenig gegeben, der Menschen Gehirn mit List zu berücken gewusst, und zuletzt Diejenigen überwältigt haben, welche sich nur auf ihre Rechtlichkeit gestützt haben. Man muss den Menschen entweder schmeicheln, oder sie gründlich verderben.

Der Besitz und die Ausübung der Tugenden ist nachtheilig, der Schein davon nützlich. Denn der grosse Haufen der Menschen urtheilt nach dem Scheine. Der Fürst muss wissen, die Verstellung so sicher mit der ganzen Beweglichkeit des Schauspielers zu üben, dass Kunst und Natur nicht mehr zu unterscheiden sind.

Der Stoicismus und der Macchiavellismus sind die zwei entgegengesetzten Weisen, wie man in der verderbten Wirklichkeit bestehen kann: entweder sich in das Urbild des eigenen Innern, in das bessere Sollen zurückzuziehen, oder sich mit dem Strudel dieser Verderbniss zu besudeln. Jetzt soll das Urbildliche auf das äussere Dasein bezogen werden, um zu sehen, ob jenes fähig wäre, dieses umzugestalten. Das Stoische Urbild soll also in das strenge Recht und in den Staat eingehen. Das ist nun der Standpunkt der neuern Rechtsphilosophie.

C. Die Rechtsphilosophie der neuern Zeit.

Das allgemeine Leben der Gattung und die Zwecke des Einzelnen fallen in der neuern Zeit nicht mehr so aussereinander, wie in dem zweiten Abschnitt. Die Wissenschaften des Einzellebens, Moral und Rechtslehre, werden daher auch wieder in Beziehung zur gesellschaftlichen Wissenschaft, zur Politik gesetzt. Es kommt aber noch auf die Natur dieser Beziehung an. Einmal wird das Einzelleben zu Grunde gelegt, und das allgemeine Leben nur auf diesem Grunde erbaut. Hierher gehören diejenigen Philosophen und Rechtslehrer, welche in der That ein Naturrecht aufgestellt haben. Auf der andern Seite wird die Gemeinsamkeit des Lebens zur Grundlage für die besonderen Zwecke gemacht. Das ist der Standpunkt des Socialismus und des Communismus. Endlich treten beide Seiten, Einzelleben und Gesellschaft, mit gleichem Rechte auf; beide Standpunkte verschmelzen sich zu Einem Ganzen, und werden Menschenthum. Das ist der wahre Gesichtspunkt, von welchem aus wir selber diese Wissenschaft zu betrachten haben werden.

1. Die Naturrechtslehrer.

Auch hier wird noch, wie in der ganzen mittlern Zeit, vom Einzelleben der Ausgangspunkt genommen: aber so, dass zugleich die Versöhnung mit dem Standpunkt des Alterthums, in welchem die Gesammtheit des Staatslebens die Grundlage bildet, eingeleitet wird. Der Einzelne darf also nicht mehr rücksichtslos, wie im Fürsten des Macchiavelli, seine Willkür und seinen Vortheil zum

unbedingten Grundsatz machen. Auch beschränkt sich die Person nicht mehr auf die äussere Form Rechtens, ohne Rücksicht auf die innere Gesinnung, wie im rechtlichen Standpunkt. So wird namentlich von den Naturrechtslehrern an die Stoiker angeknüpft, aber eben nicht, damit das zu Grunde gelegte Wesen des Einzelnen in seiner Innerlichkeit eingeschlossen bleibe; sondern es wird der Versuch gemacht, aus der Natur des Einzelnen heraus einen Zustand im Zusammenleben der Menschen aufzubauen, der der Vernunft mehr entspräche, als der bisherige. Was nun diese Natur des Einzelnen sei, wird, wie bei den Alten, aus der Seelenlehre als Lehrsatz aufgenommen; und schon die Stoiker hatten diesen Weg, obgleich für einen anderen Zweck, eingeschlagen. Die Aufstellung der moralischen Grundsätze ist also wohl auch hier das Erste, aber um aus ihnen den Rechtszustand und die Staatenbildung abzuleiten. Die Rechte in der Idee erscheinen dabei als das Sollen des Naturzustands, der Staat dagegen nur als das Mittel, so viel von diesen Rechten in dieser schlechten Welt zu verwirklichen, als möglich. So haben wir neben der Moral ein Einzelrecht und ein Staatsrecht. Letzteres erscheint aber nur als eine äussere Form, nicht als Politik im alten Sinne einer sittlichen Gemeinschaft.

Dieser Standpunkt ist während der drei letzten Jahrhunderte von Hobbes bis Fichte in der Wissenschaft des eigentlichen Naturrechts der herrschende gewesen, und hat in unsern Tagen durch die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Rechtswissenschaft seine Auflösung und Vollendung gefunden. Die Eintheilung desselben beruht nun darauf, dass die Natur des Menschen erstens in einem oder dem andern Triebe, auch in allen Trieben zugleich gesehen, und die Befriedigung dieser Triebe zum Grunde des Rechts und des Staats gemacht wird; — die eudämonistischen Naturrechtslehrer, von Hobbes bis Friedrich II. Zweitens wird auf eine wahrhaftere Weise die Vernunft als das innere Wesen des Menschen behauptet, und zwar als praktische Vernunft, welche der Wille ist; so ist allerdings die wahre Quelle des Rechts gefunden, aber noch als bloss einzelner Wille ausgesprochen. Das können wir das rationalistische Naturrecht nennen, welches Rousseau, Kant und Fichte vertreten. Endlich beginnt sich dieser Standpunkt aufzulösen, indem nicht das blosse Urbild der Vernunft des Einzelnen, sondern die Wirklichkeit der Vernunft des ganzen Menschengeschlechts als der Urgrund für Recht und Staat hingestellt wird.

ist die Ansicht der geschichtlichen Naturrechtslehrer, wo einmal die rein geschichtliche Seite des Rechts mit Savigny, dann die praktische in Thibaut, endlich die philosophische seit Gans überwiegt.

a. Das eudämonistische Naturrecht.

Die von Macchiavelli zum Grundsatz erhobene Willkür wird in der Glückseligkeitslehre zuerst, als der selbststüchtige Trieb, die Quelle des Rechts und Staats. Sodann wird ein edlerer, höherer Trieb, die Geselligkeit, zur Grundlage des Naturrechts bei den ältern sogenannten Socialisten gemacht. Endlich versuchen einige Naturrechtslehrer diese beiden Triebe auszugleichen, und die Allheit der Triebe zu Grunde zu legen, — das synkretistische Naturrecht.

α. Das selbststüchtige Naturrecht.

Dieses selbststüchtige Naturrecht wird von Hobbes in seiner ganzen Reinheit hingestellt, während Spinoza schon den Übergang zu jenen Socialisten macht.

α. Hobbes.

Hobbes hatte auch, wie Macchiavelli, die Anschauung einer verderbten Wirklichkeit vor sich, nämlich die Wirren und Bürgerkriege der Englischen Staatsumwälzung um die Mitte des 17. Jahrhunderts, aber zugleich mit einem sittlichen Hintergrunde, der in Italien fehlte, da England am Frühesten unter allen christlichen Völkern zu einer freien Staatsverfassung gekommen war. In seinem Buch *De cive*, und in einem andern, *Leviathan*, wird nun die Idee des Staats aus diesen in der Erfahrung gegebenen Verhältnissen abgeleitet, und der Selbstsucht und Klugheit des Mächtigsten, wie bei Macchiavelli, das Wort geredet. Der Unterschied zwischen Macchiavelli und Hobbes ist nur der, dass Jener unbefangen hererzählt, wie es in den wirklichen Staaten zugeht, Hobbes diess aber für das ausspricht, was geschehen soll. So unterscheidet er einen Naturzustand, wo jeder Mensch eben seiner Willkür, seiner Selbstsucht, seinen Interessen ungebündelt den Zügel schiessen lässt, und einen gesellschaftlichen Zustand, wo dieser ungemessenen Willkür Einhalt gethan wird. Nicht im Naturzustand also, sondern vielmehr im Rechtszustand liegt ihm das höhere Sollen.

Den Naturzustand beschreibt er nun erstens auf folgende Weise: „Im Naturzustande herrscht gegenseitige Furcht Aller vor

Allen, weil Jeder sich auf Kosten des Andern Vortheile zu verschaffen sucht. Jeder kann aber auch den Anderen übervorthen, und zur Herrschaft über ihn kommen. Denn von Natur haben alle Menschen, ungeachtet ihrer verschiedenen Stärke, eine gewisse Gleichheit, indem jeder auch noch so Schwache den Stärksten umbringen kann, wenn nicht durch Gewalt, so doch durch List.“ Indem Hobbes so den selbstsüchtigen Trieb als den Grundzug des menschlichen Geistes ausspricht, so hat er den unbedingtsten Sondergeist zum Grundsatz erhoben. „Im Naturzustand ist somit ein Krieg Aller gegen Alle (*bellum omnium in omnes*) gesetzt,“ — der unseligste Zustand, den es giebt. „Um Frieden zu haben, muss aus dem Naturzustande herausgegangen werden (*exeundum est e statu naturæ*).“

Wie ist dieser zweite bessere Zustand nun zu erlangen? „Im Naturzustande gewährt eine unwiderstehliche Macht das Recht, den Schwächeren zu beherrschen.“ Die Quelle des Rechts ist also hier die Gewalt, und Hobbes hat unverholen das Recht des Stärkern aufgestellt. Wollte Hobbes auch die vorhin von ihm behauptete Gleichheit der Menschen, wonach jeder dieses Recht besäße, als Naturrecht bezeichnen: so wäre doch das Urbild eines solchen natürlichen Rechts nicht zu verwirklichen, weil jene Herrschaft nur dem einen oder dem andern Glücklichen gelingen kann, und die vermeintliche Gleichheit im Naturzustand also zur Ungleichheit herabfällt, sobald an die Wirklichkeit gegangen wird. „Hat nun,“ fährt Hobbes daher fort, „der Stärkere einmal den Sieg errungen und seine Herrschaft begründet, so muss er den Schwächeren nicht wieder frei lassen. Und dieses wird nicht nur der Herrscher, sondern auch die Beherrschten wollen. Sie werden eine Gesellschaft schliessen, und zwar um ihres eigenen Nutzens und Vortheils willen; denn nur aus diesem Grunde werden Gesellschaften geschlossen.“ Die gute Staatsverfassung, wie sie Aristoteles in dem Besten aller Bürger findet, ringt sich also hier aus der schlechten Macchiavelli's heraus.

Diese Gesellschaft nennt auch Hobbes drittens den Staat: Weil im Naturzustand Niemand sicher ist, seine Interessen geschützt zu sehen, so unterwirft er sich im Staate lieber dem Mächtigsten. Für den Gehorsam, den die Schwächeren den Mächtigen leisten, werden sie alle von ihm geschützt, und haben so den meisten Vortheil. Auf diese Weise ist im Rechtszustand der Wille des Mächtigsten Recht. — Das ist aber das Recht der Kanonen, welches

nach Hobbes also das ist, was zum Frieden nothwendig ist, indem die natürliche Wildheit Aller einem stärkern Willen unterworfen wird. So ist die Selbstsucht auch die Grundlage des Staats, wie des Naturzustands; denn der Staat ist die Unterwerfung der selbstsüchtigen Triebe Aller unter Eine bevorzugte Willkür und Selbstsucht. Hobbes hatte die Erfahrung gemacht, dass kein Friede und keine Ordnung im Staate zurückkehrten, bevor nicht Olivier Cromwell's mächtiger Wille die Parteien zügelte und mit starkem Arme das Steuer des Staatsschiffs lenkte. Diese Zwingherrschaft des Stärksten, unter welchen sich alle Einzelwillen beugen mussten, nannte Hobbes nun den allgemeinen Willen. Was dieser will, spricht Hobbes als die Gesetze der Vernunft aus. So redet Hobbes zwar von etwas, das geschehen soll, und sucht es aus der menschlichen Natur abzuleiten. Aber weil der leitende Grundsatz nur die Selbstsucht ist, die Willkür Aller nur gebrochen wird, um Eine bevorzugte Willkür an die Stelle zu setzen, so bleibt diess Sollen ein leeres Sollen; und Hobbes' Lehre unterscheidet sich von der des Macchiavelli nicht durch den Inhalt, sondern durch die blosse Form. Man sieht, er lehrt die ungeheucheltste Zwingherrschaft. Dennoch wurde er verketzert und seine Schriften verboten, nicht wegen ihres Inhalts, sondern wegen der Form, wodurch er die Zwingherrschaft rechtfertigte. Die Gewalt der Fürsten hatte er zwar als rechtmässig aufgestellt, aber nicht, indem er sie, wie in Indien, bei den Juden und im Mittelalter, ja auch zum Theil noch jetzt, auf höheres Ansehen, auf göttliche Gnade zurückführte. Das Recht der Könige: zu herrschen, sollte nicht ein göttliches Recht sein, sondern lediglich auf menschlichen Interessen, auf dem Vortheil der Bürger selbst beruhen. Das wollte man nicht gelten lassen. Natürlich! weil, wenn dieser Vortheil durch eine andere Verfassung besser wahrgenommen würde, die Menschen dann das Recht zur Einführung dieser Verfassung haben würden. Die Fürsten sind aber doch wahrlich um der Völker willen, nicht umgekehrt die Völker um der Fürsten willen da. Und Diejenigen, welche noch im 19. Jahrhundert, wie Herr von Haller und Andere, das Recht aus der Quelle des göttlichen Ansehens ableiten wollen, verkennen ihre Zeit vollkommen.

b. Spinoza.

Hobbes beging die Folgewidrigkeit, den wilden Naturzustand als den rechtlosen auszusprechen, — eben weil die Willkür darin

herrschte: hinterher aber dem Rechtszustand denselben Inhalt zu geben, als dem Naturzustand, — nämlich die rohe Willkür. Die Gewalt, die zuerst das Rechtlose war, wurde hinterher Recht; man sieht nicht ein, wie: es sei denn durch den später sich ergebenden Vortheil der Bürger. Spinoza, wiewohl er an Hobbes anknüpfte, vermied doch diese Folgewidrigkeit, indem er sogleich damit begann zu sagen: die Macht ist das Recht, also den von Hobbes aufgestellten Naturzustand zugleich ausdrücklich als das Naturrecht, als das Sollen oder das Urbild fasste, während Hobbes sich nachträglich das, was sein soll, ableitete. Dabei verwahrt sich Spinoza dagegen, dass er Urbilder aufstelle. Die Alten, sagt er, stellten blosse Urbilder auf, die Politiker (er meint die Schule Macchiavelli's) wollen nur betrügen; er wolle das Recht aus der Natur des Menschen ableiten. Indem zu dieser Natur des Menschen nun seine Triebe gehören, so geht Spinoza freilich vom Gegebenen aus, aber nicht ohne diess Gegebene eben vielmehr aus dem Urbilde zu entwickeln und daran anzulehnen, während Hobbes sich allerdings lediglich an die Erfahrung, und zwar noch obenein einer vereinzelter Zeit, wendete.

Um nämlich den Begriff des Rechts zu finden, geht Spinoza auf nichts Geringeres zurück, als auf den Begriff der Gottheit, also auf die höchste Idee, das Urbild der Vernünftigkeit. Alle Macht, sagt Spinoza, die etwas hat, da zu sein und zu handeln, kommt von Gott. Das Recht Gottes zu Allem ist seine Macht als eines unbedingt Freien. Da nun nach Spinoza Gott die Substanz aller Dinge ist, welche blosse Accidenzien oder Umwandlungen dieser Substanz bilden: so haben die einzelnen Dinge nur so viel Sein, Macht und Recht, als sie sich von der göttlichen Substanz angeeignet haben. Indem dann in ihr wieder Sein und Denken Eins sind, so ist die höchste Macht zugleich die höchste Vernunft, und folglich auch das Wissen um's Recht die adäquate Erkenntniss von dem Sein aller Dinge in Gott. Wenn aber das Recht einer Accidenz nur soweit geht, als dieselbe ein Ausfluss der göttlichen Macht ist und ihr Sein im göttlichen Sein wurzelt, das höchste Recht Gottes aber ist, sich selbst zu erhalten: so geht auch jedes einzelne Wesen darauf, sich selbst zu erhalten, als auf sein Recht. Dieses Streben ist sein Wesen selbst. Spinoza fährt daher fort: „Alle natürlichen Dinge haben so viel Rechte von Natur, als sie Macht haben, da zu sein und zu handeln.“ So sei das Recht der Fische, zu schwimmen; das der grossen, die kleinen zu fressen.

So entspringt auch noch bei Spinoza alles Recht aus dem Selbst-
erhaltungstriebe, und die Selbstsucht bleibt letzter Zweck.

Zugleich erkennt Spinoza die Einseitigkeit seines Grundsatzes und bildet den Übergang zum socialistischen Naturrecht, indem er die Geselligkeit der Menschen als das Mittel angiebt, um den Zweck der Selbsterhaltung zu erreichen. Er sagt: „Jeder ist sein eigener Herr (*sui juris*), so lange er die Gewalt zurückstossen und aus eigenem Willen (*ex suo ingenio*) handeln kann.“ Nun ist aber die Ausübung dieser Macht im Naturzustande etwas ganz Unsicheres. „Recht hat einer im Naturzustande nur so lange, als er sich vorsieht, nicht unterdrückt zu werden. Das kann aber Einer gegen Alle nicht.“ So wird dann der Staat als das blosses Mittel, die Sicherheit zu gewähren, hereingebracht; und das ist die untergeordnete Stelle, welche der Staat bei allen Naturrechtslehrern einnimmt. Er setzt hinzu: „Es fehlt also“ (im Naturzustande nämlich) „die Sicherheit (*securitas*), welche die Tugend des Staats ist. Je mehr Ursache zur Furcht, desto weniger Rechte. Naturrecht ist also kaum denkbar, ohne Gemeinsamkeit der Rechte.“ Hier billigt Spinoza den Satz des Aristoteles, dass der Mensch ein geselliges Wesen sei, ausdrücklich: „Ein Einzelner hat um so weniger Rechte, als die Übrigen, vereinigt, mächtiger sind. Er hat kein Recht, als was das gemeinsame Recht ihm giebt. Was die gemeinsame Übereinstimmung ihm auflegt, ist er gehalten und gezwungen zu thun. Das Recht, was Macht der Menge ist, heisst Staatsgewalt (*imperium*), welche durch Einwilligung Sorge für den Staat hat.“ Das ist offenbar im Vergleich zum monarchischen Standpunkt des Hobbes eine demokratische Auffassung. Auch fügt Spinoza zu der von Hobbes aufgestellten Entstehungsart eines Staats, der Gewalt, die zweite hinzu, den Vertrag. Es ist ganz richtig, jeder gegebene Staat beruht seinem geschichtlichen Ursprunge nach entweder auf Gewalt oder auf Vertrag. Die erste trat z. B. beim Staate Hugo Capet's, der zweite bei dem Juli-Königthum ein. Doch ist mit der Angabe dieses geschichtlichen Ursprungs noch nicht das vernünftige Wesen des Staats erschöpfend ausgesprochen. Im Gegentheil. Wir werden später auf die höhere Natur desselben kommen. Aber Hobbes und Spinoza haben richtig angegeben, was sich als das Thatsächliche in der Erfahrung vorfindet.

Spinoza sieht wohl ein, dass durch die von ihm vorausgesetzte Einwilligung Jeder einen Theil seiner natürlichen Rechte aufgibt;

aber Spinoza findet diess ganz in der Ordnung, weil sich der Einzelne sonst gar nicht selbst erhalten könnte. „Dass Jeder dem Fremden, dem Staat, unterworfen ist, ist nichts Widernatürliches, weil im Naturzustande Jeder nur eingebildete Macht und Rechte hat. Das Beste ist der Zweck. Der Zweck des Staats ist aber, Friede und Sicherheit des Lebens: der beste Staat also der, wo Eintracht und Unverletzlichkeit der Rechte herrscht.“ Wie Hobbes, setzt dann auch Spinoza diesen Staat als das Vernünftige. Also selbst bei den Philosophen, welche das Recht auf den Naturtrieb zurückführen, und nicht aus der Vernunft ableiten, wird dasselbe hinterher doch auf diese bezogen.

ß. Das socialistische Naturrecht.

Diejenigen, welche das äussere Recht und den Staat nicht aus der Selbstsucht ableiten, sondern ganz frei und offen die Geselligkeit an die Spitze ihrer Lehre stellen, die Socialisten, bezeichnen ebenso, wie Jene, die Vernunft als die Quelle des Rechts.

a. Hugo Grotius.

Der erste der Socialisten, Hugo Grotius, der berühmte Gründer des Völkerrechts, schrieb noch nicht ein System des Naturrechts, sondern entwickelte nur dessen Grundsätze zum Behufe jener Wissenschaft. Die Hauptsache ist bei ihm, dass die Geselligkeit, welche bei Spinoza nur Mittel der Selbstsucht war, jetzt letzter Zweck wird. „Das, was den Menschen vom Thiere unterscheidet, ist der Geselligkeitstrieb: d. h. der Trieb nicht irgend welcher Gemeinschaft, sondern einer friedlichen und nach der Regel seiner Vernunft geordneten, mit denen, die seines Gleichen sind. Es ist also nicht wahr, dass jedes lebende Wesen von Natur nur auf seinen Vorthail bedacht ist.“ Hier bekämpft Grotius offenbar den Standpunkt des Hobbes. Er meint also, vermöge seines geselligen Triebes setze der Mensch sich ebenso den Vorthail und das Wohlergehen seiner Nebenmenschen zum Ziele.

Das Mittel, um diesen Zweck zu erreichen, ist nach Grotius nun das Recht. „Dieser Schutz der Geselligkeit (*societatis custodia*), der der menschlichen Vernunft gemäss ist, ist die Quelle des Rechts. Daher fliesst die Enthaltung fremden Guts, die Wiedererstattung des Schadens, die Verpflichtung, sein Versprechen

zu halten, und die Verdienung der Strafe.“ Hier wendet er sich gegen Spinoza, der, da demselben die Selbstsucht letzter Zweck war, folgerichtig gesagt hatte, dass man sein Versprechen, wenn man könne, nur so lange zu halten brauche, als es einem vortheilhaft scheine, indem das Recht ja nur in der Macht liege. Die nothwendigen Mittel, um die Gesellschaft zusammenzuhalten, nennt Grotius dann die natürlichen Rechte. Diese Urrechte setzt er mit allen Naturrechtslehrern als das Höchste, und verlegt sie in einen Naturzustand. Da dieser Zustand aber nur ein Sollen ist, und die Urrechte nicht zur Geltung bringen kann, so muss zum Schutz derselben noch ein anderer Zustand angenommen werden.

Das Mittel nun, um jenes Mittel der Geselligkeit aufrecht zu erhalten, ist der Staat; wie das Recht der Schutz der Geselligkeit, so ist der Staat der Schutz des Rechts. Auf diese Weise stellt Grotius dem Naturrecht ein bürgerliches Recht gegenüber. „Ursprünglich war den Menschen Alles gemein. In der Einfachheit des Lebens, die diess erlaubte, blieben sie nicht.“ Grotius ist also gezwungen, die Selbstsucht, aber nicht als das Gute, hereinzubringen, sondern vielmehr als das die Urrechte hindernde Böse, um hieraus die Nothwendigkeit des geselligen Zusammenlebens im Staate zu erklären: „Die menschliche Natur, auch wenn wir Nichts bedürften, leitet uns zur Gesellschaft. Da wir aber als Einzelne schwach sind, und Vieles uns fehlt, um das Leben recht zu führen, so werden in der Gesellschaft gewisse Rechte zum Nutzen Aller eingeführt; so dass dieser uns um so mehr zur Geselligkeit treibt. Denn die Einzelnen sind nicht im Stande, sich selbst zu schützen. Der Staat ist die Gesellschaft, welche um dieses allgemeinen Nutzens, und um des Genusses der Rechte willen geschlossen wird.“ Mit andern Worten, auch Grotius, nachdem er das ganze Gebäude des Rechts auf einem edlern Boden aufgeführt hat, muss, wie Hobbes und Spinoza, den Nutzen und Vortheil, d. h. eben die Selbstsucht, als Grund des bürgerlichen Rechts aussprechen. Auch darin stimmt er mit ihnen überein, dass der Zweck des Staats der Friede ist. Das Untergeordnete des Staats auf diesem Standpunkt besteht also näher darin, dass er nur einen Theil der Naturrechte, mit welchem wir uns denn auch abfinden lassen müssen, zu schützen im Stande ist. So wird der Einzelne über den Staat gesetzt; und erst Friedrich II. wird in dieser Rücksicht den Aristotelischen Standpunkt wieder hereinziehen.

b. Puffendorf.

Die Nothwendigkeit, welche Hugo Grotius zwang, die Selbstsucht mit in Anschlag zu bringen, veranlasste Puffendorf, Hobbes' und Grotius' Ansichten zu vereinen. So führte er in seiner Schrift: *De jure naturæ et gentium*, die Geselligkeit ausdrücklich auf die Selbstliebe zurück. „Der Mensch ist aus Selbstliebe und wegen seiner Hilfsbedürftigkeit von Natur geneigt, bei Andern Schutz zu suchen: aber durch die Verderbtheit seiner Natur, durch die Mannigfaltigkeit seiner Begierden, Mangel an erwerblichen Mitteln und Veränderlichkeit seiner Gemüthsart auch eben so sehr geneigt, Andern zu schaden; wozu er durch die Geschicklichkeit seiner Hände und durch seine List die Mittel besitzt. Aus Selbstliebe entspringt daher das Naturgesetz, welches gebietet, Geselligkeit so viel als möglich zu erstreben und zu erhalten.“

Aus dieser Quelle leitet Puffendorf nun alle moralischen und rechtlichen Pflichten ab. Denn neben dem Naturrecht lief jetzt die Moral parallel, da Beide eben auf dem überwiegenden Einzelleben gegründet sind. Der Unterschied beider Wissenschaften war nach Puffendorf nur, dass in dem Rechte ein äusserer Gerichtshof (*forum externum*), in der Moral ein innerer Gerichtshof (*forum internum*) aufgestellt wurde. Und auch Puffendorf, wie diese ganze Richtung, drängte das gesellschaftliche Leben nicht mehr ganz in den Hintergrund; sondern er stellte, gleich seinen Vorgängern, auch ein Staatsrecht auf, indem er sagte: „Der höchste Zweck des Staats ist Friede und Sicherheit durch die Verwandlung der innern Gewissenspflichten in äussere Zwangspflichten.“ So sehen wir in Puffendorf unsere drei Wissenschaften als ganz gesondert auftreten, und doch alle durch das Band des Einzellebens mit einander verknüpft, wie denn namentlich im Staat diese Beziehung von Recht und Moral zum Vorschein kommt.

γ. Das synkretistische Naturrecht.

Die bisherigen Vertreter des Naturrechts haben den einen oder den anderen Trieb des Menschen zu Grunde gelegt, um daraus das Naturrecht abzuleiten. Aber schon mit Spinoza begann eine Beziehung der Triebe, wenn auch der eine oder der andere immer noch der vorgezogene blieb. Jetzt erhob man sich im synkre-

tistischen Naturrecht zu einer unparteiischen Zusammenfassung aller Triebe in Ein Ganzes.

a. Thomasius.

Der Erste, der hier zu erwähnen ist, Thomasius, bekämpfte die Socialisten, und bahnte den Weg zu Wolf, indem er den Trieb nach Glückseligkeit als Grundlage des Rechts setzte. Die Rechtswissenschaft, sagte er, habe das zeitige Wohl der Seele zum Zweck, und die praktische Philosophie bestehe aus den drei Wissenschaften: Ethik, Politik und Oekonomie; — was auch schon bei Aristoteles vorkommt. Eigenthümlich ist ihm aber, die Vorschriften der praktischen Philosophie von denen des Naturrechts dadurch zu unterscheiden, dass letzteres sich nur auf die negativen Vorschriften im äussern Verhalten beschränke; — ein Satz, der in der Folge vielfach wiederholt worden, und eigentlich schon, wie wir (S. 41) sahen, bei den Römischen Rechtslehrern zu Grunde liegt.

b. Wolf.

Während Thomasius nur überhaupt das Wohl, die Glückseligkeit, d. h. den Inbegriff aller Triebe zur Grundlage des Rechts gemacht hatte, liess sich Wolf nun näher auf den Inhalt dieses Zweckes ein. Mit der Glückseligkeit haben wir die Form der Allgemeinheit für den Zweck errungen, aber nur so, dass die Allheit der Triebe jetzt Gegenstand wird. So hat Wolf, statt des einen oder andern Naturtriebs, ihr einstimmiges Ganze als die Natur des Menschen gefasst. Der Endzweck aller Handlungen des Menschen war ihm auf diese Weise die Vollkommenheit: Wenn der gegenwärtige Zustand mit dem vorhergehenden und dem folgenden, und alle zusammen mit dem Wesen und der Natur des Menschen übereinstimmen, so ist der Zustand des Menschen vollkommen. Was unseren inneren und äusseren Zustand vollkommen macht, ist gut; böse, was beide unvollkommen macht. Hiernach ist der oberste Grundsatz der Sittlichkeit: Thue, was Dich und Deinen oder Anderer Zustand vollkommener macht; und unterlass das Gegentheil. In der Moral ist dieser Grundsatz nun ein Sollen: Du sollst alles diess thun. Unter das Rechtsgebiet fällt dagegen alles das, was ich thun darf, um meinen Zustand vollkommener zu machen. Wolf hat hier einen sehr richtigen Charakter des Rechts, der nur eine Folge des bereits von Thomasius und den Römischen Juristen angedeuteten Grundsatzes ist, klar hervor-

gehoben: nämlich nur eine Erlaubniss und Befugniss, kein Gebot und Verpflichtung zu sein. Wolf fährt fort: Ziel ist das immerwährende Fortschreiten sowohl des Einzelnen, als der gesamten Gattung; die angegebene Vorschrift des Naturrechts ist aber das einzige Mittel, um dieses Ziel für das gemeinschaftliche Zusammenleben der Menschen in einem Staate zu erreichen. Ursprünglich hat nun jeder Mensch gleiche Rechte auf Vervollkommnung. Im Staate jedoch kann Jeder nur auf eine standesmässige Vervollkommnung Anspruch machen, da das Wesen eines organischen Vereins es erfordert, dass seine Glieder die mannigfaltigsten Verrichtungen haben und auf diese Weise selber verschieden sein müssen. — Diesen Satz Wolfs können wir unter der Einschränkung gelten lassen, dass aber Jeder die Möglichkeit haben müsse, jeden Stand zu erreichen, zu dem seine Fähigkeiten ihn geeignet machen: und im freien Staate die allgemeine staatliche und sittliche Bildung, wie es auch in America der Fall ist, von dem Unterschied der Stände unabhängiger werden muss.

c. Friedrich II.

Durch den Gedanken der Vervollkommnung der Gattung beginnt Wolf, den Zweck des Einzelnen dem Zwecke des Staats unterzuordnen, indem er den Einzelnen, wie Aristoteles, zum dienenden Gliede eines organischen Vereins macht; und das ist eine sehr anzuerkennende Erhebung über den Standpunkt des Einzellebens. Der Inhalt des Zwecks bleibt aber immer das Wohl, die Glückseligkeit: nur dass diese sich nicht mehr auf den Einzelnen beschränkt, sondern auch das Ganze umfasst. Diesen höchsten Gipfel des eudämonistischen Naturrechts erreicht nun besonders Friedrich II, der philosophische König, indem er ausdrücklicher die allseitige Befriedigung der Triebe vom Einzelnen auf den Staat übertrug. In vollkommenem Gegensatz zu Macchiavelli ordnete er die Zwecke aller Privatpersonen nicht nur, sondern sogar des Fürsten dem allgemeinen Wohle unter; und das ist es, was ihm jenen Beinamen erworben hat. Eine gewisse Partei in unsern Zeiten will ihn deshalb eben herabsetzen, weil er, der unumschränkte König, der willkürlichen Gewalt der Staatsregierung den Stab gebrochen hat; und noch obenein in dem bekannten Ausspruch: „Jeder kann in meinen Staaten auf seine Façon selig werden,“ die vollkommenste Freiheit der Religionsübung verlangte, welche jetzt von jener hinter eine heuchlerische Frömmigkeit sich

versteckenden Willkür am Meisten gehasst wird. Friedrich beginnt sogleich mit dem Grundsatz der Gesellschaftlichkeit, nicht mit dem des Einzelrechts: „Der Staat ist die stillschweigende Uebereinkunft der Bürger, zum allgemeinen Wohle beizutragen (*bien, salut public, intérêt général*); das Schlagwort, welches mit der Französischen Staatsumwälzung in die Hände des Volkes fiel. „Der gesellschaftliche Vertrag ist aus dem Bedürfniss, einander beizustehen, entstanden; wobei jeder einen Theil seines Interesses opfert.“ Auch den geselligen Trieb, ja die Selbstsucht, nimmt Friedrich also wieder mit herein, und sucht Beide mit einander auszugleichen, indem er den Trieb nach Glückseligkeit darin befriedigt sieht, dass die richtig verstandene Selbstliebe die vollkommenste Hingebung sei. Um zu dieser Uneigennützigkeit der Tugend zu kommen, müsse man das Urtheil der Menschen durch Darstellung der wahren Güter berichtigen. Das Berühmteste und Treffendste ist aber das, was Friedrich über die Stellung der Könige sagt, denen er weit entfernt ist, ein göttliches Recht zuzuschreiben. „Die Gewalt der Könige ist übertragen (*délégué*).“ Daher Mirabeau den König Ludwig XVI. *le délégué de la nation* zu nennen pflegte. „Die Völker wählten den zur Vertretung des Staatskörpers geschicktesten Mann. Der Fürst ist der erste Diener und Beamte des Staats, ja sogar der erste Bediente (*domestique*) seines Volkes.“ So leitet ein Souverain alle Souverainetät vom Volke ab, und spricht es ausdrücklich aus, dass ihm die Wahrscheinlichkeit gegen das göttliche Ansehen der Könige sei. An die Stelle der Souverainetät eines Einzelnen hat Friedrich die unbedingte Allgemeinheit des Volksgeistes, die Souverainetät des Staats gesetzt; das ist es, was ihn auch in der Wissenschaft so gross macht.

Indem Friedrich dann in seinem Anti-Macchiavelli die Grundsätze dieses Italieners bekämpft, steht er doch insofern auf demselben Boden in Bezug auf Politik, als er ihr erlaubt, die Moral zu verletzen, jedoch nicht zum Besten der fürstlichen Willkür, sondern im Interesse des Staats: „Der Fürst muss dem öffentlichen Wohl sein Sonderinteresse, ja seine Sondernormal aufopfern; denn in der Politik gelten andere Gesetze, als in der Moral. Ein Vertrag, den der Fürst mit einem fremden Staate geschlossen hat, muss also gebrochen werden, wenn diess die einzige Rettung des Volkes ist. Ist der Wille des Fürsten an eine Volksversammlung gebunden, so ist das Gehässige der Wortbrüchigkeit von ihm abgethan.“ Wenn man dagegen jetzt diese Wortbrüchigkeit auch in

Bezug auf innere Angelegenheiten, z. B. wenn eine Verfassung, das allgemeine Wahlrecht u. s. w. versprochen worden, billigen hört, so ist diess im höchsten Grade verwerflich. Von der besten Verfassung sagt Friedrich dann, dass sie ein gut verwaltetes Königreich sei, und zwar, wenn kein Missbrauch davon gemacht würde, mit einem politischen Körper, der dem Fürsten Vorstellungen machen darf. Das wären etwa berathende Stände; und nach hundert Jahren will man in Deutschland zur Praxis erheben, was der grosse König damals in der Theorie als das Beste hinstellte, ohne dass man bedenkt, wie er am Ende seines Lebens schon selber ausrief: er sei es müde, über Sklaven zu herrschen.

Indem durch den Zweck des allgemeinen Staatswohls, den Friedrich aufstellte, nicht nur das Sonderinteresse der Bürger, sondern selbst das des Fürsten zum Schweigen gebracht wird, so sehen wir die höchste Umkehrung der Selbstsucht und der Befriedigung der Triebe überhaupt. Da also hier in dem Streben und Handeln jedes Einzelnen nur das Allgemeine herrschen soll, so heisst diess, die Vernunft, im Gegensatz zu den Trieben, nicht nur dem Namen, sondern auch der Sache nach, zum Urgrunde des Rechts machen; und das ist der Standpunkt des rationalistischen Naturrechts.

b. Das rationalistische Naturrecht.

Plato und Aristoteles, um den wahren Begriff des Rechts und der Gesellschaft zu finden, setzten die Natur des Menschen in der Uebereinstimmung der Triebe mit der Vernunft. Nachdem diese Uebereinstimmung von den Stoikern zerrissen worden war, beschränkten sich die bisherigen Naturrechtslehrer auf die Triebe, einen einzelnen oder ihre Gesammtheit. Weder dieser noch jener Trieb, nicht einmal die einstimmige Befriedigung aller bildet aber das innerste Wesen des Menschen. Nun wird aus der Vernunft allein das Recht abgeleitet; und das ist allerdings ein grosser Fortschritt. Denn während die Triebe nur die eine oder die andere Äusserung des menschlichen Geistes darstellen, bildet die Vernunft, die auch schon die Alten das Edelste im Menschen nannten, das alle diese Bestimmtheiten, und zwar nicht als eine Summe, zusammenhaltende Band. Die Vernunft ist das innere Wesen des Menschen, aber noch im Gegensatz gegen die Seite seiner Erscheinung, welche die Triebe sind. Wenn die bisherigen Naturrechtslehrer zwar ihrer Rechtsquelle auch Vernunft zuschrie-

ben, so war diess doch darum nur ein Wort, weil in den Trieben der Geist, als zersplittert, nicht bei sich selbst, sondern bei einem Andern, nämlich abhängig von einer natürlichen Regung, ist. Vernunft aber in Wahrheit ist erst der Geist, der nur sich selbst als Geist zum Gegenstande hat; und diesen bei sich selbst seienden, nur sich auf sich beziehenden Geist nennen wir die Freiheit. Die auf das Handeln bezogene Freiheit ist aber der Wille; und so wurde jetzt der freie Wille zur Grundlage des Naturrechts gemacht, damit aber der wahre Boden des Rechts gewonnen, auf welchem das ganze Gebäude desselben aufgeführt werden muss. Das Recht beruht auf dem Willen, sein ganzer Stoff ist die Freiheit, weil es aus der Vernunft stammt. So wird von nun an diese Göttinn der Freiheit unsere stete Begleiterinn sein. Diese Grundlegung des Rechts haben Rousseau, Kant und Fichte vorgenommen, und auf diese Weise zur Gleichheit, welche die erste von den Alten aufgestellte Seite in der Begriffsbestimmung des Rechts ist, die zweite, die Freiheit, hinzugefügt; wie denn auch der von der ersten Französischen Staatsumwälzung angestrebte Rechtsstaat „Freiheit und Gleichheit“ zu seinem Lösungswort nahm. Wir werden bald sehen, welches das dritte Glied ist. Indem dasselbe aber noch fehlte, haben auch die genannten Männer den Standpunkt des Einzelnebens zum Ausgangspunkt genommen; das ist ihr erster Mangel. Aus ihm folgt zweitens, dass auch bei ihnen der Staat nur ein Untergeordnetes ist, nur der Schutz der Personen und des Eigenthums. Drittens aber irrten sie darin, die Vernunft mit Ausschluss der Triebe zur Grundlage gemacht, und so die Erscheinung vom Wesen getrennt zu haben.

a. Rousseau.

In seinem *Contrat social* beginnt Rousseau damit, den Grundsatz des Hobbes zu bestreiten: „Zwang und Gewalt, so wie Eroberung, machen nie Recht. Sklaverei ist daher immer Unrecht. Die Gesellschaft ist ein heiliges Recht. Worauf beruht sie? Auf freier Uebereinkunft (*convention*), die erst eine Macht gesetzlich macht.“ Der Staat ist also auch bei Rousseau ein blosser Vertrag; und darin wird das Wesen desselben gesetzt. Der Einzelne steht somit über der Gesellschaft, und sein Wille ist der letzte Grund des Rechts. „Auf seine Freiheit verzichten,“ sagt Rousseau, „heisst: auf seine Menschheit verzichten, auf seine Menschenrechte, auf seine Pflichten selbst. Was ist nun

der bürgerliche Vertrag? Wenn die Menschen im Naturzustande dahin gekommen sind, dass die Hindernisse, die ihrer Selbsterhaltung schaden, den Sieg davon tragen über die Macht jedes Einzelnen, sich in diesem natürlichen Zustande zu erhalten, dann kann dieser ursprüngliche Zustand nicht länger bestehen, ohne dass das Menschengeschlecht unterginge. Es muss die Weise seines Daseins verändern. Da nun die Menschen keine neue Kräfte hervorbringen können, sondern nur die vorhandenen zu einigen und zu richten im Stande sind: so ist das einzige Mittel ihrer Selbsterhaltung, eine Verbindung zu gründen, in welcher die Summe der Kräfte, durch Einen gemeinsamen Hebel in Bewegung gesetzt, den Sieg über jene Hemmungen davon trägt. Diese Summe kann nur aus dem Zusammenwirken Vieler hervorgehen.“ Rousseau nimmt so, ungeachtet seiner Bekämpfung des Hobbes und des Spinoza, ganz denselben Anfang, wie jene, um zu der von diesen aufgestellten gemeinsamen Macht und ihrem Zwecke, der Sicherheit, zu gelangen.

Doch bringt der eingeführte Begriff der Freiheit allerdings auch einen Unterschied hervor: „Da aber die Kraft und die Freiheit eines jeden Menschen die ersten Werkzeuge seiner Erhaltung sind, wie können sie verbunden werden, ohne dass ihnen Eintrag geschehe? Diese Schwierigkeit kann auch so ausgedrückt werden: Eine Form der Verbindung zu finden, welche mit der ganzen gemeinsamen Macht die Person und das Eigenthum jedes Mitgliedes beschütze und vertheidige, und durch welche jeder Einzelne, indem er sich mit Allen verbindet, doch nur sich selbst gehorche, und so frei bleibe wie vorher. Das ist die Grundaufgabe, welche der bürgerliche Vertrag zu lösen hat.“ Die Unterwerfung unter ein Fremdes, die Staatsmacht, sieht Spinoza nur als ein nothwendiges Uebel an, um die Sicherheit zu erreichen. Das Grosse Rousseau's besteht darin, diesen Gehorsam selbst für einen Ausfluss der Freiheit auszusprechen, wenn er hinzusetzt: „Indem Jeder sich Allen giebt, giebt er sich keinem Einzelnen; und da man auf jedes Mitglied alle die Rechte erlangt, die man ihnen auf sich selbst einräumt, so bekommt man den vollen Werth dessen, was man verliert, zurück, und mehr Macht, um das zu bewahren, was man hat. Das Wesen des gesellschaftlichen Vertrags ist also folgendermaassen auszudrücken: Jeder von uns übergiebt seine Person und seine ganze Macht der obersten Leitung des allgemeinen Willens; und wir bekommen im Ganzen (*en corps*) jedes Glied als einen untheil-

baren Theil des Ganzen zurück. Dieser moralische Körper, der aus allen Stimmen besteht, ist das gemeinsame Ich, Leben und Wille Aller. Dieser Körper ist der Souverain. Wer diesem allgemeinen Willen nicht gehorcht, wird dazu gezwungen werden: d. h. gezwungen werden, frei zu sein. Die Freiheit des Naturzustandes, die der Mensch verliert, ist in Wahrheit Sklaverei; denn diese Freiheit hat nur die Triebe zum Beweggrund. Dem Gesetze gehorchen, das man sich selber vorgeschrieben hat, ist allein Freiheit. Denn man befragt seine Vernunft, ehe man seinen Trieben folgt.“

So gehen bei Rousseau Sicherheit und Freiheit Hand in Hand. So hat er ein vollkommenes Bewusstsein darüber, dass die bürgerliche Freiheit nicht eine Beschränkung der natürlichen Freiheit ist. Er sagt ferner, dass zum Erwerb der bürgerlichen Freiheit auch die moralische Freiheit hinzukomme, die, eben durch die Vernunft, den Menschen erst wahrhaft zum Herrn seiner selbst mache. Aber auch die wahre Gleichheit sei nun erst erworben, und nicht schon im Naturzustande da: „Die natürliche Ungleichheit, welche durch verschiedene Körperstärke und verschiedenes Talent hervorgebracht wird, verwandelt sich durch Recht und Uebereinkunft in moralische und gesetzliche Gleichheit.“

Dem Einwand, dass man keine den Staat gründende Uebereinkunft bemerkt, indem eben der Staat nach Aristoteles vor den Einzelnen und unabhängig von ihnen da ist, begegnet Rousseau damit, dass er sagt: „Die Übereinkunft ist eine stillschweigend vorausgesetzte Übereinkunft.“ So hebt er den Standpunkt des Einzelwillens, der den Staat erst machte, auch wieder auf. Denn er bemerkt sehr richtig, dass der Souverain, dieser allgemeine Wille, untheilbar ist. Wenn man daher in der Politik eine gesetzgebende und eine ausübende Gewalt unterscheide, so seien diess bloss Thätigkeiten eines und desselben allgemeinen Ich, das in der Gesetzgebung bloss seinen allgemeinen Willen, in der Ausübung die Kraft ihn durchzuführen darthue. Jeden Staat, wo die Verwaltung nur ein Ausfluss der Gesetze ist, die der allgemeine Wille festsetzt, nennt Rousseau einen Freistaat, oder einen gesetzmässigen Staat; so könne selbst das Königthum ein Freistaat sein, der nämlich hier das ist, was Aristoteles die gute Staatsverfassung nennt. „In der Demokratie besteht Gesetzgebung und Ausübung aus denselben Personen, nämlich dem ganzen Volke. Diese vollkommene Regierungsform passt nicht für Menschen. Werden in die ausübende Gewalt die Besten gewählt, so ist das eine Wahl-Aristokratie, die

beste Verfassung, während die Geburts-Aristokratie die schlechteste ist.“ Eine solche Wahl der Besten würden wir noch eine demokratische Verfassung, wie die Americanische denn eine ist, nennen. Rousseau fährt fort: „Die Thatkraft ist wirksamer, wo Wenige leiten, als wo der grosse Haufe. Während in allen übrigen Verwaltungen ein Sammelwesen eine Person darstellt, so stellt in der monarchischen Verfassung eine Person ein Sammelwesen dar; die moralische Einheit ist zugleich eine natürliche. Es giebt daher keine Regierung, die mehr Thatkraft habe, aber auch keine, wo der besondere Wille leichter alle Anderen beherrsche, als eben die monarchische. So wendet sich die Kraft der Verwaltung gegen die öffentliche Glückseligkeit!“ Wie richtig!

Die bisher beschriebenen Verfassungen nennt Rousseau einfache. „Eigentlich aber,“ sagt er, „giebt es keine einfache Regierungsform. Die Vielen müssen ein Haupt haben, der Fürst Untergebene. An sich ist die einfache Regierung die beste; aber wenn die ausübende Gewalt nicht abhängig genug von der gesetzgebenden ist, so theilt man die Ausübung, um sie zu schwächen. Ist die Ausübung nicht kräftig genug, wie in der Demokratie, so theilt man sie, um sie zu stärken. Auch wenn beide Gewalten in gegenseitiger Abhängigkeit sind, wie in England, ist die Regierungsform gemischt.“

Zuletzt kommt Rousseau auf die Art und Weise zu sprechen, wie der allgemeine Wille sich ausdrückt: „Je mehr die Ansichten an Einstimmigkeit grenzen, desto mehr herrscht der allgemeine Wille. Lange Verhandlungen und Streitigkeiten deuten auf das Übergewicht der besondern Interessen und den Verfall des Staats. Auf der andern äussersten Grenze der allgemeinen Sklaverei tritt wieder Einstimmigkeit ein. Zum bürgerlichen Verträge selbst ist Einhelligkeit nothwendig. Denn die nicht beistimmen, sind nicht Bürger. Bei allen übrigen Gesetzen verpflichtet aber die Mehrheit alle Anderen. Die Widerstandspartei ist nicht unfrei; denn auch ihr Wille, der allgemeine Wille, ist ausgesprochen. Wie kann man ihn anders erkennen, als durch die meisten Stimmen?“ Es kann freilich manchmal kommen, dass auch die Mehrheit sich irrt. Aber irrt Einer und die Minderheit nicht öfter? Übrigens ist zu hoffen, dass die Vernunft endlich den Sieg davon tragen und die Mehrheit erleuchten werde. Die Quantität ist also die Erscheinung der Qualität.

β. Kant.

Nachdem Rousseau die Freiheit im Allgemeinen zur Grundlage gemacht hatte, unterschied nun Kant die beiden Seiten der Freiheit des Einzelnen näher, indem er, wie Puffendorf, Recht und Moralität dem allgemeinen Begriff der Freiheit unterordnete: „Das Recht sieht bloss auf das formale äussere Dasein der Freiheit, ohne, wie die Moral, auf die innere Materie des Handelns, auf die Bestimmungsgründe Rücksicht zu nehmen. Bei den rechtlichen Handlungen ist die Triebfeder gleichgültig, indem es sich dabei nur um die Legalität, nicht, wie in der Moral, um die Tugend-Gesinnung handelt.“ Im höchsten Standpunkt wird Kant Beides verknüpfen; und das spricht er sehr schön als das Ziel der Weltgeschichte aus.

Erstens. Der Begriff des Rechts betrifft das Verhältniss der Willkür einer Person nicht auf die Wünsche oder das Bedürfniss eines Andern, sondern lediglich auf dessen Willkür. Da es nur auf die Form der Freiheit ankommt, so ist Jedes Willkür insofern rechtlich, als sie nicht die Willkür des Andern verletzt. Der allgemeine Grundsatz des Rechts ist also: Eine jede Handlung ist recht, welche die Freiheit der Willkür eines Jeden mit Jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammenbestehen lässt. Ursprünglich war die Willkür unbeschränkt. Denn der Naturzustand ist die Idee einer ursprünglichen Gemeinschaft des Bodens, woran jeder einen intelligiblen Besitz hat. Nur aus diesem intelligiblen Besitze erklärt sich die Entstehung des Eigenthums durch Besitzergreifung. Die Beschränkung liegt aber darin, dass Jeder das Eigenthum des Andern zu achten hat. Das Sachenrecht ist als dingliches Recht ein unmittelbares Verhältniss der Person zur Sache. Im Vertrage habe ich nicht ein Recht auf die Sache, sondern zunächst nur auf eine vereinzelte Leistung einer andern Person. Man kann diess daher ein persönliches Recht nennen, weil das Verhältniss zur Sache nur mittelbar ist, während im dinglichen Recht vielmehr das Verhältniss zu einer andern Person nur ein mittelbares ist. Eine dritte Klasse von Rechten verbindet diese beiden ersten. Das ist das Familienrecht oder das dinglich-persönliche Recht, indem eine Person hier nicht auf eine einzelne Leistung einer andern Person, sondern auf die ganze Person, wie im dinglichen Rechte auf eine Sache, Anspruch hat. Im Sachenrecht nehme ich die ganze Substanz der Sache in Anspruch; im persönlichen Recht nur Eine vereinzelte Causalität der

Person. Im Familienrecht tritt Wechselwirkung und Gemeinschaft der Personen ein.

Hatte Kant bisher das Einzelrecht im Naturzustande beschrieben, so macht er nunmehr den Übergang zu einem rechtlichen Zustande der bürgerlichen Gesellschaft im öffentlichen Recht, indem er fordert, dass das Mein und Dein einer jeden Person durch eine schützende Gerechtigkeit erhalten werde. Es ist aber schief, das Privatrecht im Naturzustande für möglich zu halten; und ebenso wenig ist es zu billigen, wenn Kant den Staat zu einer bloss äusserlichen Rechtsanstalt herabsetzt, ohne dessen wahrhaft sittliches Verhältniss zu berücksichtigen.

Im öffentlichen Rechte betrachtet Kant nun erstens den inneren Rechtszustand eines Volkes, das Staatsrecht, und kommt hier nicht wesentlich über Rousseau hinaus. Der Staat ist ihm eine auf Freiheit beruhende Schutzanstalt, indem das Volk durch die im ursprünglichen Verträge eingesetzten Gewalten nur seinem eigenen Willen gehorcht. Beim Verhältniss der verschiedenen Staatsgewalten zu einander sagt er, dass nur ihre Unterschiedenheit dem Staate „seine Autonomie“ gebe; das ist, dass er „sich nach Freiheitsgesetzen bildet und erhält. Diess ist die einzige bleibende Staatsverfassung, wo das Gesetz selbstherrschend ist, und an keiner besondern Person hängt. Alle wahre Republik aber ist und kann nichts Anderes sein, als ein repräsentatives System des Volks.“ — Das Strafrecht, welches Kant mit den meisten Rechtslehrern in's öffentliche Recht zieht, leitet er richtig aus der Wiedervergeltung ab, welche nach ihm die Freiheit des Einzelnen nicht aufhebe, da dieser als Vernunftwesen und Glied der gesetzgebenden Gewalt die Strafe verhängt, die er als Sinnenwesen erdulde.

Das Zweite im öffentlichen Recht ist das Völkerrecht, wo die Staaten als Personen sich im Verhältniss des Naturzustandes zu einander verhalten, und im Kriege das Recht des Stärkern gilt, wenngleich nur ein gerechter Krieg, d. h. ein solcher, welcher die Unabhängigkeit des Volks, also den Frieden zum Zweck hat, geführt werden darf.

So stellt Kant drittens im Weltbürgerrecht die Idee einer freien Gemeinschaft aller Völker unter einander und ihres friedlichen Verkehrs auf. Damit ist er aber aus dem bloss rechtlichen Standpunkt zum sittlichen übergegangen.

Wir müssen also zweitens einige Worte über die Tugendlehre sagen, um dann zu sehen, wie Kant durch Verknüpfung

beider Gebiete das gerade Gegentheil des Macchiavellistischen Standpunkts einnimmt: die moralische Freiheit, um einen Inhalt zu gewinnen, könne der Triebe nicht entbehren, doch auch nicht alle gebrauchen; sondern die Vernunft treffe hier eine Auswahl unter ihnen. Als diejenige Materie, welche allein Zweck der reinen Vernunft sein könne, spricht Kant dann die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit aus, und sagt, dass aus der Befolgung dieser beiden Maximen alle Tugenden folgen. Man dürfe aber, meint er, nicht die Beiwörter umkehren, und z. B. eigene Glückseligkeit sagen, weil diese vielmehr aus der Selbstsucht fliesse. Als ob die fremde Glückseligkeit nur aus der Vernunft, nicht auch aus einem natürlichen Antriebe fliesse, nämlich dem der Geselligkeit! Indem so die Vernunft bei Kant der Triebe bedarf, wenn auch nur der edlern: so beginnt bei ihm der Trieb, wieder, wie bei Plato und Aristoteles, eine bestimmende Seite in der Idee des Rechten und Guten zu werden.

Den Grundsatz, dass nun drittens auch in der Politik die Moral wieder zur Geltung komme, und die Völker, wie die Einzelnen, sich nach Vernunftgesetzen zu einander verhalten, so dass damit die Rohheit und Barbarei des Krieges im Naturzustande der Völker verschwinde, stellt Kant in der Idee des „Ewigen Friedens“ und in einer „Philosophie der Weltgeschichte“ auf: „Jedes Volk muss als souveraine Person behandelt werden, keins darf sich in die inneren Händel des andern einmischen. Wenn alle Staaten zu einer freien Repräsentativ-Verfassung gelangt sein werden, so werden die Ursachen des Krieges fortfallen. Das Völkerrecht muss auf einen Völkerbund gegründet werden, der auf Congressen die Streitigkeiten der Völker durch eine friedliche Vermittelung zu schlichten suche. Wenn der freie Handel alle Völker der Erde gastfreundlich einander nähert, so lehrt das eigene Interesse sie, friedlich neben einander zu wohnen.“ Diese schon hundert Jahre früher von dem Abt Etienne de Saint-Pierre angeregte Idee fängt in unserer Zeit an, sich Bahn zu brechen. Moral und Politik, sagt Kant, werden dann ausgeglichen sein, indem die Staatsklugheit nur danach trachten werde, den der Idee der Vernunft und dem Rechte entsprechendsten Zustand des Staats hervorzubringen, nachdem die durch Kriege und Staatsumwälzungen herbeigeführte Ermüdung der Völker sie endlich zu einem Bunde freier Staaten in einem allgemeinen weltbürgerlichen Zustande gebracht haben wird, wo selbst der kleinste seine Sicherheit und Rechte von

der Entscheidung nach Gesetzen des vereinigten Willens erwarten kann.

7. Fichte.

Noch ausdrücklicher, als Kant und Rousseau, führt Fichte alles Recht auf die Vernunft und die Freiheit zurück: Der Begriff des Rechts ist ein ursprünglicher Begriff der reinen Vernunft, der dadurch nothwendig wird, weil das vernünftige Wesen sich nicht als ein solches mit Selbstbewusstsein setzen kann, ohne sich eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben. So bestimmt das Vernunftwesen eine Sinnenwelt ausser sich als den Gegenstand seiner freien Wirksamkeit, durch welchen es zunächst gehemmt wird. Um dieses Hinderniss durch freie Wirksamkeit zu überwinden, muss der Einzelne durch eine freie Ursache ausser ihm dazu aufgefordert sein. Die Person weiss sich nicht selbst als freies Wesen, ohne ein freies Wesen ausser sich anzuschauen. Jedes bestimmt sich frei in der Sphäre, die es gewählt hat. So schreibe ich mir nicht selbst alle Freiheit zu, sondern einen Theil derselben den ausser mir gesetzten freien Wesen. Der Gegenstand des Rechtsbegriffs ist sonach eine Gemeinschaft zwischen freien Wesen als solchen. Im Rechtsverhältniss sind freie vernünftige Wesen in Wechselwirkung auf einander. Ein Jeder beschränkt seine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der Freiheit des Andern, unter der Bedingung der Gegenseitigkeit dieser Beschränkung.

Aus diesem Begriffe des Rechts leitet nun Fichte erstens die Urrechte ab: Das erste Urrecht ist das unbedingte Recht der Person, in der Sinnenwelt nur Ursache, schlechthin nie ein Bewirktes zu sein. Hierin liegt dann der Grund alles Eigenthumsrechts; in der Sphäre meiner Wirksamkeit muss Alles so bleiben, wie ich es eingerichtet habe. Es liegt ferner im Urrechte das Recht auf die Fortdauer der unbedingten Freiheit und Unantastbarkeit des Leibes: endlich das Recht auf die Fortdauer unseres freien Einflusses auf die gesammte Sinnenwelt. Jeder beschränkt hier seine Freiheit insoweit, als der Andere sein Eigenthum zu erkennen gegeben hat. Wo ich einen menschlichen Leib erblicke, ist meine Wirksamkeit sogleich von dem Raume ausgeschlossen, den er einnimmt. Auch durch das Zeichen, welches ich einem Gegenstande anfüge, kann ich mein Eigenthum erkennbar machen. Das so verkündete ist ein von allen Bürgern anerkanntes Eigenthum. Ohne gegenseitige Anerkennung durcheinander ist das Rechtsverhältniss nicht möglich.

Wenn zweitens der Andere meine Urrechte nicht achtet, so darf ich seine Persönlichkeit angreifen, — das Zwangsrecht: „Die Möglichkeit des Rechtsverhältnisses ist im Naturrecht durch Treu und Glauben bedingt. Sind sie einmal verloren gegangen, so sind sie nicht wieder herzustellen. Es muss also eine Veranstaltung getroffen werden, welche den guten Willen — die Moralität — entbehrlich macht, indem die Personen einen Vertrag zur Errichtung eines Zwangsgesetzes und einer zwingenden Macht unter sich schliessen. So ist also kein Naturrecht, d. h. kein rechtliches Verhältniss zwischen Menschen möglich, ausser in einem Gemeinwesen.“ Mit andern Worten: der vernünftige Zustand setzt den Staat voraus.

Im Staatsrecht gestaltet sich so drittens die Aufgabe der ganzen Rechtsphilosophie folgendermaassen: Einen Willen zu finden, von dem es schlechthin unmöglich sei, dass er ein anderer sei, als der gemeinsame Wille, und in welchem Einzelwille und Gesamtwille synthetisch vereinigt seien. Durch den Staatsbürgervertrag wird der allgemeine Wille in der Gesetzgebung zum Gesetz erhoben. Dieser gemeinsame Wille muss durch die Staatsmacht, gegen welche die Macht des Einzelnen unendlich klein ist, ausgeführt werden. Ist das Volk noch nicht an Gesetzlichkeit gewöhnt, so muss die Regierung stark sein; — Monokratie. Wo das Gesetz durch sein blosses inneres Gewicht schon wirkt, ist Wahl der Regierer vorzuziehen. Das Volk ernennt ein Ephorat auf bestimmte Zeit, welches, von der ausübenden Gewalt unabhängig, deren Verwaltung beaufsichtigt, dieselbe anklagt, und zeitweilig des Amts enthebt, wenn es glaubt, dass dieselbe Unrecht thut. Dadurch soll die gemischte Verfassung gewissermaassen den Vortheil der einfachen bekommen.

Zur rechtlichen Forderung auf Schutz und Sicherheit fügt Fichte auch noch die sittliche auf Unterstützung hinzu, wenn meine Arbeit mir nicht hinlänglichen Unterhalt verschafft; und hiermit streift er an die Ansichten der Socialisten an, die wir bald darstellen werden. Die Arbeit vertheilt er an die drei Stände: der Producenten, welche die rohen Naturerzeugnisse liefern; der Künstler, welche sie verarbeiten; der geistigen Stände, welche ohne Beihülfe der Natur die Theile ganz nach ihrem eigenen Begriffe zusammensetzen.

Die Vernunft ist Eine, schliesst Fichte sehr schön, und ihre Darstellung in der Sinnenwelt ist auch nur Eine. Die Menschheit

ist ein einziges organisirtes und organisirendes Ganze der Vernunft. Sie wurde getrennt in mehrere von einander unabhängige Glieder. Schon die Naturveranstaltung des Staates hebt diese Unabhängigkeit vorläufig auf, und verschmelzt einzelne Mengen zu einem Ganzen, bis die Sittlichkeit das ganze Geschlecht in Eins umschafft. Diese aus der Wissenschaft entspringende, von der Vernunftkunst ausgeführte Umgestaltung der ganzen Menschheit zum Bilde der Vernunft setzt Fichte dann sehr gut als das Ziel des weltgeschichtlichen Processes. Indem diese Einsicht Fichtes, dass die Geschichte die Verwirklichung des Vernunftrechts ist, in die positive Rechtswissenschaft selbst eindrang, so haben wir den Standpunkt des geschichtlichen Naturrechts.

c. Das geschichtliche Naturrecht.

Die Vernunft ist in dieser letzten Richtung der Rechtswissenschaft nicht mehr als ein bloss vorgestelltes Urbild, wie es bisher scheinen konnte, betrachtet worden. Sondern wie man im eudämonistischen Naturrecht die Glückseligkeit an einen bestimmten Trieb knüpfte, im rationalistischen aus der Vernunft die Freiheit des ganzen Geschlechts ableiten wollte: so erkannte nun das geschichtliche Naturrecht die Verwirklichung der Glückseligkeit, der Vernunft und der rechtlichen Freiheit in der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit. Daher sagte die von Savigny gegründete sogenannte „historische Schule“: Das aus der Geschichte entsprungene Recht ist das vernünftige, — das eigentlich geschichtliche Naturrecht. Dagegen trat nun Thibaut auf, und behauptete, da eben die Gegenwart das Ergebniss der ganzen Geschichte ist, so ist das jetzige Recht das vernünftige; — das praktische Naturrecht. Diese beiden Männer verknüpfend, geschichtliches und gegenwärtiges Recht in ihrer Verbindung aus der Vernunft entwickelnd und als das vernünftige Recht behauptend, stellte Gans das philosophische Naturrecht auf, womit der Gegensatz von bestehendem Recht und Vernunftrecht aufgehoben ist. Wenn Savigny und Thibaut das vernünftige Recht in die Vergangenheit und in die Gegenwart setzten, so sah es Gans in der Zukunft.

α. Savigny und die historische Schule.

Das sogenannte Naturrecht, sagt Savigny, glaubt aus der Vernunft zu schöpfen, nimmt aber aus den verschiedenen Rechtssystemen der Völker nur wäherisch heraus, was ihm gut dünkt, —

schöpft also, wie die positive Rechtswissenschaft, nur aus der Erfahrung. Daher, schloss die historische Schule, gebe es gar kein Naturrecht. So stach sie ihrer eigenen Wissenschaft mitten in's Herz. Denn eine Wissenschaft, welche selbst von sich behauptet, dass sie mit der Philosophie in keinem Zusammenhange stehe, hebt damit sich selbst und ihre Wissenschaftlichkeit auf. Doch war diese Schule besser, als wofür sie sich ausgab. Denn während sie das Vernunftrecht aufzugeben und das wahre Recht lediglich aus der Erfahrung zu schöpfen schien, erging sie sich in einer sehr philosophischen Entwicklung über den Ursprung des Rechts.

Das Recht, sagte sie, ist über die Willkür des Gesetzgebers erhaben; es entsteht nicht durch ein blosses Machtgebot der Regierenden, so wenig, als die Grammatiker eines Volkes seine Sprache machen können. Das Recht bildet sich von Unten aus dem Volke, wie das Volk die Sprache weiterbildet. So haben wir, um das wahre Recht zu finden, nicht nach leeren philosophischen Formeln zu greifen, sondern uns an die Geschichte, an die Erfahrung der Jahrtausende zu wenden. Der Beruf unserer Zeit zur Gesetzgebung besteht also nicht darin, aus der Pistole ein neues Recht zu schaffen. Der Gesetzgeber muss sich vielmehr an das im Volke lebende Recht, was die Gewohnheit stets weiter bildet und der Stand der Rechtslehrer in wissenschaftlicher Behandlung zum Bewusstsein bringt, halten. Weil nun die Geschichte die Quelle des Rechts ist, so ist die Rechtswissenschaft wesentlich eine geschichtliche Wissenschaft. Die historische Schule legte daher ein grosses Gewicht auf „das Quellenstudium“, beim Römischen, Deutschen Recht u. s. w. Sie verlangte, dass man die Rechtsverhältnisse vom Anfang ihrer Entstehung an bis zu unsern Zeiten verfolge, um zu sehen, was im Verlaufe der Entwicklung daraus geworden sei. Diess geschichtliche Verfahren, sagte Savigny, geht bis zur Wurzel des Rechts zurück.

Diese Ansicht ist nun allerdings sehr richtig. Das gegenwärtige System des geltenden Rechts ist das Ergebniss der ganzen rechtlichen Vergangenheit; und je weiter ein Rechtsverhältniss im Fortschritte der Weltgeschichte sich entwickelt hat, desto mehr muss es den Anforderungen der Vernunft entsprechen. Ich habe bereits selbst als die philosophische Ansicht ausgesprochen, dass das Vernunftrecht und der Vernunftstaat das Ziel der Weltgeschichte sei. So kommt die historische Schule wohl zu einem echt philosophischen Ergebniss, aber ohne den Weg der Philosophie, der

dahin führte, anzuerkennen. Doch auch ihren Erfahrungsweg führt sie nicht folgerichtig durch. Denn statt bis zu der Wurzel des Rechts zurückzugehen, steigt sie nur bis zum Römischen Rechte hinauf. Freilich fängt in Rom erst das strenge Recht als Recht an. Aber es ist eben die Frage, ob dieses Einzelleben der höchste Standpunkt sei. So ist der doppelte Fehler der historischen Schule: einmal das Römische Recht als das Urbild des Rechts anzusehen, und in dieser Vorliebe für die Vergangenheit sehr ungeschichtlich den Fortschritt und die Weiterbildung der Römischen Rechtsbegriffe oft für Verderben, Irrthum und Missverständniss zu behaupten; andererseits die Gegenwart über die Vergangenheit zu vergessen, und sich in einer alterthümlenden Vorliebe für das Römische Recht zu gefallen, damit aber bei der blossen Theorie des Rechts stehen zu bleiben, ohne zur Praxis kommen zu können.

ß. Thibaut und die praktischen Rechtslehrer.

Dieser Richtung trat nun Thibaut, der Gegner Savigny's, entgegen, indem er auf die Gegenwart drang, und sich im Gegensatz zur historischen Schule einen praktischen Rechtslehrer nannte. Er verlangte, dass der Wust des geltenden Rechts, namentlich in Deutschland, wo jedes Fürstenthum ein anderes Recht habe, geordnet und in Ein für ganz Deutschland geltendes Gesetzbuch umgewandelt würde. Die Abfassung eines Gesetzbuchs ist aber nicht ohne philosophische Einsicht in den ganzen Bau der Rechtswissenschaft möglich. So war er auf seine Art Philosoph, aber auch geschichtlicher Rechtslehrer, gerade indem er die historische Schule bekämpfte. Denn er forderte, dass das Zurückgehen bis auf die Quellen des Rechts zu einer Wahrheit werde, nicht auf halbem Wege stehen bleibe. „Zehn Vorlesungen über das Erbrecht der Griechen, Perser, Inder u. s. w.“ sagte er, „würden mehr Nutzen bringen, als das unendliche Detail über die Pfschereien, in welches man in Bezug auf's Römische Erbrecht bis Justinian eingeht.“ So vermied er den Einen Fehler der historischen Schule, der gegenwärtigen Zeit Unfähigkeit zur Gesetzgebung vorzuwerfen, und deutete den anderen an, nicht geschichtlich genug zu sein.

γ. Gans und die philosophische Rechtswissenschaft.

Die angeführten Worte Thibauts erweckten nun Gans, und brachten in ihm den Vorsatz zur Reife, ein „Erbrecht in universal-historischer Beziehung“ zu schreiben. Er ging dabei in der That über das Römische Recht hinaus und begann mit dem mor-

genländischen Erbrecht. Damit kommt jedoch das ganze Familienrecht zur Sprache. Dieses selbst ist aber wieder nicht verständlich, ohne den ganzen Geist eines Volkes philosophisch zu entwickeln. Was Gans ausführlich für's Erbrecht leistete, suchte ich im Umriss für die Zurechnungslehre in meiner ersten, bereits (S. 2) angeführten Arbeit zu entwerfen. Gans wollte seinen Plan auf das ganze System der Rechtsverhältnisse ausdehnen. Gans ist also auch ein geschichtlicher Rechtslehrer, wie wir denn schon (S. 15) seine schönen Worte anführten, dass die Rechtswissenschaft in das Weltmeer der Geschichte münde. Warum kämpft er aber gegen die historische Schule? Eben weil diese nicht geschichtlich genug ist, nicht den ganzen Verlauf der Geschichte darstellt, sondern nur bis auf's Römische Recht zurückgreift. Gans ist ein geschichtlicher Rechtslehrer im vollsten Sinne des Wortes; er bekämpfte also die historische Schule nicht, um sie zu zerstören, sondern um sie zu erfüllen, um sie zu ergänzen und zu vervollständigen, und zwar durch Philosophie. Indem er jedem Volke seinen Standpunkt in der Entwicklung des Zwecks der Gattung anwies, zeigte er, inwiefern und inwieweit ein jedes das Vernunftrecht und den Vernunftstaat bei sich zur Darstellung gebracht habe; er ist so der Erfinder der allgemeinen Rechtsgeschichte, der philosophischen Geschichte des Rechts. Wenn wir seinen Standpunkt das philosophische Naturrecht nannten, so müssen wir zwar zugeben, dass die historische Schule auch, freilich ohne zu wissen wie, philosophirte. Aber wenn diese die Rechtswissenschaft der Philosophie nur entgegengehoben hat, so hat Gans die Philosophie in die Rechtswissenschaft vollständig eingeführt, und die Versöhnung beider Wissenschaften, die wir früher als das letzte Ziel ansahen, eingeleitet.

Was trennt Gans also noch von der historischen Schule? Sie sagt, das Geschichtliche ist das Vernünftige; es giebt kein anderes Naturrecht, als das, was uns die geschichtliche Entwicklung giebt. Gans sagt ebenso, dass das wirkliche Recht vernünftig ist. Aber als den Weg, um zu dieser Vernünftigkeit zu kommen, sieht er einen doppelten an: einerseits den praktischen, den die Rechts- und Staatengeschichte genommen; andererseits die Ableitung aus der reinen Vernunft, — was die historische Schule nicht anerkennen will. Wegen dieser Einseitigkeit muss ihr alle Vernünftigkeit in die Vergangenheit fallen, weil nur diese Gegenstand der Geschichte ist. Weil es aber auch eine von der Erfahrung unabhängige Quelle des Vernunftrechts für Gans giebt, so hat er das

reine System desselben aus der Idee entwickelt, auch wenn es noch nicht in der Vergangenheit, wie Savigny will, oder in der Gegenwart, wie Thibaut meint, vollständig herausgeboren ist. Gaus ist darum ein Mann der Zukunft, die er durch die Vernunftkenntniss aus Vergangenheit und Gegenwart erschliessen zu können sich herausnimmt; und insofern steht er auf dem wahren Standpunkte der Rechtsphilosophie, den auch wir einnehmen. In einer Zeit, wie die unsrige, wo nicht nur die Wissenschaft, sondern auch die Staatenbildung und das Interesse um sie im ganzen Volke eine solche Höhe erreicht haben, da leuchtet aus den hochaufbrausenden Wellen der Weltgeschichte das Vernunftrecht unsern Blicken schon deutlicher entgegen. So verwerfen wir nicht den geschichtlichen Weg; aber wir können ihn nicht als die einzige Quelle, als die Richtschnur des Vernunftrechts ansehen. Im Gegentheil. Die ganze geschichtliche Entwicklung des Rechtssystems verstehen wir erst aus der philosophischen Darstellung des Vernunftrechts, die also vielmehr der Maassstab des vergangenen und gegenwärtigen Rechtszustandes und das sichere Merkzeichen der sich in der Zukunft vollendenden Verwirklichung dieses Vernunftrechts ist. Dargestellt muss dann diese geschichtliche Entwicklung des Rechtssystems im philosophischen Sinne werden, da sie die Bedeutung hat, die Probe und Bewährung unserer aprioristischen Ableitung zu sein. Endlich aber ist mit dieser geschichtlichen Auffassung der Standpunkt des Einzellebens aufgegeben, das Wohl der ganzen Menschheit, die Freiheit der Gattung als das letzte Ziel gesetzt, und so das gesellschaftliche Leben selbst zur Grundlage des Wohls der Einzelnen gemacht. Das ist der dem Naturrecht entgegengesetzte Standpunkt der Gemeinschafts- und Gesellschaftslehre, den wir nunmehr, als die andere Seite dieses dritten Zeitabschnitts der Rechtsphilosophie, zu betrachten haben.

2. Communismus und Socialismus.

Die ganze Entwicklung des Naturrechts leitete zu diesem Standpunkt hin. Immer mehr rang sich das allgemeine Wohl des Staats, der Zweck der Menschheit, die Vorsorge, die Allverbindlichkeit, die Gewährleistung Aller für Alle aus dem Einzelleben heraus. Und so kehrt die Wissenschaft zu der von Plato verlangten öffentlichen Vorsorge für Alle zurück, zugleich mit dem Unterschiede, dass zunächst nicht das allgemeine Leben als solches Zweck ist, sondern das sogar sinnliche Wohl des Einzelnen, die Befriedigung

aller seiner Triebe zum einzigen Inhalt der ganzen Staatsthätigkeit gemacht wird. Es ist freilich einseitig, nur die sinnlichen Bedürfnisse der Menschen zu berücksichtigen. Da es aber in unsern Zeiten deren giebt, die nicht zu essen und zu trinken haben — die sogenannten Proletarier —, so hat der Communismus die wunde Stelle der heutigen Gesellschaft ergründet, indem er auch für jene Verlassenen gesorgt wissen will.

Während aber im Naturrecht die einzelnen Willen aus sich den allgemeinen Staatswillen hervorgehen liessen, so geht jetzt erst aus der öffentlichen Thätigkeit des Ganzen der Zweck des Einzelnen hervor. Auch hier sind beide Seiten noch nicht zu ihrer wahren Stellung, welche die Gleichberechtigung ist, gekommen. Der Staat erscheint in noch untergeordneterer Gestalt, als im Naturrecht, weil eben aller Werth auf die Sonderinteressen der Einzelnen gelegt wird. Die Entfaltung dieser Lehre hält mit der des Naturrechts ziemlich gleichen Schritt; so dass wir von der Gegenwart wieder drei Jahrhunderte zurück bis zum Wiederaufleben der Wissenschaften gehen müssen, von wo an eigentlich erst die Entwicklung des christlichen Lebens und der christlichen Wissenschaft in der Weltlichkeit beginnt. Der Fortschritt in dieser ganzen Richtung besteht aber darin, dass zunächst der Freiheit des Einzelnen noch gar kein Platz eingeräumt und sogar das Eigenthum aufgehoben wird, — die Gemeinschaftslehre. Der Rückschlag des Einzellebens gegen diese Vernichtung seiner Freiheit ist zwar die Wiederherstellung des Eigenthums, aber nur unter dem Zwange eines unfreiwilligen Vereins; der Fourierismus. Das Herausringen des freien Vereinslebens aus dieser Unfreiwilligkeit stellen endlich Louis Blanc und Proudhon dar, welche damit den Uebergang in unseren Standpunkt bilden.

a. Die Gemeinschaftslehre.

Nachdem die Einseitigkeit des Naturrechts, welche im Ueberwiegen des Einzellebens enthalten war, sich, je weiter wir in der neuern Geschichte fortschritten, immer höher steigerte, so dass zuletzt die Ichheit, die Besonderheit zum unbedingten Ausgangspunkte erhoben wurde: so ist der Wendepunkt der neuern Zeit in der Gemeinschaftslehre diess Ueberwinden der Selbstsucht und des Egoismus, aber auf Kosten der Einzelfreiheit, das Versenken in die allgemeine sittliche Substanz, wie es bei Plato vorkam. So finden wir den Begriff des Rechts wohl als Gleich-

heit der Personen, aber mit Ausschluss der Freiheit bestimmt. Und indem die Gleichheit nicht bloss als eine Vergleichung und ein Verhältniss, sondern als substantielle Einheit auftritt: so wird, um das sittliche Band der Einzelnen zu einander auszudrücken, zur Gleichheit noch die Brüderlichkeit, wie die letzte Französische Staatsumwälzung gethan hat, hinzugefügt. Diess hinzugefügt zu haben, ist das wahre Verdienst der Communisten. So sind wir aber zum schroffsten Widerspruche gekommen, indem in einer Zeit, wo die Forderungen der Besonderheit auf's Höchste gespannt sind, zugleich die völlige Gleichmacherei der Einzelnen eintreten soll. Diesen Widerspruch löst der Communismus nun so, dass er zwar jede Person zum Selbstzweck macht, ihr unendliche Berechtigung zuerkennt, aber ohne die Vermittelung ihrer Einzelfreiheit, und lediglich durch Vorsorge des allgemeinnn Willens. So sind Recht, Moral und Staat wieder, wie bei Plato, Eins. Die Staatsmacht bevormundet zwar auch jetzt Alles, aber mit dem Unterschiede, dass, während bei Plato das Allleben Zweck war, jetzt der Widerspruch besteht, dass dieses Allgemeinste nur die ganz besonderen Triebe aller Einzelnen zu befriedigen strebt. Es fliesst hieraus das Recht aller Einzelnen, da zu sein. Dieses Recht setzt das berühmte Recht auf Arbeit voraus; und dieses wieder das Recht auf Genuss. Indem so die Gesellschaft Leben, Arbeit und Genuss gewährleistet, so ist alle Arbeit, aller Genuss gemeinschaftlich, und wird zu einer staatlichen Angelegenheit. Der intellectuelle Gemeinbesitz bei Grotius und Kant wird zu einer wirklichen Gemeinschaft der Güter.

2. Thomas Münzer und Johann von Leyden.

Der erste Ursprung dieser Lehre steigt bis zu den staatlichen Bewegungen hinauf, welche, wie z. B. die Bauernkriege, eine Folge der durch Luther vollbrachten religiösen Umwälzung waren. Das Christenthum sollte in seiner Reinheit verwirklicht werden; und darin lag es, die allgemeine Brüderlichkeit, welche Christus gelehrt hatte, zur Wahrheit zu machen. „Ein Christ,“ sagten die Wiedertäufer, „soll keine Obrigkeit haben, denn die Diener des Worts. Ein Christ soll nichts Eigenes haben, sondern, wo man eine Bruderschaft hat, seine Güter zu gemeinsamem Gebrauche geben.“ Die Menschheit sollte in dieser kirchlichen Gemeinschaftslehre zur freien Gemeinde, zum Reiche Gottes in einer allgemeinen Kirche werden. Jedes Handwerk sollte ein öffent-

liches, dem Ausübenden von der Gesellschaft übertragenes Amt sein, wofür also Jeder auch auf öffentliche Kosten besoldet würde. Diese Richtung verschlingt alle Sphären der bürgerlichen Rechte in die Kirche, und hat sich in unsern Zeiten bis in America durch die Mormonen erhalten, welche auch alles Eigenthum der Kirche zusprechen und den obersten Priester zum Leiter der Menschheit machen, da diese sich nicht selber regieren könne. So ist die Kirche zur alleinigen Beherrscherin der ganzen Weltlichkeit erhoben worden, und sollte sich alle übrigen Verhältnisse unterwerfen. Statt aber den Arbeiter zum Staatsbeamten zu machen, hätten vielmehr alle Beamte zu Arbeitern in der freien Genossenschaft gemacht werden müssen, die den entsprechenden Lohn ihrer Arbeit auf dieselbe Weise, wie jene, sich erwerben müssten. Denn warum soll Eine Art Arbeit diesen Vorzug geniessen?

ß. Die weltliche Gemeinschaftslehre.

Dieser kirchlichen Gemeinschaftslehre gegenüber, die auf der innerlichen Gesinnung der Verbrüderung beruhte, stand nun eine durch die Französische Staatsumwälzung von 1789 erzeugte weltliche Gemeinschaftslehre gegenüber, welche die leere äusserliche Gleichheit zum Grundsatz machte, und zwar auf bejahende Weise durch die Gleichheit der Genüsse, nachdem man von der verneinenden Gleichheit der Schreckensherrschaft, in welcher das Fallbeil alle Unterschiede aufhob, zurückgekommen war. Der erste Schritt zur Persönlichkeit lag in dem Sich-Lossagen von der Abhängigkeit der Kirche, so dass die Gesellschaft nun doch wenigstens auf eigenen Füßen stand. Babeuf's Lehre enthielt folgende Hauptsätze: dass die Natur jedem Menschen ein gleiches Recht auf den Genuss aller Güter gegeben; dass die Arbeiten und die Genüsse in der Gesellschaft gemeinschaftlich sein müssten; dass Niemand ohne Verbrechen sich die Güter des Bodens oder des Gewerbefleisses habe aneignen können, da der Boden Niemanden, die Früchte der Erde aber Allen gehörten; dass es in einer wahren Gesellschaft weder Reiche noch Arme geben dürfe, und dass der Zweck der Staatsumwälzung der sei, die Ungleichheit zu verwischen und das gemeinsame Glück herzustellen. Diese Lehre verwirft den Gedanken des Wettseifers, der eben die Talente der Einzelnen weckt. Solche Lehre muss den Ackerbau als den höchsten Beruf der Menschheit ansehen, weil dieser auch die Unterschiede der Menschen am Wenigsten hervorhebt und dem paradiesischen

Zustande näher zu sein scheint. In diesem Systeme ist keine andere Obrigkeit, als die Theilungsobrigkeit nöthig, welche die allgemeinen Erzeugnisse des Volkes sammelt und ihren Umlauf bestimmt. Aber schon Aristoteles hat der Platonischen Gütergemeinschaft erwiedert, dass die Gleichheit keinen Augenblick bestehen bleiben wird, es sei denn, dass es gelinge, die Begierden gleich zu machen. Ja, statt Gleichheit zu fördern, ist die Gemeinschaftslehre, wie Bastiat sehr gut sagt, die Ungleichheit der schlechtesten Art; denn man wird wetteifern, wer am Wenigsten und am Schlechtesten arbeitet, da doch Jeder ernährt werden muss.

Die, wie es schien, seit der Wiederherstellung der Bourbonen verklungene Gemeinschaftslehre wurde nach der Juliumwälzung in bestimmtere Form gebracht. Cabet nimmt die Gemeinschaft der Güter, der Arbeit und der Erziehung an, verwirft aber die Gemeinschaft der Weiber, welche alle Gemeinschaftslehrer seit Plato aufgestellt hatten. So macht sich allmählig eine Seite des Einzellebens nach der andern geltend. Cabet hielt nämlich die Freilassung der Frauen schon für genügend, und glaubte, die Missstände der jetzigen Ehe schon durch die Abschaffung der Mitgift, die vollkommene Rechtsgleichheit der Geschlechter und die Möglichkeit der Scheidung beseitigen zu können. Als das eigentliche Wesen der neuen Gesellschaft stellt auch er die Brüderlichkeit auf; was ihn nicht hindert, jeder Familie ein eigenes Haus zu geben. Die Hauptmalzeit wird in Gemeinschaft beim Staatskoch eingenommen, die anderen in der Familie. Des Sonntags ist jeder sein freier Herr. Jeder ist öffentlicher Arbeiter, und wird dafür vom Staat nach Maassgabe seiner Bedürfnisse versorgt. Cabet schafft überall die Unbeweglichkeit, will überall dieselbe Kleidung, Geräthschaften u. s. w. einführen. Es giebt nur Eine amtliche Zeitung; Cabet verbannt den Luxus u. s. w. Kurz, sein Staat ist die Verherrlichung der polizeilichen Bevormundung, indem, wie Proudhon sagt, für jede Thätigkeit der Gesammtmensch an die Stelle des Einzelnen tritt, und zwar merkwürdiger Weise im Dienste und für den Genuss des Einzelnen. Die Menschen sind dann nicht besser, als Austern, die ohne Thätigkeit und Empfindung am Felsen der Brüderlichkeit hängen. Ein Machtspruch beherrscht Alles. Wenn alle Menschen durchaus gleich sind, warum giebt es dann aber mehr als Ein Paar? Die Persönlichkeit wird vom Staatsganzen verschluckt, und der Nerv des ganzen Rechtszustands, die Freiheit, unterbunden.

γ. Die Saint-Simonisten.

Da die Vertheilung des Gemeinsamen schon eine Ungleichheit ist, wenn sie auf das Bedürfniss Rücksicht nimmt, und das muss sie doch, so wollen die Saint-Simonisten diese Ungleichheit nun selbst auf den Rechtsgrundsatz der Gleichheit zurückführen. Da die Vertheilung Eigenthum gründet, so heben sie auch das Eigenthum nicht auf. Indem sie aber die Ungleichheit der äussern Güter durch die Geburt nicht gelten lassen wollen, so lassen sie kein Erbrecht zu. Die Ungleichheit der Talente, die Cabet zu verwischen strebt, stellen sie dagegen an die Spitze ihrer vertheilenden Gerechtigkeit; und fügen als zweiten Bestimmungsgrund derselben die Arbeit hinzu. So bereitet die Gemeinschaftslehre selbst ihre Vernichtung vor, indem sie Ein Stück ihres strengen Systems nach dem andern aufgibt. Der Grundgedanke der Saint-Simonisten ist hiernach: „Jedem nach seinen Fähigkeiten; jeder Fähigkeit nach ihren Werken.“ So war der Gewerfleiss, der Wetteifer der Arbeiter zum Grundsatz gemacht. „Alles durch,“ sagte sie, „Alles für den Gewerfleiss.“ Man kann ihre Lehre daher eine industrielle Gemeinschaftslehre nennen. Die Arbeit ist von ihnen für das Höchste gehalten. Alle Menschen sollten sich als Arbeiter in einer gemeinsamen Werkstätte ansehen, „Müssige“ als eine Last der Gesellschaft nicht geduldet werden; und als Zweck der Gesellschaft wurde die möglichst schnelle Verbesserung des Zustandes der zahlreichsten und ärmsten Klasse eben durch die Arbeit hingestellt. Indem die Vereinigung und Vergesellschaftung aller Stände in der Arbeit als die wahre Religion, als die Gegenwart des lebendigen Gottes in der Menschheit galt, so verband Saint-Simon den kirchlichen und den weltlichen Communismus. Das neue Christenthum, das er predigte, bestand nach ihm darin, dass die Menschen schon auf Erden glücklich gemacht würden, und zwar, wie sie es durch ihren Fleiss und durch ihre Fähigkeiten verdienen; — ein sehr richtiger Gedanke. Seine Schüler entwickelten diess weiter. Der Fähigste sollte der Vater oder Papst sein, der allen andern Fähigkeiten in der Gesellschaft ihren Platz einräumen und durch Banken das gemeinsame Eigenthum je nach der Arbeit vertheilen sollte. Das freie Weib sollte, wie bei Plato, die Geschäfte des Mannes theilen, und jedes Geschlecht mit gleichem Rechte der Arbeit vorstehen. Die Mitglieder des Paares konnten aber wechseln, wodurch die Ehe zu einer Zeitehe wurde.

b. Fourier's Gesellschaftslehre.

Der Schritt, den Fourier zum freien Einzelleben hin machte, ist die Anerkennung der Erbschaft, damit die vollständige Wiederherstellung des Eigenthums, und folglich der persönlichen Freiheit, als deren Ausdruck er die Arbeit ansah: durch die Arbeit überwinde der Mensch den Gegensatz des Geistes und der Natur, und bringe sein Einzelleben in Einklang mit dem Leben des Alls. So wird die Arbeit Genuss. Jeder soll zwar frei seine Arbeit, die seinen Trieben am Meisten entspricht, wählen, aber er muss sich einer Abtheilung der gemeinschaftlichen Werkstätte anschliessen. Doch gestattete Fourier, sich durch Abwechselung die Arbeit angenehm zu machen. Ebenso sollte in die Ehe eine grössere Freiheit durch Abwechselung eingeführt werden, indem er Geliebte, Erzeuger mit Einem Kinde und Ehegatten mit mehrern als gleichzeitige Verhältnisse erlaubte. Die Gesellschaftslehre Fourier's ordnet die unfreiwilligen Vereine der Menschen an. Der Staat mit der Einheitsspitze ist aufgehoben, und die Menschen verbinden sich zu zweitausenden in einem gemeinschaftlichen Gebäude, dem Phalansterium, wo alle Arbeiten und Genüsse, durch den Luxus verschönert, sich sammeln. An die Stelle der Staats-Einheit wird die Idee der Einheit des Menschengeschlechts unter einem Omniarchen gesetzt, dessen Wohnsitz Considerant nach Konstantinopel verlegt wissen will. Im ursprünglichen Menschengeschlecht, sagt derselbe Fourierist, habe Jeder gleiche Rechte auf alles Land; aber durch Urbarmachen sei dieses in's Eigenthum übergegangen, und der Ersatz dafür sei das Recht auf Arbeit. Jede Familie des Phalansteriums miethet sich vom Vorsteher eine Wohnung für ihr Bedürfniss. Durch Vergesellschaftung werden die Genüsse wohlfeiler und reichhaltiger. Die gemeinschaftlichen Erzeugnisse, die nicht verbraucht werden, werden durch den Handel verwerthet. Der Überschuss wird auf jeden Arbeiter nach Maassgabe seines Kapitals, seiner Arbeit und seines Talents vertheilt. Der erste Factor erhält $\frac{1}{12}$, der zweite $\frac{5}{12}$, der dritte $\frac{3}{12}$. Ein Mindestes des Erwerbs, das mit der Arbeit in Verhältniss steht, wird gewährleistet. — Aber auch dieses Hirngespinnst ist gescheitert und bloss Theorie geblieben, weil ohne persönliche Freiheit gearbeitet wurde. Der Verein muss ein freiwilliger werden. Das versuchte Louis Blanc schüchtern, offner Proudhon; und sie bilden so die Vorhalle des wahren Standpunkts. Ihr Mangel ist,

das Vereinsleben mittelbar durch Organisation von Oben erzwingen zu wollen. Man kann ihren Standpunkt daher die organisirende Gesellschaftslehre nennen.

c. Louis Blanc's Organisation der Arbeit.

Louis Blanc wollte sich nur vorläufig der Hülfe des Staats zum Organisiren der Arbeit bedienen, bis die Gemeinden und Vereine selbst zur Einsicht ihrer Stärke gekommen sein würden; so dass sie das Gesamtleben dem Einzelleben vorzögen. Wie aber, wenn es dennoch nicht zu dieser falben Einheit kommt? Durch Gewerbefreiheit selbst wollte Louis Blanc die Gewerbefreiheit aufheben, indem er den Staat durch Anlegung von Vereinswerkstätten und Vereinsfabriken mit dem Gewerbeleiß der Einzelnen wetteifern liess, um so diesen zu erdrücken. Bald würden die Vortheile der Vergesellschaftung von Jedermann eingesehen werden, die Kapitalien den gemeinsamen Werkstätten zufließen, und so der Wetteifer verdrängt sein. Von jeder Arbeitssphäre gäbe es eine Hauptwerkstätte, von der alle Töchterwerkstätten abhängen. Vom reinen Gewinn jedes Gewerbebezugs müsse etwas abgegeben werden, damit der Staat ausserordentliche Klemmen, die übrigens durch die Erstickung des Wetteifers immer seltener werden würden, begegnen könnte. Es soll also eine allgemeine Versicherungsbank eingerichtet, der dann übrig bleibende Gewinn jeder Werkstätte in drei Theile getheilt werden: der eine in gleichem Verhältnisse unter die Mitglieder der Gesellschaft. „Die Ungleichheit des Talents bedingt nicht,“ sagt Louis Blanc, „Ungleichheit der Rechte, sondern nur der Pflichten.“ Warum solle, fährt er fort, der von der Natur glücklicher Begabte auch noch mehr äussere Güter dafür erhalten? Er sei schon bevorzugt genug. Auch die Ungleichheit des Lohns, die jetzt für verschiedene Arbeit noch nothwendig sei, werde bei höherer Sittlichkeit fortfallen. Jeder thue seine Pflicht, indem er die Arbeit unternehme, welche die Natur ihm erlaube. Doch verstehe es sich von selbst, dass in allen Fällen der Lohn für die Lebensbedürfnisse des Arbeiters hinreichen müsse. Dann sei auch die Erbschaft nicht mehr nöthig, während das Familienleben eine natürliche Thatsache — also ein Urrecht — bleiben müsse, wogegen Saint-Simon es mit Unrecht vernichtete. Der zweite Theil des reinen Gewinns diene zu Unterstützungskassen für Greise, Kranke, Schwache u. s. w.: der dritte, um Arbeitsgeräth anzuschaffen und so Gelegenheit zu

erweiterter Theilnahme am Verein zu geben. Jedes Mitglied könne seinen Lohn beliebig verwenden, aber die unbestreitbaren Vorzüge des gemeinsamen Lebens werden auch eine freiwillige Vergesellschaftung des Genusses herbeiführen, während die Communisten und Socialisten auch hier den Zwang einführen wollten. — Diese Organisation der Arbeit rang zwar 1848 in Frankreich durch die berüchtigten Nationalwerkstätten nach Wirklichkeit; aber auch sie scheiterte an der immer noch nicht zu ihrem Rechte gekommenen freien Persönlichkeit, und, wie Louis Blanc will, weil sein Gedanke bei der Ausführung verzerrt worden sei.

So trat ein Mann auf, Proudhon, der, vom entschiedensten Communismus ausgegangen, sich verneinend gegen alle bisherigen Systeme verhielt, und so schliesslich durch einige vereinzelte Äusserungen den wahren Standpunkt andeutete, indem er gebieterisch die persönliche Freiheit verlangte. Eigenthum ist Diebstahl, hatte er am Anfang seiner Laufbahn gesagt, doch später das Eigenthum als die eine berechnete Seite, zu welcher das gemeinschaftliche Leben die andere bilde, ausgesprochen. So kommt er, nachdem er in Hegel'scher Weise Widersprüche in allen bisherigen Theorien dialektisch nachgewiesen, zu dem Satze: Das Einzelleben ist die ursprüngliche Thatsache der Menschheit, das Vereinsleben ihre Vervollständigung; beide beurtheilen sich unaufhörlich, jenes ohne dieses führe zum Elend. Damit jeder Arbeiter, sagte er, von seiner Arbeit leben, d. h. dieselbe verwerthen könne, bedürfe es der Organisation des Credits. Den will er aber jedem ohne Zinsen oder mit nur sehr geringen gewährt wissen. Das ist das Hirngespinnst, auf das auch er noch versessen ist. Denn wer wird sein Geld ohne Zinsen ausleihen? Auch er wollte, wie Louis Blanc, sein System praktisch machen. Indem es ihm aber nicht, wie diesem, gegönnt war, sich des Beistands des Staats zu erfreuen, sondern er seine neue Creditbank ganz auf eigene Faust, also in Weise der Vereinzelung in's Leben treten liess, so scheiterte das Unternehmen sehr bald an der Unzulänglichkeit der Mittel. Und er rief, um sich zu trösten, aus: Wenn der wahre Staat errichtet sein wird, was brauchen wir da eine Privatbank, wir haben ja dann die Bank von Frankreich! Als diesen wahren Staat beschreibt er nun allerdings einen Zustand, wo das Einzelleben und das Gemeinleben als gleich berechnete Seiten erscheinen. „Alle Ichheiten,“ sagt er, „bilden, ohne in einander zu fliessen, Eine grosse, zusammenklingende, mitfühlende Seele. Zum Bewusstsein unserer

Gedanken gesellt sich das Eindringen in die Gedanken der Andern; und aus diesem innigen Verkehr entspringt in unserem Herzen das köstliche Gefühl eines einstimmigen Wollens, das dennoch in seinem Ausdruck und in seinen Beweggründen verschieden ist. Diese durchgängige Gemeinschaft, welche, ohne die Charaktere aufzuheben, sie vielmehr durch die Liebe bis zum Urbild erhebt, ist die Gesellschaft, wie sie sein soll. Wir arbeiten, ohne irgend etwas in uns zu empfinden, was einem Befehl oder Gehorsam gliche, mit merkwürdigem Einklang, als seien wir alle zugleich die ursprünglichen Glieder der Bewegung. Die Freiheit des Einzelnen soll nicht getödtet, sie soll vergesellschaftet werden. Indem alle Meinungen und Thätigkeiten frei bleiben, so handelt und denkt das Volk doch wie Ein einziger Mensch durch die verschiedene Richtung der Ansichten und Wollungen selbst.“ Einen solchen Staat nennt Proudhon „die geregelte Herrschlosigkeit“, auch die Republik im Gegensatz zur Demokratie, — „den wahren Freistaat, wo weder die Freiheit der Ordnung unterworfen, noch die Ordnung der Freiheit geopfert ist; es ist die Freiheit, die nicht die Tochter der Ordnung, sondern ihre Mutter ist. Das ist das Glaubensbekenntniß der neuen Gesellschaft.“

3. Unser Standpunkt.

Indem Proudhon die Hirngespinnste nicht nur an ihm selbst, sondern auch an den Andern dialektisch widerlegt, so hat er dadurch den wahren Standpunkt angedeutet und vorbereitet, wie ihn Hegel in seiner Rechtsphilosophie, die wir als das Resultat der ganzen bisherigen geschichtlichen Bewegung ansehen müssen, niederlegte. Wenn Lassalle (Das System der erworbenen Rechte, Thl. I, S. XVI) Hegel und seinen Nachfolgern vorgeworfen hat, nur die abstract allgemeinen Kategorien von Eigenthum, Vertrag, Erbrecht u. s. w. aufgestellt, nicht das historische Eigenthum u. s. w. der Römer, Germanen u. s. w. philosophisch begriffen zu haben: so werden wir diesem Vorwurf durch die Darstellung der Universalrechtsgeschichte entgehen, können aber nicht umhin, ihm, der über Hegel hinausgekommen sein will, unsererseits vorzuhalten, dass er sich noch nicht ganz von jenen Hirngespinnsten der Gemeinschafts- und Gesellschaftslehre zu befreien, und so durchaus nicht auf die Höhe unseres Jahrhunderts, wie er wähnt, zu stellen vermocht hat. Es genügt nicht, der nach einem einseitigen Grundsatz hin ausgebildeten Wirklichkeit im Einzelleben nur die ent-

gegensetzte Einseitigkeit des Allebens theoretisch vorzuhalten, gerade wie Plato durch sein Urbild des Staats den Verfall des Griechischen Lebens nicht verhindern konnte. Nicht durch Unterdrückung der einen Seite auf Kosten der andern, sondern nur durch vollständige Gleichberechtigung und Aussöhnung beider Seiten kann diese Höhe erklommen werden: um so mehr als der Grundsatz der Besonderung und des Selbstseins des Einzelnen im vorigen Jahrhundert noch ganz anders ausgebildet und erstarkt war, als zu den Zeiten des Sokrates, und deshalb um so grössere Berücksichtigung heischt.

Die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts hatte nämlich jedes Ansehen der Kirche und des Staats heruntergebracht, und die ihrer selbst bewusste, denkende Person auf den Thron der Welt erhoben. In America war, kraft dieses Selbstbewusstseins, eine rein aus der Vernunft geborene Verfassung und ein neues gesellschaftliches Leben widerstandslos in die Wirklichkeit getreten. Nachdem man nun auch in Europa angefangen hatte, den hergebrachten Schlendrian der Willkürherrschaft und des äussern Ansehens, die in dem seit dem 4. Juli 1776 unabhängigen America nie aufkommen konnten, durch die Bestimmungen des Naturrechts verdrängen zu wollen, bewies indessen das Alte, Bestehende, die durch das verknöcherte Alleben der Kirche mächtig gewordene und mit ihr verbundene unumschränkte Staatsmacht den zähesten Widerstand; und es entspann sich ein Kampf der Zerstörung gegen das Herkömmliche, der bisher noch zu keinem recht gedeihlichen, bejahenden Ergebniss geführt hat. So hat sich das achtzehnte Jahrhundert als ein wesentlich nur verneinendes erwiesen. Es entschied seinen Charakter um die Mitte seines Laufes, als Friedrich der Grosse anfang, seine Ideen durchzuführen. Diese, in die Hände des Volks und seiner Parteien gerathen, haben in den drei Französischen Umwälzungen sechzigjährige Bürgerkriege erzeugt; und noch sind die Franzosen zu keiner beruhigten Gliederung des Rechtsstaats gekommen, weil sie einseitig den Grundsatz der unendlichen Freiheit des Einzelnen in den Regierten sowohl als in den Regiern festhielten, und dadurch die andere Einseitigkeit der Zwingherrschaft herbeiführten. Dieser unaufgelöste Gegensatz der Einzelfreiheit und der Herrschermacht ist die Schwierigkeit, woran die Europäische Menschheit noch jetzt leidet. Denn alle übrigen Völker sind mehr oder weniger mit in diesen Rechtsstreit hinein gerissen. Nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch hat man sich von

dem einen Äussersten in das andere geworfen, um die eine Einseitigkeit immer durch die andere zu überwinden. Da aber weder das unbeschränkte Herrscherthum und die Gemeinschaftslehre, welche das Ansehen des Staats, als eines Ordnungsquells, wollen, noch der Grundsatz der unendlichen Freiheit des Einzelnen, welche als Unordnung und Herrschlosigkeit bezeichnet wird, in den verschiedenen Umwälzungen und Wiederherstellungen, deren Schauplatz Europa gewesen ist, den Sieg davon zu tragen vermochte: so war die Europäische Menschheit, mit alleiniger Ausnahme Englands vielleicht, bisher die wahre Mitte und Einheit dieser Gegensätze, welche America längst besitzt, noch nicht zu gewinnen im Stande. Ebenso wenig kann ich theoretisch die Ausgleichung in Dem finden, was Lassalle den „streng sittlichen Staatsbegriff“ nennt, weil derselbe mehr nach der Seite des Allebens hin liegt.

Dennoch ist die Auffindung der wahren Uebereinstimmung beider Seiten die Aufgabe des neunzehnten Jahrhunderts; und nachdem es in seiner ersten Hälfte diesen Fund in Hegel theoretisch gemacht hat, kommt es nun darauf an, ihn in der zweiten Hälfte, und zwar mit Bewusstsein aus den wissenschaftlichen Grundlagen heraus, zu verwirklichen. Ein vierzigjähriger Friede seit 1815 hatte den Baum der Wissenschaft gross gezogen, und je enger und straffer während dieser Zeit das äussere Ansehen in Staat und Kirche seine Fesseln und Bande wieder zusammenzog, um den immer wieder hervorbrechenden Grundsatz der Einzelfreiheit völlig zu ersticken, und ganz Europa in einen grossen Kerker zu verwandeln, desto unerschrockener musste die Wissenschaft mit der friedlichen Lösung der Aufgabe hervortreten, die Früchte aufweisen, die in ihr gereift sind, um — gleich entfernt von den Einseitigkeiten wohlgemeinter menschenfreundlicher Gesellschaftslehren sowohl, als den wieder an die Tagesordnung getretenen, nach der Seite des Ansehens hinneigenden Napoleonischen Ideen — das vollständige Gebäude des menschlichen Rechts und der menschlichen Gesellschaft auf dem Boden der Freiheit zur Ausführung zu bringen. Ist das achtzehnte Jahrhundert kritisirend und verneinend gewesen, so ist das neunzehnte bejahend und organisirend. Es darf aber nicht von Oben her organisirt werden, wie eben Napoleon III. will, der die Erbschaft der Staatsumwälzung auf einem zwingherrlichen Throne angetreten hat. Sondern der Zustand muss ein solcher sein, dass die Gesellschaft sich aus sich selbst organisiren könne; und die seit der Umwälzung von 1848 dahin gerich-

teten erfreulichen Bestrebungen sind nicht zu verkennen. Das neunzehnte Jahrhundert ist, wie sein Vorgänger, um die Mitte seines Laufs an seinen Wendepunkt gekommen, wo es nun seinen Charakter praktisch durchführen wird. Es wird seine Pflicht thun, wie die Wissenschaft die ihrige gethan hat.

Fragen wir aber, wie die Wissenschaft — worauf es uns hier allein ankommt — diese Aufgabe mit Hegel und nach Hegel gelöst hat, in welchem Sinne also wir die Rechtsphilosophie darstellen wollen, so wäre hierüber noch etwa Folgendes zu sagen. Der Hauptgrundsatz unserer Zeit und also auch der Wissenschaft unserer Zeit ist, wie es mein Freund der Dr. Roth in Zürich fasste: Freiheit der Persönlichkeit im sittlichen Bunde. Auch wir erbauen also das Naturrecht, wie Hr. Trendelenburg, „auf dem Grunde der Ethik;“ — aber nicht indem das Recht noch vermittelt der „Furcht“ als ein „Zwang“ zur Sittlichkeit durch das Gesetz als der „Zuchtmeister auf Christus“ erscheint. Das wäre etwa — Puffendorf (S. 56), nur noch verschlimmbessert mit einem modernen Anstrich von Theokratie; welche rückwärts schauende Neuthümelei wir billig den Haller, Schlegel, Stahl und Held, den Saint-Martin, Ballanche und ihren Nachtretern diesseits und jenseits des Rheins überlassen. Für uns ist das Geheimniss des neuen sittlichen Lebens fortan der freiwillige Verein. Zwei Säulen bilden jetzt die Grundpfeiler des menschlichen Rechts und der menschlichen Gesellschaft: die Persönlichkeit und der Verein. In England und Nordamerika wirken diese beiden Grundsätze schon lange in schöner Übereinstimmung im Begriffe der Selbstregierung zusammen; und darum hat die Staatsumwälzung diese beiden Länder auch verschont. Die Staatsumwälzungen von 1848 hatten auch dem Europäischen Festland das Vereinsleben in seiner vollen Ausdehnung gebracht, wenn dasselbe gleich durch die spätere rückläufige Bewegung wieder vielfach verkümmert worden ist und in sein Verderben auch die persönliche Freiheit mit hineingezogen hat. Und ist der junge Umschwung in einer neuesten Zeitrechnung, die man seit 1858 anzunehmen sich für berechtigt hielt, dann bald einem noch schroffern Rückschritt unterlegen, ohne reifere Früchte tragen zu können: so werden die Geburtswehen Europa's doch immer heftiger, und müssen so das Erblühen des neuen Lebens, das im Anzuge ist, um so schneller zeitigen. Der eine Pol desselben ist die grösste Ausbreitung der persönlichen Freiheit. Jeder darf für sich leben, schaffen, denken, arbeiten, wie er will, nur

darf er die Freiheit des Andern dabei nicht verletzen. Er darf diess Alles allein ohne die Hülfe eines Andern thun, wenn er sich allein für stark genug dazu hält. Der Starke an Gedanken, an Geschicklichkeit, an Körperkraft, an Vermögen wird für sich zu schaffen beginnen. Der Schwächere wird sich mit Andern zu vereinigen suchen, um im Vereine, der die Kräfte vervielfältigt, stärker zu werden. In dem Wettstreit des Einzelnen mit den Vereinen wird dieser, wenn er auch noch so stark ist, doch oft zu der Einsicht kommen, dass es noch vortheilhafter ist, sich einem Vereine anzuschliessen. So wird er freiwillig in einen solchen treten; und diess Vereinsleben ist der zweite Pol der neuen Gesellschaft, die im Entstehen begriffen ist. Durch den einen Pol drückt der Mensch sein Fürsichsein, seine Einzelheit, seine persönliche Geltung aus: durch den anderen sein allgemeines Sein, sein Aufgehen in das Allleben vom Familienbunde bis zum Bunde des ganzen Menschengeschlechts, ohne dass er durch den leisen Zwang jenes streng sittlichen Staatsbegriffs als eines Zuchtmeisters dahin gebracht zu werden brauchte.

Die ganze Wissenschaft des Rechts wird sich uns also in die zwei Seiten der Wissenschaft des Einzelrechts und der des gesellschaftlichen Rechts theilen. Aber auch das Einzelrecht muss vergesellschaftet, das gesellschaftliche Recht kann nicht ohne die persönliche Freiheit sein. Beide Pole sind in steter Ineinanderbewegung. Der allgemeine Wille des Vereins ist nur das Ergebniss aus den Einzelwillen aller Theilnehmer. Der Wille jedes einzelnen Theilnehmers spiegelt nur den allgemeinen Willen des Vereins ab; denn würde ein Mitglied den Willen der Mehrheit nicht hinterher als den seinigen anerkennen, der Verein ihm also nicht mehr zusagen, so würde es ausscheiden. Die niederen Vereine sind Allgemeinheiten, gegen die Personen: Personen, gegen die höheren Vereine gehalten. So tritt in ihnen der Begriff der Besonderheit recht klar hervor, als die Mitte haltend zwischen dem Einzelrechte und dem Weltbürgerrecht, der höchsten Sittlichkeit, wo die ganze Menschheit, der Allgeist als Eine Person sich zum allgemeinsten Verein zusammenschliesst. Diese Mitte können wir das gesellschaftliche Recht im eigentlichen Sinne nennen.

III. Der Begriff des Rechts.

Nachdem wir gesehen haben, was in der ganzen Geschichte unserer Wissenschaft unter Recht verstanden worden ist, und der