Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

3 2044 097 778 849

Buchhandlung u. Antiquarium
von W. J. PEISER & LOUIS MEYER
BERLIN
Friedrichstr. 127 Ecke d. Unterwasser

(W) 11, 15, 0

HARVARD LAW LIBRARY

FROM THE LIBRARY

OF

BRINTON COXE

GIFT OF HIS SON

EDMUND JAMES DRIFTON COXE

Received June 4, 1902

Germany

DES

VERNUNFTRECHTS

ERSTER THEIL

enthaltend

die Grundrechte und das Einzelrecht.

Von

C. L. Michelet.

— *Κρονίων*
ἀνθρώποισιν ἔδωκε δίκην, ἣ πολλὸν ἀρίστη
γίνεται· εἰ γάρ τίς κ' ἐθέλῃ τὰ δίκαι' ἀγορεύειν,
γινώσκων, τῷ μέν τ' ὄλβον διδοῖ εὐρύοπα Ζεύς.

Hesiodus.

BERLIN.
Nicolai'sche Verlagsbuchhandlung.
(G. Parthey.)
1866.

NATURRECHT

ODER

RECHTS-PHILOSOPHIE

als

die praktische Philosophie

enthaltend

Rechts-, Sitten- und Gesellschaftslehre.

Von

C. L. Michelet.

Erster Band.

BERLIN.
Nicolai'sche Verlagsbuchhandlung.
(G. Parthey.)
1866.

For Ky
M6233n

Rec. June 4, 1902

Vorwort.

Wenn Hegel in der Vorrede zu seiner Rechtsphilosophie Variationen auf das Thema:

„Was vernünftig ist, das ist wirklich;
und was wirklich ist, das ist vernünftig," —

zum Missverständniss Vieler niederschrieb, so möchte ich obige Sätze, um etwaigen Anklagen vorweg zu begegnen, mit einigen Veränderungen als den Grundton meines Naturrechts aussprechen. Ja,

Alles wirklich Rechte ist vernünftig,

vorausgesetzt, dass wir unter: Wirklich, nicht die durch den Verlauf und den Kampf der Geschichte stets abzustreifende Schaale der zufälligen Erscheinung und der äusserlichen Formen des Rechts und des Staats, wie sie z. B. in den geschichtlichen Bedingungen des Völkerlebens, in der Willkür der jeweiligen Machthaber u. s. w. auftreten, sondern die unaufhaltsam durchdringende und zur Geltung kommende Gestaltung des wahren Rechts und des wahren Staats verstehen. Die Wirklichkeit ist logisch nicht das bloss vorhandene Dasein, sondern eine Erscheinung, die aus dem Wesen fliesst und ihm entspricht. Dass solches Wirkliche und alle solche Wirklichkeit, im Rechte und im Staate, das Vernunftrecht und den Vernunftstaat wenigstens zum Theil in sich schliesse, ist ein identischer Satz. Zu allen Zeiten und unter allen Völkern hat ein vernünftiger Kern des Rechts und des Staats bestanden, der, anfänglich allerdings klein und unscheinbar, allmälig und im Verborgenen, wie Horaz singt, immer mehr schwillt und wächst:

Crescit occulto velut arbor ævo.

Da die Vernunft hiermit nichts Unwirkliches, kein leeres Urbild ist, das im Jenseits unserer Hirngespinnste zu verbleiben hätte: so muss die Weltgeschichte ihren Zweck, die Vollendung der Menschheit, erringen; und dann wird alles Vernünftige auch wirklich sein. Indem wir aber noch mitten im Stromthale dieser Bewegung nach Aufwärts uns befinden, und ich mich nichtsdestoweniger erkühnte, den Gipfel des zu erklimmenden Berges vollständig abzumessen, und, meinem Motto aus dem Hesiodus zufolge, in diesem Werke zur Erkenntniss zu bringen, so ist die andere Hälfte meines Grundsatzes die:

Alles vernünftige Recht wird wirklich.

Während es der Gattung gleichgültig ist, wann dieses Ziel erreicht werden mag, so wird der Einzelne die Beschleunigung desselben sehnsüchtig herbeiwünschen. Wenn aber Herder sagt, dass die Wünsche edler Seelen die Zukunft heranführen: so dürfen wir doch nicht müssig, nach Heraklits Anleitung, dem Spiele des Weltgeistes nur zuschauen; sondern die Sache jedes Einzelnen ist es, an der Stelle, die er in der bürgerlichen Gesellschaft einnimmt, diesem Wunsche Ausdruck durch die That zu verschaffen. Durch die That der in dieser Arbeit niedergelegten Gedanken über eine Wissenschaft, welche ich kraft meines Amtes seit vierzig Jahren lehre, glaube ich meinerseits, so weit ich es im Stande bin, jener Pflicht genügt und meine Bestimmung erfüllt zu haben.

Der zweite Band, das öffentliche Recht und die allgemeine Rechtsgeschichte enthaltend, wird diesem ersten bald nachfolgen, und spätestens zur Ostermesse erscheinen.

Berlin, den 14. Januar 1866.

Michelet.

Inhalt des ersten Bandes.

Der allgemeine Theil.

Seite

I. Der Begriff der Rechtsphilosophie 2
A. Ihre Namen 3
B. Ihr Verhältniss zur Rechtswissenschaft 7
C. Ihre Stellung im Systeme der Wissenschaften 15

II. Geschichte der Wissenschaft des Naturrechts 19
A. Die Griechen 19
B. Die Römer und das Mittelalter 37
C. Die Neueren 47

III. Der Begriff des Rechts 87
A. Der metaphysische Wille 88
B. Der natürliche Wille 94
C. Der freie Wille 134

IV. Die Eintheilung der Rechtsphilosophie 159

Erstes Buch.

Das Einzelrecht.

Erster Abschnitt. Das strenge Recht 170
Erstes Kapitel. Das Eigenthum 172
Zweites Kapitel. Der Vertrag 210
Drittes Kapitel. Das Strafrecht 229

Zweiter Abschnitt. Die Moral 253
Erstes Kapitel. Die Tugendlehre 256
Zweites Kapitel. Die Pflichtenlehre 267
Drittes Kapitel. Das Gewissen 278

Dritter Abschnitt. Das Familienrecht 289
Erstes Kapitel. Das Eherecht 291
Zweites Kapitel. Die väterliche Gewalt 322
Drittes Kapitel. Die Verwandtschaft und das Gesinde . . . 343

Berichtigungen.

S. 86. Z. 16 v. Oben lies: den statt der.

S. 139. Z. 11 v. Unten lies: Französischen statt Französichen.

Allgemeiner Theil.

Meine hochgeehrten Herren,

Unter dem doppelten Titel des Naturrechts und der Rechtsphilosophie, da von den andern Bezeichnungen später die Rede sein wird, kündige ich eine Wissenschaft an, welche auf der Grenze zwischen der Rechtswissenschaft und der Philosophie steht. Wenn es aber die Natur einer Grenze überhaupt ist, z. B. der zwischen zwei Äckern, einem jeden von beiden anzugehören, so verhält es sich gleicher Gestalt mit dieser unserer Wissenschaft; sie ist ein Bestandtheil der Rechtswissenschaft sowohl, als der Philosophie. In ihr erhebt sich die Rechtswissenschaft zu ihrer höchsten Blüte. Durch sie entfaltet sich die Philosophie zu Einem ihrer Zweige. Die Rechtslehrer nannten sie bisher gewöhnlich Naturrecht; die neuere Philosophie hat ihr den Namen Rechtsphilosophie gegeben. Doch wie jetzt Rechtslehrer und Philosophen sich beider Benennungen ohne Unterschied bedienen, so wird auch von beiden Facultäten diese Wissenschaft mit demselben Rechte vorgetragen. Hier hört man nun aber freilich hin und wieder den guten Rath ertheilen: Rechtsbeflissene mögen das Naturrecht bei einem Rechtslehrer, Philosophen die Rechtsphilosophie bei Philosophen hören.

Darüber bemerke ich erstens, dass diese Scheidung gar zu sehr nach mittelaltrigem Zunftwesen schmeckt, welches, wenn es auch in neuester Zeit wieder in die Gewerbe sich einzudrängen versucht hat und die Freiheit des Verkehrs vielfach zu beschränken droht, sich doch hoffentlich der Wissenschaft nicht mehr bemeistern wird, die nur in der freiesten geistigen Bewegung gedeihen kann. — Wird dann dieser Rath näher dahin erläutert, dass eben der Rechtsbeflissene das für ihn Brauchbare aus dem Naturrecht nur durch den Rechtslehrer empfangen könne, und ebenso durch den Philosophen der Philosoph: so möchte ich hierauf zweitens erwiedern, dass sich die Sache auch umdrehen lässt. Ein Rechtsbeflissener verlangt eben weniger neue stoffliche Rechtskenntnisse, wenn er an

die Rechtsphilosophie tritt. Diese Kenntnisse besitzt er schon oder soll sie durch das Hören aller besondern Zweige der Rechtswissenschaft erlangen. Er sucht eine philosophische Erkenntniss des Rechts, die Erhebung dieses Stoffs in den Gedanken. Was ist da natürlicher, als zum Philosophen zu gehen? Der Schüler der Weltweisheit umgekehrt will die Anwendung der philosophischen Grundsätze, die er inne hat, auf die Rechtsverhältnisse erlernen. Was ist da wiederum natürlicher, als sich den Stoff, den er in den Begriff erheben will, von einem Rechtslehrer zu holen? Doch nochmals fort mit solchem Zunftzwange, der unserer Zeiten unwürdig ist! Freilich muss der Rechtslehrer, der Rechtsphilosophie vorträgt, die Grundsätze der Philosophie kennen, der Rechtsphilosoph in die Rechtswissenschaft eingeweiht sein. Was mich betrifft, so bin ich selbst praktischer Rechtsgelehrter gewesen und habe mit einer aus der Rechtswissenschaft entnommenen Inaugural-Dissertation: *De doli et culpae in jure criminali notionibus (1824)*, meine wissenschaftliche Laufbahn begonnen. Diese Arbeit ist von mehrern Rechtslehrern rühmend erwähnt und vielfach bei ihren Arbeiten benutzt worden. — Was endlich drittens die Lehr- und Lernfreiheit betrifft, so ist es dem Staate nie in den Sinn gekommen, den Rechtsbeflissenen, die er für seine Staatsämter braucht, vorzuschreiben, bei welcher der beiden Facultäten sie unsere Wissenschaft zu hören hätten, um angestellt zu werden. So weit sind wir, gottlob! nicht zurückgeschritten. Wenn aber der Facultätsgeist auch solche Abscheidungen zu mehrern Malen einzuführen versuchte, so ist doch jetzt jedem derartigen Zunftgelüste die Möglichkeit des Gelingens durch die Aufhebung der Zwangsvorlesungen völlig abgeschnitten.

Nach diesen vorläufigen Bemerkungen haben wir in einer Einleitung, als dem allgemeinen Theile unserer Betrachtungen, zunächst den Begriff der Rechtsphilosophie anzugeben; ferner eine Geschichte dieser Wissenschaft zu liefern; drittens den philosophischen Begriff des Rechts aufzustellen, den wir in unserer Darstellung selbst durch seine einzelnen Stufen durchführen wollen. Eine allgemeine Eintheilung und Uebersicht dieses ganzen Stoffs wird die Einleitung beschliessen.

I. Begriff der Rechtsphilosophie.

Hier haben wir aus dem Namen und der daran geknüpften Vorstellung eine erste bloss vorläufige Begriffsbestimmung unserer

Wissenschaft abzuleiten: zweitens das Verhältniss der Rechtsphilosophie zur positiven Rechtswissenschaft zu entwickeln, woraus sich schon eine sachlichere Begriffsbestimmung des Naturrechts ergeben wird; endlich den vollen Begriff der Rechtsphilosophie, als eines Gliedes der ganzen Philosophie, zu erörtern.

A. Die Namenserklärung des Naturrechts.

Ist auch der Name Naturrecht nicht der älteste für diese Wissenschaft, so ist doch der der Rechtsphilosophie noch jünger; und so wollen wir zunächst bei dem ersten, verbreitetsten stehen bleiben, um eine allgemeine Vorstellung von unserem Gegenstande zu gewinnen.

1. Wenn wir hierbei nun ganz worterklärend verfahren, so könnte Naturrecht erstens so viel bedeuten als Recht der Natur, wie im Mittelalter von einem Bauernrechte, einem Adelsrechte gesprochen wurde. Wie also verschiedene Stände verschiedene Rechte, besondere Rechtsformen, z. B. in Bezug auf Erbschaft u. s. w., unter sich festgestellt hatten: so könnte man meinen, auch die Natur habe Rechte, ihre besonderen von den menschlichen unterschiedenen Rechte. In diesem Sinne scheint Ulpian in einer Pandektenstelle (l. 1. §. 3. D. *De justitia et jure*) und nach ihm der Kaiser Justinian in seinen Institutionen (I, 2) den Ausdruck in der That zu nehmen, wenn sie sagen: *Jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit.* Als Beispiel solches Naturrechts wird die Begattung, das Erzeugen und Auferziehen der Jungen angegeben. Die Thiere folgen diesem ihrem Naturtriebe aber durchaus nicht als einem Rechte; das Thun der Thiere aus Naturtrieb ist und bleibt eine natürliche Thatsache, wird nie ein Recht: während beim Menschen der Besitz, die Verbindung der Geschlechter, was auch Savigny und Hasse sagen mögen, immer sogleich ein Recht, nie eine blosse Thatsache ist. Die Natur hat überhaupt keine Rechte, nur der Mensch hat deren: sie ist immer nur das Object, wie der Mensch das Subject, eines Rechtes; sie ist nie Selbstzweck, sondern der Mensch kann sie zu seinen Zwecken gebrauchen, wie er will. Von dem Naturrechte in der Bedeutung eines der Natur zustehenden Rechts zu sprechen, ist also widersinnig.

Hieraus folgt Zweifaches. Erstens kann man der Natur nicht Unrecht thun; der Mensch darf den Thieren ihre Jungen nehmen und Beide verspeisen. Das Verbot der Thierquälerei, das

sogar im neuen Preussischen Strafgesetzbuche (§. 340, No. 10) ausgesprochen worden ist, scheint aber doch auf einen rechtlichen Schutz, der den Thieren gewährt werden soll, hinzudeuten. Diess ist indessen keineswegs der Fall. Die Thierquälerei wird in jenem Gesetze nur als ein Verstoss gegen das eigene sittliche Gefühl des Thäters oder gegen das der Andern, nicht gegen das Thier selbst verboten. Daher die Worte öffentlich, boshaft und roh: „Wer öffentlich Thiere boshaft quält oder roh misshandelt.“ Wird die Thierquälerei dagegen im Studirzimmer, um eines wissenschaftlichen Zweckes willen, z. B. durch Blosslegen der Muskeln des Frosches, durch das Annageln der Schmetterlinge: auch nur des Wohlgeschmacks wegen, z. B. durch Hetzen des Wildes oder langsames Sieden der Krebse, geübt, so ist sie nicht strafbar. — Zweitens, weil die Natur keine Rechte hat, kann sie auch nicht Unrecht thun; denn das Recht beruht auf dieser Gegenseitigkeit. Wenn der Wolf ein Lamm oder ein Kind zerreisst, um seinen Hunger oder Blutdurst zu stillen, so begeht er kein Unrecht. Noch viel weniger können diess leblose Dinge thun. Der Ziegelstein, der vom Dache fällt und eines Menschen Tod herbeiführt, begeht keinen Todtschlag. Dennoch scheint die Attische Gesetzgebung diess allen Ernstes angenommen zu haben. Denn es gab in Athen einen eigenen Gerichtshof (τὸ ἐπὶ Πρυτανείῳ), in dem, nach Pausanias' (I, 28) und Anderer Berichte, solche leblose Dinge gerichtet, und mit feierlichen Verwünschungen über die Grenze gebracht oder in's Meer versenkt oder selbst vernichtet wurden. Für die ursprüngliche Anschauungsweise der Menschen im Jugendalter der Welt war die ganze Natur beseelt, und nahm so in der Vorstellung Theil an den Vorzügen der geistigen Welt, mithin auch am Rechte. Wollte man bildlich sprechen, so könnte man allerdings sagen, der Ziegelstein, der Wolf üben ihr Recht; denn sie handeln nur den Gesetzen ihrer Natur gemäss, und das Gesetzliche ist das Recht. Ein solches Recht ist aber nicht das menschliche Recht; und von dem ist doch hier allein die Rede. Abgesehen von jenem ganz vereinzelten Gerichtsverfahren Athens ist also Naturrecht nie in dieser ersten Bedeutung genommen worden.

2. Der gewöhnliche Sinn, in welchem Naturrecht genommen wird, ist zweitens der, wo es zwar Rechte des Menschen, aber die ihm von der Natur verliehenen bedeutet. Und diess schwebte auch wohl jener Römischen Begriffsbestimmung des *jus naturale* vor, wenn es in der (S. 3) angeführten Stelle weiter heisst: *Nam*

jus istud non solum humani generis proprium est, sed et omnium animalium, u. s. w. Wenn aber das Naturrecht hierdurch als dasjenige Recht bezeichnet wird, was die Natur alle lebenden Wesen, die Menschen mit einbegriffen, lehre: so entsteht die weitere Frage, wie die Natur, die selbst keine Rechte hat, Andern dergleichen gewähren könne. Die Antwort, die hierauf gegeben wird, lautet: Das Naturrecht sei nicht ein Recht, welches der Mensch von der Natur, sondern von Natur, d. h. an seiner Natürlichkeit, durch die ihm von Natur eingepflanzten Triebe, oder in einem Naturzustande besitze, der der ursprüngliche gewesen sei, bevor die Menschen zu Gesellschaften, namentlich zum Staate, sich vereinigten. Dieser Naturzustand kann aber wieder unter einem doppelten Gesichtspunkte aufgefasst werden. Vor dem Staate ist entweder der paradiesische, oder der wilde, rohe Zustand der Menschheit. In keinem von beiden findet jedoch das Recht seinen Platz; der eine steht über dem Rechte, der andere darunter. Im Urbilde eines ursprünglichen Zustandes der Menschheit bedarf der Einzelne des Rechtes nicht, weil die Ergiebigkeit der Natur seine Bedürfnisse ohne harten Kampf befriedigt, und die Scheidung des Mein und Dein zur Sicherung dieser Befriedigung noch unnütz ist. Es liegt kein Grund vor, Unrecht zu thun; dem Gerechten aber sind keine Gesetze gegeben. Im Urzustande herrscht Gütergemeinschaft, eben weil kein Kampf vorhanden ist. Im rohen, vorgeschichtlichen Zustande der Menschen, der auf diesen sanfteren gefolgt sein soll, wird dagegen das Mein und Dein nicht geachtet, durch die vom Bedürfniss aufgestachelte Selbstsucht verletzt, und so ein Zustand der Rechtlosigkeit durch das rücksichtslose Streben eines Jeden nach der ungemessenen Befriedigung seiner Triebe erzeugt. Der Mensch kann zwar von Urrechten sprechen, welche im Staate vielfach verkümmert werden; im wilden Naturzustande werden sie aber ganz und gar mit Füssen getreten. Oder an die Stelle des Rechts tritt die Gewalt; und wenn man in dieser zweiten Bedeutung von einem Rechte der Natur sprechen will, so ist es nur das Recht des Stärkern. Es leuchtet also ein, dass wir von Naturrecht auch nicht in diesem Sinne sprechen.

3. Es bleibt nur noch eine dritte Bedeutung übrig, welche wohl die wahre sein wird. Unter Natur verstehen wir hier weder die belebten und die leblosen Gegenstände der Natur: noch auch die sinnliche Natur des Menschen, seine Triebe, die auf Befriedigung dringen, — denn die hat er auch mit den Thieren gemein;

sondern die Natur des Menschen, als Menschen. Was ist nun diese Natur? Diess den Menschen von der übrigen Natur Unterscheidende ist sein Bewusstsein, sein Denken, seine Vernunft, wogegen die Natur des Thieres allerdings ausschliesslich von seinen Trieben gebildet wird. In dem Menschen, sagen dagegen die Stoiker, ist die Vernunft die Künstlerin des Triebes. Das Recht, was wir darzustellen haben, ist mithin das Recht der vernünftigen Natur des Menschen, das Vernunftrecht, das ursprüngliche, allen Menschen gemeinsame Recht; und so steht es allerdings, wenn auch nicht als ein Naturzustand, dem bürgerlichen Zustande, dem Rechte in einem bestimmten Staate gegenüber. Dieses natürliche Recht nennen die Römischen Rechtslehrer *jus gentium:* was bei ihnen aber durchaus nicht das bezeichnen soll, was wir Völkerrecht nennen; und dieses *jus gentium* stellen sie dem *jus civile* entgegen. Gajus drückt in seinen Institutionen (I, 1; §. 1) diesen Unterschied also aus: *Quod quisque populus ipse sibi jus constituit, id ipsius proprium est, vocaturque jus civile; quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peræque custoditur vocaturque jus gentium.* Doch ist auch hier die Bedeutung des Naturrechts noch nicht ganz richtig gefasst. Denn es werden darunter eben nur die gemeinsamen Rechtsverhältnisse, d. h. diejenigen verstanden, welche sich bei allen Völkern, als durch die geistige Natur des Menschen selbst bedingt, vorfinden, wie Eigenthum, Ehe; wogegen z. B. der Unterschied von *res mancipi* und *nec mancipi*, die feierliche Form der Verkäufe, der letzten Willenserklärungen u. s. w. dem Römischen Rechte eigenthümlich ist. Hier fragt sich aber immer noch, ob das Eigenthum, die Ehe u. s. w. auf vernünftige Weise eingerichtet seien bei einem Volke oder nicht. Nur im ersten Falle sind sie dem Naturrecht gemäss. Das gemeinsame Recht ist noch nicht das wahrhaft allgemeine, d. h. vernünftige.

Wegen dieser mannigfachen Deutungsfähigkeit des Namens Naturrecht ist er unpraktisch; es wird daher besser sein, ihn zu vermeiden, und dafür Rechtsphilosophie zu gebrauchen. Denn das Vernunftrecht ist das, was aus der Vernunfterkenntniss, d. h. aus der Philosophie fliesst. Die Quelle des bürgerlichen Rechts ist nicht nothwendig die Vernunft, und oft eine dieser ganz entgegengesetzte. Diess führt uns also auf's Verhältniss des gegebenen Rechts zum Vernunftrechte, wodurch der blosse Name schon mehr Gehalt bekommen wird.

B. Verhältniss der Rechtsphilosophie zur Rechtswissenschaft.

Wir haben hier zuerst die unterschiedene Begriffsbestimmung beider Gebiete anzugeben. Dieser Unterschied ist aber nicht bloss ein solcher, den wir machen; sondern beide Wissenschaften machen ihn selbst, bekämpfen einander. Das Zweite ist also ihr Gegensatz. Aus diesem Kampfe geht aber zuletzt im Begriffe sowohl, als in der Wirklichkeit, ihre Einheit, ihre wesentliche Beziehung hervor.

1. Was erstens den Unterschied des Vernunftrechts vom gegebenen Rechte betrifft, so ist er wiederum ein doppelter: entweder in Bezug auf den Ursprung und die Form, oder in Bezug auf den Inhalt. Drittens bedingt der verschiedene Ursprung auch einen verschiedenen Inhalt, wodurch eben der Kampf beider Seiten eingeleitet ist.

a. Weil das philosophische Recht aus der unsichtbaren Gesetzgebung der Vernunft entspringt, welche zu allen Zeiten dieselbige ist: so gilt es nicht für heute nur, und morgen nicht mehr. Es ist vielmehr das an und für sich seiende, sich stets gleich bleibende Recht; das ist, wie Cicero sagt, nicht das geschriebene, sondern das angeborene, ewige Gesetz. Das positive Recht wechselt dagegen; es gilt nur, wenn es in einem bestimmten Staate von der gesetzgebenden Gewalt angeordnet worden ist, und hört auf zu gelten, wenn sie es wieder abschafft. Diesen verschiedenen Ursprung beider Arten des Rechts können wir den Unterschied der Form nennen. Denn der Inhalt kann, ungeachtet des verschiedenen Ursprungs, derselbe sein; aber es ist zufällig, ob er es sei. Wir betrachten hiernach nicht das Griechische, Römische oder Deutsche Recht, — nicht was hier und da Rechtens ist. Wir fragen überhaupt nicht, was Rechtens ist, sondern was überhaupt Recht ist. So haben wir zunächst, so scheint es, den Blick von den bestehenden Rechten, wie sie in einem gegebenen Volke und zu einer gewissen Zeit gelten, nur abzuwenden: die Verwirrung der Rechtsbegriffe, wie sie besonders in so bewegten Zeiten, als es die unsrigen sind, eintritt, zu vergessen, um ruhig und leidenschaftslos das Urbild des Rechten im Gebiete der denkenden Vernunft selber aufzusuchen. Ein solches Recht können wir das göttliche Recht, im Gegensatz zum menschlichen, nennen; denn es folgt eben in ungetrübter Reinheit aus den unwandelbaren Gesetzen der ewigen, d. h. göttlichen Vernunft. Wenn es aber schon überhaupt die Natur des Göttlichen ist, sich den Menschen mitzutheilen, so

tritt diess bei dem Urbilde des Rechts vorzugsweise ein. Die Trennung eines göttlichen Rechts im Denken, im Himmel, und eines menschlichen Rechts auf Erden ist also schwer zu machen, noch schwerer durchzuführen. Das Recht ist das Heilige auf Erden; es ist das Göttliche, was nicht in seinem Himmel verbleibt, sondern immer mit einem Fusse im Endlichen, Wandelbaren steht. Daher auch der Dichter sagt, dass, nachdem im eisernen Zeitalter alle Götter schon die Erde verlassen hätten, die Göttin der Gerechtigkeit, Asträa, am Längsten unter den Menschen verweilt habe, bis auch sie, als jede Spur des Rechts verschwunden war, die blutgetränkte Erde meiden musste:

— Et virgo cæde madentes
Ultima cœlestum terras Astræa reliquit.

Wir wollen nicht hoffen, dass diese Worte auf unsere Zeit passen; nicht hoffen, dass je Zeiten kommen werden, in denen diese trübe Weissagung wahr würde: dass kein Stümpfchen vom göttlichen, vom Vernunftrecht mehr auf Erden anzutreffen sei. Es wird immer wohl noch Vernunft in manchem gegebenem Rechte zurückgeblieben sein. Aber es ist nicht nothwendig, dass ein Vernunftrecht immer zugleich ein solches sei, das in einem bestimmten Staate gelte: nicht nothwendig, dass das vom Gesetzgeber aufgestellte Recht auch vor dem Richterstuhl der Vernunft bestehe, und aus der Vernunft und dem Begriffe der Sache sich rechtfertige.

b. Wenn aber das positive Recht auf diese Weise wohl Seiten hat, die ihm mit dem Vernunftrecht gemein sein können, und in Bezug auf welche es diesem entweder entspricht oder nicht, — das endliche, menschliche Recht sich also entweder zu einem getroffenen Abbilde des ewigen, göttlichen macht, oder dieses Urbild verzerrt: so giebt es am positiven Recht dann auch Seiten rein endlicher Natur, nach welchen es gar nicht mit dem Vernunftrecht verglichen werden kann, weil sie ihm allein angehören und gar Nichts mit dem Vernunftrechte zu schaffen haben. Das begründet dann einen Unterschied des Inhalts zwischen beiden Gebieten. Das philosophische Recht stellt den Begriff der Sache auf; es betrachtet, was die vernünftige Art und Weise des Daseins der Rechtsverhältnisse im Allgemeinen sei. Bei dem positiven Rechte kommt es aber nicht bloss auf den allgemeinen Begriff, sondern auf seine Anwendung an. Die unendliche Menge von Gegenständen und einzelnen Fällen, worauf der allgemeine Begriff sich bezieht, wird von Aussen gegeben. Damit das Recht also zum Systeme des positiven,

gesetzlich geltenden Rechts werde, muss der Gesetzgeber auch diese Äusserlichkeiten berücksichtigen, ohne welche der Begriff unwirklich wäre; denn nur in seiner Erscheinungsweise erlangt er die Wirklichkeit. Das Rechtsverhältniss bekommt damit eine positive Form, die die Philosophie nicht geben kann; sondern das ist ganz Sache der bürgerlichen Gesetzgebung. Hierher gehört z. B. die Form der Verträge, oder letzten Willenserklärungen, wodurch sie vor dem Richter rechtsgültig werden. Dass Verträge über 50 Thaler, wie das Landrecht für die Preussischen Staaten (Thl. I, Tit. V, §. 131) festsetzt, schriftlich abgefasst, auf Stempelpapier geschrieben werden müssen u. s. w., kann nicht durch die Philosophie als vernünftig bewiesen, aber eben so wenig von ihr als unvernünftig verworfen werden. Hierher gehört auch die Eintheilung der Sachen in bewegliche und unbewegliche, fungible und nicht fungible, Haupt- und Neben-Stücke u. s. w. Das von der Vernunft unentschieden Gelassene muss der Gesetzgeber durch rein positive Bestimmung entscheiden, damit nur überhaupt entschieden werde. Das Vernunftrecht bestimmt also zwar z. B., dass das Verbrechen mit einer der Rechtsverletzung gleichkommenden Strafe belegt werden solle. Zu entscheiden, wie gross nun in jedem einzelnen Falle die Strafe sein müsse, um gerecht zu sein, das gehört aber nicht in die Rechtsphilosophie, sondern in's positive Recht. Ob z. B. ein Diebstahl einer Sache von solchem Werthe mit so viel oder so viel Gefängniss bestraft werden soll, ist schwer zu entscheiden. Entschieden muss aber werden. So nimmt der Gesetzgeber runde Summen an: Ein Jahr, 6 Monate u. s. w., überlässt auch wohl innerhalb eines gewissen Spielraums die Entscheidung dem Ermessen des Richters; und doch ist Eine Stunde zu viel oder zu wenig schon Unrecht.

c. Die Verschiedenheit des Ursprungs übt aber endlich auch einen wesentlichen Unterschied auf den beiden Gebieten gemeinsamen Inhalt des Rechts aus. Weil das Recht nicht in dem Himmel der Gedankenwelt eingeschlossen bleibt, sondern sich zum irdischen Abbild der göttlichen Idee macht: so entfaltet es sich in dem Rundgemälde der Weltgeschichte, im Kreise ihrer verschiedenen Völkergeister, indem es sich den Charakteren derselben anschmiegen muss. Ein jedes Volk hat verschiedene natürliche und geistige Fähigkeiten, Sitten, Gebräuche, Religion, Bildung, Himmelsstrich u. s. w. Durch alle diese geschichtlichen Seiten wird das Recht eines Volkes, seine Gesetze über Eigenthum, Ehe u. s. w.

bestimmt. Die ganze Gesetzgebung eines Volkes kann nur aus dem Zusammenwirken aller dieser Kräfte beurtheilt werden. Ein handeltreibendes Volk braucht andere Gesetze, als ein ackerbauendes; eine Seemacht andere, als eine Landmacht. In Holland werden die Gesetze über die Deiche sehr ausführlich sein müssen u. s. w. Hieran ist viel Vergängliches, welches die Geschichte abstreift, da es nur durch die Umstände gerechtfertigt ist, diese sich aber stets ändern. Den wahren philosophischen Standpunkt für diese Betrachtung des geschichtlichen Rechts hat Montesquieu in seinem berühmten Buche: *Esprit des lois* eingenommen, indem er die gesammte Gesetzgebung eines Volkes nur aus dem Ineinanderwirken aller jener Seiten desselben erklären will. Da nun das Volk selbst eine Reihe von Bildungsstufen durchläuft, so muss auch sein Rechtssystem diess thun. Ein bestimmtes Rechtsverhältniss in einem Volke lässt sich also aus einem doppelten Gesichtspunkte beurtheilen. Das Eine ist seine Rechtfertigung aus den gegebenen Umständen. Das ist die Rechtfertigung, welche, wie Hegel (Rechtsphilosophie, §. 3) erwähnt, der Rechtsgelehrte Sextus Cäcilius bei Aulus Gellius *(Noct. Att. XX, 1)* dem Philosophen Phavorinus gegenüber unternimmt: „Du weisst, dass die Zweckmässigkeiten und Heilmittel der Gesetze sich nach den Sitten der Zeit und den Verfassungen der Staaten, nach den Nützlichkeitsverhältnissen der Gegenwart, nach der Heftigkeit der Laster, denen begegnet werden soll, richten und verändern, und nicht in demselben Zustande verbleiben, sondern, wie die Wolkenzüge und der Anblick des Meers, dem Wechsel der Dinge und des Glücks folgen. Was galt für heilsamer, als die Stolonische Bill? was für nützlicher, als der Voconische Volksschluss? was für nothwendiger, als das Licinische Gesetz? Alles diess ist aber durch den Reichthum des Staats verdeckt worden und in Vergessenheit gerathen.“ Solche Gesetze haben nur einen geschichtlichen Werth. Sie sind vernünftig unter diesen Umständen; sie sind es aber nicht an sich. Wenn die geschichtliche Rechtfertigung der Gesetzgebung eines Volks dergestalt der philosophischen Rechtfertigung entgegensteht, so greift diese doch auch in jene über, insofern sie zugleich die Aufgabe hat, nachzuweisen, wie eine positive Gesetzgebung eine Stufe zur Erreichung des unbedingten Vernunftrechts ist. Das Falsche ist nur, die philosophische und die geschichtliche Rechtfertigung zu verwechseln. Etwas kann aus allen geschichtlichen Grundlagen gerechtfertigt sein, und dennoch ein schlechtes Gesetz sein. Vor der

Vernunft genügt also die geschichtliche Rechtfertigung nicht; und der Gerichtshof der Vernunft kann verurtheilen nicht nur, was geschichtlich, sondern selbst, was geschichtsphilosophisch vollständig gerechtfertigt ist, — von dem Urtheilsspruche der Vernunft aber gilt keine Berufung.

2. So entspinnt sich zweitens ein Kampf und Gegensatz des Vernunftrechts und des gegebenen Rechts. Dieser Streit entsteht daher, wenn die eine Wissenschaft die andere nicht anerkennen will, sich über sie erhebt, und in das Gebiet der andern übergreift. Sehen wir, wie eine jede Seite diess Unrecht begeht, und weisen wir dann eine jede in die ihr gebürende Schranke zurück.

a. Die Philosophie verhält sich feindselig gegen die Rechtswissenschaft, einerseits, indem sie auch solche Dinge ableiten will, die nur der Endlichkeit angehören, also z. B. die vorhin erwähnte rein positive Seite der Gesetze. So ist es nach Hegel eine Verirrung Fichtes, wenn er in seinem Naturrecht die Vervollkommnung der Passpolizei bis zu dem Punkte ausgedehnt wissen will, dass jeder Bürger stets mit einem Passe, der sogar sein Bildniss enthalten solle, versehen sein müsse, auch wenn er bloss vor's Thor spazieren gehe. Vielleicht bringen wir es in Deutschland noch dahin! Plato konnte es sich ersparen, in seiner Erziehungslehre den Ammen anzurathen, mit den Kindern nie still zu stehen, sondern sie immer in einer angemessenen Bewegung zu erhalten: Hegel selbst —, den Preis der Waaren für die Befriedigung der gemeinsten Lebensbedürfnisse durch die Marktpolizei feststellen zu lassen. — Ein anderes Unrecht, welches die Philosophie der Rechtswissenschaft anthut, liegt darin, wenn sie alles bestehende, geltende Recht als ein endliches, und mithin zu verwerfendes, als etwas Gedankenloses und Vernunftwidriges behauptet, als ob die Philosophie ein ganz neues Recht, wie aus der Pistole, zu schaffen habe, um es an die Stelle des gänzlich umzustürzenden positiven Rechts zu setzen. Ein solches feindseliges Verhältniss der Philosophie zum gegebenen Rechte spricht z. B. der Göthe'sche Mephistopheles in folgenden Versen aus:

Es erben sich Gesetz und Rechte,
Wie eine ew'ge Krankheit fort.
Sie schleppen von Geschlecht sich zu Geschlechte,
Und rücken sacht von Ort zu Ort.
Vernunft wird Unsinn, Wohlthat Plage.
Weh Dir, dass Du ein Enkel bist.

Vom Rechte, das mit Dir geboren ist,
Von dem ist leider nie die Frage.

Das sind eben Worte des Teufels, d. h. des Geists, der stets verneint, in allem Bestehenden nur ein zu Vernichtendes sieht, und also die Zwietracht unter beiden Wissenschaften schüren will.

b. Aber auch die Rechtswissenschaft verhält sich feindselig gegen die Philosophie, wenn sie die Anmaassung hat, die Philosophie ganz aus ihrem Gebiete auszuschliessen: sie habe sich nicht in das positive Recht zu mischen, Theils weil, wie Hugo in seinem Lehrbuch der Geschichte des Römischen Rechts dem genannten Philosophen Phavorinus vorwirft, die Philosophen das positive Recht nicht verstehen; Theils weil sie, wie es Plato in seinem Gespräche vom Staate begegnet sei, leere Urbilder und Hirngespinnste von einem Rechte, einem Staate aufstellen, wie er sein soll, der aber, wie die Menschen jetzt sind, gar nicht ausgeführt werden könne, — vielleicht bloss auf Wesen passe, wie sie etwa im Monde leben. Mit einem Worte, die Philosophie sei unpraktisch und verderbe durch ihre Träume nur das Leben, indem sie unverständige Wünsche erzeuge, und so zur Unzufriedenheit und zu Staatsumwälzungen Anlass gebe: wie man denn auch Voltaire und Rousseau vorwirft, die Französische Staatsumwälzung herbeigeführt zu haben, — der Hegel'schen Philosophie, die jetzigen Zustände.

c. Dieser doppelten Einseitigkeit haben wir entgegenzutreten, und ihre Widersprüche dialektisch aufzulösen. Einerseits verkennt die Vernunft sich selbst, wenn sie sich selbst ganz und gar nicht in der Wirklichkeit wiederfinden will: wenn sie ihr Recht nicht für mächtig genug hält, um in der Wirklichkeit durchzudringen und sich in ihr geltend zu machen. Welcher Widerspruch eines Philosophen wäre es dann auch, sich in Dinge, wie Pass- und Marktpolizei oder Kindererziehung zu mischen, wenn die Wirklichkeit doch ein und für alle Mal unfähig wäre, das vernünftige Recht in sich aufzunehmen! Der Fehler ist also: Vernunftrecht und positives Recht nur als sich ausschliessende Gegensätze zu betrachten, von denen der eine nur eintreten könne, wenn der andere gänzlich vertilgt werde, während doch in der Wirklichkeit beide Gebiete sich stets durchdringen. Andererseits wird diese Beziehung von der Rechtswissenschaft verkannt, wenn sie der Philosophie das Verständniss des Rechts abspricht. Jeder Bürger versteht aber das Recht und muss es verstehen, da es die Richtschnur

seines Handelns im Verkehr des bürgerlichen Lebens sein soll. Und der Philosoph allein wäre dieser Erkenntniss untheilhaftig? Welcher Widerspruch ferner, das Naturrecht aus dem positiven Rechte ganz ausschliessen zu wollen! Denn darin läge ja, dass das bestehende Recht ganz unvernünftig wäre. Und das wird doch der Rechtsgelehrte nicht zugeben wollen. Weil also beide Seiten gewiss darin übereinstimmen, dass ihr Recht vernünftig sei, so hat der Philosoph, welcher eben das, was vernünftig ist, erkennt, mitzusprechen beim Rechte und der Gesetzgebung: der Rechtsgelehrte aber das Vernunftrecht stets im Auge zu behalten, um zu sehen, was er unter den gegebenen Umständen davon verwirklichen kann; die Unzufriedenheit mit dem Bestehenden also nicht für ein Uebel, sondern vielmehr als den Quellpunkt alles Fortschritts anzusehen.

3. Wenn nun drittens jedes Gebiet innerhalb seiner Befugnisse bleibt, so ist die Stellung beider Wissenschaften auch eine friedliche, freundliche, die sich zuletzt in die vollkommene Gleichheit beider Seiten verwandeln muss. Das wirkliche Recht muss vernünftig, und das vernünftige Recht wirklich sein. Die Bewahrheitung und Ineinanderbewegung dieser beiden Sätze ist die Aufgabe der Weltgeschichte. Die Entwickelung des Menschengeschlechts hat lediglich den Zweck, das Urbild des Rechts zugleich zum positiven, geltenden Rechte zu machen.

a. Die Stufenfolge der weltgeschichtlichen Völker hat also keine andere Bedeutung, als das zunächst ganz unkenntliche Urbild des Vernunftrechts in immer deutlichern Zügen auszuprägen. In jedem Volke, zu jeder Zeit, unter jedem Himmelsstrich ist also eine Darstellung des Vernunftrechts in den gegebenen Zuständen vorhanden; nirgends ist es ganz verschwunden, wie stiefmütterlich es auch manchen Staaten zugetheilt sein mag. Alle geschichtlichen Umstände und Seiten eines Volkslebens sind nur verschiedene Formen, in denen sich das Urbild des Rechts abspiegelt. Dieser Inhalt ist aber damit in einer einseitigen Form, und der Fortschritt der Weltgeschichte besteht darin, eine einseitige Form nach der andern abzustreifen, und immer vollendetere aus dem Schmelztiegel der Weltgeschichte hervorfliessen zu lassen, bis die wahre vollendete Form, die dem Urbild ganz entsprechende Form des bestehenden Rechts errungen ist. Die Völker gehen unter, so lange ihr Rechtszustand diesem Urbild noch nicht entspricht.

Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.

Nur die Völker bleiben bestehen, welche dieses Urbild vollständig zu verwirklichen vermögen; und diese vollkommene Einheit des Vernunftrechts und des positiven Rechts ist das erreichte Ziel der Weltgeschichte.

b. Wegen dieser fortwährenden Beziehung des Vernunftrechts auf das positive Recht ist es uns unmöglich, den Blick, wie wir vorhin (S. 7) sagten, von der Wirklichkeit abzuwenden. Weil das Recht nämlich das Heilige auf Erden ist, haben wir es durchgängig auch im Vernunftrecht mit irdischen und endlichen Verhältnissen zu thun. Ueberall begegnen uns, wie Steffens es nennt, die Verzerrungen des Heiligsten. Wir haben also vielmehr stets aus dem philosophischen Gebiete in das geschichtliche hinüberzuschweifen. Wir haben zu sehen, wie weit denn in Griechenland oder in Rom oder bei uns das Vernunftrecht verwirklicht ist. Durch diese geschichtlichen Ausflüge, durch diese Vergleichung verschiedener Völker und Zeiten wird uns das wahre Urbild für jedes Rechtsverhältniss erst recht klar. Je bewegter die Zeit ist, in der wir leben, desto spannender wird solche Vergleichung sein. In einer Zeit der Umgestaltungen, der Umwälzungen — und wir können nicht leugnen, dass die unsrige eine solche ist — werden die Begriffe über Recht schwankend, und der Rechtsboden zu einem wirren Irrgarten, aus welchem uns nur der Ariadne-Faden des philosophischen Rechts herausführen kann. Je schlüpfriger, gefährlicher und dunkeler eben die Verhandlungen über die jetzigen Europäischen Zustände sind, desto nothwendiger wird es sein, den Leuchtthurm der Philosophie, der uns auf dieser rauhen Bahn leiten soll, nie aus dem Auge zu verlieren. Nur so werden wir den Leidenschaften der Parteien uns hinzugeben vermeiden können. Während die handelnden Personen der Geschichte mit Leidenschaft und Gewalt ihre Ansicht als den alleinigen Rechtsboden durchführen wollen, hat der freie Blick der Wissenschaft die ruhige, unparteiische Entscheidung zu treffen. Die Zeit, in der wir leben, erhöht so offenbar die Theilnahme an der Wissenschaft, die wir darzustellen gedenken.

c. Die geschichtliche Betrachtung darf aber in unserer Wissenschaft nicht eine bloss gelegentliche, abspringende sein. Wir müssen nicht nur Streifzüge aus dem Gebiete des Vernunftrechts in das des gesetzlichen Rechts machen; sondern da das Recht eines jeden Volkes eine wenngleich verkümmerte, unvollkommene Darstellung des Vernunftrechts, ein Mittel zur Erreichung dieses unbedingten

Zieles ist, so gehört es auf diese Weise selbst in die philosophische Betrachtung. Und nachdem wir das Urbild des Rechts aus den ewigen Gesetzen der Vernunft werden abgeleitet haben, müssen wir auch aufzeigen, wie es sich allmälig im Strome der weltgeschichtlichen Entwickelung Wirklichkeit verschafft hat. Die Rechtswissenschaft mündet also, wie Gans sagte, in das Weltmeer der Geschichte; und als Krone und Beweis unserer Darstellung des Vernunftrechts haben wir daher in einem letzten Theile eine allgemeine Rechtsgeschichte darzustellen, welche eben die Nothwendigkeit dieser verschiedenen Durchgangspunkte und Halteplätze nachweisen wird, die das Vernunftrecht durchlaufen musste, um endlich wirkliches, geltendes Recht unter den Menschen zu werden.

C. Stellung des Naturrechts im Systeme der Wissenschaften.

Nachdem wir aus dem Namen des Naturrechts abgeleitet hatten, dass diese Wissenschaft das Vernunftsrecht zum Gegenstande habe, nachdem sich das Verhältniss des Vernunftrechts zum positiven Rechte als das des allmäligen Aufgehens des letztern in's erstere ergeben hat, fragt sich nun im Allgemeinen, was die ganze Stellung der Rechtsphilosophie im Systeme der Wissenschaften, und also einerseits in der Rechtswissenschaft, andererseits in der Philosophie sei.

1. So viel ist erstens klar: wenn man der Philosophie überhaupt den Vorwurf gemacht hat, dass sie unpraktisch sei, in der blossen Beschaulichkeit verbleibe; so kann dieser Vorwurf wenigstens demjenigen Zweige der Philosophie, den wir hier darstellen wollen, nicht gemacht werden. Wir wollen in der Rechtsphilosophie den Leitstern nicht unseres Denkens, sondern vielmehr unseres Handelns aufsuchen. So wie wir vom Rechte sprechen, sprechen wir von Gesetzen. Diese Gesetze bestimmen, was ich thun soll. Wir nennen diess mit einem Worte das Rechte oder das Gute: jenes Ausdrucks bedienen wir uns, wenn wir mehr auf das äussere Dasein der Handlung sehen; das Gute beziehen wir dagegen mehr auf die innere Gesinnung. Dieses Rechte und Gute sollen wir aber nicht bloss im einsamen Leben bethätigen, wie Robinson Crusoe auf seiner wüsten Insel. Da könnte man von einem Naturzustande, von einem ursprünglichen Naturleben des Einzelnen im Paradiese sprechen. Sondern dieses Rechte und Gute sollen wir auch in dem wirklichen Zusammenleben der Menschen, in der

Gesellschaft zur Darstellung bringen. So tritt die gesellschaftliche Frage, die in unsern Zeiten sogar noch die staatliche an Wichtigkeit zu überbieten scheint, an uns heran. Der Staat ist, wie alle übrigen Gesellschaften, auch ein Recht, weil auch in ihm, wie in diesen, die Gesetze des vernünftigen Handelns sich entfalten. Wir haben also den Staat, wie alle Formen der Gesellschaft, Familie, Stand, Gemeinde, ja das Recht der ganzen menschlichen Gesellschaft in den Kreis unserer Betrachtungen zu ziehen. Daher habe ich im Titel zum Namen des Naturrechts noch den der Gesellschaftslehre, die Hegel Staatswissenschaft nennt, hinzugefügt; und ich begreife alle diese Zweige unter den allgemeinen Ausdruck der Rechtsphilosophie. Auf diese Weise ist unsere Wissenschaft, wie der Titel gleichfalls angiebt, so umfassend als derjenige Theil der Philosophie, der seit Aristoteles praktische Philosophie genannt worden ist, und schliesst, was gemeinhin Naturrecht, Ethik und Politik heisst, in sich ein. Hier trifft uns der entgegengesetzte Vorwurf. Nachdem nämlich die Philosophie getadelt worden, dass sie unpraktisch sei, wird ihr jetzt vorgehalten, dass sie sich in's praktische Leben eindrängen wolle, nicht bei der Erkenntniss bleibe. Sie hat aber nicht nur die letzten Gründe des Denkens, sondern auch die des Handelns vor ihren Richterstuhl zu ziehen; denn sie hat es überhaupt mit den letzten Gründen zu thun.

2. Es fragt sich nun zweitens, welche Stellung die praktische Philosophie im Systeme der ganzen Philosophie hat, und wie wir ihren Begriff näher zu bestimmen haben. Die rein theoretische Philosophie betrachtet als Logik und Metaphysik die Gesetze des Denkens, die ewigen Begriffe und Formen der Vernunft, inwiefern sie die Quelle alles Seins sind. Aus dem schöpferischen Gedanken geht einerseits die bewusstlose Natur, andererseits der Geist hervor, in welchem die metaphysischen Gedanken die Wirklichkeit erlangen, welche die Natur besitzt, und zugleich sich wissende Gedanken sind; welches Letzteres sowohl die logischen, als die natürlichen noch nicht sind. Der Geist als dieser aus der Natur entspringende und sich in ihr als Gedanke wissende Gedanke ist nun zunächst subjectiver, d. h. einzelner Geist: dessen verschiedene Thätigkeiten, wie Empfindung, Vorstellen, Denken, Begehren, Wollen u. s. w., in der Psychologie, als dem ersten Theile der Philosophie des Geistes, betrachtet werden. Auch die Naturphilosophie und die Psychologie gehören

noch zur theoretischen Philosophie. Es handelt sich in ihnen nur um die Erkenntniss des Geistes, der Natur u. s. w. Wie aber die Natur bewusstlos aus dem logischen Gedanken hervorgeht, so erzeugt sich aus dem bewussten Denken, aus dem Begehren und Wollen des Menschen eine zweite, nicht natürliche, sondern sittliche Schöpfung, eine Welt des Geistes; und diese ist der Gegenstand der praktischen Philosophie. So schliessen sich an die Gesetze des Denkens zweitens die Gesetze der Natur, drittens die Gesetze des sittlichen Handelns. Mit letztern haben wir es hier zu thun. Weil sich der Mensch durch sein Handeln vergegenständlicht, seine inneren Willens-Bestimmungen zu einem Systeme sittlicher Verhältnisse macht, so hat Hegel diese Wissenschaft die Philosophie des objectiven Geistes genannt. Das Recht, welches in der Rechtswissenschaft behandelt wird, das Gute, welches Gegenstand der Moral ist, die bürgerliche Gesellschaft, welche in der Staatswissenschaft dargestellt wird, sind, Alles, Weisen des objectiven Geistes. Auch er gehört noch zur Endlichkeit des Geistes, die er aber mit dem erreichten Ziel der Weltgeschichte abstreift, und sich in Kunst, Religion und Wissenschaft als seiner Unendlichkeit bewusster Geist erfasst. Und insofern wir auch diese letzteren Sphären als sittliche Verhältnisse betrachten, fallen auch sie noch in's Gebiet der praktischen Philosophie und haben ihre Rechte.

3. Was ist hiernach drittens die Stellung des Naturrechts im Systeme der positiven Rechtswissenschaft? Während es im Verhältniss zur Philosophie nur Eine Besonderheit ist, Ein Theil des Ganzen: so verhält sich die Rechtsphilosophie wieder als das Allgemeine zu den besondern Zweigen der Rechtswissenschaft; denn diese umfasst selbst wieder mehrere ihr untergeordnete Wissenschaften, welche die verschiedenen Stufen des Rechts zum Gegenstande haben. Das Recht im eigentlichen Sinne, das strenge Recht des Einzelnen, das sogenannte Privat-Recht, Eigenthum, Vertrag und Familie in sich begreifend, erhebt sich dann von der Familie, als der ersten natürlichen Gesellschaft, zu immer höhern Gesellschaften, zum Verein, zur Gemeinde, zum Staate, zum Staatenbunde u. s. f. Alle diese Stufen haben ihre besonderen Rechte. Die positive Rechtswissenschaft betrachtet die äusseren Rechtsformen in allen diesen Verhältnissen. Die Rechtsphilosophie umfasst alle diese einzelnen Sphären des positiven Rechts; sie reicht daher so weit, als eine Encyklopädie des

Rechts. Die Rechtsphilosophie ist mithin selber eine Encyklopädie des Rechts, aber eine philosophische. Und dieser Zusatz bedingt eben den Unterschied, dass, da die ewigen Gesetze des vernünftigen Handelns nicht ohne Rücksicht auf die innerste sittliche Gesinnung dargestellt werden können, die Rechtsphilosophie die Ethik, das Recht des moralischen Standpunkts, mit in den Kreis ihrer Betrachtungen ziehen muss, statt dass die positive Rechtswissenschaft sie ausschliesst. Während die Rechtswissenschaft also im Familien-Recht sich auf das durch Staatsgesetze Erreichbare beschränkt, handelt die Rechtsphilosophie auch von den sittlichen Pflichten der Familienglieder. Im Staatsrecht wird der Unterschied am Augenscheinlichsten. Wir haben nicht bloss ein Staatsrecht, d. h. die Aufzählung der äussern Formen der Verfassung der bürgerlichen Gesellschaft, zu liefern, sondern auch die sittlichen Grundsätze des Staatslebens zu entwickeln. Und das ist eine Philosophie des Staats, oder auch eine Politik im wahren Sinne des Worts, während diese allerdings nach der gewöhnlichen Auffassung in Widerspruch mit der Ethik steht. Wenn Vielen das Staatsrecht, wie Gans sagt, nur die Anatomie des Staats ist: so haben wir zugleich die Politik darzustellen, die Physiologie des Staats, — die „bewegtere“ Wissenschaft des praktischen Staatsmanns; wozu auch die Volkswirthschaft gehört, die der Rechtsbeflissene ja doch auch hören muss. Wir haben also zu betrachten, wie der sittliche Inhalt des Staatslebens in jenen rechtlichen Formen zur Ausführung kommt. Es ist widersinnig, den Gegensatz des Naturzustandes und des bürgerlichen Zustandes in dem Sinne zu nehmen, als ob bloss im erstern, nicht im letztern das Vernunftrecht zur vollen Wirklichkeit gelangen könne. Die Gesellschaft, der Staat ist also auch, wie die anderen Sphären des Rechts, aus den Grundsätzen der Vernunft abzuleiten; und so wird die Philosophie des öffentlichen Rechts, das wieder in mehrere Unterabtheilungen zerfällt, wie Kirchenrecht, Völkerrecht u. s. w., den Beschluss unserer Betrachtung des reinen Vernunftrechts ausmachen, während das innere Gewissensrecht zwischen dem strengen Einzelrecht und dem öffentlichen Recht in der Mitte liegt, weil es eben als nothwendiger Bestandtheil des öffentlichen Rechts eine Voraussetzung desselben ist. Wollten wir das Recht, wie es oft noch von Rechtslehrern geschieht, bloss als eine äussere Form, nicht auch als innere Gesinnung fassen, so würde es ein tönendes Erz und eine klingende Schelle. Weil auf diese Weise die Sitten-

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 gewordener, ein wissenschaftlich im Menschengeschlecht erst allmälig hervorgetretener, gerade wie das Vernunftrecht selber. Der Eintheilungsgrund dieser Entwickelung, 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 gesellschaftige 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 Allleben unter. Dieses Überwiegen der Gemeinschaftlichkeit bei den Pythagoreern ergiebt 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 Allleben 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 gleichvielmal genommen gleich ist (ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος). 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 ergiebt 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 ἀντιπεπονθός); 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 δικαίου. 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 Allleben 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 mithin den ganzen objectiven Geist dar, die Natur des Menschen in seiner verwirklichten Ganzheit. Da diese Natur des Menschen aber als die Gesammtheit 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, abgehandelt wird: so zieht Plato auch diese Wissenschaft, als die nothwendigen 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, zurückkehrend, antwortet er, sie sei eine Tugend dessen, der sie besitze: die Tugend sei aber Tüchtigkeit, die beste Beschaffenheit (ἡ ἀρίστη διάθεσις) 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 psychologischen Thätigkeiten, und zeigt dann ihre tüchtige Beschaffenheit, 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 wohlergehen, 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.

β. 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 ausgespannte 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 höheren 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 Grundsatze 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 Rückschrittsmann; und er machte es wie alle Rückschrittsmänner, 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 Alllebens 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 Wetteifer 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 Hintertreffen, 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 (ἕξις) zu handeln. So ist sie eine blosse 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 hangen beide Wissenschaften beim Aristoteles auf's 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 (τελείῳ) 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, glückselig zu nennen ist. Wer also z. B. sein ganzes Leben schläft, kann nicht für glückselig 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 τελείῳ, 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 ἀνδρία) 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 zusammengenommen die theoretischen Tugenden. Die Weisheit ist die göttliche Glückseligkeit im Gegensatz zur menschlichen, weil sie eben vorzugsweise das letzte Ziel (τὸ τέλειον) 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 (τὸ νόμιμον). 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 Anderen 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 (Vortheil, 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 Vortheil 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 conservativsten Männer „sittliche Eindrücke" für höher anschlägt, als staatliche Einrichtungen. Der Mensch ist also nach Aristoteles ein geselliges Wesen (ζῶον 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 Lykophron 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 (πολίτευμα), deren Thätigkeit eine dreifache ist: die erste ist die Berathschlagung über die gemeinsamen Angelegenheiten (τὸ βουλεύεσθαι): 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 (ἔμψυχον 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 ausgezeichneter 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 Adelsherrschaft. 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 Vortheils 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 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 Einzelnheit 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 Grundsatze 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 Alllebens 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 ruhete, als Band, welches die Gesellschaft zusammenhielt, nur die rohe Willkür, die Gewalt, der Nutzen des Mächtigern 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 Allleben gegründeten Herrschsucht der Priester gegenübersah.

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, Reichthum, 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 Einzelnheiten, 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 lædere.* Die zweite schon angedeutete, *suum cuique tribuere*, ist eben nur eine bejahende Form der ersten; man würde den Anderen 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 *sui juris* und *alieni juris* 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 Vertrage 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 *proœmium* 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 Einzelne 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 Diplomatik: d. h. die Staatskunst, vermittelst 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 Pfiffe 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 Rechtens 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, Ungebürliches 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 erzeigen, 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 Lehnsatz 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 selbstsüchtige 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 selbstsüchtige Naturrecht.

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

a. 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 ungebändigt 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 übervortheilen, 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 unbedingtesten 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 Mächtigern 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 vereinzelten 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 Umwandelungen 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 Selbsterhaltungstriebe, 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 Wollen *(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 blosse 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 aufgiebt;

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.

β. 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 Vortheil bedacht ist.“ Hier bekämpft Grotius offenbar den Standpunkt des Hobbes. Er meint also, vermöge seines geselligen Triebes setze der Mensch sich ebenso den Vortheil 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 Hülfsbedürftigkeit 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 gesammten 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 desshalb 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 Grundsatze 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 Sondermoral 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 Losungswort nahm. Wir werden bald sehen, welches das dritte Glied ist. Indem dasselbe aber noch fehlte, haben auch die genannten Männer den Standpunkt des Einzellebens 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.

α. 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 Vertrage 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 Vertrage 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 verhänge, 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 diesér 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.

γ. 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 Gesammtwille 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 Entwickelung 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 wählerisch 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 Entwickelung 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 Entwickelung 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.

β. 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 Pfuschereien, 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 Entwickelung 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 Entwickelung 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. Gans ist darum ein Mann der Zukunft, die er durch die Vernunfterkenntniss 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 Entwickelung 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 Entwickelung 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 Entwickelung 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 Entwickelung 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 substanzielle 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.

α. 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 Brüderschaft 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?

β. 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 Wetteifers, 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 allmälig 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 hangen. 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 aufgiebt. Der Grundgedanke der Saint-Simonisten ist hiernach: „Jedem nach seinen Fähigkeiten; jeder Fähigkeit nach ihren Werken.“ So war der Gewerbefleiss, der Wetteifer der Arbeiter zum Grundsatz gemacht. „Alles durch,“ sagte sie, „Alles für den Gewerbefleiss.“ 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 verdienten; — 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 Paars 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 Einzeleigenthum 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 $^4/_{12}$, der zweite $^5/_{12}$, der dritte $^3/_{12}$. Ein Mindestes des Erwerbs, das mit der Arbeit in Verhältniss steht, wird gewährleistet. — Aber auch dieses Hirngespinnst ist gescheitert und blosse 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 Gesammtleben 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 Gewerbefleiss 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 abhingen. Vom reinen Gewinn jedes Gewerbezweigs 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 berechtigte 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 Gesammtleben als gleich berechtigte 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 Grundsatze hin ausgebildeten Wirklichkeit im Einzelleben nur die ent-

gegengesetzte Einseitigkeit des Alllebens 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 desshalb 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 Allleben 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 anfing, 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 Regierern 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 Alllebens 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 vermittelst 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 Nordamerica 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 Wetteifer 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 Einzelnheit, seine persönliche Geltung aus: durch den anderen sein allgemeines Sein, sein Aufgehen in das Allleben vom Familienbande 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

gegenwärtige Standpunkt der Wissenschaft als das Ergebniss der ganzen Vergangenheit aufgefasst werden kann, haben wir diess Ergebniss, den Begriff des Rechts, nicht nur, sondern auch die Entfaltung desselben in allen seinen Stufen, nunmehr aus den letzten Gründen der Philosophie wissenschaftlich abzuleiten. Beginnen wir, wie billig, mit dem Begriffe des Rechts selbst, so muss doch bemerkt werden, dass allerdings auch er noch nicht erschöpfend, sondern nur vorläufig und in den allgemeinsten Umrissen entwickelt werden kann, indem die ganze Durchführung des Rechts durch alle Stufen seiner Entfaltung uns eben erst den vollständigen Begriff des Rechts liefern wird. Die erste Frage aber, die sich uns darbietet, um den Begriff des Rechts zu finden, ist: den Ort desselben anzugeben; und das, werden wir sehen, ist der Wille. Um also den Begriff des Rechts festzustellen, müssen wir den Begriff des Willens, darauf die Art und Weise des Daseins oder die Endlichkeit des Willens betrachten, und uns schliesslich zur Idee des Willens, zum vernünftigen Willen, welcher die wahre Freiheit und das Recht ist, erheben.

A. Der Begriff des Willens.

Indem der Wille dem Gebiete des Geistes, und nicht dem der Natur angehört, so haben wir zunächst den Gegensatz der Natur und des Geistes zu betrachten, im Begriffe des Geistes dann aber selbst wieder die theoretische und die praktische Freiheit zu unterscheiden, und so zuletzt die Seiten des reinen Willens, oder der praktischen Freiheit darzustellen.

1. Gegensatz von Natur und Geist.

Da, sobald wir von Rechten sprechen, wir es mit Gesetzen zu thun haben, jedoch nicht mit Gesetzen der Natur (S. 17), die eben keine Rechte hat (S. 3), indem das Recht ein wesentlich Menschliches ist: so ist, weil der Geist das Wesen des Menschen bildet, die Grundlage des Rechts der Geist; und die Gesetze, mit denen wir es zu thun haben, sind Gesetze des Geistes. Um also den Begriff des Rechts zu finden, müssen wir das Wesen des Geistes angeben. Natur und Geist sind die zwei grossen Gruppen, in welche sich die daseiende Welt überhaupt auseinander legt. Die Natur ist dieselbe Ganzheit, wie der Geist; das Urbild der unbedingten Vernunft setzt sich in dieser doppelten Form. Aber in der Natur wirft es seine Bestimmungen in den unendlichen Raum ausser einander. Die

Natur ist das in's Unendliche verzerrte Unbedingte. Kein natürliches Dasein weiss vom andern; sie sind äusserlich auf einander bezogen, sind andere gegen einander. So ist die Einheit nur ein inneres Band der blinden, bewusstlosen Nothwendigkeit. Weil indessen in der Nothwendigkeit die Bezogenen den Schein der Äusserlichkeit und Gleichgültigkeit gegen einander haben, so herrscht in der Natur neben der Nothwendigkeit auch die Zufälligkeit; eins ist durch's Andere bestimmt, und diess wieder durch ein Anderes u. s. f. in's Unendliche. Diess können wir unter den Begriff der Realität begreifen.

Im Geiste zeigt sich dagegen das Bestreben, dieses Aussereinander wieder zum Einheitspunkt des Gedankens zurückzuführen. Der Geist ist die Beziehung der Natur auf den reinen Gedanken. Entsprungen im Schoosse der Natur und an ihr die Seite seiner Verwirklichung habend, nimmt er alle ihre Bestimmungen in die ideelle Einheit zurück. Die Natur kommt wohl auch zu solchen Zusammenfassungen, wie im Schwerpunkt, im thierischen Leben, aber sie sind ihr äusserlich und unbewusst. Es ist der Gedanke, der den Nichtgedanken bestimmt. Im Geiste kommt im Gegentheil der sich selbst denkende Gedanke, die Idealität der Bestimmungen zum Durchbruch. Der Geist ist in der Natur bei sich, er findet in ihr sich selbst als Gegenstand. So ist der Geist Bewusstsein; er ist im Andern seiner selbst bewusst. Als die Thätigkeit, die Natur stets in den Gedanken zu erheben, ist er in ihr für sich selbst. Dieses im Andern Beisich- und Fürsichselbstsein nennen wir aber die Freiheit. Das Wesen des Geistes ist also die Freiheit, wie das Wesen der Materie die Schwere ist. Und wenn das Recht dem Gebiete des Geistes angehört, so bildet die Freiheit das innere Wesen des Rechts, wie Rousseau richtig fand. Es fragt sich nur, ob das ganze Gebiet der Freiheit, oder nur ein Theil desselben unter den Rechtsbegriff fällt.

2. Gegensatz der theoretischen und der praktischen Freiheit.

Um mithin den Begriff des Rechts zu finden, müssen wir den Begriff der Freiheit genauer zergliedern. Und da wir schon gesagt haben, dass das Recht zur praktischen Philosophie gehört, so würde daraus folgen, dass wir es im Rechte mit der praktischen Freiheit zu thun haben. Was diese aber sei, wird sich

eben nur aus ihrem Gegensatze zur theoretischen Freiheit ergeben. Was bedeutet nun dieser Gegensatz? Der reine Begriff der Freiheit, im Andern bei sich selbst zu sein, ist zu weit für den Begriff des Rechts. Wir müssen also die Freiheit eintheilen, und zwar, indem wir auf die in ihrem Begriffe enthaltenen Seiten zurückgehen. Indem die Freiheit darin besteht, in meinem Gegenstande keinen Gegenstoss, keinen Widerstand zu finden, sondern ihn zu idealisiren und aufzuheben, meine eigene Thätigkeit in ihm anzuerkennen, so bestimmt sich die Freiheit als das Verhältniss der Identität und Coincidenz von Subject und Object. Diese Beziehung beider Seiten, als eine freie, lässt sich nun auf eine doppelte Weise denken. Entweder nimmt das Subject das Object in sich auf, oder das Subject setzt sich in's Object über. Eine jede dieser Bewegungen ist eine Identificirung der beiden auf einander bezogenen Gegensätze, eine jede also Freiheit. Die eine nennen wir Erkenntniss oder Theorie, die andere Praxis oder Handeln. So unterscheidet die Psychologie das Erkenntnissvermögen vom Begehrungsvermögen. Im ersten Falle ist die Welt fertig, und die Thätigkeit und Veränderung fällt nur in's Subject: im zweiten Falle wird die vorhandene Welt selbst verändert, durch's Subject umgebildet. Die Theorie, worin die Dinge der Maassstab des Ich sind, könnte zunächst vielmehr für das Gegentheil der Freiheit angesehen werden, da das Ich sich eben leidend dabei verhält, während im Handeln das Ich der Maassstab für die Dinge ist, indem es dieselben bestimmt. Doch auch in der Theorie erkennt das Subject sich, seine Vernunft als das innere Wesen der Dinge. Diese Übereinstimmung beider Seiten heisst die Wahrheit. Und so konnte Christus sagen, die Wahrheit wird Euch frei machen. Von dieser theoretischen Freiheit ist hier aber vorläufig nicht die Rede, sondern von der praktischen, da das Recht eine Weise ist, wie der Geist sich als das die Natur Bestimmende darstellt. Die Welt des Rechts ist nicht eine in der Natur vorgefundene, sondern eine aus dem Geiste geborene; er hat sie nicht bloss zu erkennen, wie er es mit der natürlichen thut: sondern bevor er sie zu erkennen vermag, muss er sie allererst durch Umgestaltung der Natur sich erzeugen. So erscheint die praktische Freiheit höher, als die theoretische, indem sie den Dingen mehr zu Leibe geht, und ihre Berechtigung als seiender nicht anerkennt. Der Gedanke, als der innere Begriff der Sache, aus dem eine Wirklichkeit entspringt, ist also hier das Erste; das nennen wir aber einen Zweck, der durch den

Geist ausgeführt wird: und das Vermögen des Geistes, vermittelst dessen er diese Welt hervorbringt, den Willen. Wollen wir also den Begriff des Rechts finden, so haben wir die Natur des Willens näher zu untersuchen.

3. Die Seiten des reinen Willens.

Da Freisein nichts Anderes heisst, als mit nichts Fremdem zu thun haben, alles dieses von sich abstreifen zu können, so ist die Grundbedingung der Freiheit diese Unabhängigkeit von jedem Gegebenen. Freiheit heisst zuvörderst, sich von jeder Bestimmtheit in die schrankenlose Unendlichkeit seines reinen Ich, d. h. in die inhaltslose Allgemeinheit, zurückziehen zu können. Diess Vermögen ist aber das Denken, und so sehen wir hinterher, wie die praktische Freiheit doch wieder auf's Innigste mit der theoretischen zusammenhängt. Da die erste Seite des Willens, oder seine Allgemeinheit, nicht ohne das Denken ist: so können wir die theoretische Freiheit gar nicht entbehren, wenn wir die praktische feststellen wollen. In diesem Sinne sagte auch Spinoza: *voluntas et intellectus idem.* Diese Seite des Willens ist aber nur die völlige Leerheit, das Vermögen, Alles zu verneinen: Ich = Ich zu sagen, und weiter Nichts. Ja, auch von diesem Ich kann der Wille absehen, und sein Ich aufgeben, sich das Leben nehmen. Das Thier kann diese höchste Leerheit nicht vollziehen, und darum ist es nicht frei. Ob der Mensch es darf, ob es Recht und gut sei, ist eine andere Frage, die wir erst in der Folge werden beantworten können. Diese Freiheit können wir so die verneinende Freiheit nennen. Sie kommt in manchen religiösen und staatlichen Standpunkten zur Darstellung; und hat sich darin von den übrigen Seiten des Willens ausgeschieden. So in der Beschaulichkeit der Indier, die alle irdischen Verhältnisse und die Erinnerung daran in ihrem Bewusstsein tilgen wollen, wenn sie, mit untergeschlagenen Beinen auf ihre Nasenspitze schauend, nur den mystischen Namen der Gottheit aussprechen, um selber Bram zu werden. Diese verneinende Freiheit ist der Fanatismus, sowohl im religiösen Gebiete, wie wenn die Muhammedaner mit Feuer und Schwert Alles zerstören, was nicht den Glauben an Allah, den allein wahren Gott, diese leere Allgemeinheit des reinen Gedankens, hat: als im Gebiete des Staats, z. B. zur Zeit der ersten Französischen Umwälzung, wo die Schreckenszeit alle Menschen durch's Fallbeil zur leeren Gleichheit führte, indem in der Furcht des Todes jeder

Unterschied verschwunden war, und durch dieselbe das Bestehen auf jede Auszeichnung der Talente, des Vermögens, der Geburt den Bürgern verleidet werden sollte. Jeder bestimmte Inhalt gilt in solchen Zuständen noch als ein Unfreies, als ein zu Verneinendes. Diese Freiheit des Leeren, nur die Seite der Allgemeinheit des Willens zum Grunde seines Handelns machen zu wollen, ist daher eine grosse Einseitigkeit.

Einen solchen Willen, der Nichts will, können wir nun die blosse Unbestimmtheit des Willens nennen; er kommt unter Anderem in Göthe's Schilderung einer schönen Seele vor, die, um sich nicht durch eine bestimmte Handlung in die Endlichkeit zu begeben, und damit zu besudeln, lieber Nichts thut, und in der Leerheit ihres bloss sehnenden Innern verbleibt. Der Wille, der Nichts will, ist aber eben kein eigentlicher Wille. Um wirklicher Wille, Thätigkeit, Gestaltung der Aussenwelt zu sein, muss er sich nicht auf Nichtsthun oder blosses Zerstören beschränken; er muss Wille von Etwas sein. Wer etwas Grosses thun will, sagt Göthe, muss sich beschränken. So kann der Wille nicht auf dieser Stufe seiner reinen Allgemeinheit und Unbestimmtheit stehen bleiben, sondern muss bestimmter Wille sein, irgend einen Gegenstand zum Inhalt seines Wollens machen. Die Autonomie des Willens, sagt Kant sehr gut, ist leer. Von der nähern Natur dieses Inhalts sprechen wir hier noch nicht; er ist gleichgültig. Es kommt uns jetzt nur darauf an, dass irgend ein solcher Inhalt vorhanden sei, damit der Wille nicht leer sei. Der Wille und dieser Inhalt sind aber zwei verschiedene Dinge. Dieser Inhalt ist nicht der Wille selbst, sondern irgend eine Bestimmtheit, die ihm von Aussen kommt. Der Wille ist also darin nicht frei; er findet nicht sich selbst in dieser Bestimmtheit, sondern er ist so oder so bestimmt. Diese zweite Seite des Willens ist also sein Bestimmtsein, überhaupt die Stufe der Besonderung des Willens. Will er wirklich sein, so muss er sich dieser Verendlichung unterziehen. Aber damit verliert er seine Freiheit. Die zweite Seite ist also das Verneinen der ersten; *determinatio*, sagt Spinoza, *est negatio*. Die Freiheit, die wir auf der ersten Stufe gefunden hatten, ist in der zweiten, welche Kant die Heteronomie des Willens nennt, aufgehoben. Die erste Seite ist aber selbst das Verneinen, das Ausschliessen jeder Bestimmtheit; und da die zweite Stufe — eben die Bestimmtheit — durch die erste verneint wird, so haben wir die Verneinung der Bestimmtheit, die Vernei-

nung dieses Verneinens als die wahrhafte Bejahung des Willens. Zur Wirklichkeit des Willens gehört Bestimmtheit, zur Freiheit Aufhebung dieser Bestimmtheit. Die Frage ist, wie diese beiden Seiten des Willens durch Auflösung ihres Widerspruchs verknüpft werden können.

Als die Möglichkeit, Alles zu verneinen, hat die Allgemeinheit des Willens auch das Vermögen, jede einzelne Bestimmtheit, in der er sich findet, abzuwerfen; denn kein Inhalt hat hier einen Vorzug. Indem er aber von jedem absehen kann, weiss er sich zugleich in irgend einem besondern: d. h. aus der unbestimmten Allgemeinheit, die sich keinen bestimmten Inhalt aufdrängen lässt, aber jeden aus sich zu erzeugen vermag, geht ein besonderer Inhalt zugleich mit dem Bewusstsein hervor, dass auch ein anderer oder gar keiner daraus hätte hervorgehen können. Das ist die dritte Stufe im Begriffe des reinen Willens, die Selbstbestimmung des Willens. In der Selbstbestimmung ist Bestimmtheit und Unbestimmtheit synthetisch verbunden. Der Wille ist schlechthin Möglichkeit, einen bestimmten, endlichen Inhalt aus der unendlichen Unbestimmtheit seines Innern zu schöpfen, und jede daraus geschöpfte Bestimmtheit wieder aufzuheben, in's Unbestimmte zurückzuschleudern. Der Wille verlässt so die bloss unbestimmte Sphäre seiner Freiheit; er bestimmt sich, ohne bestimmt zu sein, weil er mitten in der Endlichkeit des wirklichen Bestimmtseins nicht an diese Bestimmtheit gebunden ist. Diese Verknüpfung der Allgemeinheit und der Besonderheit können wir den Entschluss oder die Einzelnheit des Willens nennen. Denn Einzelnheit ist irgend eine Besonderheit, welche durch ihr Fürsichsein, ihre Selbstständigkeit die Kraft der schrankenlosen Allgemeinheit wieder erlangt hat. Es ist charakterlos, zu keinem Entschluss kommen zu können. Erst der Einzelne ist wirklich, während Allgemeinheit und Besonderheit abgezogene Begriffe sind. Mit dieser Einzelnheit haben wir also das Gebiet des blossen Vorstellens verlassen; und damit ist es Zeit, nun näher auf den Inhalt des Willens einzugehen, den wir in der zweiten Stufe angedeutet haben. Da wir aber mit dem bestimmten Inhalt in die Sphäre der Endlichkeit treten, so wird es sich jetzt um die Endlichkeit des Willens, um sein Dasein im Gegensatz zum blossen Begriffe, den wir bisher betrachtet haben, handeln.

B. Der endliche Wille.

Erst als frei ist der Wille die Idealität aller Bestimmungen, und erhält damit den Charakter des Geistes. Da er aber, um zu einem Entschlusse zu kommen, irgend eine wirklich getrennte Bestimmung an sich setzen muss, so heisst diess nichts Anderes, als: er muss sich zur Natur machen, einen natürlichen Inhalt an sich setzen. Denn allein in der Natur sind die Bestimmtheiten gesonderte und als gesonderte in ihr da. Der endliche Wille ist also der natürliche Wille; und hier haben wir den Naturzustand, nicht das Naturrecht zu betrachten. In einem solchen Zustande ist der Wille allerdings unfrei, da er sich darin nicht selbst bestimmt. Ist ihm diese Heteronomie aber auch nothwendig, um nicht inhaltslos zu sein, so soll er doch nicht in ihr verharren. Der Wille ist nämlich die Thätigkeit, im Andern sich selbst zu finden. Damit diese Thätigkeit ausgeübt werde, muss der Wille also diess Andere vorfinden, um es überwinden zu können. Der Wille findet sich der Natur gegenüber, und durch sie gehemmt. Ja, er hat diese Natur an sich selbst als seinen organischen Körper, der von seinem Willen auch wiederum sehr verschieden ist. Mit ihm wendet er sich aber an die Natur, um sie umzugestalten, — den Widerstand, den sie ihm leistet, zu überwinden. Da nun der Geist, um sich frei zu machen, mit der Unfreiheit beginnen muss, so haben wir zunächst die von der Natur selbst in ihn gelegten Bestimmtheiten zu betrachten; das System der Triebe. Beim Gegebensein dieses Inhalts kann dann die Freiheit sich nur auf die Form der Selbstbestimmung beziehen, — die Willkür und die Zurechnung der Handlungen. Endlich wird der Trieb in die formelle Selbstbestimmung aufgenommen, und schon dadurch nicht gelassen, wie er ist; — der Zweck der Glückseligkeit, als die den Inhalt in die Form der Allgemeinheit erhebende Willkür.

1. Das System der Triebe.

Da der Wille sich in seinem natürlichen Sein als Einzelner diesem äusserlichen Sein, welches ihm den Anstoss zur Thätigkeit geben soll, entgegensetzt: so liegt darin eben die Beschränktheit und Endlichkeit des Willens, während im Erkennen sich der Geist als ein Allgemeiner zu den Dingen in seiner Schrankenlosigkeit verhält. Er beginnt zwar auch im Erkennen mit der Einzelnheit der Empfindung, um mit der Allgemeinheit des Denkens zu

enden. Der Wille aber, mag er sich auch noch so sehr zu allgemeinem Inhalt erhoben haben, bleibt doch immer gezwungen, sich in der Ausführung als Einzelner mit der ihn umgebenden Natur als einem einzelnen sinnlichen Gegenstande einzulassen. Desshalb ist die Theorie reiner, als die Praxis. Indem der Wille nun zunächst als von diesem seinem Gegenstande angetrieben erscheint, so haben wir hier aus der Psychologie das System der Triebe zu entlehnen und zu entwickeln. Denn wenn diese Triebe in ihrer Natürlichkeit auch noch nicht den Inhalt des Rechts ausmachen, und auf sie also das Rechtssystem nicht gegründet werden darf: so bilden sie doch dessen Voraussetzung, weil eben durch ihre Umwandelung in Bestimmungen der Freiheit das Rechtssystem erst einen Inhalt bekommen wird. In der Theorie leisten die Dinge keinen Widerstand, der Mensch braucht sie nicht zu bekämpfen, um sich in Eins mit ihnen zu setzen. Darum ist aber auch die praktische Freiheit andererseits eine höhere Stufe der Freiheit, weil sie eben mit einer Ueberwindung und Unterwerfung der Dinge unter den Willen endet. Steht nun aber auch zunächst der Wille dem sinnlichen Gegenstande, die leere Allgemeinheit dem bestimmten Inhalt, gegenüber: so stimmt er doch, weil er selber auch sinnliches Sein ist, an sich mit seinem Gegenstande überein. Dieser erweckt eine Begierde in ihm, welche der Wille um seiner Leerheit willen befriedigen, sich mit dem Gegenstande erfüllen und so Eins mit ihm sein will. Das erste Ergebniss der Freiheit oder Thätigkeit des natürlichen Willens ist also die Befriedigung des Triebes. Die vom Gefühl des Mangels ausgegangene Thätigkeit hört mit der Erreichung des Genusses auf. Diesen, als die Übereinstimmung des Subjects und des Objects, nennen wir das Angenehme, die Lust; und sie kann nur aus der vorhergegangenen Unlust oder dem Unangenehmen, welches eben in der Unangemessenheit beider Seiten liegt, entspringen.

a. Was nun den Inhalt der Triebe betrifft, so unterscheidet sich auch hierin die Theorie sogleich von der Praxis. Denn während jene die Dinge im Subject gewähren lässt, und nur der Spiegel derselben werden will: so strebt im Gegentheil der Wille, sich in den Dingen zu sehen, also sich als diesen sinnlich Einzelnen in ihnen zu erhalten. Daher ist der erste Trieb der selbstsüchtige Trieb, der Trieb der Selbsterhaltung. Weil er der erste Inhalt des Handelns ist, das, womit der Mensch seine Thätigkeit beginnt: so haben die ersten Naturrechtslehrer, wie wir

(S. 49) sahen, das ganze System der praktischen Philosophie auf ihn zurückzuführen gesucht. Er ist eine sehr nothwendige Seite im Handeln. Alle Thätigkeit ist Selbstsucht, indem in einer jeden die inneren Bestimmungen unseres Selbst sich in der Aussenwelt erhalten wollen. Es kommt also auf die Natur des Innern an, welches ich in der Wirklichkeit durchsetzen will, um zu entscheiden, ob die Selbstsucht gerechtfertigt ist oder nicht. Der wahrhaft Gute, sagt Aristoteles, wir können hinzusetzen, die unbedingte Vernunft, muss am Selbstsüchtigsten sein. Denn Beide müssen am Eifrigsten wünschen, dass das Gute verwirklicht werde. Zunächst ist aber der Inhalt des Triebes ein ganz vereinzelter, sinnlicher; und der Fortschritt im System der Triebe kann nur darin bestehen, aus dieser Einzelnheit zu immer höherer Allgemeinheit sich emporzuschwingen, bis endlich die Allgemeinheit, welche die Freiheit selbst ist, erreicht worden und dabei doch einen Inhalt bekommen hat.

α. Indem sich der Wille zuerst als ganz einzelner in einem sinnlichen Gegenstande zu erhalten sucht, so ist der erste der selbstsüchtigen Triebe das Suchen der Lust und das Fliehen des Schmerzes. Von der Natur werden die Menschen vornehmlich zu diesem doppelten Streben angeleitet. Ist das Suchen der Lust das Streben nach Befriedigung und Übereinstimmung meines sinnlichen Seins mit der Aussenwelt, so versteht sich das Fliehen des Schmerzes von selbst. Denn er ist nichts Anderes, als die Zerstörung dieser Übereinstimmung, das Auflösen der Lebenseinheit.

β. Die Lust ist aber nur diese ganz augenblickliche, vereinzelte Übereinstimmung des Willens mit dem Gegenstande. In höherem Sinne freilich ist jede Befriedigung eine Lust. Die Lust, sagt Aristoteles daher, vollendet jede Thätigkeit, weil das Ergebniss jeder Thätigkeit Befriedigung ist. So ist die Lust, welche die edelste Thätigkeit begleitet, auch das höchste Ziel und zugleich die dauerhafteste; hier sprechen wir aber nur von der sinnlichen Lust, die eben schnell wieder vergeht. Von der Begierde taumelt der Wille zum Genuss, und vom Genuss wieder zur Begierde zurück. Der Wille strebt also, auf eine bleibendere, allgemeinere Weise mit dem Gegenstande in Übereinstimmung zu sein. An die Stelle des Strebens nach dieser unmittelbaren Lust tritt solcher Gestalt das Bestreben, sich der Dinge, welche Lust verschaffen, zu bemächtigen. Vom unmittelbaren thierischen Genuss geht der Mensch zum Nachdenken über; er sammelt, wie sogar schon einige Thiere, z. B. die Ameise und der Hamster, thun, die Mittel des Genusses, seine

Nahrung und Anderes, um für den Fall des eintretenden Bedürfnisses den Trieb sogleich befriedigen zu können. Das giebt zweitens den Trieb nach Besitz, welcher durch seine Allgemeinheit edler, als der Trieb nach Lust, ist. Indem er aber nur die Mittel zu diesem, als dem Zwecke, darbietet, so steht er auch wieder unter demselben. Der höchste Gipfel der Selbstsucht ist aber, dass der Einzelne sich nicht als sinnlich Einzelnen, auch nicht bloss die allgemeinen Mittel seiner sinnlichen Genüsse, sondern sich als Geistigen in den Geistern der Andern zu erhalten strebt.

γ. Das ist drittens der Trieb nach Ehre, die veredelte Selbstsucht. Denn diesem Triebe zu Folge werde ich sinnliche Genüsse, Besitz, ja das Leben, den ganzen Inbegriff dieser körperlichen Güter, aufopfern, um mich als Geist in der Meinung der Andern zu erhalten. „Die Ehre," sagt Montesquieu, „ist ein zweites höheres Leben, was ich noch lebe, wenn auch das sinnliche Leben schon dahin ist." Die wahre Freiheit habe ich aber auch hiermit nicht erreicht. Denn die Ehre, als etwas von der Meinung der Andern Abhängiges, ist nicht in meiner Gewalt. Wenn ich auch Alles gethan habe, um die Ehre nicht zu verlieren, so kann mir diess Unglück dennoch begegnen. Ich hange also von der Meinung der Andern ab; sie freilich wiederum von der meinigen. So ist in der Ehre eigentlich die blosse Selbstsucht schon aufgegeben; und um Ehre zu erlangen, werde ich auch suchen, den Anderen zu ehren, ihn anzuerkennen.

b. Aus dieser gegenseitigen Anerkennung fliesst zweitens der Geselligkeitstrieb. In ihm ist diess enthalten, dass ich nicht bloss meine Lust, meinen Besitz und meine Ehre, sondern eben auch diese Zwecke des Andern zu fördern strebe. Kurz, ich stelle mir einen Anderen gleich.

α. Verletzt der Andere nun diese Gleichheit, handelt er immer nur aus selbstsüchtigen Triebfedern, während ich ihm mit geselligen entgegenkomme: so entsteht aus diesem Missklang zwischen beiden Willen ein Gefühl der Unlust, wodurch ich mich vom Andern abgestossen fühle. Das ist das Gefühl des Zorns, ein verneinend geselliger Trieb, der aber auch nach Gleichsetzung beider Willen strebt, indem ich dem Verneintsein meiner Triebe durch den Anderen die Verneinung der seinigen durch mich entgegenstelle. Der Zorn entspringt aus dem Geselligkeitstriebe, aber er ist noch nicht die Bethätigung desselben; er ist der im Innern verbleibende Rückschlag gegen die Selbstsucht des Andern. — Doch auch bejahend

kann sich die Geselligkeit als eine innere Regung des einen Willens, ohne der Gegenseitigkeit gewiss zu sein, bethätigen. Das ist das Wohlwollen. Man kann Jemanden gewogen sein, ohne ihn zu kennen, ohne mit ihm umzugehen, ohne dass man also Gelegenheit habe, sein Wohlwollen dem Andern durch äussere Handlungen kund zu geben.

β. Das bethätigte und gegenseitige Wohlwollen ist dagegen der Freundschaftstrieb, vermittelst dessen Jeder die Triebe des Andern ebenso zu befriedigen sucht, wie die seinigen. Findet Jeder an der sinnlichen Erscheinung des Andern, an seinem Umgang, seinen Gesprächen Gefallen, so bildet diess die Freunndschaft des Angenehmen. Die Lust, die Jeder dem Andern gewährt, ist Grund ihres Zusammenlebens. Diese Freundschaft wechselt leicht, wie die verschiedenen Willen sich ändern, ihre angenehmen Eigenschaften verlieren. Ist der Besitz Gegenstand der Freundschaft, so dass Jeder in dem Andern nur den Vortheil sucht, und ihm also nur desshalb Vortheile verschafft, weil er ein Gleiches dafür zurückerwartet, so ist diess die Freundschaft des Nützlichen; sie ist nicht ohne Selbstsucht, und ändert sich, wie die Dinge sich verändern, während jene erste mit den Personen wechselt. Die erste ist edler, als die zweite; die erste hat immer noch den Freund als Zweck vor sich, nicht als Mittel, da er geliebt wird um dessentwillen, was er ist, nicht, was er leistet. Zur zweiten bedarf es nicht einmal des Umgangs. Auch Gast- und Handelsfreundschaften gehören hierher. Wird endlich der Geist, der ganze Mensch Gegenstand der Liebe des Andern, so haben wir die vollkommene Freundschaft. Jeder ehrt im Andern gewissermaassen das ganze Selbst des Menschen, weil er in ihm sein eigenes wiedererkennt. Eine solche Freundschaft ist die dauerhafteste, weil sie auf langem Umgang und gegenseitiger Erprobung beruht; sie kann nicht geschlossen werden, sagt Aristoteles, bevor die Beiden nicht einen Scheffel Salz mit einander gegessen haben.

γ. Die Freundschaft ist schon höher, als das Wohlwollen, weil sie die verwirklichte Geselligkeit ist; aber sie ist noch ein Verhältniss von Person zu Person. In den beiden ersten Freundschaften kommt dazu noch der Mangel, dass in ihnen sogar die Selbstsucht die alleinige Triebfeder zu sein scheint, indem man den Anderen nur darum liebt, weil er uns Lust oder Besitz verschafft. In der vollkommenen Freundschaft sind zwar beide Selbst in Eins verschmolzen, und so kann von Selbstsucht nicht mehr die Rede

sein. Aber Jeder liebt den Anderen und setzt ihn sich gleich, nur weil er diese Person, und nicht eine andere ist. Gegen einen Anderen, als Patroklus und Pylades, würden Achill und Orest sich nicht so verhalten haben, wie sie sich verhielten. Hat sich der Trieb dagegen bis zu der Allgemeinheit gesteigert, dass Jeder auch ohne Liebe den Anderen sich gleich setzt, eben weil er ein Selbst ist, so ergiebt diess den Rechtstrieb. Verletzt jedoch der Eine diese Gleichheit, und fühlt sich der Andere im Zorne darüber getrieben, dieselbe wiederherzustellen, so haben wir den Trieb nach Rache. In beiden Fällen ist die Aufgabe vorhanden, beide Selbst auf gleiche Weise zu behandeln; was, wenn die Gleichheit gestört worden, nur als Wiedervergeltung wird auftreten können.

c. So hat sich das besondere Selbst zum allgemeinen Selbst erweitert, in jedem Selbst sich wiedererkannt, damit aber auch die ganze Welt als sich selbst erfasst. Denn wenn alle Willen sich gegenseitig zum Ziel ihres Strebens machen, so ist ihre Lust, ihr Besitz, ihre Ehre ihnen gemeinschaftlich; und da auf diese Weise auch das ganze äussere Dasein der Personen gemeinschaftlich wird, so will das allgemeine Selbst, ausser den selbstbewussten Geistern, auch die selbstlose Natur als Eins mit sich wissen. Dieses Streben des Menschen, sich im Weltall wiederzufinden, sein Wesen als das der Dinge zu erkennen, ist nun:

α. Der Wissenstrieb, der höchste der menschlichen Triebe, den wir zum höhern Begehrungsvermögen im Gegensatz gegen das niedere, welches die bisher beschriebenen Triebe umfasst, rechnen können. Denn wenn auch in der Geselligkeit der Trieb schon veredelt ist, so bleibt er doch wegen der Beziehung des einzelnen Selbst auf ein anderes einzelnes Selbst nur sehr beschränkt. Im Wissen aber erweitert sich die Brust, und mit meiner Liebe umfasse ich nicht bloss einen einzelnen Gegenstand, sondern will das All, wie Göthe sagt, in mich zurückeschlürfen. Zugleich ist Selbstsucht und Geselligkeit im höchsten Grade darin ausgeglichen. Gesellig ist das Wissen, weil es die ganze Welt zu Einem geselligen Vereine der Wesen macht: selbstsüchtig, weil es sein eigenes Sein im All wiederfindet. Demnach bekämpfen Selbstsucht und Geselligkeit einander nicht mehr, wie bisher. Um die Triebe des Andern zu befördern, muss ich oft meine eignen opfern. Im Wissen geht die Befriedigung der beiderseitigen Triebe immer Hand in Hand. „Je mehr ich gebe,“ sagt Julia von der Liebe, „je mehr auch hab' ich. Denn Beides ist unendlich.“ Der erste

Theil ihrer Rede wenigstens gilt vom Wissen sicherlich. Je mehr ich Andern von meinem Wissen mittheile, desto mehr befestige ich mich selbst darin: *Docendo discimus.*

β. Der Wille hat sich hier zum Denken erhoben, die Praxis sich zur reinen Höhe der theoretischen Freiheit gesteigert. Das ist aber eben der Mangel des Wissenstriebes. Er soll praktisch sein, und ist es doch nicht. Das Wissen sucht also das Handeln wieder zu gewinnen, sich in's Handeln überzusetzen und sich darin zu erhalten. Die Triebe und ihre Befriedigungen gingen bisher von einem dunkeln Gefühl, von der Neigung und der Begierde aus, wodurch alle unsere Handlungen bestimmt wurden. Seitdem aber das Wissen Gegenstand des Triebes geworden ist, muss es, als der allgemeinere Trieb, den Sieg über die niedrigeren Neigungen und Begierden davon tragen. Das Wissen ist das Bleibende in dem Wechsel der Genüsse und Begierden. Das Handeln aus Erkenntniss tritt ein; und das ist die Festigkeit des Charakters, sich weder durch Lust und Unlust, noch durch welche andere Neigungen es sei, von Dem abbringen zu lassen, was ich für das Bessere, für das Wahre und Wünschenswerthe erkannt habe. Der Handelnde kann im Irrthum sein. Um die Entscheidung dieser Frage handelt es sich hier noch nicht. Die Festigkeit des Charakters liegt in der Folgerichtigkeit des Handelnden, welche demjenigen fehlt, der sich nach seinem jedesmaligen Gelüste zum Handeln bestimmen lässt.

γ. Durch das Handeln aus Erkenntniss hat sich die Theorie wieder zur Praxis gemacht, die theoretischen und praktischen Triebe sind in Einklang gesetzt worden; und der Trieb, diesen Einklang, diese allseitige Ausbildung aller Triebe, auszuführen, ist der Trieb nach Vollkommenheit. Sich und Andere im Wissen und Handeln immer vollkommener zu machen, ist das höchste Streben des endlichen, natürlichen Willens.

Es fragt sich, ob durch diesen letzten Trieb, d. h. durch die Summe aller von uns entwickelten Triebe der Mensch zur Freiheit gekommen sei, die praktische Freiheit erreicht habe. Wir müssen diese Frage mit Nein beantworten. Jeder Trieb ist durch seinen Gegenstand erzeugt. Indem der Wille also einen bestimmten Trieb befriedigt, ist er von dessen Gegenstande abhängig, wenn er sich auch hinterher durch die Befriedigung als identisch mit ihm weiss, weil derselbe den ihm entsprechenden Inhalt des Innern getroffen hat. Aber dieser bestimmte Inhalt selbst ist noch nicht frei aus

dem Geiste geboren. Die Freiheit liegt nur in dem hintennachfolgenden Wissen. Diese Freiheit ist also höchstens eine theoretische, die aber selbst nicht von langer Dauer ist, weil die Befriedigung eben sehr bald der Begierde wieder Platz machen muss. Die Freuden der Befriedigungen im Wissenstriebe selbst sind zwar dauerhafter, aber auch hier steigt der Durst mit dem Genusse; und der Inhalt des Wissens ist ebenso die gegebene Welt, wie sie es bei den niedern Trieben ist. Der Wille unterwirft sich auch im Erkennen den Dingen, wie er es in der Befriedigung seiner andern Triebe thut. Es versteht sich endlich von selbst, dass der Trieb nach Vollkommenheit, da er nur die Verbindung aller dieser Triebe ist, die praktische Freiheit auch nicht zu gewähren im Stande ist. Wenn uns aber bisher der Inhalt der praktischen Freiheit entschwand, und ihr Begriff sich uns auf die leere Form der Selbstbestimmung beschränkte, die freilich auch der Befriedigung der niedern Triebe nicht zu fehlen scheint: so bleibt uns zunächst von der praktischen Freiheit nur ihre formelle Seite, oder die Willkür übrig, an deren Betrachtung wir nunmehr zu gehen haben.

2. Die formelle Freiheit.

Da das System der Triebe uns von der Natur mit Nothwendigkeit als ein zwingendes aufgedrungen ist, ohne deren Befriedigung wir nicht bestehen können: so ist das einzig Freie in der Befriedigung der Triebe die Art und Weise dieser Befriedigungen, die Ordnung, worin dieselben auftreten, der Vorzug, den ich Einem Triebe vor dem andern gewähre u. s. w. Die Thätigkeit und das Handeln selbst gehört meiner Freiheit an; so ist die Freiheit eine Wahl zwischen den verschiedenen Trieben. Diese Wahl hat man erstens die Willkür im Gegensatz zur wahren Freiheit genannt. Aber auch diese Freiheit der Wahl ist von der Lehre des Determinismus bestritten worden, indem zweitens nicht nur der Inhalt der Befriedigung, sondern auch die jedesmalige Art und Weise derselben durch die äusseren Umstände bestimmt sei. Auch hierin liegt Richtiges, und wir haben also drittens diesen Gegensatz der Willkür und des Determinismus in der Lehre von der Zurechnung der menschlichen Handlungen zu lösen, worin eben beiden Seiten Rechnung getragen wird, und ihre mannigfachen Verknüpfungen sich zu zeigen haben.

a. Die Willkür.

Die formelle Freiheit wird oft, im Gegensatz gegen die inhaltsvolle Freiheit, für die eigentliche wahre Freiheit ausgegeben. Freiheit heisst dann das Vermögen, zu thun und zu lassen, was ich will; was die Rechtslehrer das *liberum arbitrium* nennen. Eine solche Freiheit wird auch die natürliche und ursprüngliche genannt; und dann ist der Staat oder die vernünftige Freiheit allerdings nur als eine Beschränkung der Freiheit aufgefasst worden. Wir werden aber sehen, dass die Willkür vielmehr nicht die wahre Freiheit ist; und so wird sich ihre Beschränkung im Staat nicht als eine Einschränkung, sondern als eine Erweiterung und das wahre Dasein der Freiheit ergeben. Zwar erscheint die Willkür zunächst als diess eigenthümlich menschliche Vermögen, über seinen Trieben zu stehen, und durch den Vorzug, den ich dem einen vor dem andern einräume, Herr über ihre Befriedigung oder Nichtbefriedigung zu sein. Diess liegt schon in ihrem Namen, der eine Wahl des Willens bezeichnet, indem er von dem alten Worte küren, welches wählen heisst, herkommt. Das Thier hat diese Wahl nicht. Es muss den Trieb befriedigen, den die Natur gebieterisch fordert, — und auf die Weise befriedigen, wie die Natur es nun jedesmal fordert. So ist das Thier nicht frei. Der Charakter des Geistes ist aber, wie wir sahen, das Unbestimmte, nicht Fertige, das Sein-Können, wie Schelling sagt, das sich aus seiner innern Möglichkeit so oder so Entschliessende. Der Mensch also, indem er diesen oder jenen Trieb befriedigen kann, und dabei auch die Art und Weise dieser Befriedigung bestimmt, beweist hiermit seine freie Persönlichkeit, durch die er sich von Andern unterscheidet, während Ein Thier dem andern ganz gleich ist. Die Menschen zeigen ein verschiedenes Interesse an verschiedenen Dingen, wie der Dichter sagt:

Illum castra juvant, hunc lituo tubæ
Permixtus sonitus. —

Wegen meines Interesses befriedige ich Einen Trieb auf Kosten des andern. Das Interesse ist aber nicht nur bei den sinnlichen Trieben, sondern auch bei den edelsten Thätigkeiten des Menschen vorhanden. Ja, der ist eben der Gute, der sich für das Gute interessirt; und die Forderung, interesselos zu handeln, zieht Schiller sehr gut in folgenden Distichen in's Lächerliche:

Oftmals dient' ich den Freunden, doch that ich es leider mit Neigung;
Und so wurmt es mir stets, dass ich nicht tugendhaft sei. —

Da ist kein anderer Rath, Du musst suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann thun, was die Pflicht Dir gebeut!

Wenn dieses Interesse dann so mächtig wird, dass der Mensch sich von dem bevorzugten Triebe nicht losreissen kann, so nennen wir diess die Leidenschaft. Mit ihr scheint die Willkür aufgehört zu haben, und die Unfreiheit an ihre Stelle getreten zu sein. Wesswegen auch Spinoza in den Affecten des Menschen die Sklaverei des Geistes sah. Aber selbst in der Leidenschaft ist der Mensch nicht von der Natur, sondern von seinen eigenen Interessen und seiner eigenen Wahl abhängig. Freilich wenn ich mich einmal durch Gewohnheit Einer Leidenschaft unterworfen habe, so ist es schwer und nur durch viele Anstrengungen in entgegengesetzter Richtung möglich, sich wieder von ihr zu befreien. Der Mensch ist aber dann ein Sklave der Gewohnheit, nicht der Natur, wenn die Gewohnheit auch eine zweite Natur und von Schiller seine Amme genannt wird. Ferner ist die Leidenschaft auch die Quelle und Triebfeder alles Grossen. Denn um es auszuführen, muss man ganz davon ergriffen sein; so dass man es nicht lassen kann, sondern eben leiden muss. Wegen dieses letzten Umstands ist die Leidenschaft dann aber auch allerdings das Gegentheil der Wahl und der Freiheit, die hiermit selbst als formelle verschwunden ist. Das ist die Lehre des Determinismus.

b. Der Determinismus.

Schon Spinoza hatte gesagt, die Menschen glauben frei zu handeln, weil sie die Ursachen, die sie zum Handeln treiben, nicht kennen. In der That aber habe jede äussere Handlung ihren Bestimmungsgrund in der Aussenwelt; und wenn ich eine Handlung einer andern vorziehe, so habe diess immer darin seinen Grund, dass ich mehr zu der einen als zur andern determinirt werde. So nannte man diese Lehre zu den Zeiten der Wolfischen Metaphysik den Determinismus. Die freie Wahl unter den verschiedenen Trieben und der Art ihrer Befriedigung sei hiernach eine Täuschung. Wir lassen uns, ohne es zu wissen, durch etwas ausser oder in uns bestimmen. Es gebe also überhaupt keine Freiheit. Alles geschehe in der Welt nach den Gesetzen des blossen ursachlichen Zusammenhangs.

Diess hatte sogar schon der Scholastiker Buridan behauptet, indem er meinte, der Mensch entschliesse sich nur zum Handeln, wenn Ein Bestimmungsgrund mächtiger wirke: wie ein Esel ver-

hungern würde, wenn er genau in die Mitte zwischen zwei ganz gleichen Heubündeln gestellt würde. Dagegen ist zu erwiedern, dass, wenn die Bündel auch ganz gleich sein sollten, der Esel sie doch alle beide auffressen würde, und zwar ohne sich viel über den Vorzug des einen vor dem andern zu besinnen. Um diesem Einwand gegen den Buridanischen Esel zu entgehen, führte Wolf dann zum Beweise des Determinismus ein anderes Beispiel an. Wenn man Jemanden zwei ganz gleiche Ducaten auf den Tisch legt, mit der Erlaubniss, sich einen davon zu nehmen, so sollte man denken, es sei ganz willkürlich, welchen von beiden er ergreifen würde; er würde sich den ersten besten nehmen. Aber wer ist, fragt Wolf, dieser erste beste? Es ist derjenige, der ihm am Bequemsten, also seiner rechten Hand am Nächsten, oder — wenn er linkisch ist — seiner linken Hand zunächst liegt. Und wenn er, um die Lehre des Determinismus zu widerlegen, absichtlich den unbequemeren ergreift, so ist dieser Bestimmungsgrund das ihn Determinirende. In dem Kampfe der Bestimmungsgründe siegt immer der mächtigere. So ist Selbstbestimmung nie vorhanden.

Diese Lehre macht den Geist zur Natur, setzt voraus, dass Alles, auch die geringste Aeusserung des Geistes, wie in einer Maschine, vorherbestimmt ist. Worauf wir mit Leibnitz antworten müssen: Die äusseren Bestimmungsgründe determiniren allerdings den menschlichen Willen, aber ohne ihn zu necessitiren. Er hat immer das Bewusstsein, auch gegen alle Bestimmungsgründe anders handeln zu können. Diess Bewusstsein bewährt sich am Selbstmörder, der eben, wie wir (S. 91) sahen, jeden bestimmten Inhalt des Triebes von sich zu stossen vermag. Wollte man den Selbstmörder darum als mit Nothwendigkeit getrieben behaupten, weil er nur aus einem augenblicklichen Wahnsinn, also aus Krankheit sich das Leben nehmen könne: so steht Dem Cato's Selbstmord entgegen, wenn es auch auf Engländer und Schneidermamsells passen sollte. Ja, selbst in der Natur geschieht nicht Alles aus Nothwendigkeit; sondern es giebt äussere Ursachen, welche die innere Entwickelung eines Naturgegenstandes stören, und die wir Zufälligkeiten nennen. Zu diesen äussern Zufälligkeiten, welche allerdings mit der Willkür des Menschen nichts gemein haben, kommen dann aber auch innere. Denn wenn das Zufällige das ist, was so oder so sein kann, so ist es eben zufällig, welche Bestimmtheit aus der Unbestimmtheit des Willens herausspringt; und in dieser Zufälligkeit des Willens liegt gerade die Willkür. Ebenso-

wenig lässt sich leugnen, dass in jeder menschlichen Handlung, ausser dem innern Bestimmungsgrunde, auch eine äussere, den Willen bedingende Seite vorhanden ist; so dass wir auf diesem Gebiete nur bedingt frei sind. Die Verknüpfung dieser beiden Seiten und das Abwägen derselben gegen einander giebt nun die Lehre von der Zurechnung.

c. Die Zurechnung der menschlichen Handlungen.

Hier sind wir mitten in der Rechtswissenschaft, und handeln ein berühmtes Kapitel derselben ab, welches seine Wirkungen sowohl auf's bürgerliche, als auf's Strafrecht übt. Aber ebenso haben wir hier die Grundsätze der moralischen Zurechnung festzustellen. Die Zurechnung ist ein diesen beiden Wissenschaften gemeinschaftlicher Gegenstand, der wegen seiner Allgemeinheit in diesem ersten Theile der Rechtsphilosophie abgehandelt werden muss. Doch kann ich hier freilich nur die Hauptpunkte dessen wiederholen, was ich Theils in der (S. 2) genannten Abhandlung, Theils in meinem „System der philosophischen Moral“ (1828) über diesen Gegenstand gesagt habe. Über das Schicksal dieser meiner Zurechnungslehre füge ich nur noch diess hinzu, dass, obgleich Gans und Abegg gleich Anfangs dieselbe angeführt hatten, sie in die Rechtswissenschaft doch zunächst nicht recht Eingang finden wollte. Von Andern wurde sie später zwar stark gebrandschatzt, jedoch gar nicht erwähnt, oder aber, um nicht einzugestehen, bei der Philosophie gelernt zu haben, nur ganz beiläufig in alltäglichen Redensarten abgefertigt. Endlich aber habe ich die Genugthuung empfunden, dass meine Lehre auch bei den Strafrechtslehrern, namentlich bei Köstlin (Neue Revision der Grundbegriffe des Criminalrechts, S. 153 ff.) offene Anerkennung gefunden und als philosophische Grundlage der ganzen strafrechtliche Zurechnungslehre benutzt worden ist.

Was die Eintheilung dieser Lehre betrifft, so kann der Eintheilungsgrund sich nur aus dem Begriffe der Zurechnung selbst ergeben. Da diese nämlich das Willkürliche, also hier Freie in dem durch die äusseren Umstände Determinirten ist: so ist die Zurechnung ein Verhältniss des Subjectiven zum Objectiven, insofern Jenes in Diesem das Seinige anerkennt. Ich bin im Gegenstande nur frei, insofern ich die Bestimmungen desselben als die meinigen anerkenne. Diese unmittelbare Einheit des Subjectiven und Objectiven, wo sich der Handelnde noch nicht des Gegensatzes gegen die Dinge bewusst ist, nennen wir die Schuld oder die Freiwillig-

keit; — der erste Standpunkt der Zurechnung. Da aber zweitens die Gegenstände nicht unmittelbar Eins mit dem Willen sind, so kann derselbe sich nicht durch unmittelbare Veränderung derselben in ihnen äusserlich machen, sondern er giebt sich, bevor er handelt, ein von ihnen unabhängiges inneres Dasein. Der Wille kehrt zunächst auf sich zurück; und diese in seinem Innern ausgebildete Handlung ist der Vorsatz. Indem die Einheit des Subjects und Objects auf diese Weise nicht mehr eine unmittelbare ist, so treten beide Seiten auch in Kampf gegeneinander. Diese Fremdheit wird drittens überwunden, indem die Entfaltung des Wesens der innerlichen Handlung mit der substantiellen Natur und allgemeinen Realität der äussern Handlung zusammenfällt; — die Absicht.

α. Die Schuld.

Subject und Object sind wohl die zwei bei der freien Handlung unterschiedenen Seiten. Aber zunächst kommt diese formelle Freiheit eigentlich noch gar nicht zu einer Wahl oder Willkür, sondern unwillkürlich und ohne lange zu zaudern verwirklicht sich das Subject im Objecte. Das Dasein der Freiheit ist sogleich die äussere Thätigkeit, nicht die Ausbildung der Handlung im Innern, die hier noch fehlt. Wenn nun in dieser Bethätigung das Subject seine Bestimmungen im Gegenstande wiedererkennt, so haben wir die freiwillige Handlung: wo nicht, eine unfreiwillige That. Findet sich drittens das bejahende Verhältniss des Subjects zum Gegenstande mit dem verneinenden verbunden, so ergiebt diess die gemischte Handlung.

a. Das Freiwillige.

Die freiwillige Handlung ist eine solche Veränderung in den Gegenständen, welche nicht nur durch das Ich verursacht worden, sondern auch als eine Wirkung seiner That gewusst und gewollt ist. Das nennen die Römischen Rechtslehrer *causa libera facti*, und Aristoteles, dessen tiefsinnige Bemerkungen über die Zurechnung wir noch öfter anzuführen haben werden, eine That, deren Ursache in den Handelnden, nicht draussen fällt (οὗ ἡ αἰτία ἐν ἑαυτῷ). Ich muss also einerseits den zu verändernden Gegenstand gesehen und richtig aufgefasst, und ihn zweitens diesem meinem Auffassen gemäss bestimmt haben. So sehen wir hier zum zweiten Male die theoretische Freiheit in das Gebiet der praktischen hineingezogen. Zur praktischen Freiheit gehört, als ein wichtiges Er-

forderniss, das richtige Erkennen, wenn es auch nicht, wie Sokrates will, das ganze Wesen der Tugend ausmacht. Doch ist mit dem Gesagten der Begriff der Freiwilligkeit noch nicht erschöpft. Denn wegen der unmittelbaren Verwirklichung des Subjects im Gegenstande muss noch hinzugefügt werden, dass in der freiwilligen Handlung gewissermaassen keine Zeit zwischen der theoretischen und der praktischen Seite der That verstreicht. In demselben Augenblicke, wo ich den Gegenstand wahrnehme, bestimme ich ihn auch schon. Die freiwilligen Handlungen sind also die von Aristoteles sogenannten plötzlichen Handlungen (τὰ ἐξαίφνης); wobei der Handelnde sich nicht lange bedenkt, indem er dem Anstosse des von ihm genehmigten Triebes unmittelbar folgt. Der Trieb, als solcher, ist das Determinirende. Dadurch dass ich ihn genehmige, wird meine Handlung aber immer eine freiwillige. Eine rechtliche, moralische, sittliche Handlung wird mir nicht zugerechnet, wenn diese Seite der innern Selbstbestimmung fehlt. Ein Verbrechen wird ohne diese Selbstbestimmung nicht bestraft, ein Vertrag nicht für gültig angesehen. Doch freilich kann ein rechtliches Verhältniss in seinem Beginne ein unfreiwilliges, ein solches sein, von dem ich Nichts weiss, wie das Erwerben des Eigenthums durch Anschwemmungen, der Anfall einer Erbschaft; wenn ich nur nachher das Verhältniss genehmige, so wird die Zeit, wo ich auch noch keine Kenntniss von der Begebenheit hatte, dennoch meinem Eigenthumsrechte zugezählt. Es findet für die Zwischenzeit, so zu sagen, eine nachträgliche Freiwilligkeit statt.

b. Das Unfreiwillige.

Fehlt dagegen auch nur die eine der oben angegebenen Seiten der Freiwilligkeit, fasste der Handelnde entweder den Gegenstand nur richtig auf, ohne ihn dann selbst zu bestimmen, oder bestimmte er ihn zwar, ohne ihn richtig aufzufassen: so ist er nicht mehr freie, sondern nur noch willenlose, also unschuldige Ursache der That. Er spricht sich von jeder Schuld frei, hat zum veränderten Gegenstande nur ein verneinendes, kein bejahendes Verhältniss, und statt einer Handlung hat er eine unfreiwillige That begangen. Es ist, logisch ausgedrückt, ein negatives Urtheil (E nicht = A), während die freiwillige Handlung ein positives (E = A) ist. In dieser Behauptung der Zurechnungslosigkeit liegt sogar eine höhere Anerkennung der subjectiven Freiheit, als in der freiwilligen Handlung, indem das Ich, statt an den Gegenstand gebunden zu sein,

sich aus der äussern That in sein Inneres zurückzieht, und dieselbe nicht als etwas anerkennt, woran es Schuld habe. Je nachdem nun die eine oder die andere Seite der Freiwilligkeit fehlt, haben wir die eine oder die andere Art des Unfreiwilligen. Fehlen beide Seiten zusammengenommen, so ist diess die stärkste, die dritte Art der Unfreiwilligkeit.

Fehlt erstens das Bestimmen des Objects durch den Handelnden, obgleich er es ganz richtig erkannt hat: so haben wir die gewaltsame That, τὸ βίαιον, wie Aristoteles sagt. Die Römischen Rechtslehrer nennen einen sich in diesem Falle Befindenden: *vi coactus*. Er sieht z. B., dass ein Sturmwind sich erhebt, dass ein anderer Mensch auf ihn zukommt, seine Hand ergreift und ihm einen Dolch aufdringt. Aber er bestimmt nicht selbst diese Gegenstände so, sondern eine höhere Macht thut ihm Gewalt an. Diese ist entweder eine reine Naturgewalt, wie im Falle des Sturms, oder die stärkere Kraft eines menschlichen Willens, welche für den Überwältigten aber ganz und gar das Nöthigende einer Naturgewalt hat. Was ich nun in einem solchen Zustand vollbringe, daran bin ich durchaus nicht schuld: z. B. wenn der Sturmwind, der mich an einer schroffen Felsenwand packt, mich gegen einen mir entgegenkommenden Wanderer wirft, der durch den Sturz in den Abgrund stirbt; oder ein Anderer führt meine Hand, als ganz willenlos, mit dem Dolche auf eines Dritten Herz. Das ist *vis major*, und für den Bewältigten ist diess kein Mord, kein Verbrechen. Was die Gewalt in mir bewirkt, was ich vermittelst dieser Gewalt nach Aussen hin wirke, — aus solchem äussern Dasein ziehe ich meine Freiheit durchaus zurück; eine solche That kann mir gar nicht zugerechnet werden.

Das Unfreiwillige findet aber auch zweitens statt, wenn der Wille zwar das Object bestimmte, aber vorher unrichtig in sein Bewusstsein aufgenommen hatte. Er ist hier zwar selbstthätig, nicht, wie im ersten Falle, bloss leidend; aber durch seine Thätigkeit kommt etwas ganz Anderes zu Stande, als er wollte, da er gar nicht das zu verändern strebte, was gegenständlich vorhanden war, sondern das, was sich seinem Bewusstsein unrichtiger Weise als das Gegenständliche darbot. Die theoretische Unfreiheit ist Grund der praktischen. Das ist das Unfreiwillige aus Irrthum: wenn z. B. ein Jäger, der in einem Busche ein Wild zu sehen glaubt, seine Flinte losdrückt, statt des Thieres aber einen sich verbergenden Knaben tödtet. Ein solcher Irrthum bezieht sich immer

auf die einzelnen Umstände, welche uns die Aussenwelt bietet (τὰ καθ' ἕκαστα, τὰ ἔξω, wie Aristoteles sie nennt): z. B. was ist der Gegenstand, wo, wie, wann, womit u. s. w. handele ich.

Wenn wir uns nun einen Irrthum denken, der selbst durch eine Naturgewalt hervorgebracht ist, so haben wir die dritte Art des Unfreiwilligen. Die Naturgewalt stösst hier nicht mechanisch zur That, sondern bringt den Irrthum und erst vermittelst desselben die Unfreiwilligkeit hervor. Solche entferntere, also nicht mit der Unmittelbarkeit der Gewalt einwirkende Ursachen brauchen den Irrthum gar nicht nothwendig zur Folge zu haben; und dann begründen sie keine Unfreiwilligkeit. Bei einigen dieser Zustände wird es jedoch meistentheils der Fall sein, wie bei Schlaf und Schlaftrunkenheit. Wenn der Schlaf Jemanden so überwältigt, dass er sich desselben nur mit Mühe erwehren kann, wird wohl meist ein falsches Auffassen der Umstände eintreten. Der vollkommene Schlaf dagegen begründet nicht nur Irrthum, d. h. ein falsches Auffassen, sondern das völlige Verschwinden des Auffassens der Gegenstände, also sicherlich nur eine That, keine Handlung. Ja, die Gegenstände können auch richtig aufgefasst worden sein, wie wenn in einem Deutschen Romane, Saint-Roche, ein Bruder so lebhaft träumt, also somnambul ist, dass er seinen neben ihm schlafenden Bruder im Schlafe wollend tödtet. Es fragt sich, ob der Mord ihm zugerechnet werden kann, oder nicht. Ich zweifele, da er nicht wachend, sondern träumend handelte, Träume aber noch nie zugerechnet wurden. In der Verrücktheit können die Gegenstände ganz richtig aufgefasst werden; der Wahnsinn, die Raserei kann sie aber auch ganz verkehren. Nur im ersten Fall ist Freiwilligkeit anzunehmen; die tieferen Formen der Zurechnung, die wir betrachten werden, können freilich auch dann nicht zur Anwendung kommen. Was endlich die Trunkenheit betrifft, so kann das unrichtige Auffassen der Umstände entweder ein vollständiges oder auch nur ein theilweises sein, oder endlich jedes Auffassen wieder in Wegfall kommen. Die Trunkenheit ist also, wie die darauf beruhende Zurechnung, unendlich vieler Abstufungen fähig. Der höchste Grad der Trunkenheit grenzt nämlich an Schlaf, und wird dazu; wo dann die Freiwilligkeit ganz fortfällt. Niedere Grade lassen aber Bewusstsein und Zurechnung auch bestehen; und so schwankt eine solche That oft zwischen beiden Seiten hin und her. Ist der Grad der Trunkenheit aber auch nicht so gross, dass er die Schuld ganz ausschliesst, so lässt sich

doch gewöhnlich ein Milderungsgrund bei der Bemessung der Strafe darin sehen, dass eben die Selbstbestimmung des Willens nie so rein ist, als wenn einer nüchtern handelt. Dass aber einige Griechische Gesetzgebungen, wie die des Pittacus von Korinth, für die Handlungen aus Trunkenheit doppelte Busse verfügten, lässt sich, da doch im Ganzen die rechtliche Schuld eine geringere ist, nicht rechtfertigen, und nur daraus erklären, dass auch das moralische Laster gerichtlich noch mit bestraft wurde. Indem das psychische Bestimmtsein durch die berauschenden Getränke ebenso noch dem Bewusstsein Platz lässt, der Wille also dann zwar in einem Zustande der Erregung ist, ohne jedoch völlig dadurch gebunden zu sein: so hat die Handlung des Menschen jetzt einen doppelten Grund, einerseits eine äussere Bestimmung und dann die Selbstbestimmung des Willens. Damit sind wir von selbst auf den Begriff der gemischten Handlungen gekommen.

c. Die gemischten Handlungen.

Da in dem doppelten Grunde derselben der eine Factor, der Wille, das Unveränderliche bleiben muss: so kann die Verschiedenheit der gemischten Handlungen nur von der Verschiedenheit des andern Factors, nämlich der äussern Bestimmung, herkommen; so dass die Arten der gemischten Handlungen denen der Unfreiwilligkeit parallel laufen. Entweder knüpft sich nämlich eine Naturgewalt an die Willensbestimmung, oder eine falsche Erkenntniss, oder endlich ein natürlicher Zustand des Handelnden, der Einfluss auf sein Erkenntnissvermögen übt.

Wenn erstens eine Naturgewalt nicht unmittelbar die That hervorbringt, sondern nur mittelbar auf den Willen einwirkt, so dass er dadurch zu einer Handlung bewogen wird, so haben wir die erzwungenen Handlungen. Die Naturgewalt kann auch hier wieder durch einen anderen Menschen geübt werden, oder allein vorhanden sein. So führt schon Aristoteles die Beispiele an: Ein Tyrann will unsere Eltern, die er in seiner Gewalt hat, tödten, wenn wir eine von ihm gewünschte That nicht vollführen; oder ein Sturmwind zwingt Schiffende, ihre kostbaren Waaren über Bord zu werfen, damit sie nur ihr Leben retten. Solche Handlungen, zu denen ich mich zwingen lasse, sind nun einerseits allerdings freiwillig. Denn wenn ich nicht will, brauche ich nicht so zu handeln: kann die That also unterlassen im ersten Fall, wenn ich das Leben meiner Eltern; im zweiten, wenn ich mein eigenes

wagen will. Ich handele also aus freiem Entschluss, um ein anderes, vielleicht grösseres Uebel abzuwenden. An sich würde ich freilich solche Handlungen nicht begehen, an sich sind sie also unfreiwillig, unter diesen Umständen aber gewollt. Die Handlung ist also durch die Umstände herbeigeführt. Nun giebt es keine Handlung, welche nicht durch äussere Umstände veranlasst würde. Da wir aber bereits gesehen haben, dass die Umstände wohl determiniren, nicht necessitiren, so nehmen diese Umstände der Handlung nicht den Charakter der Freiwilligkeit; denn ich brauchte mich ja nicht durch sie zur That bewegen zu lassen.

Dieser doppelte Charakter der erzwungenen Handlungen kommt denn nun auch bei der Anwendung der Zurechnungslehre auf die Rechtswissenschaft und die Moral zum Vorschein. Da der Zwang uns nämlich eine Wahl auferlegt zwischen einem Nachtheil oder einem Schmerze einerseits, und einer von uns geforderten Handlung andererseits: so kommt es auf letztere an, ob ich mich zwingen lassen darf oder nicht. Ist nämlich diese Handlung schändlich, d. h. unmoralisch oder verbrecherisch: so darf ich mich nicht dazu zwingen lassen, sondern muss lieber jeden Schmerz dulden. Begehe ich also dennoch die Handlung, bloss aus dem selbstsüchtigen Interesse, einen Schmerz oder Nachtheil zu vermeiden, so trifft mich Tadel und Strafe; die Handlung wird mir zugerechnet. Umgekehrt wenn man mich durch eine schändliche Behandlung oder auch blosse Androhung derselben zwingen will, einen Vortheil aufzugeben, ein Eigenthum zu verlieren u. s. w.: so muss ich mich lieber zwingen lassen, um nicht Schnödes zu erdulden. Guatimozin's, des Caziken von Mexico, That ist nicht zu bewundern, wenn er sich von den Spaniern rösten liess, um nur nicht den Ort anzugeben, wo er seine Schätze in's Meer versenkt hatte. Moralisch würde also der Entschluss, sich zur Entdeckung seiner Schätze zwingen zu lassen, nicht als ein feiger getadelt werden; denn beim Muth und Heldenthum kommt es auf den Inhalt an. Auch im Civilrechte wird eine solche erzwungene Handlung, z. B. ein Vertrag, nicht zugerechnet. Ich kann mich getrost zu einem Vertrage zwingen lassen. Wer aus Zwang handelt *(metu coactus)*, kann hernach immer den Einwand der Unfreiwilligkeit machen, und so dem Vertrage, den er eingegangen ist, jede bindende Wirkung nehmen. Ueberhaupt sind erzwungene Versprechungen unverbindlich, und brauchen nicht gehalten zu werden. Wenn wir uns hier zum Grundsatze Macchiavelli's hinzuneigen

scheinen, als ob ein Fürst, wenn er, durch eine Staatsumwälzung gezwungen, Verheissungen seinem Volke macht, nicht gebunden wäre, sie zu halten: so ist darauf zu erwiedern, dass im wahren Staat, wo der Wille der Mehrheit herrscht, ein Fürst gar nicht in die Lage kommt, Versprechungen zu geben und nicht zu halten, da er nichts Anderes sein kann, als der Ausdruck des allgemeinen Willens. Abgesehen von diesem Fall wird die Gewalt entscheiden; da hört aber das Recht eben auf.

Wenn nun zweitens auch der Irrthum die eine der mitbestimmenden Seiten bei gemischten Handlungen sein soll, so darf doch hier nicht, wie vorhin, vom Irrthum in den einzelnen Umständen die Rede sein. Denn dieser macht die Handlung immer zu einer unfreiwilligen, da bei ihm der Gegenstand unserer Thätigkeit immer ein anderer, als der gemeinte ist. Ein solcher Irrthum ist verzeihlich, weil der Gegenstand, als ein äusserer, der sich meiner Erkenntnis wohl entziehen kann, von meinem Subjecte verschieden ist. Aristoteles nennt einen Solchen, der hierin irrt, οὐκ εἰδώς, und unterscheidet ihn von demjenigen, welcher in den Grundsätzen des Rechten und Guten irrt, ἀγνοῶν. Die Rechtslehrer nennen diesen Irrthum *ignorantia juris*, jenen *ignorantia facti*. Im Gegensatz zum Irrthum über die einzelnen Umstände, ist der Rechtsirrthum ein Irrthum des Allgemeinen, auf den es hier allein ankommt. Es fragt sich nur, warum und in welchem Falle ein Irrthum, der sich nicht auf einen Gegenstand der Aussenwelt, sondern auf unsere Denkweise bezieht, weniger verzeihlich ist. Wir sehen ganz richtig alle Umstände, die wir verändern wollen. Wir irren uns aber darin, ob diese Veränderung erlaubt ist oder nicht, Recht oder Unrecht ist. Der Irrthum ist hier eine falsche Vorstellung von dem, was zu thun und zu lassen ist. Nun ist es allerdings wahr, dass wir nicht Herren unserer Vorstellungen sind: dass es von unserer Erziehung und vielen äussern Dingen abhängt, was wir für gut und böse, für Recht und Unrecht halten. Wenn wir das Vernünftige also darum nicht erkennen, weil unser ganzes Volk und die ganze Bildung unserer Zeit es nicht erkennt, z. B. wenn eine Rothhaut es für erlaubt hält, Menschenfleisch zu essen, so verliert eine solche That damit allerdings den Charakter der Freiwilligkeit nicht. Einem Wilden werden wir sie aber nicht zur Schuld anrechnen. Von einem solchen Irrthum des Allgemeinen, der dem Volk und nicht dem Einzelnen angehört, ist hier also nicht die Rede. Weicht dagegen Jemand von den Grund-

sätzen des Rechts und der Sittlichkeit ab, welche in seinem Volke leben: so kann man zwar auch hier noch immer sagen, eine verwahrlosende Erziehung, böses Beispiel und dergleichen habe ihn im Irrthum gelassen. Aber hier ist wieder der Ort, unseren Leibnitzischen Kanon heranzuziehen: diese äusseren Einwirkungen determiniren wohl, ohne jedoch, wie beim Wilden, zu necessitiren. So ist es unsere eigene Schuld, wenn wir falschen Vorstellungen folgen; denn die richtigen bieten sich in unserem Volke gleichfalls dar, und wir brauchten erwachsen nur darauf zu merken. Daher auch die für die Einwirkungen des Volkslebens Unzugänglichen, wie Kinder oder Verrückte, entweder gar keine oder doch wenigstens eine geringere Schuld tragen.

Aristoteles, um die Zurechnung solcher Handlungen zu begründen, sagt sehr gut: Solche Bestimmungsgründe machen die Handlungen nicht unfrei, sonst wären alle Handlungen unfrei. Denn wir handeln immer entweder so oder so, weil wir solche oder andere Vorstellungen vom Guten, von der Pflicht u. s. w. haben. Handeln wir nun recht, so werden wir uns doch gewiss das Verdienst davon zuschreiben wollen, und nicht unsere Vorstellungen von der Tugend zu den Urhebern unserer Thaten machen. Warum wollen wir also die Schuld nicht tragen, wenn unsere Vorstellungen schlecht waren? Die Schlechtigkeit, wie auch schon Socrates und Plato wussten, besteht eben darin, nicht zu wissen, was man thun und lassen soll. Der Böse hält das Scheingute für das wahre Gute. Rechtes und Gutes dürfen uns nicht so fremd bleiben, wie sinnliche Dinge, die dem Willen äusserlich sind, weil sie, als die bewegenden Triebfedern des Handelns, das innerste Eigenthum und das Wesen des Menschen ausmachen, der dieselben kennen muss. Diese Unwissenheit des Allgemeinen oder des Rechts ist also zuzurechnen, und auch in der Moral, nicht bloss in der Rechtswissenschaft. Daher gilt in beiden Gebieten der Satz der Rechtslehrer: *Ignorantia facti non nocet* (d. h. wird nicht zugerechnet), *ignorantia juris nocet.* Wenn im Jahre 1819 der Studirende Sand den Schriftsteller Kotzebue ermordete, von der Vorstellung bewogen, dadurch Deutschland zu retten: so ist diess eine *ignorantia juris*, inwiefern er den Mord aus diesem Grunde für erlaubt hielt. Er wurde daher mit dem Tode bestraft, weil man von jedem Vernünftigen verlangen kann, dass ihm die allgemeinen Grundsätze des Rechts und der Pflicht in jedem Augenblicke seines Lebens gegenwärtig seien. Und Pascal widerlegt in

seinen *Lettres provinciales* den jesuitischen Grundsatz, dass man das klare Bewusstsein des Bösen haben müsse, um schuldig befunden zu werden, indem er sagt: es würde aus diesem Vordersatze folgen, dass die eingefleischten, reuelosen Sünder, welche gar kein Bewusstsein ihres Unrechts mehr haben, weil sie jede tugendhafte Regung in sich erstickten, straflos bleiben würden, während die halben Sünder, welche noch einige Liebe für die Tugend hätten, und also um ihre Schlechtigkeit noch wüssten, allein bestraft werden könnten.

Die dritte Stufe der gemischten Handlungen bilden endlich solche, wo der Selbstbestimmung eine solche fremde Ursache beigemischt ist, welche wiederum beide Seiten des Unfreiwilligen in sich vereinigt. Das ist einerseits ein Naturzustand, welcher aber nicht als blinde Naturgewalt wirkt, sondern in dem Menschen bloss Vorstellungen, Empfindungen u. s. w. erweckt, welche seine Handlungsweise bestimmen. Dergleichen sind Zorn und Begierde. Aber auch diese Regungen treiben den Menschen nur, ohne ihn zu necessitiren. Hierher gehören auch die Gelüste der Schwangern, welche in diesem Falle z. B. einen Diebstahl begehen, oder wenn Aristoteles von einem Weibe erzählt, das aus natürlicher Wildheit Kinderfleisch zu essen liebte, und zu dem Ende einer Schwangern den Leib aufschlitzte. Eine im höchsten Zorn begangene Handlung halten mehrere Gesetzgebungen für straflos, wenn nämlich der Ehegatte oder Vater den Ehebrecher, den er bei seiner Frau oder Tochter findet — ἄρθρα ἐν ἄρθροις sagt das Athenische Recht —, tödtet; doch wird hie und da verlangt, dass auch die Frau oder Tochter getödtet werde, — offenbar als ein Zeichen, dass der gerechteste Zorn dem Thäter die Sinne verwirrte. Wenn aber Zorn und Begierde so weit fortgehen, dass sie das richtige Auffassen der Umstände verhindern, so hört die That auf, eine gemischte zu sein; sie wird eine unfreiwillige.

Die gemischten Handlungen, als solche, bleiben aber freiwillige, weil der Mensch durch solche Erregungen nie willenlos gezwungen wird; und da Umstände, Vorstellungen, äussere Bestimmungsgründe bei allen menschlichen Handlungen vorhanden sind, so ist jede freiwillige menschliche Handlung eigentlich eine gemischte, ohne darum den Charakter der Freiwilligkeit zu verlieren. Weil sich aber in den äussern Umständen immer ein der Willensbestimmung fremder Grund kund giebt, so findet der Handelnde sich dadurch gehemmt, und ist verhindert, sich unmittelbar

in den Gegenständen zu verwirklichen. Der Wille geht also in sein Inneres zurück, sich dort erst zu gestalten, bevor er sich nach Aussen wendet. Die freiwillige Handlung, welche, als unmittelbare Willensäusserung, ein ungetrenntes Ganze war, theilt sich jetzt in zwei Seiten, eine innere und eine äussere; und die innere Seite muss fertig sein, ehe der Wille sich in der Aussenwelt Dasein geben kann. Diese innere Seite der Handlung, für sich gesetzt und von der äussern abgelöst, nennen wir den Vorsatz.

β. Der Vorsatz.

Der in der Handlung hervorgetretene Gegensatz des Innern und des Äussern hat sich auf dem Standpunkte des Vorsatzes nun zu entwickeln, damit aber auch aufzulösen, um in einem dritten Standpunkte die Einheit beider Seiten wiederherzustellen. Indem die innere und die äussere Seite der Handlung ihre unmittelbare Einheit aufgegeben haben und selbstständige Gestalten geworden sind, so hat jede sich zum Ganzen gemacht. Zunächst entsprechen sich aber noch diese beiden Seiten, die Handlung des Bewusstseins und die Handlung der Sinnenwelt. Das ist die vorsätzliche Handlung. Zweitens tritt der wirkliche Kampf Beider ein. Der Vorsatz bleibt bloss subjectiv, und die That ist dem Willen gänzlich entfremdet. Das ist die zufällige Folge der vorsätzlichen Handlung. Endlich werden beide Seiten wieder auf einander bezogen, und ihr Widerspruch zum Theil gelöst; — das Versehen.

a. Die vorsätzliche Handlung.

Während beim bloss Freiwilligen die unmittelbare Veränderung des Gegenstandes durch den Willen zwischen dem Auffassen der Umstände und ihrem Bestimmtsein durch den Willen keine Zeit verfliessen liess, so sind im Vorsätzlichen beide Seiten allerdings in der Zeit auseinander gehalten. Die Umstände, welche beim Freiwilligen als ein einzelnes ungetheiltes Dasein erschienen, stellen sich jetzt, was sie in Wahrheit sind, als ein Knäul, als eine Masse von Einzelnheiten dar, die dem Willen in ihrer ganzen Breite entgegentreten, und ihm nicht erlauben, sie unmittelbar zu bestimmen. Gehemmt durch ihre Mannigfaltigkeit, wird er bedenklich, um sie nach einander in sein Bewusstsein aufzunehmen und in Erwägung zu ziehen. Dazu bedarf es der Zeit. Erst bildet er die Reihe der Umstände in seinem Innern um, bevor er zur Handlung schreitet. Das Vorsätzliche ist also die vollständig vorher im Innern ge-

setzte Handlung, auf die erst hinterdrein die Äusserung folgt. Das Freiwillige entbehrt dieses Vorhersetzens. Das Vorsätzliche ist also enger, als das Freiwillige. Jedes Vorsätzliche ist nothwendiger Weise auch freiwillig, nicht aber jedes Freiwillige auch vorsätzlich. Der Vorsatz ist ein höherer Grad der Schuld; denn beim Vorsatze überlege ich, beim bloss Freiwilligen, welches das plötzlich Begangene war, nicht. Der Vorsatz, als eine vorher erwogene, vorbedachte Handlung, erhöht ihre Schlechtigkeit, wie ihre Güte. Handlungen aus Zorn und Leidenschaft, die wir vorhin als gemischte Handlungen aufführten, sind immer nur freiwillige, nie vorsätzliche. Ebenso wird die Trunkenheit und Verrücktheit die Schuld meist nur bis zur Freiwilligkeit, nicht bis zum Vorbedacht steigen lassen.

Verlassen wir nun die Einfachheit des Freiwilligen, und betrachten die Seiten, die der Vorsatz in sich schliesst, genauer, so lässt die Verschiedenheit der dem Willen entgegenstehenden Umstände eine verschiedene Entscheidung zu. Der Mensch wählt, ob er diesen oder jenen Umstand verändern, ob er die Veränderung der Umstände auf diese oder jene Art bewirken will. So ist der Vorsatz eigentlich erst der wahre Ausdruck der Willkür, während die freiwillige Handlung eher eine unwillkürliche zu nennen wäre. Indem die Handlung sich so in ihre Umstände und deren angestrebte Veränderung zersplittert, so geht der Vorsatz zunächst nur auf die einzelnen Wege als Bedingungen, welche zur Handlung führen; er ist ein singuläres Urtheil. Mit Recht sagt daher Aristoteles, der Vorsatz bezieht sich nur auf die Mittel: die Absicht, welche die einzelnen Umstände und ihre Veränderung zum Wesen der Handlung zusammenfasst, geht dagegen auf den Zweck. Der Vorsatz enthält also erstens eine Berathschlagung, die Absicht aber nicht. Über den Zweck berathschlagen wir nämlich nie, sondern immer nur über die Mittel: nicht ob wir gesund und glückselig sein wollen, sondern wie wir es werden können.

Jede Berathschlagung ist aber eine Untersuchung, die wir schliessen, sobald wir wissen, dass die Mittel, um jene Absicht auszuführen, in unserer Gewalt sind oder nicht. Im zweiten Falle stehen wir von der Handlung ab, im ersten fassen wir den Entschluss zum Handeln; und das ist die zweite Seite des Vorsatzes. Kämen wir nie zu einem Entschluss, würden wir in's Unendliche hin berathschlagen, so wäre unser Vorsatz leer. Der Entschluss, der die Berathschlagung abbricht, begrenzt und bestimmt erst den

Vorsatz. Mit dem Entschluss ist die Handlung daher erst als ein Ganzes im Innern gesetzt, und wird praktisch, während sie vorher noch theoretisch war, indem sie mit einem fremden Gegenstande beschäftigt blieb.

Dieser Übergang aus der Theorie in die Praxis, durch welchen die im Innern ausgebildete Handlung sich in die Aussenwelt übersetzt, ist selbst noch eine Seite des Vorsatzes, und zwar die dritte und letzte, die Begierde der Ausführung.

Die Rechtslehrer nennen nun die vorsätzliche Handlung, insofern sie die Verletzung eines Vertrags oder ein Verbrechen ist, eine dolose Handlung, und einen solchen rechtswidrigen Vorsatz *dolus*, begreifen indessen darunter auch im Allgemeinen eine bloss freiwillige Rechtsverletzung, ohne letztere merklich geringer zu bestrafen. Sobald also der Handelnde klar und deutlich gewusst hat, dass er einen Mord oder dergleichen vollführe, so ist es ein doloses Verbrechen. Einige Strafrechtslehrer behaupten zwar fälschlich, dass, um den Thatbestand des *dolus* bei einem Verbrechen festzustellen, der Handelnde das Bewusstsein der Gesetzwidrigkeit seiner Handlung hätte haben müssen. Kein Richter wird indessen auf denjenigen hören, welcher zu seiner Entschuldigung anführen wollte, er habe nicht gewusst, dass Stehlen, Morden und dergleichen verboten sei; denn die *ignorantia juris*, wie wir sahen, befreit den Handelnden nicht von der Schuld. Mord und Diebstahl sind Verletzungen natürlicher, d. h. durch die Vernunft ursprünglich im Menschen gelegter Rechte; und diese nicht zu kennen, ist eben straffällig. Es giebt aber dann allerdings Verbote in einem Staate, die rein positiver Natur und vom polizeilichen Standpunkte gerechtfertigt sind, um die entfernte Möglichkeit von Rechtsverletzungen abzuhalten: z. B. früher bei uns das des Tabackrauchens, noch jetzt das der Verheimlichung der Schwangerschaft u. s. w., weil durch solche Handlungen Schaden entstehen kann. Für solche sogenannte positive Verbrechen ist die Begriffsbestimmung jener Strafrechtslehrer durchaus passend. Denn da dergleichen Handlungen nur durch die positive Bestimmung des Staats Unrecht werden, so ist für sie das Bewusstsein der Gesetzwidrigkeit allerdings zum Begriff des *dolus* nothwendig. Daher schlägt die Polizei, um den Einwand des Nichtwissens, der hier nur eine *ignorantia facti* ist (nämlich der Thatsache, dass so etwas hier zu Lande verboten ist), vorzubeugen, solche Verbote: z. B. Hier darf nicht geraucht, gebadet werden u. s. w., auch öffentlich an. Es wird aber

keinem Menschen einfallen, anschlagen zu lassen: Hier darf nicht gemordet werden.

b. Die zufällige Folge.

Im Vorsatz scheidet sich zwar schon die innere und die äussere Seite der Handlung der Form nach in zwei Ganze, die aber beide noch denselben Inhalt haben. Diese vollständige Übereinstimmung des Vorsatzes mit seiner Handlung ist jedoch nicht immer vorhanden. Denn da die Gegenstände eben unabhängig von dem Vorsatz sind, so tragen sie auch Umstände in sich, welche, als entferntere, vom Bewusstsein nicht aufgefasst worden sind. Die Umstände sind also Theils aufgefasst, Theils nicht, — ein particulares Urtheil; und indem der Vorsatz nun zu handeln strebt, so verändert er nicht bloss die von ihm aufgefassten Umstände, sondern auch die ihm unbekannt gebliebenen. Es kommt also in der Handlung, ausser dem Vorsätzlichen, noch etwas Anderes zu Stande, eine zufällige Folge der Handlung. Oder wenn alle Umstände falsch aufgefasst waren, so theilt sich das äusserlich Geschehene nicht in eine vorsätzliche Handlung mit ihrer zufälligen Folge, sondern der Vorsatz schlägt bei seiner Ausführung gleich in eine zufällige That um; so dass der Vorsatz selber gar nicht in's Dasein tritt. Bei einer solchen zufälligen Folge einer vorsätzlichen Handlung ist nun jede Seite ein Widerspruch in sich selbst. Der Vorsatz ist mit einem Nichtwissen verknüpft, die gewollte Handlung mit einer nicht gewollten; und das ist die höchste Spitze des Widerspruchs.

Eine solche zufällige Folge nennen die Römischen Rechtslehrer nun *casus;* und er unterscheidet sich vom Unfreiwilligen auf dieselbe Weise, wie der Vorsatz vom Freiwilligen. Jeder Zufall ist unfreiwillig, jedes Unfreiwillige braucht aber nicht zufällig zu sein. Zufall ist also enger, als Unfreiwilligkeit. Unfreiwillig ist nämlich alles das, was eine ausser dem Willen liegende fremde Ursache der Handlung hat. Aber diese Ursache selbst kann nun entweder einen inneren oder einen äusseren Grund haben. Der Wille kann selbst schuld an dieser Ursache sein, oder nicht. Beides ist unfreiwillig, aber nur das Letztere Zufall. Wollen wir also das Zufällige vom Unfreiwilligen unterscheiden, so müssen wir die verschiedenen Arten der Unfreiwilligkeit durchgehen, um zu sehen, welche Ursachen desselben fähig sind, auf einen inneren Grund zurückgeführt zu werden, welche nicht. Diese verschiedenen Ur-

sachen waren Gewalt, Irrthum, und dann, was Beides verband, Schlaf, Verrücktheit, Trunkenheit. Die Gewalt hat nun immer eine äussere Ursache, begründet also stets Zufall. Der Schlaf ist ebenso eine Forderung der Natur, welcher der Mensch jedoch bis auf einen gewissen Grad widerstehen kann, und in gewissen Fällen widerstehen muss. Wenn z. B. eine Schildwache auf dem Posten einschläft, und auf diese Weise einen Kundschafter in die Festung lässt: so ist sie strafbar, wenn auch ihre Handlung, oder vielmehr That eine unfreiwillige war. Der Müdigkeit musste sie sich erwehren, bis sie abgelöst wurde: es sei denn, dass sie schon übermenschliche Anstrengungen, z. B. durch einen langen Marsch, erduldete. Dann hat der Schuld, welcher sie den Posten dennoch beziehen liess. Wenn die Handlung eines Verrückten überhaupt bis zur Unfreiwilligkeit fortsteigt, dann ist sie auch Zufall. Denn die Verrücktheit selbst fliesst nie aus der Willensbestimmung, und man giebt sich ihr nie hin, wie dem Schlafe. Wenn wir oben (S. 109) sahen, dass die Trunkenheit nicht immer unfreiwillig, sondern bei einem gewissen Grade noch freiwillig handelte, und nur in diesem letzten Falle Strafe eintreten konnte, so zeigt sich doch jetzt, dass auch bei der das Bewusstsein gänzlich betäubenden und also Unfreiwilligkeit erzeugenden Trunkenheit unter Umständen eine gewisse Schuld eintreten könne, Zufall also dann nicht vorhanden ist. Wenn mich nämlich ein Anderer ohne mein Wissen in Trunkenheit versetzte, wie es Saint-Preux in der *Nouvelle Héloïse* geschah, dem man statt Wasser, um es in den Rothwein zu mischen, weissen Wein vorgesetzt hatte, so bin ich ausser aller Schuld. Habe ich mich dagegen selbst in diesen Zustand versetzt, so muss auch die unfreiwillige Handlung, die ich in diesem Zustand begehe, mir zugerechnet werden, weil die Ursache des Unfreiwilligen in mir liegt.

Der hauptsächliche Punkt aber, wo Unfreiwilliges und Zufall sich von einander unterscheiden, tritt beim Irrthum in den Umständen ein. Denn dieser Irrthum ist zwar eine dem Willen fremde, äusserliche Ursache, die aber doch in einem innern Grunde des Handelnden wurzelt. So übt der Wille auf dieselbe die meiste Gewalt; und wenn es sogleich von vorn herein eine Forderung der Vernunft war, dass der Mensch den Irrthum des Allgemeinen vermeide, so kann nun auch die gestellt werden, den Irrthum des Einzelnen zu vermeiden. Es giebt freilich Irrthümer über Thatsächliches, die es mir bei dem besten Willen unmöglich war zu

vermeiden. Andere Umstände hätte ich dagegen bei gehöriger Aufmerksamkeit wohl vorhersehen können. Nur also, wenn ich solche Umstände verändere, die mir vorherzusehen unmöglich war, ist die That Zufall; hätte ich sie dagegen vorhersehen können, so ist meine That wohl unfreiwillig, aber nicht zufällig. Ob das Eine oder das Andere der Fall sei, wird danach zu bemessen sein, ob ein Nichtwissen näherer oder entfernterer Folgen meiner Handlungen eintrat; und es kommt darauf an, zu bestimmen, wie weit ich in der Berechnung und Voraussicht derselben hätte gehen sollen. Das ist freilich ein unbestimmter Begriff. Der Fehler aber, den ich durch den Mangel dieser Berechnung begangen habe, heisst das Versehen, welches, als diese innere Ursache, mir auch zugerechnet werden kann.

c. Das Versehen.

Das Versehen, welches die Römischen Rechtslehrer *culpa* nennen, hält die Mitte zwischen dem *dolus* und dem *casus*, ist also das Dritte, worin sie Beide verknüpft sind. Das Versehen ist ein Vorsatz, der mit einer unvorsätzlichen Folge verbunden ist, die selbst zugerechnet, und also, wie der Vorsatz, auf die Willensbestimmung zurückgeführt wird, während im Zufall das Vorsätzliche und das Unvorsätzliche gänzlich auseinander fielen. In der That aber hingen auch hier gegenständlich die Umstände mit einander zusammen. In dem Gewebe der Erfahrung, das uns die Aussenwelt bietet, steht Nichts vereinzelt da, sondern Alles hängt mit einander zusammen; und so werden mir im Versehen alle Folgen zugerechnet, — ein universelles Urtheil. Hegel führt daher ein altes Sprichwort an: „Der aus der Hand geworfene Stein ist des Teufels.“ Wenn die vatermörderische Kugel, heisst es in Schillers Wallenstein, einmal den Lauf der Kanone verlassen, dann kann sie, ohne des Sohnes Willen, das Herz des Vaters treffen. Diess muss Max Piccolomini wissen, und mit ihm jeder Handelnde. Dieser gegenständliche Zusammenhang verpflichtet daher einen Jeden, auch in seinem Bewusstsein diese Verknüpfung vorzunehmen und bei der Berathschlagung und dem Entschlusse mit in Anschlag zu bringen. Wer diess nicht thut, handelt nicht vorsichtig, und ermangelt der Voraussicht. Je entfernter die Umstände sind, desto geringer ist die Möglichkeit ihrer subjectiven Verknüpfung: je näher, desto grösser. Daraus ergeben sich eigentlich unendlich viel Grade des Versehens. Doch ist es bekannt, dass die Römischen Rechtslehrer diese quantitative Reihe nur durch

zwei qualitative Knotenpunkte unterbrechen: *culpa lata*, *culpa levis*, denen die Neueren noch *culpa levissima* hinzufügen. War nun die Möglichkeit des Vorhersehens vorhanden, so lag auch in der vorsätzlichen Handlung die Möglichkeit der unvorsätzlichen. So weit nun die Möglichkeit des Vorhersehens reicht, so weit reicht auch die Verpflichtung aufmerksam zu sein, den gegenständlichen Zusammenhang der Umstände in's Bewusstsein aufzunehmen; und die Vernachlässigung dieser Pflicht der Aufmerksamkeit ist die Schuld des Handelnden. Das ist die von den Rechtslehrern geforderte *obligatio ad diligentiam*. Werfe ich einen Blumentopf aus dem Fenster, so musste ich vorhersehen, dass er einen Menschen treffen könne: nicht aber war ich nachlässig, wenn ich an einem einsamen, dazu bestimmten Standorte Schiessübungen vornahm. Da nun das Versehen in einer Vernachlässigung besteht, so ist bei der *culpa* immer Irrthum im Spiel, möge nun der Irrthum die einzige Ursache der culposen Handlung sein, oder noch durch andere Mittel-Ursachen, wie Trunkenheit, Zorn, Leidenschaft u. s. w. hervorgebracht werden. Im zweiten Fall besteht die Nachlässigkeit schon darin, die Wirkung jener Mittelursachen auf das Erkenntnissvermögen übersehen zu haben. Erhellt hieraus, dass das Versehen eigentlich und zunächst nur ein Fehler des Erkenntnissvermögens, nicht des Willens sei: so muss doch diese Vernachlässigung hinterdrein auch als Willensfehler angesehen werden, weil ich den Willen haben muss, richtig zu erkennen.

Wenn nun eine Handlung aus Versehen sowohl von der Moral, als von der Rechtswissenschaft für strafbar und tadelnswürdig erachtet wird: so fühlt doch Jeder, dass der Grad der Zurechnung geringer sein muss, als bei einer vorsätzlichen Handlung. Doch könnte diess allerdings zunächst verwundersam erscheinen. Es ist die Frage, ob einer Schuld hat oder nicht? z. B. an der Tödtung eines Menschen. Ist sie die Schuld des Handelnden, so muss er dafür die volle Strafe dulden: wenn nicht, so gar keine. Diese gleiche Giltigkeit von *culpa* und *dolus* tritt nun auch bei der Zurechnung im bürgerlichen Rechte ein, insofern aus Nichtleistung auf Entschädigung geklagt wird. Wer z. B. schuld ist, einen Vertrag nicht erfüllen zu können, muss seinen Partner entschädigen. Die moralische Schlechtigkeit, ob er vorsätzlich oder unvorsätzlich gehandelt habe, ist meist gleichgiltig. Nur bestimmt freilich das positive Recht, dass je nach der Natur des Vertrags und der übernommenen Verpflichtung bloss für *culpa lata* oder

auch für beide Grade gehaftet wird: dass aber immer Entschädigung eintritt, sobald der Nachlässige in seinen eigenen Angelegenheiten vorsichtiger ist, als er es in der fremden war. Nur der Zufall entschuldigt jedenfalls. Beim Verbrechen, und in der Moral vornehmlich, wird dann schon mehr, als beim blossen Schadenersatz, auf das innere Dasein der Handlung gesehen; und es lässt sich auch ein ganz vernünftiger Grund dafür angeben, dass z. B. ein culposes Verbrechen geringer bestraft wird, als ein doloses. Es ist nämlich ein grosser Unterschied, ob ich aus Nachlässigkeit mit einem brennenden Lichte auf einen Heuboden gehe und so eine Feuersbrunst unversehens herbeiführe, oder ob ich eine vorsätzliche Brandstiftung begehe. Gegenständlich ist kein Unterschied vorhanden, der Schade in beiden Fällen gleich gross, die etwa zu leistende Entschädigung also auch dieselbige. Aber die Strafbarkeit ist weit geringer, weil der Grad der Zurechnung ein viel geringerer ist. Da jede Zurechnung nämlich darauf beruht, dass das objective und das subjective Dasein des Willens übereinstimmen, so trifft nur den Vorsatz die volle Schuld. Denn nicht nur die Möglichkeit des Vorhersehens, sondern auch das wirkliche Bewusstsein der Handlung war im Innern. Bei dem Versehen entspricht aber die innere Handlung nur zum Theil der äussern. Denken wir nämlich an den Fall der unvorsätzlichen Brandstiftung, so war das auf den Boden mit Licht Gehen eine vorsätzliche Handlung, deren Zusammenhang mit andern Umständen, dem Heu, dem Luftzug u. s. w., nicht vorher gesehen wurde. Es trat daher nicht die wirkliche Brandstiftung in's Bewusstsein, nur die Möglichkeit der Brandstiftung war in der vorsätzlichen Handlung enthalten; so stimmen in dem Versehen die subjective und die objective Seite der Handlung nur in Bezug auf ihre Möglichkeit, nicht hinsichtlich ihrer Wirklichkeit, überein. Mithin findet nur eine theilweise Übereinstimmung zwischen Subject und Object, und folglich nur ein niederer Grad der Zurechnung statt; was auch die Strafe mindert.

Diese theilweise Zurechnung tritt auch in einem umgekehrten Falle ein, nämlich im Versuch *(conatus)* des Verbrechens, wo die innere Seite des Verbrechens gänzlich ausgebildet ist, die äussere aber unvollendet blieb, während beim Versehen gerade das Umgekehrte stattfand. Das versuchte Verbrechen ist also das Widerspiel des culposen. Im Innern ist beim Versuch die Handlung wirklich da, im Äussern nur als eine Möglichkeit. Diese Mög-

lichkeit muss aber erkennbar sein. Das Gesetz verlangt daher zur Bestrafung des Versuchs, dass gewisse Vorbereitungen zur Handlung getroffen worden sind, durch welche sie nun in's Dasein treten kann. Den blossen Vorsatz, ohne jene vorhandene gegenständliche Möglichkeit des Verbrechens, zu strafen, das ist das Gesetz der Verdächtigung, welches nur in Zeiten der Staatsumwälzung angewendet wird. Der Versuch wird also wie das Versehen geringer bestraft, als das vollendete Verbrechen, und zwar aus einem ähnlichen Grunde, nämlich weil der Innerlichkeit die Äusserlichkeit nur zum Theil entspricht, während in dem Versehen die Innerlichkeit der Äusserlichkeit nur zum Theil entsprach. Selbst wenn die Vollendung der That durch Zufall verhindert worden, kommt diess dem Verbrecher zu Gute. Nur beim Staatsverbrechen, beim Hochverrath, wird dem Versuch die volle Strafe zuerkannt, und zwar weil mit dem Versuch, mit dem Dasein der Bedingungen der Handlung, das Verbrechen auch vollführt ist. Denn wenn diese Bedingungen schon so weit fortgeführt worden, dass die Handlung sich wirklich vollendete, mit andern Worten, wenn der Hochverrath gelang, so hört er auf, ein Verbrechen zu sein; er wird eine Staatsrettung, — eine edle That.

Dass nun die Möglichkeit eines Verbrechens, das Vollführen der Bedingungen einer Rechtsverletzung, ganz allgemein, auch abgesehen von dem Fall des Hochverraths, zugerechnet wird, also als eine Rechtsverletzung gilt, ist der Fall des positiven Verbrechens, von dem ich schon vorhin (S. 117) gesprochen habe, und das auch Polizei-Vergehen genannt wird, eben weil die Polizei es verbietet, um Rechtsverletzungen, die möglicher Weise daraus entstehen können, zu verhindern. Aus der Verheimlichung der Schwangerschaft z. B. kann das Verbrechen des Kindermordes als eine mittelbare Folge hervorgehen, aus dem Hinauswerfen eines Blumentopfs ein Todtschlag. Die erstere Handlung ist hier vollkommen gewusst und gewollt, und auch als solche in's äussere Dasein getreten. Wir haben also hier eine vorsätzliche Handlung mit vollständiger Zurechnung vor uns; und dennoch wird sie geringer bestraft, als das culpose Verbrechen selbst, in welchem nämlich deren mittelbare, bloss mögliche Folge nun wirklich geworden ist. Natürlich! Denn beim blossen Polizeivergehen haben wir nur zwei Seiten der Zurechnung, die Möglichkeit der Rechtsverletzung sowohl im Innern als im Äussern: während beim culposen Verbrechen und beim Versuch noch eine dritte Seite, dort die wirkliche

Rechtsverletzung in der Aussenwelt, hier die bewusste im Innern hinzukommt; beim dolosen Verbrechen endlich alle vier Seiten, Möglichkeit und Wirklichkeit im Innern wie im Äussern vorhanden sind. Weil aber: die Bedingungen einer Rechtsverletzung wollen, schon eine Rechtsverletzung ist (denn es ist das Wollen der Einen nothwendigen Seite einer Rechtsverletzung); so liegt hierin der Grund der Strafbarkeit der Polizeivergehen, und zwar nicht bloss aus positiven Gründen, sondern auch vom Standpunkt des Naturrechts. Es erhellt aber der innige Zusammenhang, in welchem diese Zurechnung mit der Zurechnung der culposen Verbrechen steht.

Der lose Zusammenhang, ja die Zusammenhangslosigkeit, die im Zufall zwischen der Handlung und ihren Folgen war, so dass diese nur als die entferntesten angesehen werden konnten, beginnt im Versehen schon, sich aufzulösen. Die gewussten und die nicht gewussten Umstände werden wieder auf einander bezogen, weil sie näher an einander gerückt sind, und die Folgen der vorsätzlichen Handlung, wenngleich noch mittelbare, doch nicht mehr so entfernte sind. Je näher die Folgen nun der vorsätzlichen Handlung stehen, je mehr die blosse Möglichkeit des Vorhersehens zu einer unabweislichen Nothwendigkeit wird, desto sicherer schlägt das Versehen in Vorsatz um. Die unmittelbaren, die nothwendigen Folgen der Handlung gehören mit zur Handlung selbst. Vorsätzliches und Folge nicht mehr als zwei selbstständige Seiten auseinander gehalten, sondern der Vorsatz, erweitert zu der allgemeinen, wesentlichen Qualität der Handlung, ist die Absicht.

γ. Die Absicht.

Der Vorsatz geht auf die einzelnen Umstände und ihre Veränderung. Der Handelnde setzt sich vor, diess Messer zu ergreifen, es zu wetzen, damit über die Strasse zu laufen, in ein Haus zu dringen, es einem Menschen auf die Brust zu setzen, und einen Stoss zu thun. Das ist eine Reihe von Vorsätzen, eine Menge von sinnlichen Einzelnheiten, die zu ihrem Wesen ein Allgemeines, den Mord, die Tödtung haben; die Accidenzien schliessen sich zur Substanz zusammen, — die Absicht, welche ein kategorisches Urtheil ist. Zunächst scheint die Absicht zwar nur eine Folge aller jener einzelnen Vorsätze, als der Mittel, zu sein, um zu diesem Zwecke zu gelangen. Da aber die Folge so nothwendig mit den Vorsätzen verbunden ist, dass im Bewusstsein von diesen nothwendig das Bewusstsein von jener enthalten ist, so bildet das

Ganze der Vorsätze die Absicht selbst. Damit ist aber der Gegensatz des Subjectiven und des Objectiven, den wir im Vorsatz hereinbrechen sahen, wieder gelöst. In dem Auffassen der einzelnen Umstände und ihrer vorsätzlichen Veränderung findet der Geist die allgemeine Substanz der Handlung, die er beabsichtigt, wieder. Diese Identität ist nicht eine erste, unmittelbare, wie bei der Freiwilligkeit, sondern eine erst aus der Zersplitterung der Umstände in die Allgemeinheit zurückgekehrte und gesetzte. Die Absicht ist aber wiederum enger, als der Vorsatz. Das Absichtliche schliesst nothwendig das Vorsätzliche in sich. Der Entschluss zur allgemeinen Qualität der Handlung setzt nothwendig die Entschlüsse zu den einzelnen Veränderungen der Umstände voraus. Die einzelnen Vorsätze können aber möglicher Weise auch noch nicht zum Entschlusse der allgemeinen Qualität fortgegangen sein. Es kann einer die Absicht einer Handlung Jahre lang mit sich herumtragen, ohne sie zu verwirklichen, wenn er auch mehrere Vorsätze, z. B. sich ein scharfes Messer anzuschaffen, bereits ausgeführt hat. Aber selbst alle einzelnen Vorsätze können in's Dasein getreten sein, und doch die Absicht fehlen. Einen falschen Schlüssel, einen Dietrich nehmen, des Nachts in eine fremde Wohnung eindringen, Geld aus einem Kasten nehmen, es bei sich verstecken, das sind lauter Vorsätze, die wir mit der Absicht des Diebstahls bezeichnen. Sie braucht aber nicht vorhanden zu sein, wenn ich diess Geld einem Bekannten nehme, um ihn von einem unbesonnenen Schritt abzuhalten, entschlossen, es ihm wiederzugeben, sobald er zur Besonnenheit zurückgekehrt sein wird. So mordet auch ein Soldat, ja der Scharfrichter nicht; sie sind von der Absicht freizusprechen, obgleich sie alle Vorsätze des Mörders ausführen.

a. Abgesehen von diesen wenigen Ausnahmen, fallen aber Vorsatz und Absicht im Allgemeinen zusammen. Der Mensch darf sich nicht damit entschuldigen, dass das Bewusstsein aller seiner Vorsätze nicht auch die bewusste Absicht in sich geschlossen habe. Der Mensch muss immer hinter seinen einzelnen Vorsätzen die allgemeine Substanz seiner Handlung haben, weil er ein denkendes Wesen ist und sich also nicht bloss bei sinnlichen Einzelnheiten aufhalten darf. Das Denken oder die Vernünftigkeit fordert nämlich die Erhebung in die Allgemeinheit. Wenn also Jemand die vorhin genannten einzelnen Vorsätze ausführt, so muss er dabei die Absicht gehabt haben, zu stehlen, zu morden u. s. w.; und der seiner Vernunft mächtige Mensch hat diess auch gehabt. Überall aber, wo die Ver-

nünftigkeit fehlt oder verdunkelt ist, wie bei Kindern und Verrückten, da schreitet auch der Vorsatz nicht zur Absicht fort. Denn nur durch's Denken kann der Mensch den Vorsatz zur Absicht erheben, Kinder und Verrückte aber denken nicht. Ihnen kann also nur die Reihe ihrer Vorsätze, nicht aber die Absicht zugerechnet werden. Wenn ein Kind z. B. ein brennendes Licht nimmt und es den Fenstervorhängen, oder Papierschnittchen dem Lichte nähert, und es entsteht daraus eine Feuersbrunst: so hat es offenbar nicht die Absicht der Brandstiftung gehabt, sondern nur ein unschuldiges Spiel getrieben. Ein Erwachsener dagegen, der ganz dasselbe gethan hat, wird mit Recht der Brandstiftung angeklagt. Dieses Zusammenfallen von Vorsätzen und Absichten im Vernünftigen nennen wir nun die directe Absicht. Ist aus der Vollführung aller Vorsätze die allgemeine Substanz der Handlung mit Nothwendigkeit hervorgegangen, so können wir die äussere Seite der Handlung wohl auch noch in das Vorsätzliche und seine Folge unterscheiden. Da diese Folge aber nicht mehr eine ganz ferne, wie im blossen Zufall, noch eine bloss mittelbare, nähere, wie im Versehen, sondern eine unmittelbare und nothwendige ist, so ist die Handlung und ihre Folge Eins. Wenn die Dinge gegenständlich so nothwendig zusammenhangen, dass mit der Veränderung der einen Seite nothwendig die der andern gesetzt ist, dann konnte das Bewusstsein solcher nothwendigen Folge nicht fehlen.

b. Wenn nun ein seiner Vernunft mächtiger Mensch dennoch behauptet, nur die Eine Seite gesehen zu haben, der andern nicht bewusst worden zu sein: so hat die gegenständliche Natur der Handlung ein Recht gegen diese subjective Behauptung, und darf sich auch in ihrer Absicht, nicht bloss in den einzelnen Vorsätzen, zurechnen lassen. Sagt z. B. Jemand, er habe bloss diess Stück Fleisch am Menschen, welches auf der Rippe über dem Herzen sitzt, mit einem Dolche zerstossen, oder wie Shylok nur ein Pfund Fleisch herausschneiden, oder nur ein Paar Strohhalme in der Scheune anzünden, — nicht den Menschen tödten, die Scheune in Brand stecken wollen: so heisst die Behauptung solcher Unabsichtlichkeit nur, auf seine Vernünftigkeit Verzicht leisten. Wenn solche Absicht also geleugnet wird, so wird sie indirect aus dem Thatbestand erschlossen, — ein hypothetisches Urtheil. Die indirecte Absicht ist das objective Recht der That, dem Handelnden gegenüber. Und durch diese Zurechnung wird der Verbrecher als vernünftig geehrt. Es wird vorausgesetzt, als Vernünftiger

wisse er, der organische Leib hänge in seinen einzelnen Gliedern so in sich zusammen, dass die Verletzung dieses Einen Theils den Tod zur Folge haben müsse. Diesen *dolus indirectus* hat der berühmte Rechtslehrer Nettelbladt in einer Dissertation: *De homicidio ex intentione indirecta commisso*, zuerst aufgestellt.

Da aber die Absicht aus der Vernünftigkeit des Menschen immer vermuthet wird, so hat die spätere Wissenschaft und schon das ursprüngliche Preussische Landrecht (im XX. Titel des zweiten Theils, §. 27 und 812—814) daraus einen *dolus præsumtus* gemacht. Der hauptsächlichste Fall, ja fast der ausschliessliche, wo diese vermuthete Absicht zur Anwendung kommt, ist der Todtschlag. Am Gewöhnlichsten wird sie dann eintreten, wenn ein Mensch behauptet, er habe den Anderen nur verwunden wollen, ihm aber eine solche schlechthin tödtliche Wunde zugefügt hat, dass der Tod nothwendig daraus erfolgen musste. Die Absicht der Tödtung wird rein aus der Richtung des Schusses, Stosses u. s w. erschlossen werden müssen; sonst könnte ein Mörder immer sagen, er habe nur verwunden wollen. Wer also wohlüberlegt und bei kaltem Blute so gehandelt hat, wird als Mörder behandelt. Nur dann wird man ihm glauben, nicht den Tod unmittelbar beabsichtigt zu haben, wenn er im Zorn und in der Leidenschaft gehandelt hat. Solche gemischte Handlung nannten wir früher (S. 114) eine freiwillige, wenn nur diese Regungen nicht das Auffassen der Umstände verdunkelten. Und solche Freiwilligkeit lässt sich mit der vermutheten oder indirecten Absicht wohl verbunden denken.

Die Leidenschaft kann nämlich die Denkkraft wohl etwas geschwächt haben, so dass ein von Leidenschaft hingerissener Mensch den Todtschlag ohne klare Absicht, vollends ohne langen Vorbedacht, begangen haben mag. Doch tritt hier nicht ein blosses Gemisch von *dolus* und *culpa* ein, sondern die vom Thäter behauptete culpose Seite seiner Handlung ist mit der dolosen gänzlich verschmolzen; und um dieses gänzliche Zusammenfallen auszudrücken, halte ich immer noch das Nettelbladt'sche Wort *dolus indirectus* für einen glücklichen Fund, wenn auch die Rechtslehrer es jetzt verwerfen, und die neuere Gesetzgebung, wie z. B. das Preussische Strafgesetzbuch vom 14. April 1851, auch jeden anderen ähnlichen Ausdruck hat fallen lassen. Wenn Herr Berner aber (Grundlinien der criminalistischen Imputationslehre, S. 259—260) sich sehr über ein solches, von mir (System der philosophischen

Moral, S. 96) behauptetes „speculatives Zusammenfassen Entgegengesetzter“ wundert, und daraus „den Tod aller freien wissenschaftlichen Behandlung“ fürchtet: so hat er durch die Aufnahme „des Begriffs der Frevelhaftigkeit“, als einer Art der *culpa* (a. a. O., S. 246) eigentlich unbewusst nichts Anderes gethan, als was er an mir tadelte. So sehr kann die Eitelkeit, Gelerntes nicht als solches eingestehen zu wollen, den Sinn verblenden.

In gründlicherer Erkenntniss der Zurechnungslehre nimmt auch Köstlin (System des Deutschen Strafrechts, Erste Abtheilung, S. 182—190) nach mir eine solche Mittelstufe zwischen *dolus* und *culpa* an, und begreift unter dieselbe zwei Fälle: einmal die bereits erwähnte Frevelhaftigkeit *(luxuria)*, wo die Gefährlichkeit einer Handlung so sehr in die Augen springt, dass der Handelnde das Bewusstsein dieses Erfolgs zwar gehabt hatte, aber aus Leichtsinn oder Muthwillen dennoch handelte; und dann das Handeln aus Leidenschaft *(impetus)*, was ich eben als *dolus indirectus* bezeichnet habe. Köstlin setzt zwar beide Fälle geradezu unter die Absicht *(dolus)*, aber als eine „eigene Schuldstufe“ in ihr, die nicht zum Versehen gehöre. „Im erstern Falle,“ sagt er sehr gut, „lag der mögliche rechtsverletzende Erfolg einer an sich gefährlichen Handlung im Wissen, aber nicht im Willen. Im letztern dagegen lag der unvermeidliche Erfolg einer an sich rechtswidrigen Handlung im Willen, aber nicht, d. h. nicht deutlich, im Wissen.“ Und wenn er dann die Frevelhaftigkeit treffend eine „bewusste Culpa“ nennt (a. a. O., S. 165), so möchte ich im Gegensatze hierzu die Handlungen aus Leidenschaft für eine „unbewusste Absicht“ halten. In beiden Fällen finden sich Entgegengesetzte beisammen; und Herr Berner kann sich nun wundern, dass solche Ketzerei nicht nur bei einem Philosophen, sondern auch bei seinem Fachgenossen vorkommt, auf den er daher auch in spätern Streitschriften sehr übel zu sprechen ist. Auf die bewusste Culpa, die mehr nur eine Vermischung von *dolus* und *culpa* ist, möchte ich den Feuerbach'schen Ausdruck: *culpa dolo determinata* anwenden, während in dem *dolus indirectus* wirklich die beiden Gegensätze mehr dialektisch verschmolzen erscheinen. Es ist gerade ein Hauptfehler so vieler Strafrechtslehrer, keine Mittelstufen zwischen *dolus* und *culpa* anerkennen zu wollen, — eben weil sie dieselben nur verständig auseinander hielten. Es kommt aber vielmehr darauf an, zu zeigen, wie auch in solchen endlichen Verhältnissen die Gegensätze in einander übergehen, die Begriffe an den Grenzen sich mischen,

ohne dass Herr Berner darum für seine Fachwissenschaft etwas zu fürchten brauchte; im Gegentheil wird der belebende Hauch der Philosophie sie nur erfrischen und von ihrer Beschränktheit befreien.

Wenn nun aber auch ein solcher aus indirecter Absicht hervorgegangener Todtschlag allerdings vom Morde unterschieden werden muss, so darf er bei seiner Zurechnung doch nicht der *culpa* zu nahe gerückt, sondern muss bedeutend höher, als sie, eben wegen seiner dolosen Natur, bestraft werden: wie denn die peinliche Halsgerichtsordnung Kaiser Karls IV. und das Preussische Landrecht (Thl. II., Tit. 20, §. 806, 826) ihn noch mit der Todesstrafe belegten, und bloss das Schwert an die Stelle des Rades setzten, das den Mörder traf. Die Umarbeitung des XX. Titels des zweiten Theils des Landrechts hat (§. 176) die Todesstrafe für den Todtschlag („vorsätzlich, jedoch nicht mit Ueberlegung") zwar abgeschafft, aber doch lebenslängliches Zuchthaus an die Stelle gesetzt. Ist nun auch in der That die Todesstrafe übermässig, so rechtfertigt sich doch eine über die der *culpa* weit hinausragende Strafe dadurch, dass der Fehler darin besteht, als sinnlicher, nicht als denkender gehandelt zu haben, indem der Handelnde hier eine nothwendige Folge, in der *culpa* dagegen nur eine mittelbare Folge übersehen hatte. Diess Letztere ist der Hauptunterschied zwischen *culpa* und *dolus indirectus*, den die meisten Rechtslehrer nicht gehörig hervorheben. Es ist doch ein gewaltiger Unterschied, ob ich, einen Freudenschuss thuend, dabei unversehens einen Menschen treffe, oder geradezu auf einen vor mir stehenden Menschen das Pistol losdrücke. Indem ich in der *culpa* die entferntere Folge nicht sah, irrte ich in den einzelnen Umständen; was verzeihlicher ist. Diess gilt sogar von dem Falle, wo der Handelnde schlagen wollte, und der Stock durch eine unglückliche Wendung die Schläfe traf und dadurch tödtete; dieser Umstand war nicht berechnet. Bei der indirecten Absicht sah ich aber alle einzelnen Umstände richtig, und nur weil mein Vorstellungsvermögen durch Zorn, Leidenschaft u. s. w. verdunkelt wurde, so irrte ich in der allgemeinen Qualität der Handlung. Ich wollte eine Verwundung oder eine unbestimmte Beschädigung *(dolus indeterminatus)* herbeiführen, und die Handlung schlug in Todtschlag um. Der Irrthum über's Allgemeine ist aber, wie wir sahen, nicht verzeihlich. Die Frevelhaftigkeit, wenn ich z. B. mit einem geladenen Pistol einen etwa nur erschrecken wollte, und losdrücke, um ihn zu streifen, dabei aber tödte, wird kaum

geringer, als die Tödtung aus Zorn oder Leidenschaft, bestraft werden können.

Ueberschlagen wir nun nach dem Gesagten die verschiedenen Grade der Schuld, so haben wir vier Stufen der Zurechnung: zwei Arten der Unfreiwilligkeit, nämlich *casus* und *culpa;* und zwei Arten der Freiwilligkeit, *intentio indirecta* und *dolus.* Der Zufall und die directe Absicht sind die beiden äussersten Grade: der vollständigen Zurechnung und der gänzlichen Nichtzurechnung. Das Versehen und die vermuthete Absicht stehen in der Mitte, jenes sich der Nichtzurechnung, diese der vollen Zurechnung nähernd. Auch Aristoteles unterscheidet, besonders in Bezug auf's Moralische, diese vier Stufen: 1) ἀτύχημα, 2) ἁμάρτημα, 3) εἰδὼς μὲν, μὴ προβουλεύσας δέ, 4) εἰδὼς καὶ προβουλεύσας. Die zwei ersten Stufen sind unfreiwillig (οὐκ εἰδώς). Der auf der dritten Stufe Stehende begeht schon wissend ungerechte Handlungen, aber sein Charakter braucht noch nicht schlecht zu sein; denn er ist eben nur durch Leidenschaft hingerissen. Erst der Letzte zeigt durch seine Handlungen, dass er selber ungerecht und schlecht ist.

c. Mit der Absicht ist der Begriff der Handlung erschöpft; sie hat ein allgemeines Prädicat, und ist an und für sich bestimmt. Die subjective Substanz der Handlung hat sich als objective Substanz erwiesen. Der mannigfaltige Inhalt der Vorsätze ist in der allgemeinen Qualität der Handlung auf die einfache Form der Allgemeinheit zurückgeführt worden. Solche Allgemeinheiten, wie Stehlen, Morden, Schenken, Brandstiften, die sich zu ihren Vorsätzen nur wie Zwecke zu Mitteln verhalten, können nun, als die bloss zusammenfassende Form dieses Inhalts, formelle Absichten genannt werden. Und so ist in ihnen die formelle Freiheit, welche wir die Willkür nannten, vollendet. Das ganze Wesen der Handlung, das aus dem Objecte geschöpft ist, spiegelt sich wohl im Subjecte wieder. Aber diesem gegenständlichen Inhalte, diesen vielen Vorsätzen, steht noch ein subjectiver Inhalt entgegen, der ihm nicht entspricht. Das Subject ist mit seinen Trieben noch etwas von seinen Vorsätzen und der formellen Absicht ganz Verschiedenes. Diese objective Absicht ist selbst um eines Andern willen, also nicht Selbstzweck, sondern ebenso gut auch Mittel. Keiner schenkt, um zu schenken: mordet, um zu morden, sondern um irgend eines Andern willen. Dieses Andere ist die subjective Besonderheit des Handelnden, der gegenständlichen Besonderheit seiner Handlung gegenüber; und das ist, mit einem Worte, die

Befriedigung seiner Triebe. Diesen subjectiven Zweck können wir die Materie der Handlungen nennen. Wir schenken, Theils um einem Andern wohl zu thun, oder auch um uns Anhang, Freunde zu gewinnen. Ein Mord wird begangen, um sich zu rächen, oder sich Mittel für seinen Lebensunterhalt zu verschaffen, oder auch aus Mordlust. Diese Triebfedern unserer Handlungen können wir nun die materielle Absicht nennen.

Auf die materielle Absicht einer Handlung, und ob dieselbe erreicht sei oder nicht, kommt es bei der rechtlichen Beurtheilung einer That nun gar nicht an, sondern diess gehört in die Moral. Eine moralische Absicht kann höchstens einen Milderungsgrund abgeben. Und Kotzebue's Mord bleibt ein Mord, wenn Sand auch die gute Absicht hatte, Deutschland zu retten. Selbst ein Irrthum in den Umständen hebt die volle Zurechnung nicht auf, sobald dieser nicht auf den Vorsatz und die formelle Absicht; sondern nur auf die materielle von Einfluss war. In diesem Sinne hat neulich das Preussische Obertribunal sehr richtig entschieden. A hatte nämlich B angestiftet, den C zu ermorden. In der Dunkelheit des Hinterhalts ermordet aber B aus Irrthum den D, statt des C. Nachdem das Schwurgericht den Anstifter und den Mörder zum Tode verurtheilt hatte, suchte die Nichtigkeitsbeschwerde auszuführen, dass der Irrthum vorsätzliche Tödtung, oder doch wenigstens überlegte, welche beide Eigenschaften das Strafrecht für den Mord fordert (§. 175), ausschliesse: es sei also ein versuchter Mord des C, eine fahrlässige Tödtung des D vorhanden. Namentlich sei dem Anstifter der Irrthum des Mörders nicht zuzurechnen, welcher eine That begangen, zu der Jener ihn nicht angestiftet habe. Diese Trugschlüsse, welche die Handlung ganz ungehöriger Weise in zwei Seiten theilen, widerlegt das Obertribunal nun sehr richtig: Der D sei vorsätzlich und mit Überlegung getödtet, der zum Thatbestand des Mordes erforderliche *dolus* sei vorhanden; durch den Irrthum in der Person sei der Erfolg freilich ein anderer, als der beabsichtigte, das Wesen der Handlung aber dadurch nicht aufgehoben. Nämlich der Vorsatz, sowenig als die formelle Absicht haben durch den Irrthum eine Veränderung erlitten; die Substanz der Handlung ist ein vollzogener Mord geblieben, wenn auch die Absicht auf einen anderen Menschen ging. Dadurch ist nun zwar der Zweck des Anstifters, etwa seine Rache zu kühlen, gescheitert, — seine materielle Absicht also vereitelt: die Strafbarkeit der Anstiftung und Ausführung aber dieselbe geblieben, indem bei der rechtlichen Be-

urtheilung die materielle Absicht kaum in Betracht kommt; und bei dem Angestifteten ist auch diese — etwa der vorausbezahlte Lohn — erreicht worden.

Verhält sich nun aber auch die materielle Absicht, der formellen gegenüber, wie der Zweck zum Mittel: so kann sie doch, wegen ihres besondern Inhalts, selber wieder zu einem blossen Mittel herabsinken. Die materiellen Absichten, Geld oder Ehre sich zu verschaffen, sind wiederum Mittel eines höhern Zwecks, einer weitern Absicht, und so fort bis in's Unendliche. Um diesem Progresse zu entgehen, muss die Absicht ihre Besonderheit ablegen. Das Ganze der Triebe, als die Materie unseres Willens, nicht in ihrer Besonderheit gelassen, sondern in die Form der Allgemeinheit, zu welcher uns die Willkür der Wahl hinleitet, erhoben, ist nun die Endabsicht, der Endzweck, den der natürliche Wille sich vorsetzt; — das Wohl und die Glückseligkeit, die zwar die höchste Spitze des endlichen Willens bildet, aber eben darum noch nicht mit dem wahren Begriffe des Willens ausgeglichen ist.

3. Das Wohl und die Glückseligkeit.

a. Indem die Willkür irgend einen Inhalt der Triebe zum Zweck macht, ihn dann aufgiebt, um zu einem andern Triebe den Entschluss zu fassen, und so von Entschluss zu Entschluss in einer unendlichen Reihe fortschreitet, so liegt darin die Dialektik der Triebe. Für sich ist kein Trieb Zweck. Denn sie stören einander mannigfach, wie wir gesehen haben, die Selbstsucht die Geselligkeit und umgekehrt; und ist im Wissenstrieb auch Selbstsucht und Geselligkeit ausgeglichen, so stört der Wissenstrieb doch oft das Suchen nach sinnlicher Lust, wie diese jenen u. s. w. Die Willkür erscheint also als die Allgemeinheit des Willens, als die Selbstbestimmung, welche, selbst eine blosse Form, über jedem besondern Inhalt des Willens steht. In dem Bewusstsein dieser gegenseitigen Störung der Triebe opfert die Willkür also zunächst einen Trieb dem andern auf. Wer der vorgezogene sei, fällt ganz der Willkür anheim. Da indessen die Willkür einsieht, dass der Mensch auf diese Weise die Vollkommenheit nicht erreicht, sondern nur einseitig diesen oder jenen Trieb befriedigt, der Zweck aber ist, sie alle zu befriedigen, so sucht sie diese Störung derselben durch einander aus dem Wege zu räumen. Das ist nur möglich durch die Unterordnung derselben unter einander. Hier wird nun bald die Selbstsucht, bald die Geselligkeit, bald das

Wissen zum Grundtrieb des Menschen gemacht, und daraus das Gebäude unserer Rechte und Pflichten erbaut, wie die Geschichte des Naturrechts und der Moral zeigt. Wie jene Aufopferung der Triebe in die Entscheidung der Willkür fiel, so auch diese Unterordnung; denn sie verfährt dabei mit berechnendem Verstande, bei welchem Triebe für sie mehr Befriedigung zu gewinnen sei. Ohnehin ist die Unterordnung der Triebe eine eben solche Beschränkung, als die Aufopferung. Denn indem der eine Trieb an die Spitze gestellt wird, sind die anderen nur dem Namen nach erhalten, zu blossen Mitteln herabgesetzt, und können eben nur dann auf Befriedigung Anspruch machen, wenn die Befriedigung des Haupttriebes geschehen ist. Auf diesem Wege ist also die Glückseligkeit, welche die allgemeine Befriedigung sein soll, noch nicht erreicht.

b. Um nun diese Allgemeinheit auf eine wahrhaftere Weise zu erlangen, als durch die Aufopferung und Unterordnung der Triebe, die ihren sinnlichen Inhalt bestehen lässt, muss dieser aufgehoben werden; denn er macht die Einzelnheit der Befriedigung aus. Das ist die Forderung der Reinigung der Triebe. Davon haben wir schon (S. 96) einige Beispiele angeführt. Die sinnliche Lust z. B. wird zum Begriffe der allgemeinen Lust erweitert, wenn man sie als das Krönende einer jeden Thätigkeit auffasst. Nach Besitz muss man streben, nicht um seine Lüste zu befriedigen, sondern um ihn als Mittel für die Vollführung edler Zwecke zu gebrauchen. Geehrt muss man wünschen zu sein, nicht um eine Eitelkeit zu befriedigen, sondern von den Guten, um seiner Tugenden willen. Mit Zorn muss man gegen die Bösen sich rüsten. Die Liebe des Freundes um seines ganzen Selbst willen ist selbst schon die höchste Reinigung des geselligen Triebes, ja das Gute selbst. Mit der Rache hat es eine ähnliche Bewandtniss, wie mit dem Zorne. Das Wissen und die Festigkeit, ihm gemäss zu handeln, muss in den Dienst der Tugend treten. In solche Allgemeinheit erhoben, stören die Triebe einander nicht mehr. Die Lust begleitet alle folgenden, der Besitz ist das Mittel ihrer Befriedigung. In dieser Verallgemeinerung des Triebes ist die Auflösung des endlichen Willens und seine Erhebung in den reinen Begriff des Willens angebahnt.

c. Dieser allgemeine Zweck in Bezug auf den Einzelnen ist nun seine Glückseligkeit, indem er sich darin als Ganzes setzt. Wenn der Mensch kraft seines Wissens alle seine Triebe in Übereinstimmung mit einander bringt, so macht er die Vollkommenheit

zu seinem Zwecke. In jedem Augenblicke und in allen Sphären seiner Thätigkeit soll es ihm wohl gehen. Das Wohl ist diese Übereinstimmung des Einzelnen mit der Welt in allen seinen Beziehungen zu ihr. So kann aber seine eigene Glückseligkeit nicht als etwas Vereinzeltes, Selbstsüchtiges stehen bleiben. Die Übereinstimmung mit der Welt wäre unvollkommen, der allgemeine Zweck unerreicht, wenn sein Wohl in Widerspruch mit dem Wohl Anderer, mit dem Wohl Aller wäre. Der höchste Zweck des endlichen Willens ist also das allgemeine Wohl, die Glückseligkeit Aller. Hier hat sich der besondere Inhalt der Triebe am Reinsten in die allgemeine Form der Freiheit erhoben. Doch sind auch hier Beide noch nicht gänzlich mit einander verschmolzen. Denn diese Form der Allgemeinheit, welche wir als das Wesen der Selbstbestimmung und Freiheit, so wie der Vernünftigkeit aussprechen müssen, ist inhaltslos; und so sehr man die Triebe reinigen möge, so sind sie immer noch dieser besondere Inhalt. Die Selbstbestimmung oder Autonomie des Willens ist immer noch nicht vorhanden, der Wille immer noch einem Andern hingegeben. Auch die Hoffnung ist trügerisch, dass in dem unendlichen Fortschritt das Wesen der Freiheit, der allgemeine Zweck seinen entsprechenden Ausdruck finde, weil die unendliche Reihe nie erschöpft, also immer unvollkommen ist. Als Summe, ist die Glückseligkeit also ein nie Erreichtes; und die wahre Unendlichkeit des allgemeinen Zwecks, kurz die inhaltsvolle Freiheit, muss auf einem andern Wege gesucht werden, indem die formelle Selbstbestimmung und der Inhalt der Triebe in der wahren Idee der Freiheit zusammenschmelzen.

C. Die Idee der wahren Freiheit.

Damit nun die formelle Selbstbestimmung, die wir am Anfang als den an sich seienden Begriff des Willens sahen, in der unendlichen Besonderung der Triebe den allgemeinen Zweck erreiche, muss sie nicht jenseits dieses bestimmten Inhalts, sondern mitten in dieser Heteronomie der Inhalt des Willens werden. Indem der Wille aber selber diese unendliche Form der Allgemeinheit ist, so bleibt er, was auch sonst sein bestimmter Inhalt sei, die sich selbst bestimmende Allgemeinheit. Und darin liegt der Begriff der Freiheit, weil der Wille nun bloss auf sich selbst bezogen ist. Er hat nur sich selbst zum Inhalt seiner Selbstbestimmung; der reine Begriff des freien Willens wird sich selbst gegenständ-

lich, und das Dasein dieser Freiheit ist das Recht. So haben wir erstens den reinen Begriff des Rechts: zweitens das Dasein dieser Begriffsbestimmung des Rechts darzustellen: und drittens die Einheit dieses Begriffs und seines Daseins, als die vollbrachte Verwirklichung des Rechtsbegriffs, hinzuzufügen.

1. Der Begriff des Rechts.

Indem die Freiheit der in seiner Allgemeinheit sich auf sich selbst beziehende Wille ist, so ist er erstens denkender, zweitens als sein eigener Gegenstand objectiver Wille, drittens als die Einheit dieser beiden Bestimmungen der sich selbst wollende Wille.

a. Der denkende Wille.

Indem der Wille nicht mehr in den mannigfaltigen Inhalt seiner Triebe zersplittert ist, sondern jeden in die Form der Allgemeinheit erhoben hat, so ist sein Zweck in jeder einzelnen Äusserung der Freiheit erreicht. Es bedarf nicht der unendlichen Reihe der einzelnen Befriedigungen, die nur im Jenseits des unendlichen Fortschritts vollständig ist, damit der Wille unendlich sei, weil ja in einer jeden Schranke des Willens die unendliche Selbstbestimmung nur mit sich selbst zusammengeht. Der Wille, als diess sich in jedem bestimmten Inhalt des Triebes selber Wissende, ist auf diese Weise der vernünftige Wille. So sehen wir hier das im Willen sich durchsetzende Denken, jeder niedere Trieb ist von dem höhern Wissenstriebe durchleuchtet und verklärt; und es erhellt, dass nur als denkende Vernunft der Wille wahrhaft frei ist. So kommt hier zum letzten Mal die theoretische Freiheit in unsere Betrachtung der praktischen Freiheit hereingebrochen, und beide sind jetzt schlechthin Eins geworden; so dass wir erst jetzt den (S. 91) angeführten Satz des Spinoza: *Intellectus et voluntas idem*, recht verstehen. Der Wille schaut seine Freiheit ruhig in der Befriedigung jedes Triebes an. Er will also den Trieb nicht in seiner natürlichen Unmittelbarkeit, sondern wie er zu einer allgemeinen vernünftigen Gedankenbestimmung geworden ist: d. h. nicht nur als die Befriedigung Eines Einzelnen, sondern als die Aller erscheint. In dieser Weise fasste Kant den Rechtsbegriff. Der Trieb des Geschlechts wird so Ehe, der Trieb des Besitzes Eigenthum: d. h. allgemeine, sittliche Verhältnisse, in denen die Freiheit jedes Einzelnen in seiner Sphäre anerkannt ist. Indem die Befriedigung des Triebes nur in der Freiheitssphäre

eines Jeden vor sich geht, wird sie dadurch selbst eine allgemeine, vernünftige. So ist das Denken die Grundlage alles Rechts und aller Sittlichkeit.

b. Der objective Wille.

Dieser im Triebe, als seinem Gegenstande, sich nur auf sich beziehende, weil wissende, Wille kann der objective Wille genannt werden; der Wille ist, als vernünftig, sich selbst Gegenstand geworden. Und das ist die wahre Bedeutung des Begriffs der Objectivität, dass sie den substantiellen Inhalt des Willens bezeichnet. Diese Gegenständlichkeit der Freiheit bezieht sich nicht nur auf die Natur und ihre Triebe. Sondern indem der vernünftige Wille im Triebe zu sich selbst kommt, so muss er vollständig im Andern bei sich selbst, das Andere also gleichfalls ein vernünftiger Wille sein. Meine Freiheit ist mir erst gegenständlich, wenn ich die Freiheit auch als einen anderen Gegenstand, d. h. als einen freien, gleich mir, anschaue. Das war der Standpunkt, den besonders Fichte hervorhob. Der Ausdruck: objectiver Wille, kann dann aber auch bloss den formellen Sinn des äussern Daseins der Handlung haben; wie wir es bei der Zurechnung sahen. Objectiv kann endlich der Wille im geschichtlichen und pädagogischen Sinne genannt werden, insofern der sittliche Inhalt in einem Kinde oder Volke noch nicht zum Bewusstsein gekommen ist, sondern noch in äussere Zustände versenkt ist. Der Zusammenhang muss in der Folge entscheiden, in welcher Bedeutung wir objectiv jedes Mal nehmen. Hier aber setzen wir diess Wort dem subjectiven Willen gegenüber, insofern dieser nur der endliche Wille ist, der die Triebe, als ganz nur dem Einzelnen angehörige Zwecke, zum Inhalt hat. Doch steht der Ausdruck subjectiv auch den beiden andern Bedeutungen des Objectiven entgegen, so dass der subjective Wille Theils einen unausgeführten Zweck, Theils die reine Form des Selbstbewusstseins bedeutet, in welcher der Inhalt des Willens zur Innerlichkeit kommt. Diese Form fehlt dem objectiven Willen in seiner wahren Bedeutung nun keineswegs, da er eben denkender Wille ist.

c. Der sich selbst wollende Wille.

Weil der Wille ungeachtet seiner praktischen Thätigkeit nicht aufhört, sich theoretisch als Gegenstand anzuschauen: so haben wir hier die Freiheit, welche in allen Trieben nur sich selbst will. Das können wir mit Fichte den Urtrieb des Geistes nennen. Hier ist die Heteronomie vollkommen in die Autonomie aufgelöst.

Denn während in jedem Triebe, als solchem, der Geist nur theilweise da ist, sich, wie Spinoza sagt, nur auf inadäquate Weise erkennt, also unfrei ist: so erkennt er jetzt im geringsten seiner Triebe sein eigenes Wesen als seinen Gegenstand, durch welchen er getrieben wird, wieder; und auf solche Weise nur durch sich selbst getrieben, ist er also als Selbstbestimmung frei. Dass der Wille die Freiheit will, heisst, dass ihm seine Freiheit als das System seiner vernünftigen Willensbestimmungen Gegenstand sei; und so ist objectiv und subjectiv in ihm identisch. Der Wille handelt; er setzt seine Freiheit aus der Form der Subjectivität in die Form der Objectivität über. Aber indem diese Freiheit ihm schon aus den vernünftig gewordenen Trieben als sein Gegenstand entgegenkommt, so schaut er sie auch theoretisch an. Der freie Wille als Subject will den freien Willen als Object; und diese als ein ruhendes Dasein, auch ohne praktische Thätigkeit, schon vollführte Einstimmigkeit beider Seiten ist das Recht.

2. Das Dasein des Rechts.

Die Freiheit, welche die Freiheit will, enthält erstens als Subject den freien Willen. Das Object dieses freien Willens ist dann aber ebenfalls der freie Wille. Einer ist dem andern gleich. Und in dieser Gleichheit liegt, dass sie sich Eins wissen, die Brüderlichkeit. Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, von denen Rousseau, Aristoteles und der Socialismus jeder je Eine Seite als die ganze Begriffsbestimmung des Rechts aufgestellt hat, sind so die drei untrennbaren und nothwendig aus einander folgenden Seiten der vollständigen Erscheinung des Rechtsbegriffs, die, zuerst in der Wissenschaft gefunden, nunmehr auch angefangen haben, in der Geschichte — nämlich in der Verfassung des Französischen Freistaats vom 4. November 1848 — sich schlechthin zur Grundlage des Rechts und des Staats zu machen. Zu den zwei Tönen, welche die Staatsumwälzung von 1789 erschallen liess, fügte nicht die Umwälzung Eines Volkes, sondern die von ganz Europa 1848 den dritten hinzu, und das Einzelrecht wurde zum gesellschaftlichen. Betrachten wir diese drei Seiten kurz nach einander.

a. Die Freiheit.

Indem die Freiheit sich selbst als objectiver Wille will, so tritt sie in's Dasein und schaut sich selbst als das Dasein der sich selbst wollenden Freiheit an. Dieses Dasein der Freiheit,

welche das Dasein der Freiheit will, ist das Recht. Es kommt hier nicht mehr auf die Triebe an, sondern auf das reine Dasein der Freiheit. Der Eigenthümer freut sich in seinem Eigenthum des Daseins seiner Freiheit, auch wenn er es nicht zur Befriedigung seiner Triebe benutzt. Die gegenständlich gewordene Freiheit ist das Recht, als eine an und für sich feste Welt, in welcher sich der Einzelne heimisch weiss, da er dieselbe als die Schöpfung seines Geistes anerkennt. Daher nannten wir früher (S. 17) die praktische Philosophie die Philosophie des objectiven Geistes. Diese Welt des Rechts ist das ausgeführte Gebäude der Freiheit. So haben wir es nicht mit der Einzelnheit des Willens, die eben in den Trieben und Neigungen liegt, sondern mit der Allgemeinheit und Vernünftigkeit des Willens, freilich im Einzelnen, nicht jenseits des Einzelnen, zu thun. Weil Rousseau die Begriffsbestimmung des Rechts lediglich auf die Freiheit zurückführte, so ist er vom einzelnen Willen ausgegangen; denn die Freiheit ist das Fürsichsein des Einzelnen. Und so hat seine Lehre der Vorwurf treffen können, die Willkür zum Grunde des Rechts gemacht zu haben. Indem er aber dann das Recht als die in allen einzelnen Willen sich gleichbleibende Freiheit bezeichnete, so hat er sich auch zur Allgemeinheit des Willens erhoben, und den vernünftigen Willen zur Grundlage gemacht. So will Jeder in Rousseau's Staate die Freiheit im Allgemeinen, und das heisst die Freiheit für Alle wollen.

Wird auf diese Weise die Freiheit überhaupt, also jeder freie Wille, wo ich ihn auch antreffe, anerkannt: so darf man dann die Freiheit nicht mehr bestimmen als das Vermögen zu thun und zu lassen, was man will. Denn das ist bloss die Willkür. Diese muss aber vielmehr beschränkt werden, die Triebe sich oft die Befriedigung versagen, damit die wahre Freiheit Dasein habe. Die Kantische Begriffsbestimmung des Rechts, dass es eine Beschränkung der Freiheit sei, betrifft daher nur die Willkür. Nur wenn diese eingeschränkt wird, kann sie mit Jedermanns Willkür nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen. Da diese Willkür jedoch eben die Sklaverei des Menschen ist, so entspringt erst aus der Beschränkung dieser Willkür die wahre Freiheit, die im Rechte des Einzelnen und der Gesellschaft zum Dasein gelangt.

b. Die Gleichheit.

Zu sagen, dass die allgemeine Freiheit, nicht die Freiheit aller Einzelnen, das Ziel sei, ist noch eine Einseitigkeit. Es fragt sich: Wie

verhalten sich die verschiedenen freien Willen zu einander? Die Freiheit überhaupt soll Dasein haben; so scheint es gleichgültig, welcher Einzelne frei sei. Wenn aber Einer frei ist und der Andere unfrei, so schaut der Freie ja im Unfreien nicht sich, sondern ein Fremdes, nicht die Freiheit, sondern die Unfreiheit an. Sollen aber Alle frei sein, so muss Jeder dem Andern gleich sein. Die Gleichheit kann aber wieder eine Einseitigkeit sein, und zwar die umgekehrte. Denn wenn die Freiheit das Fürsichsein, den Unterschied der Einzelnen, ungeachtet der Gleichheit in der Form der Freiheit, fordert: so würde die blosse Gleichheit jeden Unterschied des Inhalts verschwinden lassen, wenn Jeder eine gleiche Befriedigung der Triebe fordert. Diese Gleichheit der Gemeinschaftslehrer, haben wir schon gesehen, ist unmöglich, weil die Begierden nicht gleich sind; am Wenigsten ist sie Recht, weil sie nur eine Gleichheit in der Unfreiheit, im sinnlichen Genusse wäre: ferner eine solche, welche durch ein Anderes, die vertheilende Obrigkeit, also auf eine unfreie Weise gesetzt wäre. Gleichheit und Freiheit müssen also verbunden werden.

a. Die Gleichheit in der Freiheit ist erstens die Möglichkeit für einen Jeden, die ihm von der Natur verliehenen Kräfte frei und ungehindert nutzen und anwenden zu können, um die Sphäre seiner Freiheit immer mehr zu erweitern. Dieses Vermögen findet seine Grenze nur an der schon geäusserten Freiheit des Andern. Die Gleichheit ist also eine gleiche Berechtigung, zu Allem kommen zu können. Auch die Verschiedenheit der religiösen Ueberzeugung, die frei bekannt werden darf, muss keinen Unterschied in dieser Berechtigung machen. Diese Gleichberechtigung ist nun Eines, ist das erste der Grundrechte, oder Urrechte der Menschheit, welche nach dem Vorbilde der Americanischen Unabhängigkeitserklärung in der ersten Französichen Staatsumwälzung verkündet worden und seit 1848 auch fast in alle Verfassungen des Festlandes eingedrungen sind. Wenn dann, obgleich das Frankfurter Parlament sie bereits angenommen und zum Gesetz erhoben hatte, der wiederhergestellte Deutsche Bund sie jetzt nicht mehr anerkennen will: so werden wir, unbekümmert um diese Rückschritte der bestehenden Gesetzgebung, diese Grundrechte, eines nach dem andern, im Begriffe des Rechts, als die ungeschriebenen ewigen Gesetze der Vernunft, begründet sehen. Jene gleiche Berechtigung aber ist darum nicht die communistische Gleichheit, weil sie die Ungleichheit daneben bestehen lässt. Denn die Natur

vertheilt ihre Gaben ungleich. Das ist aber kein Unrecht der Natur, weil sie, wie wir anfänglich (S. 3) sahen, auch nicht Recht thun kann. Die natürliche Ungleichheit der Menschen ist ein verschiedenes Glück oder Unglück, welches eben durch Recht und Sittlichkeit zur Gleichheit zurückgeführt werden muss, wie Rousseau sehr schön sagte. Die Gleichheit ist also eine blosse Möglichkeit, und ebenso die Ungleichheit; das heisst, sie sind Beide zufällig, die Gleichberechtigung dagegen das allein Wirkliche, Nothwendige. Jedem muss die Bahn offen stehen, so viel Güter, Ehre, Freunde, Ansehen u. s. w. sich zu verschaffen, als seine Geschicklichkeiten ihm erlauben. Dieses gleiche Recht ist die erste Bedingung der Volksherrschaft, während die erbliche Adelsherrschaft diese Gleichheit verletzt, und Menschen durch den Vortheil ihrer blossen Geburt andern vorzieht. Das ist schlechthin Unrecht. Voltaire sagt daher sehr gut:

Les hommes sont égaux, ce n'est point la naissance,
C'est la seule vertu qui fait la différence.

Alle Vorrechte der Geburt ohne Ausnahme, behaupteten ebenso die Saint-Simonisten, müssen aufgehoben werden; und das ist dann der nähere Sinn dieses Urrechts des Menschen. Wo es noch nicht gilt, oder noch nicht gänzlich durchgeführt werden kann, da hat das Vernunftrecht seine höchste Ausbildung noch nicht erreicht. Es bleiben genug Vorzüge übrig, welche die Natur diesem oder jenem Menschen vor einem andern gewährt: um nicht noch Standesvorrechte gelten zu lassen. Durch seine Anlagen ist Ein Mensch schon im Vortheil gegen einen anderen. Das ist der wahre Geburtsadel, der auch im volksthümlichen Staate nicht ausgetilgt werden darf. Denn sollten die durch Talent und Geschicklichkeit sich Auszeichnenden zurückgesetzt werden gegen die minder Begabten, damit sie Alle zur Gleichheit kämen: so wäre das eine Ungerechtigkeit, welche nur die Maxime der ausgearteten Demokratie, der Ochlokratie, ist. In der Schreckenszeit der Französischen Staatsumwälzung wurde daher diese Ungleichheit, das Hervorragen, in welcher Rücksicht es sei, mit dem Fallbeil bestraft.

β. Indem die wahre Gleichheit, welche als das erste Urrecht gefordert wird, die Ungleichheit nicht ausschliesst, diese aber als solche Unrecht ist, so muss sie auf die Gleichheit zurückgeführt werden; und das thut das Verhältniss, wie wir schon bei Aristoteles in seiner vertheilenden Gerechtigkeit gesehen haben. Jeder muss also so viel erhalten, als er verdient; dann kann sich

Niemand beklagen. Der eine kann vermöge seiner Eigenthümlichkeit dieses Werk, Jener ein anderes vollbringen.

Non omnia possumus omnes,

sagte schon Virgil. Dass einer dieser Eigenthümliche und nicht ein Anderer ist, darüber wird er sich nicht beklagen; denn sonst müsste er sein Sein aufgeben wollen. Jeder wird also zufrieden sein und seine Freiheit für gewahrt halten, wenn er für sein Werk den vollgültigen Preis erhält. Er findet dann sein Inneres, seine Fähigkeiten und Talente, in der Aussenwelt anerkannt und belohnt. Seine Freiheit ist also gegenständlich geworden, und er geniesst damit sein Recht. Geschieht ihm Unverdientes, so leidet er Unrecht. Belohnung und Bestrafung nach Verdienst ist also das zweite der Grundrechte der Menschheit.

γ. Wenn nun aber auf diese Weise auch das äussere Dasein der Freiheit, die Sphäre derselben ihrem Umfange nach, verschieden ist: so muss die Gleichheit doch dadurch wieder hergestellt werden, dass eines Jeden Freiheit in ihrem jedesmaligen Umfange gleichmässig anerkannt werde. Der Hohe und der Niedre, der Arme und der Reiche müssen vor dem Gesetze gleich sein, und denselben Schutz von ihm erhalten; diess ist das dritte Grundrecht. Der Adel des Verdienstes, welcher die volksthümliche Gleichberechtigung nicht ausschliesst, darf keine Ungleichheit vor dem Gesetze werden; so dass der, welcher ein grösseres Verdienst und dadurch etwa auch einen grösseren Verdienst hat, mehr staatliche Rechte, als der Andere besässe. Das hiesse einen Geldadel an die Stelle des Geburtsadels setzen, wie diess in den Abstimmungen der Römischer Centurien und bei unserer Dreiklassenwahl nach steigender Schatzung der Fall ist.

c. Die Brüderlichkeit.

Wir haben bisher die Freiheit und die Gleichheit mehr von der Seite der Einzelnheit aufgefasst. Die vernünftige Freiheit war zwar der allgemeine Zweck, aber insofern er sich als eine Beschränkung der Triebe des Einzelnen äusserte. Auch die Gleichheit, obgleich sie schon ein Verhältniss der Einzelnen zu einander voraussetzte, bezog sich doch gleich wieder auf die Lage eines Einzelnen, als solchen, und auf sein von den andern unterschiedenes Verdienst. Indem die Freiheit aber das allgemeine Wesen der Einzelnen bildet, indem sie der Geist ist, der in Allen zum Dasein kommen soll, indem selbst die verschiedenen Anlagen der Einzelnen zur Errei-

chung des Ziels der ganzen Gattung nothwendig sind, so müssen die Einzelnen auch zum Bewusstsein dieser ihrer wesentlichen Einheit durch Wechselwirkung der freien Willen aufeinander kommen: sie müssen das Gefühl haben, dass sie Geist vom Geiste, dass sie Eines Wesens, dass sie Glieder an einem gemeinsamen Leibe, kurz Brüder sind; und das ist der höchste Gipfel des Rechtsbegriffs im gesellschaftlichen Leben. Das Recht ist die allgemeine Freiheit, die sich Dasein giebt: der allgemeine Wille, der als eine Einheit der Einzelnen, als ein sittliches Verhältniss wirklich wird. Jeder erkennt im Andern sich selbst, Jeder ist dem Andern Zweck; und so verfolgen sie Alle denselben Zweck. So spricht sich in dem ersten der hier zu nennenden Urrechte, im Versammlungsrecht, der Geist Aller als Ein Geist aus. Der Funke in des Einen Geist zündet durch seine Rede in allen andern Geistern, und wird als diese Ganzheit zur hellen Flamme der Begeisterung. Sie fassen gemeinsame Beschlüsse, setzen sich ein gemeinsames Ziel vor. Der Wille Vieler wird Ein Wille, ohne aufzuhören, Wille der Vielen zu sein. Dass diese erste wesentliche Vereinigung der Geister ein dauerndes Dasein erhält, wird durch das zweite der hierher gehörigen Grundrechte, durch das Vereinsrecht, bewirkt. Jeder trägt nach seinen Geschicklichkeiten und Kräften dazu bei, den in einer gründenden Versammlung festgestellten gemeinschaftlichen Zweck auszuführen, und zwar leichter und besser, als wenn er vereinzelt handelte. Die Verbindung der Kräfte verdoppelt, ja verzehnfacht ihre Wirksamkeit. Man braucht nur an Groschenbeiträge zu denken. *Concordia res parvæ crescunt*, sagt das Lateinische Sprichwort. Im gemeinsamen Werke erkennt Jeder seine Freiheit als einen untrennbaren Theil des Ganzen an. Solche Verbindungen nennen die Rechtslehrer *Universitates*. Die höchste Spitze dieser Brüderlichkeit ist endlich drittens die gegenseitige Gewährleistung Aller für Alle. Weil alle Menschen sich als Brüder, als Glieder Eines allgemeinen Wesens wissen: so treffen sie gemeinschaftliche Veranstaltungen, dass Jeder nach Verdienst erhalte; dass er in den Stand gesetzt werde, seine Kräfte ungehindert zu üben; und dass die Ungunst der Natur und des Glücks durch gegenseitige Unterstützung und Versicherung ausgeglichen werde. Diese Gegenseitigkeit vollendet den Begriff der Freiheit in der Gleichheit. Alle freien Willen sind das Dasein meiner Freiheit, und diess ist gegenseitig. Indem wir hiermit den Begriff der Freiheit vollständig in's Dasein übergeführt haben, müssen wir nun diess seinem Begriffe gemässe Dasein der

Freiheit, d. h. die Verwirklichung des Rechtsbegriffs näher betrachten.

3. Die Verwirklichung des Rechtsbegriffs.

Indem der freie Wille, der das Dasein der Freiheit will, die Einheit des Subjectiven und des Objectiven ist: so nennen wir ihn als Subject die Person, als Gegenstand die Sache. Und die Einheit dieser Beiden, die Verknüpfung von Person und Sache, von Begriff und Dasein, nennen wir erst die Idee des Rechts, deren erste Stufe, der Besitz und näher das Eigenthum, die Reihe der einzelnen Gestalten des Rechts beginnen wird.

a. Die Person.

Die unbedingte Gleichheit aller Einzelnen, welche wir zuletzt in der Brüderlichkeit sahen, kommt daher, dass ein jeder, absehend von seinen Trieben und Bedürfnissen, seinem Charakter, kurz von seiner ganzen Besonderheit, sich in den reinen Aether des allgemeinen Gedankens erheben kann. So ist ein Jeder ein Wille, welcher die Freiheit will und auch von Allen als dieser freie anerkannt ist. Einen solchen Willen nennen wir nun die Person. Indem sie von allen andern Personen als frei anerkannt wird, so kann sie das Subject eines Rechts sein. Diese Rechtsfähigkeit ist der allgemeine Charakter jeder Person. Der erste Grundsatz des Rechts ist also: Sei eine Person, und achte alle Anderen als Personen, welches auch immer ihr besonderer Inhalt sei, der gleichgültig, und, wie wir (S. 140) sahen, durch das Verdienst eines Jeden bestimmt ist. Person ist auf diese Weise das Höchste, was es giebt, weil es der in Allen gleiche Charakter der Freiheit ist. Aber Person ist auch das Niedrigste, weil dieser Ausdruck die blosse Fähigkeit bezeichnet, und, auch wenn jeder wesentliche Inhalt fehlt, die Persönlichkeit doch keinem Menschen, er sei noch so unbedeutend, abgesprochen werden kann. Rechtsfähig ist also Jeder, weil jeder Mensch die Vernunft zu seinem allgemeinen Wesen hat. Aber insofern ein Mensch nur an sich vernünftig ist, seine Vernunft nicht ausüben kann, kann er auch seine Rechtsfähigkeit nicht selber bethätigen; sondern nur durch eine andere Person, die ihn vertritt, wie bei Kindern und Verrückten. Solche Personen bleiben also rechtsfähig, wenn sie auch ihre Rechte nicht selbst ausüben können. Schon die Römer waren in diesem Punkte so gewissenhaft, selbst dem *venter*, dem ungebornen Kinde, Rechts-

fähigkeit zuzuschreiben, und ihm einen Vormund zur Wahrung seiner Rechte, z. B. bei Erbschaften, wenn er ein *postumus* war, zu bestellen.

α. Die Unrechtmässigkeit der Sklaverei.

Indem die Freiheit der allgemeine Charakter jedes Einzelnen, der Stempel der Menschheit in ihm ist, so fliesst als erste Folge aus dem Begriffe der Rechtsfähigkeit: die Unrechtmässigkeit der Sklaverei. Jeder Mensch ist frei als Mensch, „und," setzt der Dichter hinzu, „wär' er in Ketten geboren." Der Unterschied eines frei Geborenen *(ingenuus)* und eines in der Sklaverei Geborenen, oder hinterher Freigelassenen *(libertus, libertinus)*, wie das Römische Recht ihn aufstellt, muss also fortfallen. Schon die vorhin angeführte Gleichheit muss ein solches ungeheures Vorrecht einer freien Geburt über eine unfreie von der Hand weisen. Bis zum Auftreten des Christenthums ist jedoch die Allgemeinheit dieser Freiheit nicht anerkannt worden. Im Morgenlande sind Alle Sklaven, bis auf Einen, den Fürsten, der aber, weil er auf diese Weise die Freiheit nicht als den Willen eines Andern anschaut, auch nicht zum gegenständlichen Dasein der Freiheit, und somit nicht zum Rechte kommen kann. Die Launen des Zwingherrn treten an die Stelle des Rechts; und er ist der ärgste Sklave, indem er seinen Lüsten und seiner Willkür ganz hingegeben ist, während der Sklave in der Furcht des Herrn das Abthun der Selbstsucht übt, und so den ersten Schritt zur Freiheit macht. In Griechenland und Rom sind nur Einige frei, diejenigen, welche durch den Zufall der Geburt Mitglieder eines freien Staats sind; die Barbaren sind dagegen geborne Sklaven. Die Rechtsfähigkeit war also in Rom nicht das allgemeine Wesen jedes Menschen, sondern sie war an einen besonderen Zustand geknüpft; und der *status servitutis* stand dem *status libertatis* entgegen. Ja, das Alterthum ging so weit, nicht einmal das Vorrecht der freien Geburt für genügend zur Rechtsfähigkeit zu halten, sondern man musste auch Bürger derselben freien Stadt sein. Hierauf beruht der Römische Begriff eines *status civitatis*, dem gegenüber der Fremdling, der *peregrinus*, rechtlos war. Selbst die Stände Eines und desselben Volks gegen einander waren in Rom anfänglich nicht rechtsfähig, hatten nur *commercium*, nicht *suffragium* und *connubium* im Verhältniss zu einander. Die Rechtsfähigkeit wurde so in Rom zu einer besondern Standschaft, zu einer Ausnahme, statt dass sie die allgemeine Regel sein sollte.

Aber nicht nur die bestehende Gesetzgebung des Alterthums nahm die Sklaverei in Schutz, sondern sogar seine Philosophen vertheidigten sie, und zwar z. B. einer der würdigsten unter ihnen, Aristoteles. So wahr ist es, dass jede Philosophie nur ihre in den Gedanken erhobene Zeit ist. Aristoteles sagt nämlich, dass diejenigen Menschen, welche nicht der Vernunft gehorchen können, sondern nur ihren sinnlichen Trieben folgen, einem Andern gehorchen müssen, bei dem die Vernunft herrscht, gerade wie die Triebe der Vernunft unterworfen sein müssen. Es ist der beste Grund, der sich für eine schlechte Sache anführen lässt; und er wäre ganz richtig, wenn die Thatsache richtig wäre, dass es Menschen gebe, die ewig dazu verdammt seien, ihre Triebe über die Vernunft herrschen zu lassen. Das ist aber eben nicht der Fall. Aristoteles geht von dem Griechischen Gegensatz der Barbaren und der Hellenen aus, und behauptet nun, die Barbaren können sich nie von der Herrschaft der Triebe losmachen, während in Griechenland die Vernunft zur Herrschaft gekommen sei. Keinem Volke und keiner Race darf aber Bildungsfähigkeit abgesprochen werden. Denn da die Vernünftigkeit das allgemeine Erbtheil aller Menschen ist, so können sie alle zur Vernunft, und damit zur Freiheit und Rechtsfähigkeit gelangen. Diess beweist wohl am Besten der Neger-Staat der Haitier, in welchem selbst diese kindliche Race durch Berührung mit Europäischer Bildung zu rechtlicher Freiheit emporblühte.

Die Rechtfertigung der Sklaverei, die Aristoteles auf philosophischem Boden nicht gelang, hat aber ihre vollständige Berechtigung auf geschichtlichem. Da das Recht der freie Wille ist, der den freien Willen will, so ist das Recht die Selbstthat der Freiheit. Um die Selbstthat der Freiheit möglich zu machen, muss also die Sklaverei vorangehen; denn die Freiheit muss ein Errungenes sein. So rechtfertigen sich, wie wir früher (S. 10) sagten, Gesetze aus den Sitten und der Bildungsstufe eines Volkes, wenn sie auch vor dem Richterstuhl der höchsten Vernunft nicht bestehen können. In der Kindheit der Völker war die Sklaverei daher nothwendig; so besonders im Morgenlande. Aber auch im Classischen Alterthum war sie noch möglich, weil der Mensch noch nicht als solcher frei war. Da der Zustand der Sklaverei indessen an und für sich unrechtlich ist, so zeigt die Geschichte eine fortschreitende Neigung nach Aufhebung der Sklaverei. So wurde sie in Rom immer mil-

der, und verschwand in der Justinianischen Gesetzgebung durch den Einfluss des Christenthums gänzlich.

Mit dem Christenthum ist auf diese Weise der wahre Begriff der Rechtsfähigkeit auch eine geschichtliche Thatsache geworden. Erst im Christenthum gilt der Mensch nicht mehr nur als Bürger eines Staats, sondern als Mensch. Im Christenthum hat der Einzelne, als Einzelner, und also ein Jeder unendlichen Werth, ist Gegenstand des göttlichen Zweckes, und somit ein unbedingtes, zur ewigen Seligkeit bestimmtes Dasein. Nun gilt also nicht mehr der Satz des Aristoteles, dass, die als schlechtere Naturen geboren sind, nur belebte Werkzeuge, wie er die Sklaven nennt, also Mittel für die Zwecke der Andern seien. Jeder Einzelne ist Selbstzweck; ohne diese grundsätzliche Gleichheit ist keine Freiheit und kein Recht möglich. Alle gebildeten Völker der Welt, England an der Spitze, streben also danach, die Sklaverei vom ganzen Erdboden verschwinden zu machen. Wenn hierin nun Nordamerica den Europäischen Völkern bisher nachzustehen schien, so ist diess einerseits zuzugeben. Der christliche Grundsatz ist in America erst seit heute, kann man sagen, vollständig durchgedrungen; und in seiner Durchführung können die Americaner von den Gesetzgebungen vieler Völker Europa's noch immer lernen. So ist nach Preussischem Landrecht und in England jeder Sklave frei, der den Grund und Boden des Landes betritt. So sagt das Landrecht einerseits (I, 4, §. 13): „Zur Sklaverei oder Privatgefangenschaft kann Niemand durch Willenserklärung gezwungen werden"; andererseits hebt es die Sklaverei, wenn Herren mit ihren Sklaven sich im Lande niederlassen, auf (II, 5, §. 196—201). Selbst die Beschränkung (§. 202), dass der Sklave seine Freiheit abdienen muss, ist durch die neueste Gesetzgebung aufgehoben worden. Und in England gilt sogar das Gesetz, dass wenn ein Sklave nur auf ein Englisches Schiff flieht, so darf der Herr ihn nicht zurückfordern. Das ist eine hohe, sehr vernünftige Bestimmung, selbst auf Kosten des anerkannten Eigenthums. Aber auch in Nordamerica selbst bestand schon seit lange eine starke Partei, die Abolitionisten, welche Vereine aller Art, die sich durch den ganzen Bund verzweigten, geschlossen hatten, um die endliche Abschaffung der Sklaverei, die nunmehr seit Beendigung des Bürgerkriegs auch von Staatswegen ausgesprochen wurde, aus eigenen Mitteln durchzuführen. Und dann dürfen wir nicht vergessen, dass America die weltgeschichtliche Aufgabe hat, alle Racen der Menschheit,

auch die rohesten, wo die Vernunft noch wenig zur Ausbildung gekommen ist, zur Europäischen Bildung zu erziehen; was ohne Sklaverei nicht möglich war, indem die Neger, welche von Africa nach America gebracht wurden, durch diese Dienstbarkeit die Bildung der höhern Race sichtlich annahmen.

β. Die Freiheit der Arbeit.

Das erste Urrecht der Person war: in ihrem nackten Dasein, d. h. hier im allgemeinen Umfang desselben, nicht zum Mittel eines Andern gemacht zu werden. Wie ich einer Axt, einer Maschine ihre Arbeit vorschreibe, als einem Werkzeuge, das ganz in meiner Gewalt ist, so wird auch dem Sklaven der ganze Umfang seiner Arbeit vorgeschrieben. Das volle Dasein seiner Freiheit, die ununterbrochene Reihe seiner Thaten ist eines Andern. So ist von der Freiheit der Person gar nichts übrig geblieben. Die Unfreiheit kann aber ferner eine theilweise, und nicht ein unmittelbares Verhältniss der Person zur Person, sondern durch einen Grundbesitz vermittelt sein. Das ist das Verhältniss der Leibeigenschaft; — eine mildere Art der Unfreiheit, welche noch lange hinein in's Christenthum bestanden hat, weil sie die Persönlichkeit nicht so unmittelbar aufhob, wie die Sklaverei es that. Jene scheint Montesquieu im Auge gehabt zu haben, wenn er die Sklaverei rechtfertigt, im Falle der Schwächere sich zu seinem Schutze in die Gewalt eines Mächtigern begeben hat. Es ist das Clientel- und Vasallen-Verhältniss. Der Leibeigene war Verwalter eines Stück Landes, welches einen Theil eines grössern Landguts ausmachte. Und mit dem Erwerb dieses Guts erwarb der Eigenthümer auch das Recht, dessen Bewohner zu gewissen Diensten zu gebrauchen, welche Frohndienste hiessen. Sie bildeten nicht den ganzen Umfang der Arbeitskraft des Leibeigenen, Hörigen, und der ähnlichen Formen, unter welchen diese mehr dingliche Sklaverei auftrat. Ein solcher Höriger durfte sich auch seinen Acker bebauen. Aber er war *glebæ adscriptus*, konnte das Land nicht ohne Einwilligung des Herrn verlassen. Persönliche Freiheit und Sklaverei waren vermischt, weil der Hörige nur in einem Theile seiner Arbeitskraft abhängig war. In allen solchen Fällen ist die Freiheit der Person nicht vollständig anerkannt. Hierher gehört auch vor Allem der Indische Kastenunterschied. Ein geborner Brahmine muss Priester sein. Krieger, Ackerbauer und Handwerker war man in Indien ebenso durch die Geburt. Und finden wir diess nicht im ganzen Mittel-

alter noch? Der Adel war Krieger, der Städter Gewerbetreibender, der Bauer Ackersmann von Vater auf Sohn; und nur der Priesterstand ergänzte sich aus den übrigen Ständen. Auch die Platonische Republik erkennt die Freiheit der Arbeit nicht an. Der Zunftzwang des Mittelalters endlich erlaubte nur einer bestimmten Anzahl von Personen, diess Gewerbe zu treiben, die anderen durften es nicht. So wenig aber Jemand von einem Arbeitszweige ausgeschlossen werden darf, so wenig darf er zu einem Stande, wenn auch nur auf wenige Jahre, gezwungen werden. Die Wahl des Standes muss durchaus frei sein. Die Kriegspflichtigkeit entspricht also noch nicht der vollendeten Freiheit der Arbeit. Als ich in Cambridge einmal einem Universitätsmitgliede gegenüber unsere akademische Freiheit pries, erwiederte er mir: „Eine Freiheit hat aber der Englische Studirende vor dem Deutschen voraus, er braucht nicht Soldat zu werden.“ Auch in America besteht eine solche Verpflichtung im Allgemeinen nicht. Wenn ein Krieg ausbricht, finden sich meist Freiwillige genug. Oder aber der Krieg ist unvolksthümlich; und dann muss er nicht geführt werden. Wenn wir die Wirkungen der Soldatenherrschaft in Europa sehen, wird es uns klar, wie mit der Kriegspflichtigkeit der Begriff der persönlichen Freiheit in vielfaches Gedränge geräth; und ebenso wenig kann die staatliche Freiheit damit bestehen. Es kann zugegeben werden, dass, bei dem jetzigen Zustande der Europäischen Verhältnisse, der bewaffnete Friede noch nothwendig sei; das rechtfertigt aber nicht diese Unfreiheit vor dem Richterstuhle der Vernunft.

An die vollständige Freiheit des Arbeiters, d. h. sein Recht, zu keiner bestimmten Arbeit gezwungen werden zu können, sehen wir nun sein Recht auf Arbeit sich anreihen: ein Recht, welches die Verfasser des Grundgesetzes vom 4. November 1848 in den Französischen Freistaat einzuführen sich scheuten, indem sie die Einschränkung machten, dass die Pflicht des Staats, Arbeit zu geben, ihn nur so weit binden könne, als seine Kräfte reichen; was sich eigentlich von selbst versteht, denn *ultra posse nemo obligatur.* Dagegen ist das Recht auf Arbeit im Preussischen Landrecht mit dürren Worten anerkannt, — sogar (Th. II. Tit. 19. §. 1 ff.) auf eine den Kräften und Fähigkeiten gemässe Arbeit. Doch soll der Staat nur zuletzt eintreten, wenn Familie, Verein, Gemeinde nicht ausreichen, auch der Träge und Bettler zur Arbeit gezwungen werden dürfen. Es ist sehr richtig, dass dem Recht auf Arbeit

auch die Pflicht dazu entspreche. Doch darf das Recht nicht auf eine bestimmte Arbeit ausgedehnt werden, weil es sonst in Widerspruch zu der vorhin erwähnten Freiheit der Arbeit stände. Denn wenn kein Mensch das Recht hat, eine bestimmte Arbeit von mir zu verlangen: so kann ich ebenso wenig fordern, dass man mir eine bestimmte Arbeit übertrage. In der That wäre auf diese Weise das Recht der Einen auf Arbeit eine Unfreiheit der Andern. Wer sollte weichen, wenn nicht so viel Arbeit der Art verlangt wird? Auch hier muss also die grösste Freiheit herrschen. Jeder muss seine Thätigkeit unumschränkt ausüben können, wo und wie er will, wenn er nur nicht die Freiheit eines Andern verletzt. Der Stand oder die Art der Arbeit muss vollkommen frei gewählt werden dürfen; die Wahl ist aber beschränkt durch die vorhandene Arbeit. Ist kein Platz mehr für die Ausübung dieser Thätigkeit an diesem Orte, so übt der Arbeiter sie anderswo, oder er ergreift eine andere Art der Arbeit. So lange die Erde noch nicht vollständig bewohnt und übervölkert ist, ist das Recht auf Arbeit ungeschmälert vorhanden. Es ist aber lediglich das Recht, sich Arbeit überhaupt zu suchen, keineswegs ein Recht auf das Wo und Wie der Arbeit. Hierin liegt das Auswanderungsrecht begründet: dahin zu gehen, wo ich Arbeit zu finden hoffe. Indem das Preussische Landrecht sogar eine den Fähigkeiten angemessene Arbeit verspricht, so scheint es zu weit in seinen Verheissungen zu gehen. Man muss sich Fähigkeiten machen, sie für die Arbeit, die gerade da ist, wecken; das geschieht in America sehr häufig, indem man z. B. oft den Stand wechselt, und jeder Zeit nöthigenfalls nach dem Spaten greifen kann.

γ. Das Recht auf Dasein.

In dem Recht auf Arbeit liegt das Recht auf Dasein. Denn ich bin nur die Reihe meiner Thätigkeiten, und durch meine Arbeit erhalte ich mich als Sinnenwesen. Die Arbeit muss mir also hinlänglichen Genuss verschaffen, um leben zu können. Ich habe also das Recht, überall auch im engern Vaterlande hinzugehen, wo ich am Besten arbeiten und am Sichersten mein Dasein fristen kann. So wird unter den Grundrechten in den neuern Verfassungs-Urkunden mit Recht aufgeführt: das Umzugsrecht, die Freizügigkeit; also das Recht, seinen Wohnsitz zu ändern, und ungestört in dem zu bleiben, wo ich will, — d. h. seine Heimat frei zu wählen. Mithin dürfen keine Ausweisungen Statt finden, es

sei denn durch Urtheil und Recht, — nicht aber aus höhern staatlichen (d. h. polizeilichen) Rücksichten.

Dieses Recht auf Dasein, in seine höchste Spitze zusammengefasst, ist das Recht zu leben: die Persönlichkeit nicht als freie Thätigkeitsäusserung in der ganzen Breite ihres Umfangs, nicht theilweise, wie in der Arbeit, sondern als das ungetheilte Dasein selbst im Punkte der Gegenwart. Als ein Französischer Schriftsteller seine Spottgedichte auf Richelieu, für die er in die Bastille gesetzt wurde, gegen den Cardinal damit entschuldigte, dass er sagte: *Monseigneur, il me faut vivre*, antwortete dieser: *Je n'en vois pas la nécessité.* Das ist eine grausame Antwort, welche die Freiheit im höchsten Grade verletzt. Dieses Recht zu leben, als der Inbegriff aller Rechte, als die Rückkehr aller Gestalten der Rechtsfähigkeit in deren einfaches Wesen, ist der allgemeinste Ausdruck für das Recht, eine Person zu sein. Um dieses Recht zu bewahren, ist es sogar erlaubt, das besondere Recht eines Andern zu verletzen; und solchen Widerstreit der Rechte nennt die Rechtswissenschaft das Nothrecht. Wenn einer in einer Hungersnoth in Gefahr geräth, zu verhungern, so hat er das Recht, Esswaare zu stehlen, um sein Leben zu retten; — der sogenannte Nothdiebstahl. Es darf freilich nicht Vorsorge für die Zukunft sein, denn dann ist das Leben noch nicht in Gefahr; nur die Nothdurft des Augenblicks rechtfertigt solche That. Ja, wenn mein Leben durch einen Anderen in Gefahr gesetzt ist, so kann ich selbst sein Leben angreifen, um mich zu retten: die Nothwehr, während der Angreifende sein Recht zu leben dadurch verscherzt hat. Ferner fliesst aus dem Nothrecht das *beneficium competentiæ:* dass einem Schuldner Handwerkzeuge, Ackergeräthe, Kleider, überhaupt von seinem Vermögen, d. h. vom Eigenthum seiner Gläubiger, so viel gelassen werde, um sich sogar standesmässig ernähren zu können; der Augenblick des Lebens wird wieder auf die Dauer des Lebens ausgedehnt. In dem Recht, zu leben, liegt endlich das Recht auf Verpflegung, wenn ich nicht mehr arbeiten kann; — die gegenseitige Versicherung, die aber durch freie Übereinkunft in Alterverpflegungskassen und dergleichen vermittelt sein muss.

b. Die Sache.

Nachdem wir die Person sowohl in ihrem nackten Sein, als in den mannigfaltigen Seiten ihres eigenen Daseins für heilig

und unverletzlich ausgesprochen haben, fragt es sich nun, wie sie sich in ihrem äusserlichen Dasein verhält. Wir sahen, sie war nur eine Möglichkeit, Fähigkeit, also als solche, abgesehen von ihrem Inhalt, das Leerste. Den äusseren Inhalt der Personen nennen wir nun die Sache. Eine Sache ist immer nur Object, nie Subject von Rechten, gerade wie eine Person (was in der Sklaverei geschieht) nie Object sein darf. Es ist daher ein Irrthum Mackeldey's (Lehrbuch des heutigen Römischen Rechts, §. 332), wenn er bei einer dinglichen Servitut das *prædium dominans*, ebenso wenn er eine *hereditas jacens*, welche freilich noch Vermögen dazu erwirbt, zu Rechts-Subjecten macht. Das Rechts-Subject ist im ersten Falle der jedesmalige Besitzer des Grundstücks, im zweiten der künftige Erbe, dessen Recht bis zum Tode des Erblassers zurückgerechnet wird, indem er durch die Antretung der Erbschaft die erforderliche Freiwilligkeit für die Vergangenheit, wie wir (S. 107) sahen, ergänzt.

Wenn nun die Person wechselsweise das Höchste und das Niedrigste ist (S. 143), so begegnet diess auch der Sache. Insofern die Sache, worin die Person frei ist, dieser den Inhalt verleiht, ist die Sache das Hohe; denn sie ist erst das wahre Dasein der Freiheit. Es kommt also, sagt man, auf die Sache an, nicht auf das Ansehen der Person. Insofern aber in der Sache nur die Person und ihre Freiheit das Geltende ist, so ist auch die Sache wiederum das Niedrigste; denn sie ist das Dienende. Die Sache ist die Gegenständlichkeit der Freiheit, in dem Sinne des äusserlichen Daseins. Das ist die Natur. Die Natur ist rechtlos gegen den Geist, und dieser hat als freie Person das Recht, sich die Natur zu unterwerfen, und ihr einen höheren, geistigen Inhalt zu geben. Da die Person nur in einer Sache frei, d. h. gegenständlich ist, so kommt in der Idee des Rechts zur Person die Sache als die zweite ihm zu seiner Verwirklichung nothwendige Seite hinzu. Es fragt sich nun, was die wahre Eintheilung der Sachen ist. In dieser Rücksicht kommt es nur darauf an, wie eine jede als Gegenstand und Vertreterinn des Rechts, sich zum Subject desselben verhält, nicht aber was für ein Verhältniss zum Triebe sie hat. Insofern sie dem Bedürfnisse dient, ist sie Haus, Garten u. s. w.: Sache aber, als dieser reine Begriff der Wirklichkeit der Freiheit. Inwiefern wir die bei den Rechtslehrern gewöhnliche Eintheilung der Sachen in Haupt- und Nebensachen, bewegliche und unbewegliche, einzelne und allgemeine, fungible und nicht fungible Sachen u. s. w. gebrauchen können, wird sich später zeigen.

α. Die äussere Person.

Der unmittelbare Übergang der Person zur Sache ist der lebendige Leib der Person. Als einzelne sinnliche Person, hat sie ein natürliches Dasein an ihr selbst, durch das sie sich, als durch ein verbindendes Mittelglied, zur Aussenwelt verhält. In dieser Sache ist die Person nun unmittelbar und nothwendig gegenwärtig. Der natürliche Leib des Menschen ist so unmittelbar der Vertreter seiner Person, dass diese Äusserlichkeit gerade mit dem Ausdruck Persönlichkeit bezeichnet wird; wie wenn man von Jemanden sagt, dass man ihn persönlich kenne. Weil in dieser Sache die Person schlechthin gegenwärtig ist, so muss der Leib der Person auch von einem Jeden als ihr Dasein anerkannt werden. Wegen dieser unmittelbaren Einheit von Person und Sache ist hier der Gegenstand des Rechts, die äussere Person, vom Subjecte des Rechts gar nicht geschieden, wie im Selbstbewusstsein der theoretischen Erkenntniss das Ich als Subject dem Ich als Gegenstand gleich ist. Eine meiner Person angethane Gewalt ist also unmittelbar eine mir angethane. Das Grundrecht, was wir hier aufzustellen haben, heisst schlechtweg die persönliche Freiheit, der Niemand beraubt werden darf. Die Englische *Habeas-Corpus*-Acte gewährleistet dieses Recht dem freien Britten; und nur auf richterlichen Befehl darf die Verhaftung geschehen. Die Form ist die, dass eine dritte Person die richterliche Gewalt mit den Worten: *Habeas corpus* u. s. w. auffordert, den in Gefahr der Freiheitsberaubung Gerathenen zu schützen. Sogar da, wo der Richter selbst einen Verdächtigen verhaften lässt, kann dieser sich oft bei freien Völkern, wie Römer und Engländer, durch Sicherheitsstellung, Bürgschaft u. s. w. seine persönliche Freiheit bis zum Gerichtstage erkaufen. Weil jede Person einen Leib besitzt, so ist ein Jeder, auch der armseligste Bettler, Inhaber von Rechten, und zwar von angeborenen, unentreissbaren. Kurz, diess Recht auf persönliche Freiheit ist ein Urrecht, ein Naturrecht. Und dieses Dasein der Freiheit ist das wichtigste, weil es, wie das Leben, die Bedingung aller übrigen Rechte ist. Wenn daher der Bettler auch schlechthin nichts Anderes besitzt, so kann er immer noch stolz mit Bias ausrufen: *Omnia mea mecum porto.*

β. Die eigentliche Sache.

Die von der Person, als solcher, verschiedene Gegenständlichkeit der Freiheit nennen wir nun Sache im eigentlichen Sinne,

die entweder der natürlichen Welt als solcher, oder dem Geisterreich, dem Reich der Freiheit selbst angehört, oder eine Verknüpfung dieser beiden Seiten ist.

a. Die rein äusserliche Sache ist die Umgebung des Menschen, das an und für sich Rechtlose, worin er seinen Willen legen kann. Diese Sache ist so nicht unmittelbares Dasein seiner Freiheit, sondern wird erst durch eine besondere Willensthätigkeit der Person dazu gemacht; was beim Leibe nicht nöthig war. Die unbewegliche Sache erscheint als die Haupt- und allgemeine Sache, an und in der die besondere als Nebensache sich befindet. In der unbeweglichen Sache lebt der Mensch, gleichsam als in einer Fortsetzung seines Leibes. Sie darf ebenso wenig betreten werden, als der Person Gewalt geschehen darf. Daraus fliesst das Grundrecht der Unverletzlichkeit des Wohnsitzes: das Hausrecht, wonach ich jeden aus meiner Wohnung hinausweisen kann; das Verbot der Haussuchung ohne richterliche Anordnung. Bei der beweglichen Sache versteht es sich von selbst, dass ich sie in meiner Gewalt haben muss, wenn meine Person darin anerkannt sein soll. Eine solche einzelne bewegliche Sache kann wieder die Form der Allgemeinheit erhalten, und als solche Gegenstand des Rechts sein. Das ist die fungible Sache im Gegensatz zur nichtfungiblen, z. B. ein Scheffel Korn und dergleichen. Die fungible Sache behält hierbei immer noch den Charakter einer besondern, für diesen Trieb nutzbaren. Dieser Charakter der Besonderheit ist im Gelde verschwunden, welches, obgleich fungibel, doch nur den Charakter der allgemeinen Brauchbarkeit an sich trägt. Geld ist die allgemeinste unter den rein äusserlichen Sachen.

b. Fassen wir dagegen die allgemeine Möglichkeit, an und in der Sachen sind, und aus welcher sie hervorgehen können, wie Früchte aus einem Acker, als die innerliche Umgebung der Person, so haben wir geistige Fähigkeiten und Geschicklichkeiten, Künste, Wissenschaften u. s. w. Sie sind auch gegenständliche Weisen der Freiheit, also Bestandstücke meines Besitzes: aber allerdings der Person insofern nicht äusserlich, als sie mit ihr auf demselben Boden der Geisterwelt stehen; jedoch auch wiederum insofern äusserlich, als sie dem Menschen von Aussen durch Unterricht und Gewohnheit beigebracht werden, und äussere Modificationen des Leibes voraussetzen. Es sind geistige Sachen, in welche die Person ebenso das Dasein ihrer Freiheit legen kann, wie in die äusseren, und zwar noch obenein mit dem Vortheil,

dass das Dasein der Freiheit Einer Person in einer äusserlichen Sache das Dasein einer andern Person daraus ausschliesst, während bei geistigen Sachen, wie diess schon aus der Vergleichung mit dem Wissenstriebe erhellen muss, das Sich-Hineinlegen Einer Person in diese Sache vielmehr das Dasein der Freiheit aller andern darin fördert. Je mehr Menschen sich in einer Kunst Geschicklichkeit erworben haben, desto leichter können die anderen um so gründlichere Geschicklichkeiten darin erwerben. Die allgemeine Sache, Kunst, Wissenschaft, wird also durch Aneignung zur Geschicklichkeit des Einzelnen. Und hier tritt der höhere Sinn der Sache recht klar in's Bewusstsein. Erst durch solche Aneignung wird die Person Etwas. Eine solche Sache hat denn auch den Vortheil, viel unentreissbarer, als eine äusserliche zu sein. Dergleichen Geschicklichkeiten sind aber freilich selbst noch keine wirklichen Sachen, bevor sie sich nicht in einem Werke geäussert haben.

c. Ein solches menschliches Werk, sei es Kunstwerk, Handwerk, Erzeugniss der Wissenschaft, ist also die dritte Art der eigentlichen Sache, die Einheit der natürlichen und der geistigen Sache, und heisst im Allgemeinen bei den Rechtslehrern eine Leistung. In ihr ist der Gegensatz von Person und Sache schon in der Auflösung begriffen. Das Werk ist die Person selbst, als eine von der Persönlichkeit abgelöste und selbstständige Sache. In diesen Sachen, da ihr ganzer Umfang die Person selber ist, vollendet sich diese also auch erst selbst. Indem ich jede meiner Handlungen als eine mir gehörige Sache behandeln kann, so bin ich zwar, wie in meinem Leibe, wieder unmittelbar in dieser Sache gegenwärtig: doch ist dieselbe für mich nichts Unmittelbares mehr, sondern Etwas, das erst dadurch zu einer Sache wird, dass ich meine Person darin lege. Und da diese erzeugte Sache zugleich eine äusserliche ist, so sind hier organische Sache und äusserliche Sache Eins geworden.

γ. Die sittliche Sache.

Wenn nun nicht Eine oder auch mehrere Personen bloss äusserliche Sachen hervorbringen, sondern ihre gemeinsamen Kräfte in einen Verein verknüpfen, um einen bleibenden Freiheits-Zweck durchzuführen: so ist diess geistige Band, welches die Personen verbindet, eine sittliche Sache. Als die Vereinigung und Verbindung mehrerer lebenden Personen bleibt diess Verhältniss zwar

auch eine äusserliche Sache; die Freiheit ist in der Aussenwelt da. Ebenso sind die Personen aber auch in ihrer Gesinnung frei: sie leben Eine für die andere, nicht mit einer vereinzelten Leistung, sondern in einer ganzen Reihe von Leistungen, oder auch mit ihrer ganzen Person; und ihre Gesinnung ist ein Ausdruck der Freiheit Aller. Das ist die rechtliche Sache auf den Standpunkt der Brüderlichkeit erhoben, wo der Verein der Personen selbst das Dasein der Freiheit bildet; die *universitates*, wie wir sie (S. 142) nannten. Solche Inbegriffe von Personen als sittliche Verhältnisse sind Familie, Stand, Gemeinde, Staat u. s. w. Person und Sache aber nicht bloss geistig, sondern auch äusserlich mit einander verknüpft, bilden nun den Besitz, die dritte Seite in der Idee des Rechts.

c. Der Besitz.

Erst in der Berührung der beiden zuletzt betrachteten Seiten des Rechts, der Person und der Sache, ist das Recht verwirklicht. Erst mit dem Besitze beginnt daher das Recht; und der Trieb nach Besitz, zunächst nur eine Thatsache der Seelenlehre, — nämlich der nach dem Mittel, meine Lust zu befriedigen, wie wir (S. 97) sahen, — wird von dem Augenblicke an Recht, wo es sich zeigt, dass nicht bloss die Begierde des Einzelnen, sondern seine freie Persönlichkeit sich in der Sache gegenständlich macht. Da der Besitz auf diese Weise nicht bloss die körperliche Berührung von Person und Sache, sondern vornehmlich das Durchdrungensein der Sache vom Willen ist, so haben die Römischen Rechtslehrer mit Recht den Satz aufgestellt: *Adipiscimur possessionem corpore et animo* (l. 3, §. 1. D. XLI, 2).

α. Der Besitz des Leibes.

Derjenige Gegenstand, welcher im unmittelbaren Besitze meiner Person ist, ist mein Leib, da er ja eben die Sache ist, mit welcher meine Person, als Ein und dasselbige, von Natur zusammenfällt. Er ist also die natürliche, die durch die Geburt selbst gesetzte Einheit der beiden ersten angegebenen Seiten des wirklichen Rechts. Weil die Anderen im fremden Leibe die gegenständliche Einheit von Person und Sache, von Besitzendem und Besessenem anerkennen müssen, so ist für sie mein Leib nothwendig das unmittelbarste Dasein meiner Freiheit. Für mich selbst erscheint er aber nur insofern als das Dasein meiner Freiheit, als

ich ihn durch meine Thätigkeit in Besitz nehme. Die Worte Fausts:

Was Du ererbt von Deinen Vätern hast,
Gebrauch' es, um es zu besitzen,

wiewohl ganz allgemein von jedem Besitzthum ausgesprochen, gelten doch besonders von dem Besitze des Leibes. Ohne diese Besitznahme erscheint mein Leib eben als etwas mir Fremdes. Die Frage im Schiller'schen Distichon enthält also schon in sich selbst die Antwort:

Jahrelang schon bedien' ich mich meiner Nase zum Riechen.
Hab' ich denn aber an sie auch ein erweisliches Recht?

Der Besitz-Titel liegt hier gerade im Gebrauche, während bei äusserlichen Sachen der Gebrauch noch nicht genügt; denn sie können schon in fremdem Besitze sein, was bei meinem Leibe nie der Fall sein darf.

β. Der Besitz der äussern Sachen.

Wenn sich beim Besitze meines Leibes die körperliche Seite des Besitzes von selbst versteht, und für die Anderen genügt, nur für den Besitzer auch noch der Wille *(animus)* dazu gefordert wird, so muss beim Erwerbe der äusserlichen Sachen immer nach beiden Erfordernissen geforscht werden. Man nennt denjenigen nicht einen Besitzer, der nur in körperlicher Berührung zur Sache steht, also nur *corpore*, nicht *animo* besitzt. In diesem Falle befindet sich der blosse Inhaber einer Sache *(detentor)*. So will z. B. im Aufbewahrungsvertrage *(depositum)* der Depositar gar nicht das Dasein seiner Freiheit in dieser Sache, sondern vielmehr das Dasein der Freiheit eines Andern, nämlich des Deponirenden. Wer ferner eine Sache inne hat, bloss um vermittelst derselben seine Triebe zu befriedigen, besitzt nur *corpore*, nicht *animo*. Er ist daher nur mit seiner Willkür, nicht mit seiner Freiheit in der Sache; und die Befriedigung der Begierde, nicht der vernünftige Wille, ist das Interesse seines Verhältnisses zur Sache. In diesem Sinne einer bloss körperlichen Detention besitzt auch der Dieb; er setzt sich mit List oder Gewalt in den Besitz einer Sache, um durch sie seine Bedürfnisse zu befriedigen. Insofern ist der Besitz kein Recht, sondern eine blosse Thatsache. Das beweisen die Thiere auf's Augenscheinlichste; sie üben alle Thätigkeiten eines körperlichen Besitzes aus, selbst den *animus*. Der Wolf nimmt mit Begierde das Lamm in seine Tatzen und unterwirft es seiner körperlichen Gewalt. Der Besitz des Wolfes ist aber kein Recht,

da ja Thiere, wie wir im Anfang bemerkten (S. 3), überhaupt keine Rechte haben. Und weiter erstreckt sich eigentlich auch die Absicht des Diebes nicht, er will seinen Besitz gar nicht als ein von Allen anerkanntes Dasein seiner Freiheit geltend machen: wenigstens nicht vorerst; denn dadurch würde er ja eben entdeckt. In dem Streite über die Natur des Besitzes, der sich zwischen Savigny und Gans erhoben hatte, scheint also Savigny zunächst Recht zu haben, indem er seinem Gegner gegenüber behauptete, der Besitz sei eine Thatsache, kein Recht.

Nun kann Savigny aber hinterher nicht leugnen, dass der Besitzer, auch wenn er nicht der Eigenthümer, doch in seinem Besitze geschützt wird. Was gar nicht möglich wäre, wenn der Besitz nicht ein Recht wäre. Wenn nämlich ein Besitzer durch einen Anderen seines Besitzes verlustig gegangen aus drei Gründen: *vi*, *clam* oder *precario*, d. h. durch Gewalt, durch Diebstahl oder bittweise, so kann er beim Richter klagen, und verlangen, in seinen Besitz wieder eingesetzt zu werden. Selbst wenn der Eigenthümer ihn seines Besitzes entsetzt hat, und der Andere beim Richter auf Rückgabe der Sache klagt, so wird durch ein sogenanntes *interdictum possessorium* die Vorfrage wegen des Besitzes zuerst entschieden, bevor in der Hauptsache, der Eigenthumsfrage, erkannt wird. Diess ist wichtig für die Beweislast. Denn der Nichtbesitzer muss sein Eigenthum beweisen, der Besitzer braucht es nicht. Daher die Rechtssätze: *Beati possidentes*, und *Possidenti nulla probatio*. Der Besitzer wird für den Eigenthümer angesehen, bis das Gegentheil erwiesen ist. Wie wäre diess aber möglich, wenn der Besitz kein Recht wäre? Savigny sagt nun hier, der blosse Besitz ist und bleibt eine reine Thatsache; aber das der Person angethane Unrecht, durch *vi*, *clam* und *precario*, giebt dem Besitzer das Recht, dieses Unrecht vor dem Richter zu verfolgen. Gans folgert sehr gut daraus, dass jeder Besitzer sich dann höflich bei dem Störer seines Besitzes zu bedanken hätte, denselben gestört zu haben, weil durch diess angethane Unrecht der Besitz ein Recht geworden, was er vorher nicht war. Ferner bemerkt Gans, dass die drei genannten Fälle die einzigen sind, wie man einem einen Besitz aus den Händen spielen kann: nämlich entweder gutwillig, oder heimlich oder durch offene Gewalt. Savigny hätte also sagen müssen: jede Entziehung des Besitzes macht den Besitz zum Recht. Was allgemein eine *petitio principii* ist, da ein Unrecht erst entstehen kann, wenn vorher schon ein Recht — hier des Besitzes — da

war. Endlich aber könnte doch höchstens die Gewalt ein unmittelbar der Person, nicht der Sache angethanes Unrecht sein, wenn man einmal diesen Unterschied machen will. Übrigens aber ist jedes Unrecht ein der Person vermittelst der Sache angethanes Unrecht.

Da die Lehre eines erst hinterher durch das Unrecht eintretenden Rechts ganz unhaltbar ist, so muss aus den Gründen der Philosophie die Sache auf folgende Weise entschieden werden. Es ist allerdings richtig, dass der thierische Besitz nur eine Thatsache, nicht ein Recht ist. Bei jedem Menschen aber, der nicht auf der Stufe des Thiers steht, wird der Besitz allerdings ein Recht. Denn mit dem körperlichen Besitz ist eben immer das Streben verbunden, seiner Person in der Sache Dasein zu verschaffen. Nur im Kind und im Verrückten, insofern sie keine andere Absicht haben können, als ihre Triebe durch den Besitz zu befriedigen, bleibt der Besitz eine blosse Thatsache. Mit dem Vorhandensein der Vernünftigkeit wird der Besitz aber sogleich ein Recht. Selbst der Dieb hat auf diese Weise Rechte des Besitzes, wenn er nur nicht *fur manifestus* ist. Denn so lange die Sache noch im Angesicht des Bestohlenen ist, hat dieser noch die Gewalt über die Sache, damit aber die reale Möglichkeit, ihrer habhaft zu werden, noch nicht verloren, — und somit der Dieb noch gar keinen Besitz erworben. Ist jedoch die Sache einmal vom Diebe geborgen, hat der Richter nicht gerechten Verdacht, um sie vorläufig in Beschlag zu nehmen, was freilich der häufigere Fall sein wird, so kann selbst der Dieb durch ein *interdictum possessorium* seinen gestörten Besitz schützen lassen. Denn auch der Dieb besitzt *corpore et animo*, weil er zwar anfänglich nicht mit dem Dasein seiner Freiheit an's Tageslicht hervortreten, aber doch im Geheimen seine Freiheit stets darin geltend machen will. Und diess Verhältniss tritt bei jedem unredlichen Besitzer *(malæ fidei possessor)* ein, möge er nun durch Betrug oder durch was es sei zum Besitze gekommen sein. Der redliche Besitzer *(bonæ fidei possessor)*, der sogar Eigenthümer zu sein glaubt, will ganz offenkundig das Dasein seiner Freiheit in diese Sache legen. Dieser Wille muss indessen in allen Besitzern anerkannt werden. Denn es ist der auch ganz abgesehen von der Befriedigung der Triebe darin vorhandene *animus sibi habendi*. Diess macht den Besitz zum Recht; und so wird auch der Depositar kraft des *animus sibi habendi* des Deponirenden sich im Besitz des ihm anvertrauten Gutes erhalten dürfen.

Die Frage ist hiernach bei jedem einzelnen Besitze nur die, wie stark sein Recht, und ob das schwächere Recht nicht dem stärkern weichen müsse. Und das haben wir denn allerdings zu bejahen. Jeder Besitzer, welches auch der Ursprung seines Besitzes sei, ist gegen jeden Nichtbesitzer im Rechte, und kann verlangen, in seinem Besitze nicht gestört zu werden. Die Pandekten sagen daher (l. 1. §. 9, l. 2. D. XLIII, 17) sehr gut: *Qualiscunque possessor hoc ipso, quod possessor est, plus juris habet, quam ille, qui non possidet.* Der unredliche Besitzer muss aber dem redlichen, und beide dem Eigenthümer weichen, weil dieser das allgemein anerkannte Dasein der Freiheit in der Sache hat. Doch versteht es sich, wie gesagt, von selbst, dass in der Vorfrage selbst der nicht besitzende Eigenthümer dem besitzenden Nicht-Eigenthümer den Besitz überlassen muss, bis das Eigenthum bewiesen ist. Der Besitz ist also vermuthetes, beginnendes Eigenthum, das durch die anerkennende Zustimmung aller Andern in volles Eigenthum verwandelt wird.

γ. Das Zueignungsrecht.

Besitz und Eigenthum fallen also nur insofern auseinander, als die Sache, welche Jemand in Besitz nimmt, schon das Dasein der Freiheit eines Andern ist. Dann hat der, welcher zuerst das Dasein seiner Freiheit in die Sache legte, das Vorrecht. Als der Herr über die Natur, hat der Geist also das unbedingte Recht, seinen Willen unmittelbar in jede herrenlose Sache zu legen. Das ist das Zueignungsrecht aller Personen auf alle herrenlose Sachen. Hat aber schon eine andere Person das Dasein ihrer Freiheit in diese Sache gelegt, so ist diese Sache nicht mehr eine blosse Sache, sondern, als Dasein der Person, ein zu achtender Wille, in dem ein Jeder die allgemeine Freiheit, also auch seine eigene, anzuerkennen hat. Daher der Rechtsgrundsatz: *Res nullius prius occupanti fit.* Mit ihm haben wir den Rechtsbegriff in seinen allgemeinen Grundzügen erschöpft, und geben nun viertens in unserer Einleitung noch eine allgemeine Übersicht unseres ganzen Stoffs, bevor wir an's Einzelne gehen.

IV. Eintheilung der Rechtsphilosophie.

Die Methode unseres Fortschritts besteht darin, dass wir den Keim des Rechtsbegriffs, den wir nunmehr gefunden haben, sich immer mehr entfalten lassen. Unsere Methode ist also entwickelnd,

erzeugend. Das Gebäude des Rechts werden wir vor unsern Augen entstehen sehen, indem der Keim sich als ein Mangelhaftes erweist, durch verneinende Dialektik aufgelöst wird, aber in dieser Verneinung eben das Setzen einer höhern Gestalt des Rechtsbegriffs ist. So ist die Dialektik die innere Fortbewegung des Inhalts, nicht ein äusserliches Anreihen der Stufen desselben. Die Dialektik, als die vernünftige Betrachtung des Inhalts, ist die eigne Seele desselben, die lebendig ihre Zweige und Früchte hervortreibt. Die Wissenschaft hat nur diese eigene Arbeit der Vernunft zum Bewusstsein zu bringen. Jede Stufe ist eine Gestaltung des Rechts, die ganze Idee des Rechts in dieser Form ausgeprägt; die letzte Form ist die höchste Gestalt, in welcher der Begriff des Rechts seine vollkommenste Wirklichkeit erreicht hat. Hier ist jedoch zu bemerken, dass das, was wir als das Letzte, d. h. Höchste, in der Wissenschaft betrachten, nicht nothwendig das Letzte in der Wirklichkeit ist. Im Gegentheil. Die früheren Gestalten in der wissenschaftlichen Erörterung sind oft solche, die gar nicht für sich bestehen können, sondern, um dazusein, der Voraussetzung einer höhern Gestalt bedürfen, welche also in der Zeit vorhergehen muss, ehe die niedere Gestalt in ihrer Vereinzelung auftreten kann. Wir fangen darum nicht mit dem Höchsten an, weil wir es als Ergebniss, als Bewiesenes haben wollen. Wenn wir nun diese Stufenfolge jetzt angeben, so kann diess nur eine unbewiesene Aufzählung sein, die sich erst durch den Lauf der Untersuchung selbst bewähren muss. Wir bemerken also vorläufig, dass wir zunächst das Einzelrecht, zweitens das gesellschaftliche Recht, drittens die allgemeine Rechtsgeschichte zu betrachten haben. Die Freiheit der Person, als des einzelnen Geistes, erhebt sich zweitens zur Brüderlichkeit, als der Freiheit des besondern Geistes in der Genossenschaft, von der engsten zur umfassendsten, um endlich durch den Fortschritt der Geschichte die vollkommene Einheit der Freiheit des Einzelnen mit dem allgemeinen Geiste, und so die unbedingte Gleichheit der Personen zu verwirklichen.

Erstes Buch. Das Einzelrecht ist erstens das Dasein der Freiheit in einer äussern sinnlichen Sache, zweitens in den subjectiven Fertigkeiten des Gemüths, drittens in einer aus dem Innersten der Gesinnung herausgeborenen Sache, als einem sittlichen Verhältnisse. So haben wir in drei Abschnitten das strenge, das moralische und das Familien-Recht zu betrachten. Der Fortschritt liegt in der Art und Weise des Daseins der Freiheit, wel-

ches dem in sich eingehüllten Begriffe der Persönlichkeit immer entsprechender wird, bis die Idee der unbedingten Persönlichkeit in den höchsten Sphären erreicht sein wird.

Der erste Abschnitt, die Herrschaft der einzelnen Person über einen einzelnen Naturgegenstand, gestaltet sich in einem ersten Kapitel als eine unmittelbare Beziehung von Person und Sache, wie wir es so eben im Zueignungsrechte sahen. Diese unmittelbare Einheit von Person und Sache ist das Eigenthums-Recht. Aber das Verhältniss bleibt nicht bei dieser Unmittelbarkeit stehen, sondern innerhalb dieses Standpunkts wird sich schon eine Ganzheit ergeben. Die Sachen werden gemeinhin nicht mehr herrenlose Sachen, sondern schon von andern Personen in Besitz genommen sein. Dann kann die Person nicht mehr so ohne Weiteres über eine Sache schalten und walten. Sondern alle durch ursprüngliche Erwerbungsart in Besitz genommenen Sachen werden von Allen als Eigenthumsstücke ihrer ersten Besitzergreifer vollgültig anerkannt; und will ein Eigenthümer nun ein neues Eigenthum erwerben, so kann er diess nur vermittelst des Eigenthümers der begehrten Sache. Die Begierde ist also dem fremden Willen unterworfen, und das ist gegenseitig.

So tritt, schon auf dem Standpunkt des Einzelrechts, die Gesellschaftlichkeit in einem zweiten Kapitel, als der Mittelstufe, auf. Das ist das Vertrags-Recht. Das Eigenthum ist darum die erste Stufe, weil es nur schlechthin den Begriff des freien Willens, der den freien Willen will, ohne weitere Entwickelung darstellt. Dieser Mangel, dass der freie Wille sein Dasein nur in einer Sache hat, ist durch den Vertrag aufgehoben, indem hier das Dasein des freien Willens der Person in der Sache durch einen anderen freien Willen vermittelt wird. Das einmal Gewonnene geht nicht verloren, der Zweck des Vertrags ist immer Eigenthum; dieses ist aber nicht bloss auf allgemein gültige Weise anerkannt, sondern auch in's Besondere durch einen anderen einzelnen Willen gewollt. Zwei einzelne Willen sind in Bezug auf diesen besonderen Punkt in Übereinstimmung; und damit ist Beider Freiheit in der Sache verwirklicht. So ist es nicht mehr bloss die Freiheit, als solche, welche die Freiheit anerkennt; sondern zwei willkürliche Willen wollen die Freiheit. Diese ist also aus ihrem Begriffe zu einem ihr angemessenern Dasein übergegangen. Das Dasein der Freiheit hat einen höheren Boden, nämlich nicht mehr nur in einer äussern Sache, sondern auch in einem andern

Willen, erreicht. Weil aber der Wille, mit dem ein Wille im Vertrage übereinstimmt, die besondere Willkür eines Andern ist: so kann diese auch der Freiheit entgegenstehen, und sie verletzen. Der einzelne Wille ist so nicht mehr bloss auf einen anderen bezogen, sondern, als das allgemeine Wesen der Freiheit ebenso in sich schliessend, ist er als Willkür und Freiheit in sich selbst gebrochen; und dieser Widerspruch weckt die Dialektik, wodurch die Willkür wieder in die allgemeine Freiheit aufgelöst wird.

Das bildet in einem dritten Kapitel, dem Criminal-Recht, das Unrecht und seine Auflösung durch die Wiedervergeltung. Die Befriedigung der Triebe auf Kosten des Rechts schlägt in sich selbst in's Gegentheil um, indem die Verletzung des Rechts von dem Verletzten, als Rächer, auf den Urheber der That zurückfällt. Da die Rache aber, von der Willkür der sich selbst überlassenen Person ausgeübt, also wie Recht, ebenso Befriedigung des Triebes ist: so stellt sie, in ihrer steten Wiederholung vom Verletzten gegen den Verletzer und umgekehrt, zwar das Recht in der äussern Sache nicht her, kommt aber als Rechtsgefühl zu einem innerlichen Dasein der Freiheit.

Der Rechts-Trieb, der in der innern Gesinnung, dem *forum internum*, nicht in der äussern That, die vernünftige Freiheit zur Darstellung bringt, ist nun der zweite Abschnitt des Einzelrechts, die Idee des Guten oder der Standpunkt der Moralität. Hier kommt Alles darauf an, wie ich durch die Fertigkeit und Kraft der Vernunft den Trieb von Innen heraus bestimme, während im strengen Rechte Alles auf das gegenständliche Dasein der Freiheit ankam, und die Befriedigung des Triebes mehr oder weniger gleichgültig blieb. In der Moralität aber handelt es sich hauptsächlich um die innere Güte der That, um diese Fertigkeit des Geistes, die Triebe den Befehlen der Vernunft zu unterwerfen. So können wir die Moral die Entwickelung der subjectiven Freiheit nennen, im Gegensatz zur objectiven Freiheit des strengen Rechts. Das Dasein der Freiheit entspricht darum ihrem Begriffe schon mehr, insofern es selbst ein freies, ein im Boden des Subjects selber wurzelndes geworden ist.

Die wahre Reinigung der Triebe durch die Vernunft bilden nun in einem ersten Kapitel die Tugenden, als das Maass, wodurch der Naturtrieb auf die Bestimmungen der Vernunft und des Guten zurückgeführt wird durch Bändigung des Ungemessenen in ihm.

So erscheint aber in einem zweiten Kapitel der Trieb vielmehr als die Verneinung des Guten: und um dieses zu erreichen, muss er also selbst verneint, oder, insofern die Handlung dadurch inhaltslos würde, zum blossen Mittel des Guten herabgesetzt werden; — die Pflichtenlehre.

Indem es dann aber zweifelhaft bleibt, welcher Trieb verwerflich, welcher ein Mittel des Guten ist: so muss das Gute selbst als der Urtrieb der Vernunft gefasst werden, sich rein aus sich selbst zu bestimmen; — das Gewissen, welches den Gegenstand des dritten Kapitels der Moral ausmacht.

Da der vom Gewissen gebilligte Trieb selbst wieder zur Gegenständlichkeit des guten Endzwecks gelangt, so ist die Freiheit, welche innere Gesinnung der Person bleibt, zugleich wieder Sache geworden, aber sittliche Sache. Dieses sittliche Verhältniss der einzelnen Person, in welchem die Befriedigung aller sinnlichen Triebe zugleich die moralische Gesinnung in sich schliesst, und Beide harmonisch verknüpft sind, ist nun das Familienrecht, der dritte Abschnitt des Einzelrechts.

Der Geschlechtstrieb, zum sittlichen Verhältnisse zweier Personen verschiedenen Geschlechts erhoben, ist die Ehe, welche in einem ersten Kapitel zu betrachten sein wird. Zwei Personen sind Eine, die Gegenständlichkeit ihrer Freiheit aber nur die innere Gesinnung der Liebe.

Im zweiten Kapitel bekommt diese sittliche Gesinnung Dasein, nicht in einer äussern Sache, sondern in einer andern Person, welche der geistige und leibliche Vertreter der Einheit der Eheleute ist; das Kind, welches der elterlichen Gewalt unterworfen ist, eben weil in ihm die Einheit der Personen gegenständlich geworden. Die Familie ist ein reiferer Keim der Gesellschaftlichkeit, als der Vertrag. Unter den Familiengliedern herrscht vollkommene Gütergemeinschaft; die Eltern vertheilen aber den Kindern noch, was diese brauchen, weil dieselben nur an sich vernünftig sind.

Die Heranbildung der Kinder zur bewussten Vernünftigkeit durch Erziehung stellt sich in einem dritten Kapitel als die Auflösung der Familie dar, indem mit der Grossjährigkeit und Selbstständigkeit der Kinder die elterliche Gewalt aufhört, und die Kinder, als Geschwister, aus der Familie treten, um neue Familien zu gründen, die nun, als sittliche Ganze in ihrem Innern, auch in ihrem Verhältnisse zu einander die sittliche Beziehung nicht auf-

geben wollen. Die Familie ist so das Urbild aller weitern Vereine. Diese vielfachen, immer höher steigenden Verbindungen und die Verbindungen solcher Verbindungen bilden dann das gesellschaftliche Recht.

Zweites Buch. Das gesellschaftliche Recht ist erstens das wetteifernde Verhältniss mehrerer Familien in Verfolgung der selbstsüchtigen Interessen ihres Wohls. Zweitens verbinden diese Familien sich zur gemeinschaftlichen Durchführung ihrer Sonder-Interessen in der bürgerlichen Gesellschaft: bis sich drittens deren unterschiedene Vereine in den Bund eines ganzen Volkes zur Erreichung seines allgemeinen Zwecks erheben, — der Staat.

Der erste Abschnitt oder die Lehre vom Wohlstande beginnt mit dem Einzelleben der Familien, die, nach Aussen durch den Familienvater vertreten, sich als selbstständige Rechtspersonen zu einander verhalten, und deren jede nur ihr eigenes Interesse, ihr besonderes Wohl zu verfolgen scheint. Während in der Familie die Vertheilung und Erhaltung aller Güter zur gemeinsamen Befriedigung der Triebe, vom sinnlichsten bis zum geistigsten, von der Ernährung bis zum Wissen, stattfindet, strebt jede Familie nach Aussen hin zu erwerben, und zwar durch Arbeit, wobei, je mehr sie für sich arbeitet, sie desto mehr auch für die Befriedigung der Bedürfnisse der Anderu sorgt. Diess wird durch Austausch der Arbeiten der verschiedenen Stände bewirkt.

So sind in einem ersten Kapitel, durch die Volkswirthschaft, Selbstsucht und Geselligkeit ausgeglichen: doch nur bewusstlos und unvollkommen, insofern der Wohlstand der Einzelnen dem blinden Ungefähr überlassen ist, da sowohl die Natur ihre zerstörenden Einflüsse üben, als die selbstständige Persönlichkeit Willkür an die Stelle der Freiheit setzen und so auch Unrecht begehen kann.

Auf diese Weise muss zunächst in einem zweiten Kapitel für den Schutz der Personen und des Eigenthums durch die Rechtspflege gesorgt werden, indem den durch Wahl der Familien zu Richtern eingesetzten Rechtsgelehrten die Entscheidung über den Rechtspunkt und die nöthige Unterstützung gegeben wird, um ihren Aussprüchen die Ausführung zu sichern.

Doch genügt es nicht, das Recht wiederherzustellen, wenn es verletzt ist; sondern da in der Verschränkung der Bedürfnisse Jeder freiwillig für Alle arbeitet, so muss er auch für seine Arbeit sein Dasein gesichert erhalten. Nicht nur wer Eigenthum hat,

muss darin gegen Natur- und Willenszufälligkeiten geschützt werden: sondern es muss durch gemeinsame Vorsorge auch dahin gewirkt werden, dass Jeder durch seine Arbeit Eigenthum erwerbe; — das bildet in einem dritten Kapitel die Lehre vom Vereinsrecht oder das Polizei-Recht. Diese Gewährleistung Aller durch Alle ist das Bewusstwerden der gegenseitigen Unterstützung, welche in der Volkswirthschaft nur unbewusst war. Je nach dem Gegenstande, der jedes Mal bezweckt wird, treten entweder Standesgenossen in der Zunft oder Glieder verschiedener Stände zur Erreichung eines gemeinsamen Zwecks zusammen.

Wie die Familie das Hereinbrechen des gesellschaftlichen Rechts in's Einzelrecht war, so blieb umgekehrt im gesellschaftlichen Recht bisher noch das besondere Wohl jeder Familie Zweck. Um nun diese Einzelinteressen zum allgemeinen Zweck des Volksgeistes zu erheben, stellt sich in der bürgerlichen Gesellschaft, als einem zweiten Abschnitte, eine Mittelstufe ein, in welcher nicht mehr die Familien und die Einzelnen, sondern die Vereine selbst Subject und Verwirklichung des Rechts werden, indem sie vermittelst ihrer Verbindung die ihnen gemeinsamen Zwecke auszuführen suchen.

Ein erstes Kapitel betrachtet die in den einzelnen Bezirken einer grössern Gemeinde sich unter einander verbindenden Vereine, um durch diese Sammlung im Mittelpunkte die verschiedenen Zwecke dieser Vereine besser übersehen und vortheilhafter durchführen zu können.

Die Vereinigung dieser Bezirke ergiebt in einem zweiten Kapitel die Gemeinde, welche, wie der Bezirk, auf das Zusammenwohnen, die Nachbarschaft, gegründet ist, und schon, wenngleich nur im verjüngten Maassstabe, die Gliederung des Staats in der ihrigen abspiegelt.

Der Bund der Städte und Gemeinden bildet dann in einem dritten Kapitel den Kreis. Die Selbstregierung muss hier ebenso herrschen, wie in den übrigen Sphären, aber sie fasst sich in immer höhere Einheiten zusammen. Was der Einzelne nicht vollbringen kann, übernimmt die Familie: was diese nicht, — der Verein: die gemeinsamen Angelegenheiten der Vereine — der Bezirk und die Gemeinde; deren gemeinsame Zwecke führt wiederum der Kreis aus, und so bis zum Staate und der Menschheit. Der Kreis oder die Provinz ist ein durch natürliche Unterschiede des Landes, Himmelsstrichs, der Sitten sich von andern unterscheiden-

des Gemeinwesen, indem das Volk sich in ihnen in seine besonderen Stämme auseinanderlegt.

Die Politik stellt in einem dritten Abschnitte den Geist eines Volkes dar, der, als ein natürlicher, zugleich, in allen ihm untergeordneten Vereinen, von der Familie bis zum Kreise, sich selbst als den allgemeinen Zweck durchsetzt, um sich zuletzt in noch höhern Verbindungen endlich zum Gattungsbegriff der Menschheit zu erheben.

Das erste Kapitel betrachtet den einzelnen Staat für sich, wie er als eine einzelne Person auftritt; und so taucht das Einzelrecht, das Recht der Person, aber als einer allgemeinen, wieder aus den besondern Persönlichkeiten des gesellschaftlichen Lebens hervor. Das innere Staatsrecht ist die Lehre von der vernünftigen Gliederung dieser allgemeinen Person, in ihrer reinen Beziehung auf sich selbst; — die Verfassung.

In einem zweiten Kapitel bricht wieder die Vergesellschaftung dieser einzelnen Personen herein, die, wie sie sich feindlich einander gegenübertreten, ebenso auch sich zu grössern Vereinen verbinden können, welche, wie die Staaten auf Volksthümlichkeit, so auf Gleichheit der Race beruhen; — das Völkerrecht. Alle diese Gruppen, die sich in einem allgemeinen Bunde der Menschheit als das bewusste Ich der Gattung zusammenfassen, sind durch keine äussere Gewalt, sondern lediglich durch die freiwilligen Bande der Sittlichkeit an einander gekettet.

Diese allgemeine geistige Einheit des Menschengeschlechts, die so in allen Einzelnen zum Bewusstsein kommt, können wir in einem dritten Kapitel das Weltbürgerrecht nennen, weil hier von jeder Bestimmtheit des Staats und der Race abgesehen, und das Gesellschaftsrecht auf die höchste Spitze geführt ist, wo alle besonderen Personen und Vereine sich in dem Einen schlechthin allgemeinen Geist zusammenfassen, der eben die vollständige Person, ja die einzige wahre Person, also das Persönlichste, — kurz die ewige Persönlichkeit des Geistes ist, die sich durch alle Völker hindurch im künstlerischen, im religiösen und im wissenschaftlichen Leben der Menschheit, als in der allgemeinen, triumphirenden Kirche, aber freilich nicht jenseits der Einzelnen, sondern in ihnen, darstellt.

Das dritte Buch entwickelt nun in einer allgemeinen Rechtsgeschichte, wie diese Versöhnung des Einzelnen und des Allgemeinen nicht bloss auf dem Boden des allgemeinen Denkens, im

Ideal, im Glauben, als sein blosser Begriff, sondern als das wirkliche Leben der Einzelnen erscheint.

Das Alterthum zeigt in einem ersten Abschnitt, wie in seinen rechtlichen und staatlichen Verhältnissen noch die gänzliche Einheit des Einzelnen mit den allgemeinen Mächten des Lebens vorhanden ist, so dass er sich noch nicht seines Fürsichseins gegen dieselben bewusst wird.

Das erste Kapitel stellt die Einzelnen dar, wie sie im Weltbürgerrechte noch als unfreie aufgehen. Das Recht erscheint so als eine höhere Macht, deren Vertreter eine andere Person ist. Das Recht ist damit im Morgenlande als ein göttliches anzusehen, dem die Einzelnen sich, als einem äusserlich gegebenen, unterworfen wissen. Als die vorherrschenden Rechtsverhältnisse treten daher hier auch diejenigen auf, in welchen die Freiheit des Einzelnen noch fehlt, wie das kirchliche Leben selbst, die Familie, die Kriegsverfassung u. s. w.

Selbst wo es dann im Alterthum, wie bei den Griechen, zur Freiheit des Einzelnen kommt, so ist doch auch in diesem zweiten Kapitel der Einzelne noch von der sittlichen Substanz getragen, und nur innerhalb des allgemeinen Geistes frei. So bildet sich in Griechenland das gesellschaftliche Recht als Staatsrecht aus, und alle übrigen Verhältnisse, auch die eigensten der Einzelnen, wie die Familie, finden sich hier dem Staate untergeordnet. Zum göttlichen Recht des Morgenlands fügt sich in Griechenland das öffentliche Recht hinzu.

Das dritte Kapitel stellt uns endlich in Rom den Sieg des Einzel-Rechts dar, indem die Menschheit zum Bewusstsein davon kommt, dass der Gipfel der Freiheit nur im Einzelnen erreicht ist. Ein solcher Einzelner ist nun eben die blosse Rechtsperson, in der das göttliche und das öffentliche Recht untergegangen sind, so dass allein die besondere Freiheit solcher Personen übrig geblieben ist. Dieser Sieg des Einzel-Rechts erscheint aber als der Standpunkt des Weltbewusstseins, in welchem beim Untergang aller gegenständlichen Sittlichkeit auch nur die besondere Moral Einzelner übrig geblieben, und so in der allgemeinen Sittenverderbniss das Unglück der Welt hereingebrochen ist.

In dem zweiten Abschnitte der allgemeinen Rechtsgeschichte sehen wir dann die entgegengesetzte Bewegung des Rechtsbewusstseins. Die Freiheit des Einzelnen macht den Ausgangspunkt, und strebt, allmälig in die substantielle Sittlichkeit zurückzukehren,

während im Alterthum umgekehrt das Einzel-Recht sich erst aus dem allgemeinen Weltbürgerrecht loswand. Das ist der Standpunkt des Christlich-Europäischen Rechts.

In einem ersten Kapitel hat das Germanische Recht noch in sich selbst den Charakter einer natürlichen Sittlichkeit in Familie, Gau, Staat und Kirche. Alle sittlichen Verhältnisse wurzeln im Selbstgefühl der einzelnen Person. Weil ihnen aber auf diese Weise die Form der Allgemeinheit fehlt, so tritt die Kirche als ein äusseres Ansehen dieser Freiheit der Einzelnen entgegen, um mit den Grundsätzen ihres Alllebens alle diese Einzel-Freiheiten zu durchdringen. Das weltliche und das geistliche Recht erscheinen aber zunächst in der Monarchie Carls des Grossen noch in friedlichem Verhältnisse zu einander.

Indem aber ferner das geistliche, das Kanonische Recht sich in alle irdische Verhältnisse eindrängen, und umgekehrt das weltliche Recht, die Einzel-Freiheit, sich in die Form der allgemeinen sittlichen Verhältnisse erheben will, bricht der Kampf beider Seiten aus. Familie, Stand, Staat, Kirche, alle diese Verhältnisse bilden sich zu Einzel-Rechten aus, die zugleich mit der Anmaassung auftreten, Seiten des allgemeinen, des gesellschaftlichen und des Weltbürgerrechts zu sein. Das ist in einem zweiten Kapitel der Standpunkt des mittelalterlichen Lehnrechts. Der Einzelne sieht sich dadurch veredelt, indem er sein Einzel-Recht als ein öffentliches weiss; aber das öffentliche, das göttliche Recht ist auch dadurch verkommen, dass es zu einem Einzel-Rechte herabgewürdigt ist. Das ist der Widerspruch des Mittelalters, wo jede Seite die andere sein will, ohne wahrhaft dazu zu gelangen.

Im dritten Kapitel, dem Rechte der neuern Zeit wird nun der Versuch zu dieser wahren Durchdringung gemacht, indem im protestantischen Kirchenrecht der Einzelne als das Bestimmende des Glaubens, in der constitutionellen Verfassung Englands die Selbstregierung des Volks auch im öffentlichen Rechte anerkannt ist, und endlich durch die gesellschaftliche Revolution von 1789 die unbedingte Gleichheit der Einzelnen, und somit ihre religiöse, staatliche und bürgerliche Freiheit ausgesprochen worden ist.

Indem aber in Europa dieser Durchbruch der gesättigten, substantiellen Freiheit des Einzelnen es noch mit dem in jedem Gebiete wiederkehrenden äussern Ansehen des substantiellen Rechts

zu thun hat, so kommt hier der Rechtszustand nicht völlig zur Durchdringung beider Seiten. Diess geschieht erst im Americanischen Rechte, welches in einem dritten Abschnitte zu betrachten ist.

Das erste Kapitel stellt alle besonderen Verhältnisse der einzelnen Person als Erzeugnisse ihrer Freiheit, und doch zugleich im unumschränkten Vereins-Recht als Ausflüsse des gesellschaftlichen Rechts dar. Es ist kein Genuss, kein Recht, kein Verhältniss vorhanden, welches nicht, ungeachtet seines Charakters der Allgemeinheit, zugleich die Selbst-Regierung der Einzelnen zuliesse.

Das zweite Kapitel, von dem entgegengesetzten Ende ausgehend, stellt das Weltbürgerrecht, als das kirchliche Leben, wiederum so dar, dass es ein reiner Ausfluss des gläubigen Gemüths ist, also jede Staats-Religion entfernt ist, und in der ungemessenen Freiheit der Sectenbildung das allgemeine Bewusstsein von der substantiellen Einheit des ganzen Menschengeschlechts erst zu rechter Stärke kommt.

Endlich zeigt das dritte Kapitel in der Staats-Verfassung den Bundesfreistaat als die höchste Spitze dieser Durchdringung der einzelnen und der allgemeinen Freiheit, indem in dieser Verfassung der Keim der Verbindung des ganzen Menschengeschlechts zur Erfassung seines Begriffs, als der unendlichen Persönlichkeit des Geistes, enthalten ist. Dadurch erweist sich die allgemeine Rechtsgeschichte als die Darstellung der sich in der Wirklichkeit allmälig auslegenden und Gestalt gewinnenden unendlichen Vernunft; was gewissermaassen die Probe und Bewährung unserer philosophischen Ableitung des Vernunftrechts ist.

Hiermit haben wir die allgemeine Einleitung in unsere Rechtsphilosophie beschlossen, und gehen nunmehr an die besondere Entwickelung des ganzen Systems derselben.

Erstes Buch.

Das Einzelrecht.

Wenn die Freiheit der Einzelnen im strengen Rechte als äussere Sache, in der Moralität als die innere Fertigkeit des Guten erscheint, in der Familie die noch selbst ganz vereinzelt gehaltene sittliche Sache zum Dasein kommt: so ergiebt sich schon hieraus das ganz Schiefe der alten Römischen Eintheilung des Rechts in Personen, Sachen und Actionen-Recht. Es klingt darin wohl auch die Trichotomie des Subjectiven, des Objectiven und ihrer Einheit an, indem im Klagerecht allerdings die Person die Sache als das Ihrige behauptet; aber das Personen-Recht soll bei den Römern nichts Anderes bedeuten, als diejenigen Zustände, unter denen eine Person wirklich Rechtssubject ist. Und so werden darunter vornehmlich die Familienverhältnisse verstanden, in denen nach Römischem Rechte eben nur der *pater familias* Person ist, die anderen Familienglieder in seiner Gewalt *(alieni, non sui juris)*, und namentlich die Sklaven, als Rechtsverringerungen *(capitis deminutiones)* erduldend, keine Personen sind. Sachenrecht soll dann Eigenthum und Vertrag in sich begreifen. Als ob das nicht auch Personenrecht wäre! Der Gegensatz von Personen- und Sachenrecht ist also ganz unhaltbar, indem zu jedem Rechte eine Person als Subject, eine Sache als Gegenstand gehört. Actionen-Recht setzt aber schon das gesellschaftliche Recht voraus, worin die Einzelnen sich ihre verletzten Rechte durch eine Gerichtsverfassung gegenseitig gewährleisten.

Erster Abschnitt.

Das strenge Recht.

Indem die positive Rechtswissenschaft das Familienrecht noch unter den Begriff des strengen Rechts ordnet, wir dagegen an dessen Stelle das Criminalrecht, als das dritte Glied zu Eigenthum und Vertrag, setzen, so liegt darin eine weitere Abweichung unserer Eintheilung von der der Rechtsgelehrten. Diese betrachten eben

an der Familie nur das strenge Recht, das jedoch nur eine Seite derselben ist, welche überall hervortritt, wo die sittliche Gemeinschaft der Familie sich auflöst, also bei der Ehescheidung, dem letzten Willen u. s. w. Desshalb können wir auch die seit der Kantischen Philosophie in die Rechtswissenschaft aufgenommene Eintheilung von persönlichen, dinglichen und dinglich-persönlichen Rechten nicht billigen. Denn wenn es auch seine vollkommene Richtigkeit hat, dass man bei dinglichen Rechten (Eigenthum) unmittelbar auf Rückgabe der Sache, wer sie auch immer besitzen mag, klagen darf: bei den sogenannten persönlichen Rechten (Verträgen) ich meine Ansprüche dagegen nur an die Person geltend machen kann, mit welcher ich in diesem Vertragsverhältniss stehe; so trifft diese Eintheilung doch der Mangel der vorhin erwähnten Römischen, als ob das Eigenthum ein Recht auf Sachen, das Vertragsrecht ein Recht an Personen wäre, da jedes doch beide Seiten des Rechtsbegriffs nothwendig in sich schliessen muss. Beim Vertrage habe ich nämlich nicht ein Recht auf die ganze Person, die sonst Sklave wäre, sondern nur auf eine vereinzelte Leistung derselben, d. h. letztlich auf eine Sache. Vollends die Familie zu einem dinglich-persönlichen Rechte machen, noch dazu in dem Sinne, wie Kant es erklärt, dass ich darin ein Recht auf eine Person als auf eine Sache habe, verletzt vollständig die sittliche Natur des Verhältnisses. Freilich verstände er unter Sache ein sittliches Verhältniss, so hätte er ganz Recht. Ich habe Recht auf diese Personen nach den in diesem sittlichen Verhältnisse geforderten Leistungen derselben. Die Erklärung der Ehe, die er giebt, beweist aber, dass er ein reines Rechtsverhältniss gemeint hat, wenn er sagt, sie sei ein Vertrag zweier Personen verschiedenen Geschlechts über den ausschliesslichen Gebrauch ihrer Geschlechtsthätigkeiten. Da werden die Personen allerdings blosse Sachen, wie im Römischen Familienrecht Kinder und Sklaven es eigentlich auch sind. Die Begriffsbestimmung des Familienrechts bei Kant passt also eher auf die Römische Familie, als auf die unsrige. Dass endlich das Criminalrecht in einer positiven Gesetzgebung nicht unmittelbar auf Eigenthum und Vertrag folgt, wie denn das Preussische Landrecht es erst an's Ende stellt, und auf Eigenthum und Vertrag ganz richtig das Familienrecht, und dann das Gesellschaftsrecht, die Gesellschaften, Stände, Zünfte, den Staat, Kirchen, Schulen, folgen lässt, kann sehr wohl gebilligt werden, weil, wenn auch der Begriff des Unrechts, als eines wesentlich einzelnen Thuns,

seiner logischen Stellung nach unmittelbar auf den Vertrag folgt, doch dieses einzelne Unrecht auch eine Verletzung gesellschaftlicher Rechte sein kann, diese also erst abgehandelt werden müssen, bevor die Strafen für ihre Verletzungen im Einzelnen angegeben werden können, und in der positiven Gesetzgebung auftreten dürfen.

Erstes Kapitel.

Das Eigenthum.

Wir haben das Eigenthum aus dem Besitze, als dessen höchste Blüte, entstehen sehen. Wenn nun auf dem psychologischen Standpunkt der Besitz der Zweck ist, weil es sich da um die Befriedigung der Triebe handelt: so ist auf dem Rechtsstandpunkt der Besitz, das körperliche Innehaben, das blosse Mittel, das Erkennungszeichen des Eigenthums, als des Daseins des freien Willens, möge ich meine Triebe befriedigen oder nicht. Diess ist der verneinende Charakter des strengen Rechts. Es ist nur eine Erlaubniss, sein Eigenthum zu gebrauchen, sowie ein Verbot, das der Andern zu verletzen: kein Gebot und keine Pflicht, sein Eigenthum zu gebrauchen, und das Anderer zu vermehren. Denn es handelt sich nur um das jedesmalige Dasein der Freiheit des Einzelnen; und erst im gesellschaftlichen Rechte, in der gegenseitigen Gewährleistung Aller für Alle treten bejahende Gebote und Pflichten ein.

Indem der Einzelne nun seinen Willen in eine bisher herrenlose Sache legt, bekommt dieselbe dadurch einen ganz anderen Charakter. Statt todter, unfreier Gegenstand der Natur zu sein, den eben jede Person ihrem Willen unterwerfen konnte, wird sie Vertreter der freien Persönlichkeit, also ein Unverletzliches, schlechthin von allen andern Willen zu Achtendes, wie es die Person selber ist; denn das Eigenthum ist gewissermaassen die Erweiterung und Verlängerung der Persönlichkeit. Hier dürfen wir den philosophischen Sinn des Preussischen Landrechts nicht unerwähnt lassen, indem es Eigenthum in ganz allgemeiner Bedeutung, nämlich als jedes Rechtsverhältniss zur Sache, wie Nutzungsrecht (Thl. I., Tit. 8, §. 2), z. B. des Miethers, des Niessbrauchers, oder als Recht auf eine Leistung u. s. w. fasst; so dass Eigenthum jedes Dasein meiner Freiheit in einer äussern Sache ist, während die Römer es auf das unmittelbare Verhältniss der Person zur sinnlichen

Sache beschränkten, und als *jus in re* von dem *jus ad rem* unterschieden.

Die Person reicht nun so weit, als die Sachen, die in ihrem Eigenthum sind. Das strenge Recht beginnt also mit dieser mechanischen Sonder-Stellung einzelner Personen gegen einander, die als untheilbare Mittelpunkte von einander entfernt sind und einen grösseren oder geringeren Umkreis um sich herumziehen, dessen äusserste Grenzen einander berühren, ohne sich zu stören. Die im Mittelpunkt hausende Person überträgt ihre Undurchdringlichkeit auf die von ihr selber durchdrungenen Sachen, welche die ganze Sphäre ihres Daseins ausmachen. Die Undurchdringlichkeit und Unantastbarkeit der Sache gilt also nur für Andere, nicht für den Eigenthümer selber. Aus diesem Begriffe des Eigenthums fliessen drei Folgesätze.

1. Der erste ist der: dass, da die Natur rechtlos und dem Willen der Person gänzlich unterworfen ist, sie auch nichts an sich behält, wodurch sie sich diesem Willen entziehen könne. Es ist daher eine einseitige Trennung, die Fichte im Naturrecht, Th. II, S. 39 (Ausgabe von 1797) macht, dass der Landbauer nur von den Früchten des Ackers auch die Substanz, vom Acker selbst aber nur dessen Accidenzien, eben jene Früchte, im Eigenthume habe. Auch schliesst er weiter aus diesem Satze, dass der Feldbauer den Bergbau unter seinem Grund und Boden nicht hindern könne (S. 38), und leitet daraus sogar den Satz ab, dass der Bergbau ein natürliches Kronrecht sei (S. 43). Das ist ganz im Sinne der Gemeinschaftslehre gesprochen, die dem Einzelnen nur den Gebrauch, der Gesellschaft das Eigenthum zuschreiben will. Es liegt aber ferner in dieser Ansicht der schlechte metaphysische Unterschied, dass, wenn ich der Eigenthümer aller Accidenzien bin, ich nicht auch der Eigenthümer der Substanz selber sei. Es ist anerkannt, dass die Hauptsache alle Nebensachen in sich begreift. Aber auch dem umgekehrten Satze dürfen die Rechtsgelehrten sich nicht entziehen. Denn die Materie ist gar nichts, wenn wir sie von allen ihren Formen trennen. Wer also alle Formen besitzt, besitzt die Materie; und wer das Eigenthum der Materie allein hätte, besässe in der That Nichts. Hieraus folgt, dass der Landmann, wie Hegel sagt, nicht nur die Furche, sondern auch die Scholle, die dazu gehört, im Eigenthum hat. Daraus ergiebt sich ferner, dass er die ganze Erde, welche unter der Oberfläche seines Ackers liegt, und ebenso den senkrechten Raum des Luftkreises

über ihr, eigenthümlich besitzt. Wenn daher das Eigenthum ganz frei sein soll, kann die Ausbeutung eines Bergwerks kein Kronrecht sein, als Ausfluss eines feudalen Obereigenthums, sondern muss als ein Ausfluss des Grundeigenthums des Einzelnen gedacht werden. So hat Friedrich II. 1769 wenigstens das Bergbaurecht auf Eisenerze in Schlesien vom Bergkronrecht getrennt, und den Eigenthümern zurückgegeben. Und so „hebt“ denn auch das 1865 durch den Preussischen Landtag genehmigte allgemeine Berggesetz, nach des Berichterstatters Ausdruck, „alle Bevormundung auf, stellt die normale Stellung der Bergwerkseigner im Rechtsverkehr wieder her, und lässt dem Staate nur das ihm zustehende Oberaufsichtsrecht bestehen.“ Da aber freilich die Ausbeutung eines Minerals durch einen einzelnen Eigenthümer seine Schwierigkeiten haben dürfte, so wird sie am Besten vermittelst einer freien Vereinbarung der Eigenthümer des Grund und Bodens, unter denen die Metall-Ader fortläuft, bewerkstelligt werden. Wer dabei sein Eigenthum nicht sollte ausbeuten wollen, dessen Boden umgeht man: oder wenn diess nicht möglich ist, so kann er im äussersten Falle gegen gerichtliche Abschätzung entschädigt werden, aber freilich nicht den Werth erhalten, der aus dem bearbeiteten Boden gewonnen wird. Wer wird sich also diesen Gewinn entgehen lassen wollen? So wird sein eigener Vortheil ihn zum Beitritt in den Verein geneigt machen.

2. Die zweite sich hieran anschliessende Folge ist, dass jeder Einzelne aus der Sphäre seines Eigenthums alle Anderen ausschliessen darf. Diese Ausschliesslichkeit ist die Grundbedingung des Eigenthums, und liegt auch schon in seiner Wortbildung. Eigenthum ist der Umfang alles dessen, was mir eigen ist. Und es fragt sich hier, ob neben dem Sonder-Eigenthum überhaupt Gütergemeinschaft und sogenanntes Eigenthum in todter Hand noch bestehen können.

a. Das Eigenthum muss also nothwendig Sonder-Eigenthum, d. h. Eigenthum eines Einzelnen, sein. Ein Verein, eine Körperschaft, eine Gemeinde, ein Staat, ja der Völker- und Menschheitsbund kann dabei wohl auch Eigenthümer sein, weil den sittlichen Sachen, d. h. Verhältnissen, als den moralischen Personen, ungeachtet ihrer Allgemeinheit, doch der Charakter der Persönlichkeit, also auch Einzel-Eigenthum, nicht abgesprochen werden kann. Damit indessen Einzel-Eigenthum möglich sei, muss freilich auch die Sache eine vereinzelte sein. Elementarische Gegenstände

gehören daher Allen, wie, nach dem Ausspruch der Schrift, die Sonne über Gerechte und Ungerechte scheint. Doch können auch sie theilweise Einzel-Eigenthum werden, insoweit sie sich nämlich vereinzeln lassen. So sahen wir vorhin ein Beispiel am Luftkreis. Die Luft über meinem Grundstück gehört mir freilich nicht, sie wechselt ja auch beständig, — wohl aber der Raum derselben mit seiner jedesmaligen Erfüllung. Ich darf daher Baumzweige des Nachbars abhauen, die sich über mein Grundstück neigen. Auch das Licht, inwiefern es auf mein Grundstück scheint, ist mein Einzel-Eigenthum; wesshalb denn auch der Nachbar nicht das Recht hat, ein Fenster nach meinem Hofe herauszubrechen, um dieses Licht, welches ich mir durch meine Bauten vereinzelt habe, mit zu geniessen. Das Athenische Recht verletzt dieses Sonder-Eigenthum am vereinzelten Lichte, insofern es nicht erlaubte, einem Andern zu verwehren, sein Licht an dem meinigen anzuzünden; eine moralische Pflicht ist hier zur Rechtspflicht gemacht worden. Wie mit Licht und Raum, so verhält es sich auch mit Luft und Wasser. Ein Athemzug Luft, ein Schluck Wasser, die ich einnehme, vereinzeln das Elementarische, und machen es zu meinem Eigenthum. Ein Müller erwirbt durch das Erbauen einer Mühle das Eigenthum des Windes rings um seine Mühle in einer gewissen Entfernung; so dass innerhalb derselben kein Anderer ihm den Wind, z. B. durch Erbauung einer zweiten Mühle, abfangen darf. Flüsse und Bäche sind auch vereinzeltes Wasser, so dass sie im Sonderbesitz des Ufereigenthümers sich befinden. Niemand darf sie also z. B. zur Berieselung dergestalt gebrauchen, dass er dadurch dem Andern das Wasser entzieht. Selbst Binnenmeere, die innerhalb des Gebietes eines Volkes liegen, können Einzeleigenthum desselben werden, wie die Türken fremden Schiffen die Durchfahrt durch die Dardanellen verwehren können. Wenn das Schwarze Meer bisher wohl Eigenthum der Russen und Türken war, so hat der Krim-Krieg diess jetzt geändert, indem er dasselbe parteilos machte. Das Mittelländische Meer, die Ostsee gehören eben so allen Uferstaaten. Ganz völkerrechtswidrig war es also, dass Dänemark sich den Eingang in die Ostsee durch den Sundzoll zinspflichtig gemacht hatte. Dass man ihn grossmüthig mit Geld ablöste, ist ein Geschenk. Und eben so unrechtlich wäre es, wenn Ein Volk sich ausschliesslich den Besitz des offenen Meeres zusprechen wollte, wie der Dichter von den Britten singt:

Und das Reich der freien Amphitrite
Will er schliessen, wie sein eigenes Haus.

Nicht minder anmaasslich sind aber die Russen, welche das Caspische Meer gewissermaassen zu ihrem Sonder-Eigenthum machen wollen, wiewohl es nicht vollständig in ihr Gebiet eingeschlossen ist.

b. Aus der Nothwendigkeit des Einzel-Eigenthums fliesst die Unhaltbarkeit der Gütergemeinschaft. Indem Plato sie in seinen Staat einführte, hat er das Recht, welches eben das Dasein der Einzel-Freiheit ist, im höchsten Grade verletzt: ohne dadurch die Sittlichkeit, wie er meinte, wesentlich zu fördern. Denn wenn Plato durch Liebe und Freundschaft, die in einem solchen Staate herrschen würden, diese Bevormundung der Bürger wieder gut machen will, so entgegnet ihm Aristoteles sehr treffend: Diess scheint nur schön; Freigebigkeit und Beistehen in der Noth würden gerade verschwinden, wenn Niemand etwas Eigenes hätte. Die Tugend besteht eben darin, dass Jeder das Eigene unter Freunden gemeinschaftlich macht, nach dem Griechischen Sprichwort: φίλοις πάντα κοινά. Und Epikur verbot Gütergemeinschaft unter seinen Schülern aus dem Grunde, weil diess Misstrauen in die freiwillige Unterstützung der Bedürftigen voraussetze: die aber, welche einander misstrauten, keine Freunde sein könnten.

α. Das Einzel-Eigenthum nenne ich das freie Eigenthum; und wie sich die Gütergemeinschaft weder philosophisch noch sittlich rechtfertigen lässt, so zeigt uns auch die Weltgeschichte eine allmälige Hinbewegung zum freien Eigenthum, wie zur freien Person. Nur ist die Freiheit des Eigenthums noch später anerkannt, als die der Person.

Im Morgenlande war Alles Staats-Eigenthum, oder vielmehr Eigenthum des Fürsten; was sinnbildlich dadurch ausgedrückt wurde, dass die Bewohner des Landstrichs, wo der Fürst sich hinbegab, ihm mit Brod und Salz entgegenkommen mussten.

In Griechenland wurde das Eigenthum, wie wir in der allgemeinen Rechtsgeschichte näher sehen werden, noch vielfach dem öffentlichen Interesse geopfert.

Den welthistorischen Wendepunkt in der Erringung des Einzeleigenthums bildet aber der Kampf um die Ackergesetze in Rom, wobei die Patricier den gemeinschaftlichen Besitz und Gebrauch der Staatsländereien *(possessio)* durch ihre Kaste, als Staatspächter, aufrecht erhalten wollten, während die Plebejer den Grundsatz der freien Persönlichkeit durch wiederholte Vorschläge, die Staatsländereien zur Vertheilung zu bringen, verfochten. Sie siegten endlich kraft der Vernunft der Geschichte, obgleich da-

durch, nach Polybius' Bericht, Üppigkeit und Sittenverderbniss einrissen.

Die grosse Gemeinschaft des Eigenthums, die im Mittelalter stattfand, war das Lehnrecht, indem der Lehnsherr der Obereigenthümer des ganzen Gebiets, und alle Lehnsleute nur Eigenthümer eines Stücks davon vermittelst der Treue waren, die sie an den Lehnsherrn fesselte; — eine dem Eigenthum ganz fremdartige Bestimmung. Wenn schon Justinian durch Abschaffung der Sklaverei die Freiheit der menschlichen Person als solche anerkannte, so ist die Freiheit des Eigenthums erst seit zwei Menschenaltern, und auch nur bei einem kleinen Theile der Europäischen Völker, anerkannt. In England ist die Königinn noch heutigen Tages Obereigenthümerinn des ganzen Bodens, und die grossen Lehnsleute, die Lords und Baronets, haben ihren Hintersassen noch kein freies Eigenthum gegeben, sondern sie blosse Pächter sein lassen, die sie nach Ablauf des Pacht-Vertrags hinauswerfen können, ohne sie einmal für die Verbesserungen zu entschädigen zu brauchen. In Polen hat dasselbe Verhältniss, vollends in Russland und noch mit Leibeigenschaft verbunden, stattgefunden. Es ist gross, dass selbst diese Länder jetzt sich der Vernünftigkeit entgegenzuheben beginnen, indem Alexander II. den Bauern freies Eigenthum verleiht. In Frankreich ist in Einer schönen Nacht (am 4. August 1789) von der Volksvertretung die Aufhebung aller mittelalterlichen Fesseln des Eigenthums durchgesetzt worden. In Preussen ist von 1807 an durch die Stein-Hardenberg'sche Gesetzgebung diese Ablösung allmälig ohne den Sturm einer Staatsumwälzung vor sich gegangen. Die Bauern wurden nach und nach durch Ablösung des Grundzinses, der Frohndienste und aller sonstigen Lasten zu freien Eigenthümern; was ihrer persönlichen Freiheit und ihrem Gewerbefleisse, in Verbindung mit den staatlichen Rechten, die sie dadurch erhielten, hohen Aufschwung gab. Nur wurde später, und selbst wieder nach der Staatsumwälzung von 1848, auch in dieser Hinsicht in die Bahn des Rückschritts eingelenkt; so dass für die Freiheit der bäuerlichen Verhältnisse selbst Österreich jetzt Preussen, wenigstens auf dem Papiere, zu überflügeln droht. In America ist dagegen das freie Eigenthum zum vollständigen Durchbruch gekommen.

β. Aber nicht nur die Fesseln, welche das Alterthum und das Mittelalter dem Eigenthum anlegte, sondern auch die, in

welche die neuere Staatskunst es schlug, müssen abgestreift werden. Die erste Forderung der Freiheit ist in dieser Hinsicht vollkommenes Steuerbewilligungsrecht; und es ist merkwürdig, dass diess im Mittelalter sogar für jeden einzelnen Stand Sitte war. Niemand braucht von seinem Eigenthum einen Theil abzugeben, als wenn er es will, wenn er eine Gegenleistung dafür empfängt und empfangen will. Steuer ist der Gegensatz zum Eigenthum, ist Gemeinschaft, Beitrag zu einem gemeinsamen Zwecke, der also freiwillig gegeben werden muss, wenn die Freiheit des Einzelnen nicht verletzt sein soll. Jeder Verein, sei er Standesverein, Gemeinde, Kreis, Staat, Bund, besteuert sich in seinen Mitgliedern selbst, und bestreitet als eine Gesammt-Person seine Bedürfnisse aus seiner eigenen Kasse. Wer in vollständiger Einsamkeit und Abgeschlossenheit leben will, ohne zu den Lasten einer gemeinsamen Einrichtung beizusteuern, kann natürlich auch deren Vortheile nicht geniessen. Zwangssteuer ohne Bewilligungsrecht von der Körperschaft bis zum Staate ist Gemeinschaft, mithin Verletzung des Eigenthums.

Das Eigenthum ist in unsern jetzigen Staaten überhaupt noch nicht da, noch nicht frei; es soll erst als ein freies in's Dasein treten. Hat der Staat z. B. den Alleinverkauf von Salz oder Tabak, so dass die Einzelnen mehr für die Waare bezahlen müssen, als wenn sie dieselbe bei freiem Wetteifer kaufen könnten, so ist das Gemeinschaftslehre. Friedrich II. gründete die Seehandlung, und machte den Staat zum Kaufmann. Er wollte dadurch aber Handel und Gewerbefleiss wecken. Nach Erreichung dieses Zwecks müsste also der Alleinhandel fortfallen, die Vormundschaft nach eingetretener Grossjährigkeit des Volks aufhören. Ebenso, wie mit einem Alleinhandel, verhält es sich mit allen indirecten Steuern, also auch mit den Schutzzöllen, die uns zwingen, die schlechtere Waare im Inland theurer zu kaufen, während wir sie besser und wohlfeiler vom Auslande beziehen könnten: d. h. der Verzehrer muss einen Theil seines Eigenthums dem begünstigten Erzeuger abtreten. Im ersten Fall siegt das Allleben über die freie Persönlichkeit, im zweiten der Vortheil Einer besondern Klasse, der glücklicher gestellten Minderheit, über das Ganze. Das ist ein Vorrecht und eine Ungleichheit, die dem ersten Grundsatze des Rechts widerspricht.

Die einzige vernünftige Steuer ist hiernach die steigende Einkommensteuer; denn sie ist die Gleichheit durch das Ver-

hältniss. Die Summe, die ein Verein, welcher Art er sei, jedes Mal braucht, wird unter alle seine Mitglieder nach der Höhe ihres Einkommens vertheilt, gerade wie bei dem städtischen Feuerversicherungs-Verbande Berlins jeder Haus-Eigenthümer nach Maassgabe des Werths seines Grundstücks die Entschädigungs-Quote für die Abgebrannten zu leisten hat. Der Deutsche Bund nennt eine solche Steuerausschreibung eine Matricular-Umlage.

γ. Nachdem wir so die Gütergemeinschaft überall, wo sie sich zeigte, als etwas Unvernünftiges aufgewiesen haben, kann als Schlussergebniss der Satz aufgestellt werden, dass die Gütergemeinschaft zweier oder mehrerer Personen, wenn sie vor dem Richterstuhl des Naturrechts bestehen soll, nur den Sinn einer ablöslichen Gemeinschaft haben darf; so dass die Willkür eines jeden Theilhabers genügt, diese Gemeinschaft aufzuheben. Wenn mehrere Personen einen Wald, eine Wiese gemeinschaftlich benutzen, so müssen sie auch das Eigenthum theilen können. Das Ordnen der bäuerlichen Verhältnisse in Preussen beruhte auf diesem Grundsatz der Theilbarkeit des gemeinsamen Eigenthums. Denn da der Gutsherr noch gewisse Rechte am Grund und Boden behalten hatte, und jedes solches Recht, wie wir (S. 172) sahen, vom Landrecht Eigenthum genannt wurde: so hatten Bauer und Gutsherr hiernach ein gemeinsames oder getheiltes Eigenthum, welches nun zur wirklichen Absonderung kommen sollte.

c. Von diesem gemeinsamen Eigenthum ist noch verschieden, was man Eigenthum in todter Hand nennt, also Eigenthum moralischer Personen, wie Stiftungen, Klöster, Wohlthätigkeitsanstalten. Hierher gehört dann auch Familien-Eigenthum. Soll alles solches gemeinsames Eigenthum nicht sein? Hier müssen wir unterscheiden, und jedes Verhältniss besonders betrachten.

Eine Familie ist eigentlich keine moralische Person, sondern eine einzelne, da sie eben nur die Vollendung der einzelnen Persönlichkeit darstellt. Wenn ein Familien-Fidei-Commiss oder ein Majorat also den blossen Stamm, alle zukünftigen Nachfolger des Erblassers, oder etwa nur die ältesten männlichen Erben, zu Eigenthümern eines Capitals oder eines Grundstücks macht, so dass es unveräusserlich bei der Familie bleiben muss, und Keiner voller Eigenthümer wird, so ist in Wahrheit der eigentliche Eigenthümer eine unwirkliche Möglichkeit; denn nur die Familie als wirklich bestehend ist eine sittliche Sache, nicht der in's Unendliche auf- und abwärts steigende Stamm. Darin liegt das Unrecht

einer solchen Einrichtung. Zum Begriff der moralischen Person gehört das wirkliche Vorhandensein verbundener Personen. Beim Majorat ist aber jedes Mal nur Ein Eigenthümer da, und der ist es nicht einmal, sondern er in Verbindung mit seinem *in lumbis* befindlichen Mannsstamme. Dass bei einer erblichen Adelskammer der bleibende Eigenthümer der immer so betitelte Stammherr ist, dessen Person nur wechselt, ändert nichts an dem Widersinn des Verhältnisses. Denn der Herzog von Northumberland überhaupt ist keine Rechtsperson, sondern nur der jetzt lebende. Die Rechtfertigung des Majorats durch Hegel (Rechtsphilosophie, §. 305 bis 307), dass das Eigenthum um eines höhern Rechts, hier der Standschaft des Adels wegen, verletzt oder beschränkt werden dürfe, trifft nur zu, wenn die Adelskammer wirklich eine in der Vernunft begründete Einrichtung, etwa zur Stütze des Thrones, wäre. Was wohl schwerlich jetzt noch wird behauptet werden können, nachdem Lafayette so naiv wie wahr im Jahre 1830 auf der Französischen Rednerbühne gesagt hatte: Erbliche Gesetzgeber gingen über seine Fassungskräfte.

Stiftungen und Wohlthätigkeitsanstalten sind dagegen schon eher moralische Personen, die sogenannten *pia corpora*. Es würde freilich weise von der Gesetzgebung gehandelt sein, die natürlichen Erben nicht ausschliessen zu lassen, und nur Erbenlosen die Erlaubniss zu Stiftungen zu geben. Doch kann eine solche Einrichtung ja auch durch Beiträge entstehen. Die jedesmaligen Nutzniesser sind die Eigenthümer, wie ja das Landrecht Eigenthum des Gebrauchs kennt. Auch wollen sie gar nicht, so wenig, als der Majorats-Herr, Eigenthümer der Substanz sein. Das Eigenthum dieser moralischen Person dauert nun so lange, als die Anstalt selbst besteht, indem entweder der Stifter über die Auflösung verfügt hat, oder nach allgemeinen Gesetzen das Eigenthum, wie bei dem Tode einer wirklichen Person, in andere Hände übergeht. Klöster sind überhaupt nichts Vernünftiges, ihr Eigenthum also ein solches, über welches die religiöse Gemeinschaft, die sie gegründet hat, rechtsgültig wird bestimmen können. Ist jetzt die Neigung vorhanden, sie wieder einzuführen, so ist bei der grundrechtlichen Freiheit des religiösen Lebens nichts dagegen zu sagen, insofern man nur auch den andern Secten, die keine Klöster haben, ihre Freiheit lässt; und am Zulässigsten ist die Gründung solcher Klöster, welche sich die Krankenpflege und dergleichen zum Zweck setzen. Der Freiheit des Eigenthums aber ist Genüge geschehen, wenn nur

überhaupt die Stiftung als eine auflösliche angesehen wird, sobald ihr Zweck nicht mehr für vernunftgemäss gilt. Die Frage, wer sie beerben soll, lässt sich, wie bei jeder Erbschaft, sehr leicht aus dem allgemeinen Grundsatz des Erbrechts ableiten, nämlich der nächste Verwandte. Und als solchen können wir bei Klöstern füglich die Schule ansehen, wie Beide denn im Mittelalter ja auch verbunden waren.

Wenn Stiftungen und dergleichen noch nicht ganz den Charakter verloren haben, todte Hand zu sein, so fällt derselbe doch bei Eigenthum von Körperschaften, Vereinen, Gemeinden, Kreisen, Staaten und Bunden gänzlich fort, da es geradezu Eigenthum von sittlichen Sachen oder moralischen Personen ist, die eine wirkliche lebendige, wenn auch allgemeine Person darstellen. Ein solches Eigenthum dient zur Bethätigung bestimmter sittlicher Zwecke: ist also gemeinsames Eigenthum, welches auch stets als ablöslich gedacht werden muss, wie die Vereine selber nur als freiwillige vor der Vernunft Geltung haben können. Zwar kann der Einzelne durch seinen Austritt nicht die Theilung herbeiführen, da eben die moralische Person Eigenthümer der gezahlten Beiträge geworden ist; doch darf eine fernere Steuer vom Austretenden nicht gefordert werden. Die Auflösung des Vereins kann indessen nur durch Mehrheitsbeschluss herbeigeführt werden, und dieser bestimmt dann über den Verbleib des gemeinsamen Vermögens. Wenn nach unserer Gesetzgebung nur gewisse Vereine Corporationsrechte haben, so ist es der Vernunft gemäss, dass jeder Verein solche geniesse.

3. Ein dritter Folgesatz daraus, dass das Eigenthum die Daseinssphäre der freien Person ist, ist der, dass es ungleich sei, da die Personen, als Einzelne, ungleich sind, und also auch das Dasein ihrer Freiheit und ihres Geistes sich verschiedentlich in ihren Sachen verwirklicht findet. Die Menschen sind eben, wie ich schon von Proudhon anführte (S. 78), keine Austern, die am Felsen der Gleichheit hangen. Gleiche Theilung der Äcker, wie in Sparta, würde nur auf einen bloss ackerbauenden Staat passen. Schon nach der Verschiedenheit der Stände ist das Eigenthum verschieden, denn jede Arbeit bedarf eines andern Stoffs. Aber auch nur unter Landbauern würde immer die Verschiedenheit des Erdreichs schon unübersteigliche Schwierigkeiten herbeiführen, indem Lage, Fruchtbarkeit u. s. w. bei der Vertheilung berücksichtigt werden müssten. Und wären alle Schwierigkeiten überwunden, und eine gleiche Thei-

lung hergestellt: so würde der verschiedene Fleiss, die Fähigkeiten u. s. w der Einzelnen nothwendig auch eine Ungleichheit ihres Vermögens sehr bald herbeiführen, wie das Beispiel Sparta's diess eben auf's Klarste zeigt. Lykurg hatte den Grund und Boden Lakoniens in 39,000 Loose getheilt, wovon 9000 auf die eigentlichen Herrscher, die Bürger der Stadt Sparta, fielen; und schon Aristoteles bemerkt, dass zu seiner Zeit diese Antheile in den Händen von wenigen Bürgern waren. Näher giebt Plutarch an, dass unter den Königen Agis und Kleomenes die 9000 Bürger auf 700 herabgebracht worden seien, von denen aber nur hundert liegende Gründe besassen. So unmöglich ist es, die Gleichheit des Besitzes aufrecht erhalten zu wollen. Wenn dann dieser Gleichheit des Eigenthums die weitere Forderung zu Grunde liegt, dass jeder Bürger sein hinreichendes Auskommen habe, so ist darin Theils eben schon die Ungleichheit des Einkommens enthalten. Denn weil die Bedürfnisse, durch Charakter, Gewohnheit, Zahl der Familienglieder u. s. w., verschieden sind: so müssen die verschiedenen Familien auch ein verschiedenes Einkommen haben, um gleichmässig auszukommen. Theils aber gehört die Lehre vom hinreichenden Auskommen der Einzelnen nicht in's Eigenthums-Recht, sondern zur Lehre des Wohlstands in's gesellschaftliche Recht, wo wir von der gegenseitigen Gewährleistung Aller für Alle werden zu sprechen haben. —

Was nun das Einzelne der Lehre vom Eigenthum betrifft, so können wir auch hier noch überall die philosophischen Bestimmungen im Stoffe der Erfahrung wiederfinden, und ihn vereinfachen; was auch innerhalb der positiven Rechtswissenschaft die Kunst des Gesetzgebers ist, indem er eben den unendlichen Wust einzelner Gesetze und Gewohnheiten auf einfache Grundsätze zurückzuführen hat. Die verschiedenen Seiten, die wir am Eigenthum zu unterscheiden haben, sind nur in den verschiedenen Verhältnissen zu finden, welche die Person zur Sache hat. Das erste Verhältniss ist das bejahende, ruhige Verhältniss, das Erscheinen der Person in der Sache; so dass die Sache zwar dem Willen unterworfen ist, ohne indessen wirklich schon vom Willen durchdrungen und als eine nichtige gesetzt zu sein. Das ist das Entstehen des Eigenthums, die Erwerbung oder Besitznahme. Zweitens stellt sich der Wille wirklich als das in der Sache Mächtige dar; indem er sich in der Sache ausführt, hebt er die Bestimmtheit der Sache als solcher auf, erfüllt ihre Bestimmung, verbraucht und verneint

sie. Der Gebrauch ist das verneinende Verhältniss der Person zur Sache. Drittens verknüpft der Wille beide Seiten; ungeachtet des verneinenden Verhältnisses der Person zur Sache ist diese auch erhalten. Das ist die Entäusserung des Eigenthums, das bejahende Heraustreten der Sache aus dem verneinenden Verhältnisse. Die Entäusserung ist das Gegentheil zum anfangenden Eigenthum, das Aufhören des Eigenthums: der Gebrauch die Mitte, die Dauer des Eigenthums, das bestehende Eigenthum, oder das eigentliche, das vorzüglichste Recht des Eigenthümers; zu welchem dann, als das andere, das Veräusserungs-Recht hinzukommt. Indem aber auf keiner Stufe das bejahende Verhalten der Person zur Sache fehlen kann, so ist eine jede auch Erwerbung des Eigenthums: der Gebrauch in der Ersitzung, die Entäusserung in der Äusserung der Kräfte. Die Erwerbungen des Eigenthums, die wir hier zu betrachten haben, sind aber die ursprünglichen, die ohne Hülfe einer andern Person, durch deren Willen sie hindurchgehen müssten, Statt finden. Im folgenden Kapitel, dem Vertragsrechte, werden wir dagegen von den abgeleiteten zu sprechen haben; denn jeder Vertrag ist eine solche.

A. Die Besitznahme.

Die verschiedenen Stufen der Besitznahme, die wir zu durchlaufen haben, so wie die überall noch in der Folge hervortretenden Sphären, sind nur stufenweis fortschreitende, immer innigere Durchdringungen von Person und Sache, immer höhere Entwickelungen der Freiheit. So macht sich die Person zunächst als eine sinnliche, durch ihren Leib in der Sache gegenwärtig, die Occupation: sodann geistig, durch ihren Willen, die Bezeichnung; endlich durchdringen sich in der Formirung wiederum die körperliche und die geistige Besitzergreifung auf's Vollständigste.

1. Die Occupation.

Die Besitznahme ist im Allgemeinen das In-Eins-Setzen von Person und Sache. Damit der Wille nun in der Sache sein könne, muss er als körperlich erscheinen; denn die Sache ist körperlich. Die Person als körperlich ist aber ihr Leib. Die Person erwirbt also Eigenthum dadurch, dass ihr Leib die Sache berührt. Hierbei ist nun der doppelte Fall möglich, dass entweder die Person sich zur Sache hinbewegt, oder die Sache an die Person, oder, was dasselbe ist, an eine Sache der Person kommt. Das Eine ist die

eigentliche Occupation oder körperliche Ergreifung, das Andere die Accession. In der Lehre vom Finden — z. B. eines Schatzes — sind beide Erwerbungsarten verbunden.

a. Die körperliche Ergreifung.

Die Person erwirbt Eigenthum durch ihre persönliche Gegenwart in der Sache. Was ich mit meinen Füssen betrete, mit meinen Händen betaste, ist mein Eigenthum, — wenn ich nämlich der Erste bin, der diess thut, oder ein Früherer wieder fortgegangen ist, z. B. bei Nomaden-Völkern. Das ist nun die körperliche Ergreifung, die erste unmittelbar durch meine Person geschehende Erwerbung. Hier occupirt die absolute Sache, d. h. mein Leib, während in der Accession meine äussere Sache es thut. Die körperliche Ergreifung ist die allerbeschränkteste Erwerbungsart; denn sie ist an bestimmte Räume und Zeiten gebunden. Wenn der Besitzergreifende die Sache wieder aus den Augen lässt, so hört sie auf, dessen Eigenthum zu sein. Dennoch ist auch hier nicht Alles bloss körperlich. Denn da das Recht das Dasein des freien Geistes ist, so muss der Wille zur körperlichen Ergreifung hinzukommen, um Eigenthum hervorzubringen; denn schon der Besitz ist ja nur *animo et corpore* möglich.

b. Die Accession.

Wennsich eine andere, fremde oder herrenlose, Sache, so mit der meinigen verbindet, dass sie beide Ein Ganzes bilden, so folgt die Nebensache der Hauptsache. Der Eigenthümer der Hauptsache erwirbt vermittelst seiner Sache, welche gewissermaassen der Bevollmächtigte oder Vertreter der Person ist. Die zu erwerbende Sache kommt äusserlich an meine Sache oder organisch aus ihr hervor. Es ist eine mittelbare Occupation, die vorausgesetzt wird, weil ich Herr der Hauptsache bin. Die Accession erleichtert so die Occupation, und macht sie eigentlich dem Eigenthümer allein möglich. Wenn aber auch die Accession noch körperlich ist, und zwar lediglich körperlich zu sein scheint: so sahen wir doch bereits (S. 107), dass auch hier der Wille wenigstens nachträglich seine Genehmigung geben muss. Schwierigkeit in der Beurtheilung des Eigenthumsrechts macht allein der Fall, dass die hinzukommende Sache bereits einen anderen Eigenthümer hatte. Wo nicht, so ist natürlich nur Ein Eigenthümer da.

α. Die nächste Weise der Accession, welche noch gänzlich mit der Occupation zusammenfällt, ist die Erwerbung alles dessen,

was als Nebensache schon bei der Occupation im Zusammenhange mit der Hauptsache stand, wie Mineral-Läger unter dem Boden, da wir dieselben nicht als ein Staatseigenthum anzusehen für vernünftig halten konnten (S. 173). In diesem Falle sind eigentlich nicht zwei Sachen, sondern es ist nur Eine vorhanden. Wir können es daher durchaus nicht billigen, wenn in den Motiven zu dem vom Preussischen Landtage genehmigten Berggesetz-Entwurfe die Trennung der Mineralschätze vom Grundeigenthumsrechte dadurch gerechtfertigt werden sollte, dass sie „eine vollendete, durch einen mehrhundertjährigen Bestand unumstösslich gewordene Thatsache,“— „aus anerkannt volkswirthschaftlichen Gründen“ genannt wird. Als ob hier von einer Verjährung die Rede sein könnte! Als ob es sich hier um volkswirthschaftliche Nützlichkeiten, und nicht vielmehr um die naturrechtlichen Grundsätze des Eigenthums, die wir aufstellten, handelte! Als ob nicht auch die Volkswirthschaft das Eigenthum in den Händen Einzelner für ertragsfähiger hielte, als in denen des Staats!

β. Kommt dagegen zweitens eine ganz äusserliche, bewegliche Sache an meinen Grund und Boden, z. B. bei der Strandung der Sachen Schiffbrüchiger: so ist das sogenannte Strandrecht, welches den Eigenthümer der Küste ohne Weiteres zum Eigenthümer der gestrandeten Sachen machte, ein Überrest barbarischer Freibeuterei; und nicht zu beneiden ist der Staat, welcher diess Recht zu einem Kronrecht macht. Das Preussische Landrecht (Thl. II. Tit. 15. §. 87) will dasselbe nur gegen die Staaten ausgeübt wissen, die selbst das Strandrecht üben; und zwar soll der Preussische Staat sich diess Recht „zur Schadloshaltung seiner verunglückten Unterthanen“ vorbehalten. Wenn sich zu den gestrandeten Sachen aber kein Eigenthümer findet, so ist der Eigenthümer des Ufers durch Accession Eigenthümer der gestrandeten Sache; was meist der Staat, wie das Preussische Landrecht will, sein wird, weil er ja Eigenthümer der Meeresufer „nach gemeinem Rechte“ sei (ebendaselbst, §. 80). Doch könnte es ebenso gut jeder Verein, eine Stadt, ein Kreis, oder auch ein Einzelner, z. B. bei einer ihm gehörigen Insel, sein.

γ. Wie wir zuerst bei der Accession Eine, dann zwei äusserliche Sachen hatten, so können nun drittens zwei äusserliche Sachen durch ihre Verbindung Eine werden. Hier sind entweder die vorher äusserlichen Sachen nachher durch eine organische Verbindung Eins, wie bei der Anschwemmung *(alluvio)*. Wenn ein

Stück Land sich an mein Ufer ansetzt, wird es mein Eigenthum. Wenn eine Insel im Flussbett entsteht, wird eine Linie durch die Mitte des Flusses gezogen, und die Uferbesitzer erhalten jeder, was diesseits der Linie fällt, und innerhalb der Verlängerung ihrer Grenzen liegt. — Oder die sogenannten *fœtura*, d. h. Früchte meines Ackers, Jungen meiner Thiere, Milch, Eier u. s. w., sind umgekehrt Eine Sache, die erst hernach zwei wird. Hier occupirt meine Sache nicht bloss für mich, sondern sie arbeitet auch für mich, gestaltet sich weiter. Meine Freiheit dehnt sich auf alles das aus, was aus meiner Sache hervorgeht; und diess Hervorgebrachte erwerbe ich durch Accession. — Hierher gehören endlich die Zinsen, die Arbeit meiner allgemeinen Sache, des Geldes. Hier stimmt das Mittelalter mit manchen Gesellschaftslehrern, wie Proudhon, darin überein, dass es nicht erlaubt sei, Zinsen zu nehmen. Das Mittelalter kam durch Umwege, den Gültenkauf, praktisch zum Zinsgenuss, während Proudhon dem Kapital förmlich den Krieg ankündigt. Geld ist aber ersparte, zurückgelegte Arbeit; und damit ebenso heilig, wie jede andere. Es ist also nicht abzusehen, sagt Bastiat sehr gut, warum ich wohl auf Vergütigung Anspruch haben soll, wenn ich meinem Nachbar ein Beil oder dergleichen leihe: nicht aber, wenn Geld, die allgemeinste, nutzbarste Sache, mit der man Beil und Alles haben kann.

δ. Wenn viertens fremdes Eigenthum mit dem meinigen mechanisch oder chemisch sich verbunden hat, und die Trennung unmöglich oder nachtheilig wäre, so nennen das die Rechtslehrer: *adjunctio*, *commixtio*, *confusio* u. s. w. Und wiewohl die Accession hier des Zusammenhangs mit der Rechtsphilosophie zu ermangeln anfängt, und zu den Punkten gehört, wo das rein Positive des Rechts hereinbricht: so können wir doch noch so viel sagen, dass das Eigenthum der unwesentlichen Sache dem der wesentlichen folgt, wenn es sich gleich von selbst versteht, dass der Eigenthümer, der seine Sache verliert, entschädigt werden muss.

c. Das Finden.

Die vollendetste Art der Occupation ist endlich die, wo körperliche Ergreifung und Accession verknüpft vorkommen. Einerseits stösst der Person die Sache auf, tritt ihr so zu sagen in den Weg; andererseits muss die Person die Sache aber auch ergreifen. Dieses Beides zusammengenommen, nennen wir das Finden, möge man gesucht haben oder nicht. Ein Finden ohne Suchen nennt

der Römer *reperire*, mit Suchen *invenire*, wie Inachus beim Ovid von seiner in eine Kuh verwandelten Tochter sagt:

— *Tu non inventa repertâ*
Luctus eras levior. —

(„Als ich Dich nicht fand, nachdem ich Dich gesucht hatte, da war meine Trauer geringer, als nun, wo ich Dich, ohne zu suchen, gefunden habe," — als eine Kuh.)

α. Beim Finden einer fremden beweglichen Sache, die der Eigenthümer verloren hat, wird durch das Finden nun kein Eigenthum erworben, wenn innerhalb einer bestimmten Frist der Eigenthümer sich meldet. Doch kann man den Finderlohn, als einen aliquoten Theil des Werths, etwa das Zehntel, wohl als Wirkung der Occupation, also als ein theilweises Erwerben von Eigenthum ansehen. Occupation und Accession wirken aber hierbei noch ungetrennt; es sei denn, dass beim Finden ohne Suchen mehr die Accession, beim Finden mit Suchen dagegen mehr die Occupation hervorzutreten scheint.

β. Noch bestimmter zeigt sich dieser Unterschied in der Lehre von dem Schatze. Der eigenthümliche Umstand, dass ein Schatz meist eine herrenlose Sache ist, bringt hier auch noch andere Bestimmungen herein. Wenn Jemand auf oder unter seinem eigenen Grund und Boden einen Schatz findet, so wird er voller Eigenthümer, und zwar durch das Recht der Accession, obgleich die Occupation, als Nebenursache, hinzukommen muss. Findet dagegen Jemand (wie ein Arbeiter, Gesinde u. s. w.), der im Auftrage des Grundherrn arbeitet, auf fremdem Grund und Boden, z. B. auch der Maurer beim anbefohlenen Öffnen eines zugemauerten Fensters, einen Schatz, so wird dieser zu gleichen Theilen dem Finder und dem Grundeigenthümer zuerkannt, jenem durch das Recht der Occupation, diesem durch das Recht der Accession; so dass beide Erwerbungsarten hier in vollkommenem Gleichgewicht sind.

γ. In der Lehre von der Jagd und Fischerei zeigt uns endlich die Geschichte des Rechts einen Kampf beider Erwerbungsarten; sie gehören beide zur Lehre vom Finden mit Suchen, wo zur Accession die Occupation hinzukommt. Im Römischen Rechte überwog nun die Occupation, und zwar mit Recht; denn wegen der Selbstständigkeit der Thiere können sie vernünftiger Weise nicht als blosse Nebensachen des Waldes oder des Flusses angesehen werden. Freilich durfte Jeder nur auf seinem Eigenthum jagen und fischen, wobei er indessen die Erlaubniss hatte, ein von

ihm auf seinem Gebiet geschossenes Wild oder auch einen Vogel vom Nachbar zu holen, wenn sie noch auf oder über dessen Grund gekommen waren, bevor sie erlagen. Die einmal angefangene Occupation behauptet sich, nachdem das erlegte Wild sogar zu einer Nebensache des fremden Bodens geworden. Diese Bestimmungen sind auch desshalb vernünftig, weil sie überhaupt die Freiheit der Person und des Eigenthums vollständig anerkennen, die das Mittelalter auch in dieser Hinsicht vielfach verletzte. Denn einmal wurde das Wild als Nebensache des Waldes angesehen, und die Jagd war ein an ein Rittergut geknüpftes Vorrecht, — eine Grundgerechtigkeit: ja die hohe Jagd sogar ein Kronrecht, wo selbst die adeligen Vorrechte dem persönlichen Rechte des Königs weichen mussten. Die Bauern vollends hatten nie das Recht, diese „Nebensachen" des Ritterguts zu occupiren, auch wenn das Wild auf ihren Acker kam. Die Bauern mussten einerseits den Schaden dulden, das Wild also füttern, ohne das Recht zu haben, es auf eigenem Grund und Boden niederzuschiessen. Andererseits durften die Jäger sogar die Jagd auf den fremden Acker verlegen, die Saaten, welche der Hirsch noch geschont hatte, vollends zertreten. Welche Unfreiheit des Eigenthums! Wenn auch der Bauer für die Beschädigung seiner Saaten Ersatz verlangen konnte, wie unvollkommen fiel derselbe gewöhnlich aus, da die Ernährung des Wildes schwerlich mit berechnet werden kann! Nachdem diese schreienden Ungerechtigkeiten in Preussen durch die Gesetzgebung von 1848 beseitigt worden waren, ist in diesem Punkte der Rückschritt nur so glücklich gewesen, ein Stückchen des alten Vorrechts durch Polizei-Anordnungen wieder herzustellen, wobei er über angebliche Verletzungen des Eigenthums sittliche Scham heuchelte: während er in andern Punkten, z. B. dem Vorrechte der Steuerbefreiung, vollständig gesiegt hatte; und nur erst in der letzten Zeit ist in Preussen diess Vorrecht, wenn auch gegen volle Entschädigung, gefallen. In Amerika ist die Jagd in den Urwäldern vollends ganz frei, d. h. reine Occupation, wie mir wenigstens aus Illinois berichtet wird.

2. Die Bezeichnung.

Die Occupation ist eine dem Geiste, als solchem, noch nicht gemässe Erwerbungsart, indem der Wille hier nur in sinnlicher Gestalt, als die Gegenwart des menschlichen Leibes auftritt. Die Person soll aber nicht nur als sinnliche, sondern als geistige in der Sache gegenwärtig sein. Die **Bezeichnung** bildet nun inso-

fern das andere Äusserste zur Occupation, als darin der Wille eben in geistiger Gestalt die Sache berührt. Die sinnliche Seite kann freilich nicht ganz fehlen. Das Zeichen, welches ich an der Sache mache, ist aber nicht der versinnlichte Inhalt des Willens, sondern stellt nur den Willen als rein geistige Erscheinung vor. Das Zeichen ist der Grund davon, dass die Anderen das Dasein des Willens in der Sache nicht sowohl sehen, als sich dabei vorstellen; im Zeichen ist die sinnliche Seite des Daseins der Person auf's Geringste zusammengeschrumpft. Weil die Bezeichnung das am Wenigsten sinnlich erscheinende Dasein der Person in der Sache ist, so ist sie nicht an diesen Raum und an diese Zeit gebunden, wie die Occupation, und also die umfassendste Erwerbungsart. Wo der Geist ein Zeichen hingesetzt hat, da ist sein Wille am Sichersten ausgedrückt, und das geringfügigste Zeichen, ein Wort, kann sich auf viele Meilen ausdehnen. Aber weil das Zeichen seinem Inhalt nach dem Geist äusserlich bleibt, so wissen wir zwar, dass ein Geist hier gewaltet hat, aber es bleibt oft unbestimmt, was er mit dem Zeichen hat ausdrücken wollen; und die Bezeichnung ist so auch die unbestimmteste Erwerbungsart. Das Zeichen an einem Grundstück drückt entweder nicht die Länge und Breite aus, oder wenn Grenzsteine diess auch thun, so können sie ja immer noch ganz etwas Anderes bedeuten, auch überhaupt bedeutungsloses Spiel des Zufalls sein.

Ein Beispiel der Erwerbung durch Bezeichnung kommt im Völkerrecht vor, wenn Pizarro das neu entdeckte südliche Festland von America im Namen seines Königs in Besitz nimmt, indem er in's Meer watete, und eine Fahne darin aufpflanzte. Die Unbestimmtheit dieser Besitznahme zeigte sich sogleich beim Streit mit Portugal, wo der Papst zur Schlichtung desselben eine Scheidungslinie ziehen musste, durch die Portugal Brasilien bekam. Auf dieser Unbestimmtheit beruht auch die List der Dido, welche, als die Eingeborenen der Africanischen Küste ihr nach dem Rechte der Occupation so viel Land einräumen wollten, als eine Kuhhaut begriff, sie diese in ganz kleine Streifen zerschnitt, um die Grenze des ihr gewährten Landes anzugeben; so dass sie als Bezeichnung verstand, was man ihr nur als Occupation überlassen wollte, und sie durch die Unbestimmtheit auf's Ausgedehntere Anspruch machte. Die Unbestimmtheit kann nur dadurch vermieden werden, dass die Occupation zur Bezeichnung hinzukommt.

3. Die Formirung.

Der Mangel der Bezeichnung war die Äusserlichkeit, die zwischen der Person, als dem erwerbenden Willen, und dem Zeichen, als der Sache, vermittelst deren ich erwarb, Statt findet, während in der Occupation das Erwerbende und das Mittel der Erwerbung in der leiblichen Person zusammenfielen. Während der Mangel der Occupation das Überwiegen des bloss körperlichen Daseins der Person in der Sache war, in der Bezeichnung dagegen gerade die geistige Seite vorwaltete: so ist die dritte Erwerbungsart, welche die Mängel der beiden ersten vermeidet und ihre starken Seiten verbindet, die Formirung. Die Sache, vermittelst deren die Formirung occupirt, ist das Werk der Person, ein aus dem Geiste geborener Inhalt, welcher dem Willen nicht fremd ist, sondern, als Erzeugniss seines organischen Leibes, das stete Dasein des Willens in der Sache ausdrückt. Die Person braucht nun nicht mehr, wie in der Occupation, *corpore et animo* unmittelbar gegenwärtig zu sein. Denn die Form ist der gegenständliche Vertreter dieses Geistes und Leibes, — das Zeichen, welches durch seinen Inhalt dem Geiste gemäss geworden ist. Auf diese Weise ist die Erwerbung durch Formirung sowohl dauernd in der Zeit, als auch im höchsten Grade bestimmt, indem der Geist sich in der Sache verwirklicht hat. Es ist die vollendetste Erwerbung, weil in ihr Person und Sache sich gänzlich durchdringen, und geistiges und sinnliches Dasein im vollständigsten Gleichgewicht sind. Die Form ist der entsprechende Ausdruck des Geistes im Leiblichen, insofern er selber Sache geworden ist. Diese an und für sich seiende Vergegenständlichung der Person in der Sache ist der Zweck. Nachdem ich die Bäume im Walde, die Steine im Gebirge occupirt habe, verbinde ich sie zum Hause; und damit ist ihre Bestimmung, wie die Thätigkeit, wodurch ich sie verwirklicht habe, so an und für sich als Wille in der Sache, dass ein Jeder diese Form, das Werk des Menschen, als einen heiligen Boden achten muss. So entsprechen die drei Erwerbungsarten den drei Arten der Sachen, als so vieler Mittel der Erwerbung. Erstens erwerbe ich mit meinem Leibe, zweitens mit einer äussern Sache, drittens mit einer durch meinen Leib hervorgebrachten äussern Sache, d. h. vermittelst meiner Leistung. Die Arbeit ist die wahrhafteste Erwerbung des Eigenthums.

Doch entsteht hier die Frage: Wie, wenn ich nun fremdes Eigenthum formire? Was die Rechtslehrer die Specification

nennen. Die Entscheidung fällt dahin aus, dass, wenn die Form die Hauptsache ist, z. B. bei Kunstwerken, die Materie der Form folgt, freilich aber nicht ohne den Eigenthümer des Stoffs zu entschädigen. Der Lohnarbeiter, sollte auch die Form, die er dem Rohstoffe giebt, die Hauptsache sein, behält freilich nicht die Sache; der Fabrikherr, der den Stoff lieferte, wird Eigenthümer. Der Lohn ist aber der Kaufpreis, den der Eigenthümer des Stoffs für die Form bezahlt, welche der Arbeiter aus freien Stücken verkauft. Und darum ist Lohn nach dem Stück würdiger und freier, als Tagelohn, weil der Arbeiter hier mehr als der freie Erzeuger der ganzen Form erscheint, und so seinem besondern Fleisse mehr Rechnung getragen, damit aber sein Selbstgefühl gehoben wird.

Der Begriff der Formirung ist die Hauptsache, die wir hier abzuhandeln hatten. Die verschiedenen Arten der Formirung enthalten meist unwesentliche Bestimmungen und die Anwendung des philosophischen Begriffs auf die gegebene Mannigfaltigkeit der Gegenstände. Indessen kommt durch die verschiedene Natur der geformten Gegenstände eben eine mehr oder weniger innige Art der Formirung zu Stande; und so haben wir auch in diesen Arten noch einen philosophischen Stufengang des formirenden Willens nach Maassgabe der Gegenstände seiner Thätigkeit zu entdecken. Die Formirung lebender Naturgegenstände ist hier erstens die geringste Stufe der Willensthätigkeit, indem die Form nicht unmittelbar durch den Menschen gesetzt ist, sondern dieser nur die Sache veranlasst, sich selbstständig zu gestalten. Die Formirung tritt hier, wie wir vorhin (S. 186) sahen, in Weise der Accession auf. Wie nämlich in der Accession meine Sache statt meiner occupirt, so formirt hier meine Sache statt meiner. Die nun erzeugte Form ist eine Nebensache der lebenden Hauptsache. Desshalb habe ich davon auch schon bei der Accession gesprochen. Indessen ist diess doch meistentheils keine blosse Accession; sondern die Person muss auch schon, ausser etwa im Paradiese, eine formirende Thätigkeit dabei üben. Hierher gehört die Bebauung der Erde, das Hegen und Pflegen der Thiere, — Bemühungen, die eben mittelbare Formirungen genannt werden können.

Während hier die Naturform für mich und durch meine Hülfe gestaltet, so ist zweitens die Formirung der leblosen Gegenstände eine höhere, geistige Form der Thätigkeit, indem die Naturform des Leblosen nicht erhalten, sondern eine Kunstform an die Stelle gesetzt wird, sei es im Interesse der Nützlichkeit oder

des Schönen. Hier ist Occupation vorherrschend, weil die Person allein thätig ist. Doch ist die Form auch das geistige Zeichen meines Willens, das ich in die Sache lege. Das (S. 175) angeführte Beispiel eines Müllers, der durch Erbauung einer Mühle den Luftzug rings herum erwirbt, können wir eine Formirung des Elementarischen nennen.

Die innigste Durchdringung von Form und Sache ist aber drittens die Formirung meines eigenen Leibes, indem die Form hier nicht nur die innerste Entwickelung der Sache selbst, die Ausbildung der in ihr enthaltenen Geschicklichkeiten und Fähigkeiten, wie im ersten Falle, ist, sondern auch, wie im zweiten, ein aus dem innern Geist der Person geschöpfter Zweck dem Leibe, als einem dagegen äusserlichen, mitgetheilt wird. Wie beide Arten der Formirung, so sind auch Occupation und Accession hier auf's Innigste verbunden. Wenn aber auch durch die Naturform mein Leib unmittelbar für Andere das Dasein meiner Freiheit ist: so ist, wie wir bereits früher (S. 156) bemerkten, derselbe für mich das Dasein meiner Freiheit erst vermittelst der Thätigkeit dieser geistigen Formirung geworden, weil mein Geist nicht unmittelbar meinem Leibe innewohnt; denn dieser ist ungeschickt, selbst in Bezug auf die natürlichen Fertigkeiten, und erst durch Übung eigene ich ihn mir nach und nach an: d. h. eben für mich erwerbe ich sein Eigenthum nur durch Formirung desselben.

Die Formirung ist nun nicht nur die vollendetste Erwerbungsart, das höchste bejahende Verhältniss der Person zur Sache, sondern bildet auch den Übergang in das verneinende. Die zu gestaltende Sache hat schon eine Form; denn es giebt keinen formlosen Stoff. Die Formirung setzt also eine geistige Form oder überhaupt eine andere Form an die Stelle der natürlichen, ersten Form. Die Sache wird nicht so gelassen, wie sie ursprünglich von Natur war. Die Sache wird verändert, verneint, und zwar zur Ausführung der Zwecke des Willens. So wird die selbstlose Natur der Sache offenbart, indem sie ihre Bestimmung, der Person zu dienen, erfüllt. Dieses verneinende Verhältniss der Person zur Sache ist also ein höheres Dasein der Freiheit in ihr; wir nennen es den Gebrauch.

B. Der Gebrauch.

Indem der freie Wille sich erst durch den Gebrauch in der Sache ausführt, so können wir den Gebrauch die wirkliche

Seite des Eigenthums nennen. Das Eigenthum ist als solches nur eine Möglichkeit, eine Fähigkeit, sich in der Sache darzustellen. Der Eigenthümer braucht nicht von seinem Rechte Gebrauch zu machen. Denn das strenge Recht ist, wie gesagt, (S. 41, 57, 172), nur eine Erlaubniss und Befugniss, keine Pflicht. Diese blosse Möglichkeit nennen die Rechtslehrer nun das leere Eigenthum *(nuda proprietas)*, und unterscheiden es vom Gebrauch *(usus)*, indem sie mit Recht behaupten, dass Beides verbunden erst den Begriff des vollen Eigenthums bilde. Nämlich der Begriff der nackten Persönlichkeit ist wohl in der Besitznahme befriedigt, aber darin die Person noch eine unwirkliche, weil nicht wirksame. Die wirkliche Person ist eine besondere, mit diesen und jenen Trieben versehene. Diese sollen auch befriedigt werden, aber nur innerhalb der Rechtssphäre. Und das geschieht eben durch den Gebrauch des Eigenthums. Im Gebrauche wird das Dasein der Persönlichkeit zur Befriedigung der Triebe verwendet; und daher ist der Gebrauch auch die endliche, erscheinende Seite des Eigenthums, welches in sich selbst, als Darstellung der Freiheit, die unendliche ist. Der Besitz, der durch Formirung der Sache die Befriedigung des Triebes bezweckt, ist so jetzt eine Seite des Eigenthums geworden. Zum Gebrauch gehört nothwendig Besitz, weil der Gebrauch die thatsächliche Seite des Eigenthums ist; dem Eigenthum, als der idealen Seite, kann er fehlen. Wenn das Eigenthum einerseits das Mittel ist, um seine Triebe rechtmässig befriedigen zu können, was wir eine Verklärung des Besitzes nennen können: so bleibt doch immer das Dasein des freien Willens, als solchen, d. h. das Eigenthum, letzter Zweck, nämlich der geistige Zweck der Freiheit. Aber freilich, indem der Gebrauch die reale Seite des Eigenthums ist, so ist das Dasein der reinen idealen Persönlichkeit im Eigenthum, abgetrennt vom Gebrauch, eben als nutzlos und unwirklich eine leere Herrenschaft. Erst am Gebrauche erkennt man das Eigenthum, wie wir (S. 156) Göthe's Rath anführten:

Gebrauch' es, um es zu besitzen.

Erst mit der Verflüchtigung der Sache im Dienste der Person ist das Dasein der Freiheit wahrhaft vorhanden.

Je nach dem Grade dieser Verflüchtigung unterscheiden die Rechtslehrer am Gebrauch besondere Stufen: *usus*, *abusus*, *consumtio*. Der Gebrauch ist erstens Nutzung *(usus)*, besonders bei unbeweglichen und bei lebenden Dingen; wobei letztere dadurch,

dass sie sich selbst formiren, eigentlich noch die meiste Bejahung behalten. Ein Baum trägt Früchte, ein Acker Korn. Das nutzt ihn nicht ab; doch greift es ihn an, so dass er sich schont, geschont werden muss. Der Acker muss brach liegen, neu gedüngt werden; der Baum trägt nicht jedes Jahr u. s. w. So greift auch schon die Nutzung immer in die Abnutzung *(abusus)*, den zweiten Standpunkt des Gebrauchs, über, auf dem besonders leblose, bewegliche Sachen stehen, welche allmälig durch den Gebrauch unbrauchbar werden, verderben. Zuerst war die Sache bei ihrer Verneinung noch ganz erhalten; jetzt ist die Verneinung eine allmälige. Drittens in der Verzehrung *(consumtio)* ist sie eine plötzliche. Es giebt Dinge, die nur durch Verzehrung gebraucht werden können. Hierher gehören besonders die Früchte der lebenden Sachen, die durch ihre Abtrennung von denselben eben zu beziehungsweise leblosen, leicht verderblichen werden, wie Getreide, Früchte u. s. w., kurz, die fungibeln Sachen. —

Betrachten wir nun den Gebrauch nach der gegebenen Qualität der Sache, wodurch sie einem besondern Triebe der einzelnen Person entspricht, so haben wir das Nutzungsrecht. Das Dasein der Persönlichkeit überhaupt in der nutzbaren Sache, abgesehen von einer bestimmten Befriedigung, ist dann der Werth, die allgemeine Nutzbarkeit. Weil endlich der Gebrauch, als die wirkliche Seite des Eigenthums, zugleich die Seite der Allgemeinheit an sich gesetzt hat, so erhebt er sich, in der Verjährung, selber zum Eigenthum.

1. Das Nutzungsrecht.

a. Die Benutzung des Eigenthums ist nicht eine vereinzelte Seite des Eigenthums, deren es noch mehrere haben könnte, sondern das ganze Eigenthum, nur von der Seite der Erscheinung angesehen. Weil aber überhaupt die Ganzheit der Erscheinungen das Wesen selber in sich schliesst, und dieses nicht noch etwas hinter den Erscheinungen ist, so heisst eben darum das hinter der ganzen Fülle des Gebrauchs sich noch zu Etwas aufspreizen wollende Eigenthum das nackte Eigenthum. Wie also die Ausschliesslichkeit im Begriff des Eigenthums überhaupt lag, so auch in dem des Gebrauchs. Der Eigenthümer hat das Recht auf die volle Nutzung, sonst wäre er nicht frei. Er muss Jeden von der Nutzung ausschliessen können. Umgekehrt ist aber die volle Nutzung

auch das Eigenthum; und wer für immer den vollen Gebrauch hat, ist auch Eigenthümer der Sache.

b. Der Nützlichkeit wegen kann man sich aber auch denken, dass der Eigenthümer einen beschränkten Theil der Nutzung einem Andern übertragen hat. Dieses so vom Eigenthum abgelöste Nutzungsrecht nennt die Rechtswissenschaft sehr bezeichnend eine Servitut, weil das Eigenthum dadurch in der That dienend, unfrei wird; und sie kann eben nur geduldet werden, wenn sie freiwillig entstanden, und beschränkter Natur ist. So ist die Servitut das Zufällige, das Eigenthum das Nothwendige. Die Römer nennen sie ein *jus ad rem*, im Gegensatz zum *jus in re*, welcher Ausdruck, wie wir (S. 173) sahen, das eigentliche Eigenthum bezeichnen soll. Dieser Unterschied ist aber eben schlechter Art, weil erstens jedes Nutzungsrecht ein Eigenthumsrecht, und zweitens ein Recht auf eine Sache wohl so ziemlich dasselbe ist, was ein Recht an einer Sache.

Der Unterschied der Servituten liegt in der Art der Beschränkung, die sich entweder auf die Zeit oder auf den Umfang der Nutzungsrechte, auf die Person oder auf die Sache bezieht. Entweder nämlich ist es ein ganz vereinzeltes Nutzungsrecht bei einem ländlichen oder städtischen Grundstücke, welches dem nachbarlichen auf unbestimmte Zeit eingeräumt worden, wie die Wegegerechtigkeit, das Traufrecht, die *servitus luminum* u. s. w.; — Rechte, durch die das *prædium dominans* erst nutzbar wird. Oder es findet eine Abtretung des vollen Nutzungsrechts auf kurze Zeit, höchstens auf die Lebensdauer Einer Person, wie beim Niessbrauch, Statt. Weil diese letzteren Servituten an die Person gebunden sind, so heissen sie persönliche, während jene dingliche Servituten heissen. Die Reallast endlich ist diejenige Beschränkung des Eigenthums, welche in einer persönlichen Leistung des jedesmaligen Eigenthümers besteht; womit allerdings zur Unfreiheit des Eigenthums noch eine persönliche hinzukommt, wie z. B. im Frohndienste. Bei den Servituten ist letztere Unfreiheit nicht vorhanden, weil die Beschränkung eine rein sachliche ist.

Indem nun die zufällige Beschränkung der Abtrennung einer Nutzung vom Eigenthum entweder in der Dauer oder im Inhalt liegt, und beim Niessbrauch eben der erste Fall eintritt; so ist es ein unrichtiger Gedanke Justinian's in seinen Institutionen (II, 4, *De usufructu*, §. 1), wenn er das Erlöschen desselben für ein Belieben *(placuit)*, also bloss positiver Natur ansieht: *Ne tamen inutiles essent proprietates, semper abscedente usufructu, placuit certis modis ex-*

stingui usumfructum et ad proprietatem reverti. Ein Eigenthum, dem die volle Nutzung immer fehlte, wäre nicht bloss ein unnützes, sondern damit auch ein leeres, und folglich gar kein Eigenthum mehr, wenn auch, wie Justinian sich ausdrückt, dem Eigenthümer „die Substanz der Sache gerettet ist.“

c. Im Mittelalter und zum Theil auch schon bei den Römern ist aber allerdings die Unfreiheit des Eigenthums so weit gegangen, einen immer währenden Niessbrauch, der sich also auch auf den Erben erstreckte, zuzugestehen. Das war die *Emphyteusis* und die *Superficies* der Römer, die Erbpacht, und das schon (S. 177) erwähnte Lehnrecht, das auch bei uns noch nicht ganz verschwunden ist. Alle diese Verhältnisse sollten ursprünglich kein Eigenthum sein, und doch sind die Inhaber dieser Rechte, als volle Nutzniesser, eigentlich die wirklichen Eigenthümer, der Ober-Eigenthümer dagegen nur der leere Herr. Eine ähnliche Bewandtniss hatte es mit dem Unterschiede des bonitarischen und des quiritarischen Eigenthums bei den Römern. Wenn nämlich gewisse Sachen nicht durch eine strenge Übertragungsform des bürgerlichen Rechts veräussert wurden, so bekam der Erwerber zwar das *in bonis*, welches volles Eigenthum war, aber der Veräusserer behielt das *nudum jus Quiritium*, welches ihm gar nichts nutzte. In den früher genannten Verhältnissen blieben aber dem Eigenthümer ausser den lehnsrechtlichen Ehrenrechten, wie die Huldigung u. s. w., doch auch nutzbare Rechte, ein Kanon, Laudemium u. s. w. So hatte der Eigenthümer auch einen Nutzen, wenngleich nur einen kleinen, während er bei den Servituten noch den grösseren hatte. Das Verhältniss hat sich so in jenen Einrichtungen vollkommen umgekehrt. Der Gebraucher wird zum wirklichen Eigenthümer, der Eigenthümer zum Inhaber eines vereinzelten Nutzungsrechts. Die geschichtliche Entwickelung dieser Verhältnisse hat daher auch ihre stetige Annäherung an's Eigenthum gezeigt, bis ihre Inhaber mit dem Ausdrucke des *dominus utilis* bezeichnet wurden, während der Obereigenthümer *dominus directus* heisst. Das Preussische Landrecht hat (Thl. I. Tit. 8. §. 20) solche Verhältnisse daher sehr gut nutzbares Eigenthum genannt, und den beiden Eigenthümern ein getheiltes Eigenthum (ebendaselbst, §. 16) zugeschrieben; was, wie bereits (S. 179) angegeben, als ablösbar ausgesprochen worden ist. So ist das *dominium utile* auch *directum*, das *dominium directum* auch *utile* geworden. Wäre aber die Auseinandersetzung nicht in jedem Augenblicke möglich, so wäre diess, psychologisch aufgefasst, der Standpunkt der

Verrücktheit, weil, wie in ihr Eine Person als zwei Willen erscheint, so hier zwei Willen in Einer Sache zusammentreffen, ohne von einander loskommen zu können, und doch nicht Eins sind.

2. Der Werth.

a. Weil der Gebrauch die wirkliche Seite des Eigenthums enthält, so ist er nicht nur Dasein des Willens nach der Besonderheit seiner Triebe, sondern auch nach seiner allgemeinen Persönlichkeit. Dieses allgemeine Dasein der Freiheit selbst, von der Seite der Brauchbarkeit angesehen, ist nicht mehr die besondere, sondern die allgemeine Brauchbarkeit. Und das nennen wir den Werth. Im Werth ist die qualitative Brauchbarkeit der Sache für die Befriedigung eines bestimmten Bedürfnisses zur quantitativen Brauchbarkeit für die unbestimmte Befriedigung aller Bedürfnisse geworden. In jeder specifischen Sache steckt ihre quantitative Nutzbarkeit, die Intensität der Befriedigung der Triebe, welche durch die Sache gewährt wird. So hat jede qualitative Sache für ihren Besitzer ihren Werth in sich selbst, den Werth an sich, wie Adam Smith ihn nennt, noch ganz abgesehen vom Tausche. Durch die im Werthe enthaltene quantitative Seite ist jede Sache aber auch mit allen andern dem Werthe nach vergleichbar, während die specifischen Qualitäten diess als solche gar nicht sind. Der Vertreter dieses Werths ist die schon (S. 153) erwähnte allgemeine Sache, das Geld, der vergleichende Werthmesser aller Dinge nach David Hume; und dabei doch, meint Montesquieu, ein von allem Werthe unabhängiges Zeichen, z. B. im Papiergeld. Da im Gelde der Werth sich äusserlich als eine andere Sache darstellt, also gewissermaassen der ausgeschiedene, der abgezogene Werth der Dinge für Andere im Tausche ist, so nennt es Adam Smith das Werkzeug des Verkehrs. Die zwei Arten des Werths, den Werth in sich und den Werth für Andere, unterschied Proudhon als Nutzwerth *(prix)* und Tauschwerth *(valeur)*, und nannte diesen den frei gewordenen Werth, im Gegensatze zum bloss ansichseienden.

Der erste Satz, der uns nach dieser Feststellung der Begriffe begegnet, ist nun der, dass der Eigenthümer des Gebrauchs auch der Eigenthümer des Werths sein muss. Das volle Eigenthum, das freie, duldet ihre Trennung nicht. Ich muss mich jedesmal, wenn ich will, aus der besondern Beschaffenheit der Sache in meine allgemeine Persönlichkeit erheben, d. h. die Sache verwerthen, zu Gelde machen können. Wenn mir die ganze Substanz der Sache

gehört, so gehört mir natürlich auch ihr Werth. Die Trennung des Werths der Sache von ihrer besondern Nutzbarkeit ist dieselbe Unfreiheit des Eigenthums, die uns schon bei der öfter (S. 177, 196) erwähnten Einrichtung des Lehnrechts aufstiess, und jetzt nur wieder von einer andern Seite her zum Vorschein kommt. Während nämlich der Lehnsmann nur das Eigenthum des Gebrauchs, nicht aber ursprünglich das des Werths hatte: so hat umgekehrt der Oberlehnsherr nur das Eigenthum des Werths, der indessen leer wird, weil der Gebrauch ganz, oder doch der grösste Theil des Nutzens, fehlt. In einem ähnlichen, doch vortheilhaftern Verhältnisse, als der Lehnsmann, befindet sich der Majoratsherr. Er kann das Gut vollständig gebrauchen, aber freilich auch nicht verwerthen. Der Werth, als ein unveräusserlicher, soll in den Händen einer starren, allgemeinen, unwirklichen Persönlichkeit, nämlich des Familiengeistes, sein, der eben durch die Stetigkeit seines Besitzes in einer Adelskammer zur Stütze der königlichen Gewalt dienen soll (S. 180). Was aber Ideen in unserer Zeit nicht stützen, das wird materieller Besitz noch weniger auf die Dauer vermögen.

b. Weil mitten aus den äusserlichen, zur Befriedigung meiner besondern Trieben dienenden Sache der Werth, als das allgemeine Dasein der Persönlichkeit, auftauchte, so muss für einen Jeden auch die innere Natur seines Willens in seinen äusserlichen Sachen zur Darstellung kommen. Das ist zweitens der persönliche Werth, dem sachlichen gegenüber. Die Gleichheit, welche das Recht anstrebt, ist nicht, dass jeder denselben Werth an äusserlichen Sachen besitze, sondern so viel als seine Persönlichkeit überhaupt werth ist oder Werth hat. Der Werth einer Persönlichkeit aber ist ihre That. So viel sie thätig gewesen, Sachen formirt, kurz gearbeitet hat: so viel, hat sie erworben, so viel besitzt sie. Die austheilende Gerechtigkeit will, dass Jemand so viel habe, als er werth ist: dass die Summe seiner Nutzwerthe dem innern Gehalt der Persönlichkeit entspreche. Ich bin selbst der Werth meiner Arbeit, die Summe meiner Werthe meine Person. Daher sagen die Engländer, um auszudrücken, wie viel Jemand besitzt, dass er so und so viel werth sei. Aus dieser Forderung des Entsprechens des innern und äussern Werths könnte der Saint-Simonistische Satz gefolgert werden, dass die Erbschaft unrechtmässig sei. In der That scheint die Erbschaft gar nichts mit der austheilenden Gerechtigkeit gemein zu haben, und ihr zu widersprechen, indem Jemand Etwas, fremde Werthe, bekommt,

ohne sie verdient zu haben; so dass also die Gütergemeinschaft das Vernünftige wäre, Kapital und Grund und Boden zum Eigenthum des Staats zu machen, und dem Einzelnen nur das zu lassen, was er durch seine Thätigkeit sich aneignet. Das Ersparte, das, womit ein Landgut gekauft wird, ist aber auch Arbeit, überflüssige Arbeit. Wer mehr arbeitet, als er braucht, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, legt zurück. Weil im Sohn sich nur die Person des Vaters fortsetzt, so kommt Jenem dessen ersparte Arbeit zu Gute. Die Person des Sohnes erhält den Verdienst des Vaters, das Einzige, was übertragbar ist, da das Verdienst des Verstorbenen es nicht ist. Diess Ererbte verpflichtet den Sohn, es durch sein eigenes Verdienst zu verdienen, und ohne seine Arbeit und Thätigkeit nutzt es ihm auch nichts. Die grössten Erbschaften werden durch Faulheit vergeudet. Man erwirbt eine Erbschaft wahrhaft erst dadurch, dass man sie nützt. Die *opera supererogatoria* des Erblassers, die einzigen, die ich anerkenne, erhalten also erst Werth durch die Selbstthat; und nun erst bekommt der schon öfter (S. 156, 193) erwähnte Göthische Vers:

Was Du ererbt von Deinen Vätern hast u. s. w.,

seine wahre Bedeutung.

Es bliebe indessen immer noch die Frage übrig, ob, wenn ich auch noch so sehr meinen Verdienst durch mein Verdienst genügend errungen sehe, ich also so viel Nutzwerthe besitze, als meine Person werth ist: durch diess allgemeine Dasein meiner Freiheit nun auch die allseitige Befriedigung meiner besondern Triebe gewährleistet sei. Denn was ich ererbt oder erworben habe durch meine Thätigkeit, dient diesem oder jenem Bedürfnisse. Meine Bedürfnisse sind aber mannigfaltig; und ich kann so bei grossen Werthen, die ich besitze, verhungern, wenn die Sachen, die ich habe, nicht gerade dem sich einstellenden Bedürfniss dienen. Es kommt also darauf an, dass ich meine Sachen stets umtauschen, den Nutzwerth, der in der Sache steckt, auch als allgemeinen Werth, als Geld darstellen kann; was dann geschieht, wenn Andere zu wenig von den Sachen haben, von denen ich zu viel habe, und umgekehrt. Kurz, die Aufgabe ist, dass Werth gleich Geld werde; so dass jeder Arbeiter in jedem Augenblicke seine Arbeit verwerthen könne. Ist diess der Fall, sagt Proudhon, dann hat jeder Arbeiter eine Münzstätte in seiner Werkstatt, und die gesellschaftliche Frage ist gelöst, das Proletariat unmöglich. Die Frage lässt sich nach Proudhon's (S. 197) erwähntem Sprach-

gebrauch auch so fassen: Wie kann Nutzwerth in Tauschwerth verwandelt werden? Einige meinen, es gelänge am Besten, wenn man das Geld abschaffte, also Alles auf den blossen Tausch der ersten kindlichen Zeiten zurückführte. Aber dadurch würde der Tausch nur erschwert, nicht erleichtert, weil er unbehülflicher wäre. Und die geläufigsten Dinge werden dann immer die Stelle des Geldes vertreten, z. B. die Rinder, wie im Beginn der menschlichen Gesellschaft; woher noch der Lateinische Ausdruck *pecunia* kommt. Die Frage kann übrigens hier nur gestellt werden. Ihre Lösung findet sie erst im gesellschaftlichen Rechte.

c. Wie wir zuerst von der Nutzung als einem unabgetrennten Theile des Eigenthums sprachen, und sie dann als vom Eigenthum losgelöst betrachteten, so werden wir nun auch beim Werthe verfahren. Diese Loslösung, sei es des ganzen oder eines Theiles des Werths, nennen die Rechtslehrer das Pfandrecht. Es handelt sich hier nicht um die Nützlichkeit des Pfandrechts, um die Sicherheit, welche es einem Darleiher gewährt, den Werth seines ausgeliehenen Eigenthums nicht zu verlieren; sondern es handelt sich um den rechtlichen Begriff des Verhältnisses. Und hier ist klar, dass der Pfandgläubiger nicht zum Gebrauch der Sache berechtigt ist, sondern nur, wenn er zur Verfallzeit sein dargeliehenes Kapital nicht wieder erhalten kann, die verpfändete Sache verkaufen lassen darf, um den Geldeswerth seines Eigenthums herauszuziehen. So ist im Pfande das Eigenthum des Werths zugleich ein solches, das sich leicht in Geld umsetzen lässt, besonders wenn die Summe des geliehenen Geldes sich innerhalb des bleibenden Tauschwerths der verpfändeten Sache hält. Wenn der Tauschwerth der Sache aber geringer, als die Schuld, oder auch nur gleich gross ist, so wird der Pfandgläubiger dadurch voller Eigenthümer der Sache; sonst muss er den Überschuss des Werths dem Schuldner lassen, da er dann nur Eigenthümer eines Theils vom Werthe ist. Der Gebrauch, der beim Pfande zum Eigenthum des Werths hinzukommen kann (ἀντίχρησις), ist etwas Zufälliges, insofern er die Stelle der Verzinsung des dargeliehenen Kapitals vertritt. Das bewegliche Pfand heisst Faustpfand, weil Sicherheit nur durch seinen Besitz entsteht; was beim unbeweglichen, der Hypothek, nicht der Fall ist.

3. Die Verjährung.

Da der Gebrauch das verwirklichte Eigenthum ist, und das Wesentliche des Eigenthums in sich schliesst: so muss er noth-

wendig in das volle Eigenthum übergehen, indem die im Werthe sich aus der Besonderung der Triebe zur Allgemeinheit erhebende Nutzbarkeit eigentlich schon das Dasein des freien Willens überhaupt ist. Wie der Gebrauch nicht fehlen darf, wenn Eigenthum erhalten werden soll: so erwerbe ich Eigenthum, wenn ich eine Sache gebrauche. In der That schliesst der Gebrauch die Occupation in sich, er kann auch Bezeichnung und Formirung sein; es ist diess aber nicht nöthig, und so bildet er eine vierte ursprüngliche Erwerbungsart, die Verjährung oder Ersitzung *(usucapio)*. Der nicht gebrauchende Eigenthümer verliert dadurch sein Eigenthum, der gebrauchende Besitzer erwirbt Eigenthum. Mit dem Erlöschen des Eigenthums entsteht das Eigenthum wieder. Exstinctiv- und Acquisitiv-Verjährung fallen auf diese Weise zusammen. Hier ist der Punkt, wo der Besitz Recht ist und Recht macht. Das nackte Eigenthum muss im Kampf gegen den Gebrauch unterliegen, eben weil es keine Wirklichkeit hat, nur ein nicht zu beachtender Schatte ist, den der Gebraucher hinzuerwirbt, aber nur nach einer gewissen Zeit; so dass, wenn der Eigenthümer noch vor deren Ablauf den Rechtsstreit erheben kann, er Sieger bleibt.

Ist die Länge dieser Zeitbestimmung philosophischer Natur oder nicht? Warum ist überhaupt Zeit nöthig? Ja, selbst daran ist gezweifelt worden, ob die Verjährung überhaupt vernünftig sei, oder bloss positiver Natur. Das Letztere behaupten sogar die Pandekten, indem sie *(l. 1. De usurpationibus et usucapionibus)* sagen: *Usucapio utilitatis tantum causa introducta est, ne diu incerta essent rerum dominia.* Der Nützlichkeitsgrund muss aber dem Vernunftgrunde weichen; und dieser ist hier folgender. Ein Eigenthümer, der nicht gebraucht, wird dafür angesehen, als habe er seinen Willen aus der Sache gezogen. Diese Vermuthung darf aber nur gemacht werden, wenn er sein Eigenthum aus seinem Gewahrsam gelassen hat, und der Gebrauch ihm auf diese Weise eine Zeit lang unmöglich geworden ist. Die Dauer der Zeit ist nothwendig, weil nur daraus der *animus sibi habendi* des Gebrauchers erschlossen werden kann, während bei den übrigen Erwerbungsarten, die herrenlose Gegenstände betreffen, schon die augenblickliche Handlung Eigenthum erwirbt. Solche Handlungen sind im untheilbaren Augenblick vollständig, da sie den reinen Begriff des freien Willens, der sich verwirklicht, ausdrücken. Die Ersitzung vermittelst des Gebrauchs, als der erscheinenden Seite des Eigenthums, bedarf aber der Zeit, da die Erscheinung, das Dasein sich

nur durch eine Reihefolge von Zeitabschnitten kund giebt. Zum Ergreifen, Bezeichnen gehört nur ein Augenblick; um meine Triebe durch Gebrauch zu befriedigen, gehört aber eine Reihe von Vorrichtungen. Ein Acker z. B. muss gepflügt, besäet, geerndtet werden u. s. w. Der vollendete Gebrauch setzt hier wesentlich Ein Jahr voraus. Nur die Forderung der Zeitdauer ist philosophisch, die Länge der Zeit mehr positiver Natur; es sei denn dass man die Benutzung eines Ackerlandes zur philosophischen Norm machen wolle. Das Römische Recht setzt indessen die Ersitzung beweglicher Sachen auf Ein Jahr, unbeweglicher auf zwei Jahre fest. Der redliche Besitzer ersitzt in kürzerer Zeit, als der unredliche. Endlich hebt die Unterbrechung des Besitzes *(usurpatio)* die Ersitzung auf; denn nur durch die ununterbrochene Folge des Besitzes ist Gebrauch möglich.

Nicht nur in Bezug auf einzelne Personen, sondern auch im Verhältnisse des Sonder-Eigenthums zum öffentlichen Eigenthum tritt Verjährung ein. So z. B. verjährt das Eigenthum der Denkmäler eines untergegangenen Volkes durch Nichtgebrauch. Nachdem die Türken Griechenland erobert hatten, dienten die Denkmäler der Griechen nicht mehr zur Erinnerung an die Siege ihrer Väter. Die Denkmäler wurden herrenlos, und jeder Finder konnte sie als herrenloses Gut occupiren; die Türken brannten Kalk aus den schönen Marmorstatuen. Nach seiner Befreiung hat das Griechische Volk aber den Besitz von Neuem ergriffen und Ausgrabungen durch fremde Gelehrte verboten. Wie in diesem Falle die Exstinctiv-Verjährung durch Nichtgebrauch eintrat, so verjährt umgekehrt das Eigenthum eines Schriftstellers an seinen Werken durch allgemeinen Gebrauch des Volks. Ein Buch ist eine Leistung, wie jede andere, deren Ertrag auf die Erben übergeht. Die verschiedenen Gesetzgebungen nehmen aber meistentheils einen Zeitraum von dreissig Jahren vom Tode des Schriftstellers gerechnet an, nach welchem Jeder die Werke drucken kann. Warum dieser Unterschied des geistigen Eigenthums gegen sinnliches? Ist es unwürdiger? Gewiss nicht! Ein Haus bleibt der Familie, eben weil es nicht von dem ganzen Volke gebraucht wird. Werke eines Schriftstellers aber gehen in den allgemeinen Gebrauch über. Schillers und Göthes Gedanken gehören nicht ihren Familien mehr, als allen Andern, an. Es findet hier also eine Acquisitiv-Verjährung, eine wahre Ersitzung Statt. Eine Übersetzung eines Schriftstellers, eine Ausgabe des Plato oder Aristo-

teles, da sie eine besondere gelehrte Thätigkeit voraussetzen, können aber wieder Eigenthum des Übersetzers oder Herausgebers werden unter denselben Beschränkungen, wie vorhin beim Verfasser selbst. Und Wolfs Ausgabe des Homer ist jetzt Gemeingut, wie die erste ἐκ νάρθηκος.

C. Die Entäusserung.

Indem durch die Verjährung das bejahende Verhältniss zur Sache wieder aus dem verneinenden herauswächst, so haben wir nun im höchsten Eigenthumsverhältnisse die Verknüpfung dieser beiden Seiten: aber wieder so, dass einmal das bejahende Verhältniss das verneinende bewältigt, dann umgekehrt das verneinende über das bejahende siegt, endlich beide im Gleichgewicht sich befinden. Das erste dieser Verhältnisse, die sämmtlich eine Trennung der Person von der Sache, also eine Entäusserung in sich schliessen, ist:

1. Die Äusserung der Kräfte.

Sie ist die fünfte und vollendetste aller ursprünglichen Erwerbungsarten, weil sie alle früheren in sich schliesst: Occupation, Accession, Bezeichnung, Formirung und Gebrauch; ein so erworbenes Eigenthum also das sicherste. Indem ich meine Kräfte durch Ausübung meiner körperlichen und geistigen Geschicklichkeiten äussere, entspringt eine Leistung oder Arbeit, die, als Veränderung meiner Person, so wie der Dinge, eine doppelte Negation ist. Dass ich in der Arbeit zugleich meine Triebe zurückhalte, also negire, um einen Zweck meines Geistes in die Aussenwelt zu setzen, darin liegt die sittliche Seite der Arbeit. Nicht nur die Verneinung meiner Persönlichkeit, die durch die Verwendung meiner körperlichen sowohl als meiner geistigen Kräfte geschieht, schlägt in das bejahende Verhältniss um, indem eine äusserliche Sache erzeugt wird, die erst dadurch die meinige wird, dass ich sie von mir lostrenne. Sondern auch die durch meine Thätigkeit hervorgebrachte Veränderung der äussern Sache lässt die Verneinung derselben als das bejahende Dasein meiner Person in ihr erscheinen; so dass in dieser doppelten Negation das bejahende Verhältniss der Erwerbung durchaus das überwiegende ist.

Eine der hierher gehörigen Arbeiten, die schriftstellerische, verdient eine Bemerkung, weil eben hier der eigenthümliche Fall sich zeigt, dass die Äusserung der Kräfte nicht nur Entäusse-

rung im bejahenden Sinne, sondern zugleich Veräusserung, verneinendes Verhältniss zur Sache ist, dabei aber doch das Eigenthum nach einer Seite hin erhalten bleibt. Wir müssen uns nämlich klar machen, was bei der Herausgabe eines Buches, eines Kupferstichs u. s. w. veräussert wird, was nicht. Sobald die Handschrift, die Zeichnung oder dergleichen fertig ist, hat der Verfasser durch Äusserung seiner Kräfte sich der Sache entäussert und sie damit erworben. Bei einem einzelnen Kunstwerke oder Handwerkserzeugnisse kann der Verfasser nun, wenn er sie veräussert hat, nichts mehr in Anspruch nehmen. Die Sache geht ganz und ungetheilt in die Hände eines Andern über. Nicht so bei Handschriften. Der Verfasser verkauft dem Verleger für das Honorar die Erlaubniss, die Handschrift so und so viel Mal, je nachdem die Höhe der Auflage bestimmt wird, zu vervielfältigen. Dann ist jedes Exemplar, welches mehr abgezogen wird, ein Diebstahl des Verlegers gegen den Schriftsteller. Oder aber der Verfasser verkauft die ganze Handschrift mit allen Auflagen und Ausgaben; dann hat er freilich des ganzen Rechts der Vervielfältigung dieser seiner Gedanken sich entäussert, aber nur zu Gunsten des Verlegers.

Diess Verhältniss ist einfach. Wie verhält sich aber der Verleger zum Käufer des einzelnen Exemplars? Es ist keine Frage, dass der Käufer durch Erwerbung des Exemplars den Gebrauch dieses Buchs erwirbt, — doch nicht den vollen Gebrauch: oder vielmehr, es sind in diesem Rechtsverhältnisse zwei ganz verschiedene Sachen im Spiele, die wir vollkommen trennen müssen. Der Käufer des einzelnen Exemplars erwirbt den vollen Gebrauch dieses einzelnen Eigenthums, also das Recht, die in diesem Buche enthaltenen Gedanken sich anzueignen, sich daran zu erfreuen, sie zu benutzen, weitere Gedanken daran zu knüpfen, kurz sich zu bilden, sich zu unterrichten: ja dadurch die Fähigkeit zu erwerben, selbst ein Buch zu schreiben. Mit dem Kaufpreis einiger Thaler hat er aber nicht die allgemeine Sache, die im Exemplare, als einem blossen Beispiele seiner Gattung, steckt, nicht das Recht, die Exemplare als fungible Sachen zu vervielfältigen, erworben. Das hat eben der Verleger und der Schriftsteller sich vorbehalten. Hierin liegt das Widerrechtliche des Nachdrucks. Ähnlich verhält sich die Sache bei mündlichen Vorträgen, Kupferstichen u. s. w. Der Nachdrucker stellt sich, als ob er mit dem Gebrauch des einzelnen Exemplars auch das Recht der Vervielfältigung erkauft hätte. Das ist nicht wahr. Und er begeht so einen Diebstahl, indem er sich

das Eigenthum eines Andern aneignet. So und nicht anders muss der Nachdruck gefasst werden.

Im Alterthum war auch die Vervielfältigung ein vereinzeltes Thun, die Abschrift. Doch da Buchhändler auch ein Gewerbe daraus machten:

Hic meret æra liber Sosiis, hic et mare transit,

so kann man sich denken, dass auch damals der Käufer wohl ein Exemplar sich abschreiben lassen kann. Aber wie viele? Wo ist da jedoch die Grenze? Und bestand denn überhaupt irgendwie ein Gewerbezwang? Gewiss nicht! Das Vervielfältigen war also kein Diebstahl, wie bei uns, weil die Sache keine allgemein erzeugbare war, sondern die Herstellung jedes Exemplars immer vereinzelten Fleiss erforderte.

Im Mittelalter wurden Kaufleute, die auf Messen zogen, durch freies Geleit gegen Wegelagerer geschützt. Jetzt schützt der Staat wohl seine Angehörigen auch in ihrem geistigen Eigenthum. Aber es muss ein völkerrechtliches Verhältniss werden; mit Frankreich und England hat Preussen bereits dergleichen Verträge abgeschlossen. Belgien druckte früher alle Französischen Werke ungestraft nach; und es kann nur höchst auffallend erscheinen, wenn in einer Versammlung Belgischer Nachdrucker von einem durch drei Jahrhunderte „geheiligten“ Rechte des Nachdrucks — also einem verjährten Rechte des Diebstahls — gesprochen wurde. Jetzt aber ist endlich durch einen Vertrag zwischen Frankreich und Belgien dem Nachdruck Einhalt gethan.

Louis Blanc meint, es gebe kein geistiges Eigenthum: die Gedanken, sobald sie veröffentlicht, seien unmittelbar Gemeingut. Ganz richtig! Das Recht der Vervielfältigung der Exemplare ist aber kein Gemeingut; denn es ist kein geistiges, sondern ein körperliches Eigenthum. Man könnte zwar meinen, wenn die Gedanken Gemeingut des Volkes sind, so darf es nicht von der Willkür eines Schriftstellers oder Verlegers abhangen, ob sie verbreitet werden oder nicht. Kein Verleger wird sich aber auch weigern, immer neue Auflagen nach dem Bedürfnisse zu machen. Wenn nun dagegen eingewendet wird, dass diess immer ein Vorrecht bleibe, die Mitbewerbung müsse auch hier eintreten, so erwiedert Louis Blanc: „Gebt dem Schriftsteller nicht, wie einem Erfinder, ein Vorrecht, sondern ein für alle Mal eine öffentliche Belohnung als Kaufpreis dafür, dass er sein Werk in den unumschränkten Gebrauch Aller giebt; und dann könnt Ihr den Nachdruck erlauben.“ Heisst das

aber nicht, auch das körperliche Eigenthum, wie das geistige, zum Gemeingut machen? Die vorhin (S. 202) erwähnte dreissigjährige Acquisitiv-Verjährung schriftstellerischer Werke durch's Volk haut den Knoten der Schwierigkeit nur entzwei, ohne die Frage grundsätzlich zu entscheiden. Denn eigentlich könnte doch erst mit dem Aussterben der Erben des Schriftstellers, oder des Verlegers, wenn dieser das volle Verlagsrecht erworben, die Schrift Gemeingut geworden sein.

Schwieriger als beim Nachdruck stellt sich die rechtliche Beurtheilung des Plagiats. Der Plagiator verletzt nicht das Recht der Vervielfältigung der Exemplare. Er benutzt nur die Gedanken eines Andern, um mit ihrer Hülfe ein anderes Buch, das er nun als sein Werk drucken lässt, herzustellen. Was liegt darin Unredliches? da ich mich eben durch Gebrauch fremder Bücher zum Schriftsteller machen darf. Hier kommt eben Alles auf die Form an, wie schon der Entwurf eines Preussischen Gesetzes über diese Materie richtig anerkannt hat. Sind dieselben Gedanken in einer ähnlichen, sklavisch nachgebildeten Form mit einigen unwesentlichen „Modificatiönchen", wie Hegel (Rechtsphilosophie, §. 69) sagt, vorgetragen: so ist es ein Plagiat, ein Betrug, ein feiner, versteckter Diebstahl, der das Recht umgeht, während der Nachdruck es offen verletzt. Es ist aber nicht zu verlangen, dass jeder Schriftsteller neue, lauter neue Gedanken habe. Ja, es ist oft wichtiger, lehrreicher, verdienstlicher, die Gedanken eines Andern in eine neue, Alle ansprechende Form zu bringen, als sie ursprünglich in eine ungeniessbare niederzulegen. Das Plagiat ist nicht vorhanden, sobald das Werk in Einem Gusse aus dem schöpferischen Geiste des Verfassers hervorgegangen ist, sollten auch die ursprünglichen leitenden Gedanken mehr oder weniger entlehnt sein. Wer ist, wer kann immer original sein? Von hundert Büchern ist es kaum eins. Dazu rechne man die vielen rein der Nützlichkeit ihren Ursprung verdankenden Bücher, Schulbücher, Abrisse, Rechen-, Andachtsbücher u. s. w. Ist da nicht der Stoff schon grossentheils durch die Natur der Sache vorgeschrieben? Aus diesem Grunde ist auch eine Übersetzung, dem Original gegenüber, nie Plagiat, weil die Form, hier die sprachliche, immer dem Übersetzer angehört.

2. Die Dereliction.

Dass der Wille sich durch seine Arbeit selbst zu einer äusserlichen Sache macht, ist nicht die einzige Weise der Entäusserung.

Statt sich selbst äusserlich zu machen, kann er vielmehr seiner Person die Sache äusserlich machen, also kein neues Verhältniss knüpfen, sondern vielmehr ein altes lösen. Dieses überwiegend verneinende Verhältniss nennen die Rechtslehrer die Derelic-tion. Die Einheit von Person und Sache, welche im Eigenthum vorhanden war, wird aufgehoben. Indem aber die Sache nur insofern verneint wird, als sie aufhört, Dasein des freien Willens zu sein, ist sie dadurch eben so auch bejaht; — denn sie hört auf, durch den freien Willen im Gebrauche verneint zu werden. Ihre Verneinung wird verneint; und das ist doch ein sehr bejahendes Verhältniss, aber nicht nur in Bezug auf die Sache, sondern auch in Bezug auf die Person. Denn dass der Wille sich aus einer äusserlichen Sache zurückzieht, um dadurch zum bejahenden Gefühl seiner reinen Persönlichkeit zu kommen, ist in dieser Sphäre das höchste Dasein seiner Freiheit. Ich fühle mich freier in meinem übrigen Eigenthum dadurch, dass ich das missliebige von mir stosse. Das Entäusserungsrecht ist daher die höchste Spitze der Eigenthumsrechte, die den Begriff des Eigenthums vollendet.

Es fragt sich aber, was kann ich derelinquiren? Insofern die Dereliction eine rechtliche Handlung, ein Dasein meines freien Willens sein soll, kann ich nur einen Theil des Daseins meines freien Willens, irgend eine äusserliche Sache derelinquiren, weil ich nur so das Dasein meiner Freiheit auch behalte, und mich mit dem Übrigen von jenem Theile lossage. Wollte ich den ganzen Umfang des Daseins meiner Freiheit, als Gegenstand, von mir ablösen: so bliebe keine Rechtsperson übrig, welche diese rechtliche That beginge. Es folgt hieraus, dass der Selbstmord unrechtlich ist. Es handelt sich hier noch nicht um den sittlichen Gesichtspunkt, wonach der Einzelne seine Person, sein Leben nur einem höhern Zwecke, einem sittlichen Verhältnisse, einer gesellschaftlichen Idee opfern darf. Sondern vom streng rechtlichen Gesichtspunkte muss ein Entäussernder vorhanden sein, beim Selbstmord ist aber der ganze Umfang der Persönlichkeit das Entäusserte. Der Selbstmord ist also wohl eine Thatsache, aber kein Recht, kein Dasein der Freiheit. Man will zwar den Selbstmord durch den Satz rechtfertigen: *Nemo sibi injuriam facere potest.* Diess ist insofern ganz richtig, als ich jeder Seite meiner Rechte mich willkürlich entäussern kann, da das strenge Recht nur eine Befugniss, nicht eine gebietende Pflicht auferlegt. Beim

Selbstmorde kann ich schon aus dem Grunde mir kein Unrecht anthun, weil dieses Ich, diese Person, in der vollendeten That gar nicht mehr vorhanden ist. Den Selbstmord hat man daher mit Recht für einen augenblicklichen Wahnsinn, für ein Fortfallen der freien Persönlichkeit angesehen. Aber der Selbstmord ist doch überhaupt ein Unrecht, eben weil er die Verneinung der freien Person ist, diese dabei als eine Sache behandelt wird; und das ist, wie wir sehen werden, der Begriff eines widersinnigen Urtheils, eines Verbrechens. Die Freiheit ist der Zweck des Rechts; und den ganzen Umfang derselben für sich aufheben, ist kein Recht, sondern ein Unrecht, wenn man auf dem streng rechtlichen Standpunkt auch nicht angeben kann, wem, sich oder einem Andern, der Selbstmörder es anthut. Auf dem gesellschaftlichen Standpunkt thut er es aber dem sittlichen Verhältnisse, d. h. einem Andern, welches eben seine substantielle Wesenheit selber ist, an. Bestraft kann der Selbstmörder freilich nicht werden, weil Strafe Verletzung seiner Freiheit ist, er diese Verletzung aber schon selber erschöpfend geübt hat.

Wenn der Selbstmord Unrecht ist, weil ich das ganze Dasein meiner Freiheit aufgebe, so könnte man sagen, den Finger, die Hand abhauen, wie sogar das Evangelium räth, wenn sie dich ärgert, sei erlaubt; denn ich derelinquire ja hier nur einen Theil meiner Persönlichkeit. Origenes entmannte sich, um der fleischlichen Sünde zu entgehen. Andere verstümmeln die rechte Hand, um nicht Soldat zu werden. Die Pflicht, das Menschengeschlecht zu vermehren, die Militärpflichtigkeit, wenn letztere überhaupt Recht wäre, gehören noch nicht in den Standpunkt des Einzelrechts. Aber auch hier müssen wir sagen, nur Sachen, Theile meines freien Daseins kann ich derelinquiren. Ein Glied meines Körpers gehört aber zu meiner Person selbst, und diese kann nicht getheilt werden. Im Finger u. s. w. verletze ich die Person überhaupt, die Freiheit als solche. Jede Selbstverstümmelung ist also ein Unrecht. Kann sie nicht sogar, weil im Organismus Alles zusammenhängt, den Tod zur Folge haben? im abgehauenen Finger das Leben mit abgehauen sein? geschweige bei dem gefährlichen Schnitt des Origenes.

3. Die Veräusserung.

Die vollendetste Entäusserung ist nun die, wo das bejahende und das verneinende Verhältniss der Person zur Sache sich das

Gleichgewicht halten. Das ist eine Dereliction von Seiten des Einen Eigenthümers, mit der zugleich die Erwerbung der Sache durch einen anderen Eigenthümer zusammenfällt. In der Veräusserung zieht der Eine seinen Willen aus der Sache unter der Bedingung zurück, dass der Andere ihn hineinlege. Wer derelinquirt, ist eigentlich, um im Bilde zu reden, herzlos gegen die Sache; er stösst sie bloss von sich. Wer sie veräussert, sorgt dafür, dass sie unter die Obhut einer andern Person gelange, ihr die Würde, eine Person zu vertreten, nicht verloren gehe.

Fragt man hier wieder, wie bei der Dereliction, welche Sachen veräussert werden können, welche nicht, so muss eine ähnliche Antwort erfolgen. Ich darf einem Andern nicht mein Leben, nicht den ganzen Umfang meiner Freiheit veräussern, also z. B. mich ihm nicht als Sklaven verdingen; denn da fehlt wiederum die freie Person, womit ich diess rechtliche Geschäft vollführte. Nur eine zeitweilige Äusserung meiner Kräfte kann ich einem Andern für Lohn verdingen. Wenn sich nun auch Beamte auf ihre Lebenszeit verpflichten, so ist doch der Umfang dessen, was sie veräussern, nur die Amtsthätigkeit, nicht alle ihre übrigen menschlichen Freiheitsäusserungen, wie die Zwingherrschaft jetzt will. Selbst seine Stimme als Wähler oder Abgeordneter soll gewissermaassen Eigenthum der Regierung geworden sein, *tanquam cadaver*, wie die Jesuiten sagen. Dann wäre der Beamte eine Maschine, ein Sklav, und nichts weiter. Ferner ist noch zu bemerken, dass ja auch ein auf Lebenszeit Angestellter seinen Abschied fordern, sich in Ruhestand versetzen lassen kann; doch freilich nur mit Bewilligung der Regierung. Immer ist er nicht Sklav, wenn er, ausser Beamter, auch Bürger und Mensch sein kann. Auch die Leibeigenschaft ist hiernach ein unfreies Verhältniss, während der Tagelöhner, das Gesinde, auf Kündigung gedungen, ihre Freiheit unverletzt behalten.

Alle unumschränkten, alle unendlichen Rechte sind hiernach unveräusserliche. Wie ich nicht das Recht habe, mein Leben, den ganzen Umfang meiner Freiheit, zu veräussern: so noch viel weniger mein ganzes geistiges Leben, meine Ehre, meine Gewissensfreiheit. Und wenn ich es gethan habe, so ist ein solches Geschäft rechtlos, solche Rechte unverjährbar, — solches Versprechen also ungültig und unverbindlich. Der Deutsche, wenn er in der Leidenschaft des Spiels, nach Tacitus' Bericht, alles endliche Besitzthum eingesetzt hatte, dann setzte er auf den letzten Wurf seine Freiheit und die seiner ganzen Familie, und verdang sich

dem Gewinner als Sklav. Solch' Versprechen ist er zu halten nicht verpflichtet. Und nicht nur bei Einzelnen, auch bei ganzen Völkern, ist die Freiheit ein unverjährbares Recht. Ein unterdrücktes, auch ein durch einen Friedensvertrag, weil es musste, sich selbst unterwerfendes Volk ist nicht an das Versprechen, welches es dem Sieger gegeben hat, gebunden. Es kann in jedem Augenblicke seine Freiheit und Selbstständigkeit wieder erringen, und hat ein Recht dazu. Griechenland hat drei Jahrhunderte unter der Sklaverei der Türken geschmachtet, und endlich mit dem Jubelgeschrei von ganz Europa, und unter dem Donner der Kanonen Englands, Frankreichs und Russlands bei Navarin, am Jahrestage der Schlacht von Salamis, sich wieder als freies Glied in die grosse Europäische Familie eingereiht. Italien, Ungarn, Polen und jedes andere zertretene Volk hat dasselbe Recht. Italien hat es bereits geübt; und die Polen haben es im Kampfe mehrmals, wenn auch bisher vergeblich, versucht.

In der Veräusserung setzt das Umschlagen des verneinenden Verhältnisses in's bejahende einen anderen freien Willen voraus. Im Eigenthum hatten wir es nur mit Einem freien Willen zu thun. Jetzt ist das entstehende Dasein einer andern Person in der Sache durch das aufhörende Dasein der ersten in derselben Sache vermittelt. Eine Person erwirbt nur Eigenthum dadurch, dass eine andere Person es verliert. Das ist nun die Übertragung des Eigenthums *(traditio)*, womit eine Reihe von abgeleiteten Erwerbungsarten beginnt. Die das Eigenthum aufgebende Person äussert das Dasein ihrer Freiheit nur in der andern Person, nicht in der Sache. Nur im Willen des Erwerbers ist der Veräusserer frei; er kann gar nicht veräussern, sondern nur derelinquiren, wenn der Andere nicht erwerben will. Und so wird das verneinende Verhalten des Veräusserers allein durch den Willen des Erwerbers bejahend. Der neue Eigenthümer ist zwar auch in der Sache frei, aber die Quelle seiner Freiheit ist ebenso nur das Dasein der Freiheit eines Andern. So ist das Dasein der Freiheit eines Jeden der freie Wille des Andern. Die Freiheit hat einen höheren Boden erreicht; und das ist der Vertrag.

Zweites Kapitel.

Der Vertrag.

Das Obligationen-Recht ist wohl auch noch Sachenrecht, Verhältniss der Person zur Sache, aber diess sachliche Verhältniss

ist jetzt nur das Zweite, während das Verhältniss der Person zur Person das Ursprüngliche, und die Quelle jenes andern Verhältnisses ist. So hat die Freiheit nicht mehr ein ihr äusserliches Dasein, sondern ihr Dasein ist ihr gleich geworden. Das Dasein meiner Freiheit in einer Sache ist noch nicht das angemessenste Dasein der Freiheit. Das Gegenständliche, worin sich der Wille abspiegelt, muss selbst der Natur des Willens entsprechend sein, und zugleich gegenständlich bleiben: d. h. das Dasein des Willens ist jetzt ein anderer Wille, und erst so ist meine Freiheit geistig gegenständlich. Das Eigenthum ist freilich das höhere, allgemeine Dasein der Freiheit, insofern es das von Allen Anerkannte ist. Es bleibt der Zweck, der Vertrag dagegen nur das Mittel, um, nach Vertheilung der Sachen durch Occupation, noch Eigenthums-Erwerbungen möglich zu machen. So ist der Vertrag nur um der Nützlichkeit willen für die Befriedigung der Bedürfnisse eingeführt; es ist mein Interesse, Sachen, die ich nicht brauche, gegen solche, die ich brauche, umzutauschen. Andererseits ist aber dieses Mittel höher, als der Zweck, weil es einen höheren Standpunkt der Freiheit einnimmt, die verwirklichte, nutzbare, angewendete Freiheit darstellt. Um diesen Standpunkt aber in der That auszufüllen, muss der Verkehr auch wirklich frei sein. Damit der Nutzwerth meiner Sachen einen entsprechenden Tauschwerth erlange, muss ich aus- und eintauschen können, wo es mir beliebt. Der Freihandel ist die Grundbedingung aller weitern Freiheiten. Nur wenn ich den ganzen Erdball ohne die mindeste Beschränkung zum Markt habe, um meine Waaren, meine Arbeit, meine Leistungen da hinzubringen, wo ich sie am Besten verwerthen kann, bin ich frei in meinen Verträgen, wird der Verkehr Aller mit Allen ungehindert vor sich gehen. So wird Mangel und Überfluss an Erzeugnissen und Arbeitern sich am Besten ausgleichen und diese über die ganze Erde vertheilen. Die erleichterten Mittel dieser Vertheilung, Dampfschiffe, Eisenbahnen u. s. w., hat ja die Neuzeit dazu erfunden. Einfuhrverbote, welche den Staat von allen fremden Waaren abschliessen, bringen Alles in's Stocken. Die überflüssigen Erzeugnisse finden keinen Absatz, die mangelnden Arbeitskräfte bei Ausweisungen, Verweigerung der Niederlassung u. s. w. keinen Ersatz. Sind aber alle diese Schranken auf der ganzen Erde gefallen, so wird, wer Arbeit sucht, sie irgendwo finden: wer Waaren kaufen will, sie irgendwo feil geboten sehen. Die übermässige Waarenerzeugung wird durch diesen steten Umlauf nicht

irgendwo eine Stauung hervorbringen, Jeder also durch seine Arbeit Eigenthum und Genuss, den Zweck der Verträge, erzielen. Die Freiheit, das Vernünftigste, wird so auch das Nützlichste, das Proletariat unmöglich gemacht, und somit, wie wir im zweiten Theile entwickeln werden, die gesellschaftliche Frage gelöst sein.

Die Lehre von den Verträgen wird sich nun nach drei Seiten, wie das Eigenthum, vollständig darstellen. Wir haben erstens wieder den Begriff und das Entstehen der Verträge, zweitens ihr Dasein, ihr Bestehen, die Spaltung derselben in ihre Arten, endlich die Auflösung der Verträge und ihren Übergang in's Unrecht zu betrachten, der darin liegt, dass der Verpflichtete sich der Erfüllung derselben entziehen will.

A. Der Begriff des Vertrags.

Während im Eigenthum der Wille als die Substanz erscheint, welche in den Sachen, die er besitzt, so viel Accidenzien seiner Freiheit weiss: so wird dieses ruhende Substantialitätsverhältniss, um mich eines Kantischen Ausdrucks zu bedienen, im Vertrage zu einem Causalitätsverhältnisse. Die ruhende Substanz geht in die Thätigkeit über durch das Verhältniss zu einer andern Substanz, zu einer zweiten freien Persönlichkeit, die Beide eine ihrer Accidenzien, d. h. eine ihrer Sachen oder Leistungen, gegen einander austauschen. Im Vertrage sind zwei Personen und zwei Sachen im Verhältniss zu einander. Person und Sache sind nicht mehr die einseitigen Gegensätze, welche in Übereinstimmung mit einander gesetzt werden. Sondern erst stimmen die Personen subjectiv mit einander überein, ehe diese Übereinstimmung auch auf die Sachen übertragen wird. Wir haben so erstens die subjective Übereinstimmung der Willen, als das Wesentliche des Vertrags, zu betrachten, zweitens die Gegenstände des Vertrags zu untersuchen, und drittens die Beziehung der Übereinkunft auf den Gegenstand, die Leistung, abzuhandeln.

1. Die Übereinkunft.

Es fragt sich zunächst, was sind die Erfordernisse, Voraussetzungen, Bedingungen dieser Gemeinsamkeit zweier Willen: zweitens, was sind ihre Seiten; drittens, auf welche Weise ist die vorhandene Übereinkunft durch die wirkliche Schliessung des Vertrags gegenständlich geworden.

a. Die Erfordernisse der Übereinkunft sind zunächst

zwei Personen, die beim Eigenthum, als solchem, noch nicht nöthig waren. Wenn sie oder noch mehrere dabei vorhanden waren, so war ihr Verhältniss das der gegenseitigen Anerkennung Aller durch Alle. Jeder achtet das Eigenthum des Andern, welches es auch gerade sei; aber die Personen wollen noch nicht ausdrücklich, dass gerade diese Sache Eigenthum dieser Person sei. Das Eigenthum war daher nur das Dasein der Freiheit überhaupt, das allgemeine Dasein der Freiheit, wo der besondere Inhalt noch gleichgültig war. Im Vertrage kommt es dann aber gerade auf diesen an; die Personen wollen, dass diese Sache Eigenthum dieser Person werde, indem sie aufhöre, das der andern zu sein, und bei einer andern Sache umgekehrt. Der Wille des Einzelnen tritt also hier nicht als der allgemeine vernünftige, sondern als besonderer, als Willkür auf. Indem die Willkür der Ausgangspunkt des Vertrags, und das Setzende des Eigenthums ist: so ist er das Eigenthum in der Erscheinung, das durch den besonderen Willen verwirklichte Eigenthum. Vom Gebrauche, der dieselbe Begriffsbestimmung hatte, unterscheidet der Vertrag sich aber darin, dass in ihm die Befriedigung der Triebe nicht mehr, wie beim Gebrauche, alleiniger Zweck ist, sondern das Eigenthum nun selbst Gegenstand der Willkür geworden ist, wenn auch dieses Eigenthum nur um der Befriedigung der Triebe willen gegründet worden war. Aber nicht nur der besondere Wille ist die Bedingung des Vertrags, sondern vielmehr drittens die Einheit dieses besondern Willens mit einem andern besondern Willen. An die Stelle des allgemeinen Wollens der Freiheit ist die blosse Gemeinsamkeit der Willen getreten. Der Einzelne giebt seinen besonderen Willen auf, und will, was der Andere will; es ist das Verhältniss zweier Personen, die sich unter einander, und zwar ganz allein, zu einer bestimmten Leistung verpflichten. Und desshalb gründet die Übereinkunft im Vertrage *(consensus)* eine Verbindlichkeit *(obligatio)*; woher auch der Name des Obligationen-Rechts kommt.

b. Die Seiten der Übereinkunft sind folgende. Indem das Dasein der Freiheit des einen Willens im andern bei einem jeden der beiden Willen vorhanden ist, so hat der Vertrag ein doppeltes Dasein, nämlich im Geiste einer jeden der beiden Personen. Der Wille des Einen, sein Eigenthum zu Gunsten des Andern aufzugeben, heisst das Versprechen *(promissio)*. Der Wille des Andern, diess vom Ersten aufgegebene Eigenthum zum

seinigen zu machen, die Annahme (*acceptio*). Und ohne dass diese beiden Seiten in einem untrennbaren Augenblick zusammenfallen, ist keine Übereinkunft vorhanden. In ihr besteht nun aber auch das Wesentliche eines Vertrags. Denn da der Begriff desselben das Dasein der Freiheit in einem andern Willen ist, und dieses Dasein durch die Übereinkunft gesetzt ist: so bedarf es nur ihrer, um den vollgültigen Vertrag zu erzeugen.

c. Die Schliessung des Vertrages ist nur das Gegenständlichwerden der subjectiven Einheit der beiden in der Übereinkunft enthaltenen Seiten. Das gegenständliche Dasein eines Geistigen ist aber die Sprache. Die Übereinkunft ist so an gewisse Formen gebunden, ohne welche der Vertrag noch nicht als wirklich geschlossen angesehen werden darf. Diese feierliche Schliessung des Vertrags ist nun die Stipulation, ohne welche der Vertrag nur erst angebahnt ist, etwa in sogenannten Punctationen u. s. w. Zu bestimmen, welches diese Formen näher seien, z. B. in Rom die feierlichen Worte: *Spondes? Spondeo* u. s. w., ist Sache der positiven Gesetzgebung, Die Philosophie kann nur sagen, dass der feierliche Ausdruck des Willens in der Sprache niedergelegt sein muss. Da aber im Vertrage das Dasein meiner Freiheit, also das Recht, lediglich im Willen eines Andern wurzelt: so ist mit dem Aussprechen dieser Formen dann eben auch der Vertrag rechtsgültig geschlossen, und die Erfüllung nur eine selbstlose Folge. Das ist eine Forderung der Vernunft. So hat es dann auch das Preussische Landrecht (Thl. I, Tit. 5, §. 79) festgesetzt, während im Römischen Recht diess nur bei einigen Verträgen, den sogenannten Consensual-Contracten, der Fall war, in den andern aber, von denen die Römer sagten, dass sie *aut verbis*, *aut literis*, *aut re contrahuntur*, die blosse Übereinkunft noch nicht das Recht gab, auf Erfüllung zu klagen, sondern nur, wie es genannt wurde, eine *obligatio naturalis* begründete: nämlich allerdings eine naturrechtliche Verpflichtung, durch welche man aber keine bürgerliche Klage, sondern nur eine *exceptio* erlangte, wenn etwa die Verpflichtung anderweitig erfüllt worden und der Erfüllende nun auf Rückgabe klagen wollte. Dieser Unterschied ist ein ganz unvernünftiger.

2. Der Gegenstand des Vertrags.

Da die nur auf einen besonderen Inhalt sich beziehende Willkür der Ausgangspunkt des Vertrags ist, so darf der Gegenstand desselben, wie sich auch schon (S. 209) bei der Veräusserung zeigte,

nicht ein unendliches Recht, das allgemeine Dasein der Freiheit überhaupt, wie allerdings beim Eigenthum, sein, sondern muss selbst besonderer Natur, eine einzelne äusserliche Sache, ein beschränktes Recht sein. Auch über den ganzen Umfang der geistigen Geschicklichkeiten darf die Willkür, wie wir dort gleichfalls sahen, nicht verfügen, sondern nur über einen Theil derselben. Die Beschränktheit des Subjects des Vertrags hat nothwendig auch die Beschränkung des Gegenstandes zur Folge. Die ganze Person kann nie Gegenstand eines Vertrags sein. So bleiben als solche Gegenstände nur eine ganze Sache, also ihr Eigenthum, oder der Gebrauch einer Sache, oder endlich besondere Dienstleistungen der Personen übrig. Daher ist es falsch, sittliche Verhältnisse, wie Rousseau den Staat und Kant die Ehe, als Verträge anzusehen. Der Staat geht zwar oft von einem Vertrage aus, die Ehe immer. Aber durch die Schliessung selbst geht der Vertrag in das Dasein eines höhern Rechts über. In der Ehe und dem Staate findet nicht bloss Gemeinsamkeit des Willens über äusserliche Sachen Statt, sondern viel wesentlicher eine Einheit der Personen in Bezug auf sittliche Pflichten und allgemeine Lebensverhältnisse. Da ist das Belieben der Willkür, der bloss rechtliche Vertragsstandpunkt ausgeschlossen. Es treten positive Verpflichtungen ein, die wir zwar zum Theil mit Willkür eingegangen sind, die aber, wenn wir einmal das Band geschlossen haben, eine sittliche Nöthigung und eine bindende Nothwendigkeit enthalten, welche für den Einzelnen die Richtschnur seiner Handlungen festsetzt und über dessen Willkür erhaben ist.

3. Die Leistung.

Die Anwendung der Übereinkunft auf den Gegenstand ist nun die Leistung, als die blosse Erscheinung des in der Stipulation schon enthaltenen Wesentlichen. Denn da das Dasein der beiden Willen im geistigen Wort schon das vollkommene Dasein des Rechtsverhältnisses ist, so ist durch die Übereinkunft das Eigenthum bereits von der Einen Person auf die andere übergegangen. Die ursprüngliche Erwerbung des Eigenthums kann dagegen nur *re* vollzogen werden, d. h. durch wirkliche Ergreifung, Bezeichnung, Formirung u. s. w., weil das Eigenthum unmittelbares Verhältniss der Person zur Sache ist. Während im Römischen Vertragsrecht die Übertragung des Eigenthums meist erst durch die Übergabe der Sache stattfand, hat in Wahrheit die Leistung keine

andere Bedeutung, als die: den Besitz, mithin den Gebrauch zum schon vorhandenen Eigenthum des Werths hinzuzufügen. Nur die Übereinkunft hing von der Willkür ab, die Leistung nicht mehr. Zur Leistung ist man daher rechtlich verbunden. Das Unterlassen der Leistung hiesse nichts Anderes, als dem Andern sein Eigenthum vorenthalten. Wenn aber auch alle Verträge im neuern Rechte Consensual-Contracte geworden sind, so hindert diess nicht, dass bei einigen Verträgen, ihrer Natur nach, die eine Verbindlichkeit erst mit der Leistung *(re)* beginnt: nämlich die zu einer zweiten Leistung, nachdem die Leistung der andern Person bereits vorhergegangen ist. Es versteht sich von selbst, dass beim Darlehn, Aufbewahrungs- oder Leih-Vertrag die Verbindlichkeit, die geliehene oder anvertraute Sache wiederzugeben, erst vorhanden sein kann, nachdem die Sache übergeben worden. Die erste Leistung bleibt aber darum nichtsdestoweniger selbstlose Folge der Übereinkunft. Wer mir ein Darlehn versprochen hat, den kann ich gerichtlich dazu zwingen, es mir zu leisten. Andererseits fliesst aber aus der Natur solcher Verträge, dass die Leistung noch nicht das Ende der Verbindlichkeit überhaupt ist, sondern dass die erfüllte Verbindlichkeit des Einen Theils eben erst die Verbindlichkeit des Andern begründet. Solche aus der That eines Andern entstehenden Verbindlichkeiten nennen die Römer nun zwar Real-Contracte, im Gegensatz zu den Consensual-Contracten. Die Behauptung Fichtes aber, dass jeder Vertrag ein Real-Contract sei, ich zur Gegenleistung immer nur durch die Leistung des Andern verpflichtet sei, ist unphilosophisch, und widerspricht dem Wesen des Vertrags, das doch eben nicht die Leistung, sondern die Gemeinsamkeit des Willens ist. Vor der beginnenden Leistung des Andern, meint Fichte, sei die Verpflichtung nur eine moralische, nicht eine rechtliche. Es ist damit aber die ganze rechtliche Natur des Vertrags verkannt; sein Versprechen zu halten, ist zwar auch moralische Pflicht, aber doch nicht allein eine solche, weil es sonst gar keine bindenden Versprechungen im bürgerlichen Rechte gäbe. Und im Staatsrecht will eine gewisse Schule sie noch viel weniger anerkennen. Ganz eigentlich aber gehören sie in's Einzelrecht; denn sie sind ein Verhältniss zweier willkürlicher Willen.

Damit soll nicht behauptet werden, dass, eben weil die Willkür die Grundlage des Vertrags ausmacht, sie nicht auch festsetzen könne, dass die Verbindlichkeit erst mit der Leistung beginne. Beim Kaufe also kann nach allgemeinen Grundsätzen jede Partei

auf Erfüllung klagen, auch wenn noch keine geleistet hat. Die Willkür kann aber z. B. bestimmen, dass vor Übergabe der Sache der Käufer sie nicht einklagen könne. Freilich ist diess nur ein sehr bedingter Vertrag, weil er in die Willkür der Einen Partei, des Verkäufers, gelegt ist. Er kann, wenn sein Interesse es ihm anräth, vom Vertrage abstehen, der Käufer nicht; dieser muss dagegen die Sache annehmen. An die Stelle der Gemeinsamkeit zweier gleichberechtigter Willküren ist eine bevorzugte Willkür getreten. Wenn der Andere es sich aber gefallen lassen will, so ist gegen eine solche Gemeinsamkeit in der Übereinkunft nichts einzuwenden. Denn die Willkür bestimmt ja überhaupt das Vertrags-Verhältniss.

B. Die Arten des Vertrags.

Damit der Eintheilungsgrund der Verträge vernünftig sei, muss er aus dem Begriff derselben fliessen; und da wir drei Seiten in diesem Begriffe unterschieden haben, die Übereinkunft, den Gegenstand und die Leistung, so werden sich hiermit auch drei Eintheilungsgründe ergeben. Da aber die Übereinkunft das Wesentliche ist, so wird Theils das Verhältniss ihrer Seiten, Theils ihr Verhältniss zur Leistung die Haupteintheilung der Verträge liefern, während die verschiedenen Gegenstände nur die Unterabtheilungen begründen können, welche in jeder Hauptart der Verträge wiederkehren.

Was nun erstens die Seiten der Übereinkunft, Versprechen und Annehmen, betrifft: so ist ein durchgreifender Unterschied der Verträge der, dass Versprechen und Annahme entweder an die beiden Eigenthümer vertheilt sind, so dass der Eine bloss verspricht, der Andere nur annimmt, — ein formeller oder wohlthätiger Vertrag, die Schenkung; oder aber jeder der beiden Eigenthümer verspricht und annimmt nur in Bezug auf verschiedene besondere Sachen, so dass zwar eine Änderung in der äusserlichen Qualität ihrer Sachen, aber keine in Bezug auf den inneren Werth derselben eintritt, während im ersten Falle der Eine an Werth gewinnt, was der Andere verliert. Diese zweite Hauptklasse von Verträgen sind nun die reellen und lästigen Verträge, der Tausch. Mit Recht hat Hegel ihnen den ersten Namen desshalb gegeben, weil hier jede Seite, jeder sich Verpflichtende den ganzen Umfang der Übereinkunft in sich schliesst. Und erst dieses volle Gesetztsein der Seiten des Begriffs nennen wir die Realität im

wahren Sinne. Jede Person ist nicht mehr die der andern entgegengesetzte Einseitigkeit, hat also keine abgezogene, formelle Seite, sondern die ganze Realität der Übereinkunft; — der vollständig verwirklichte Vertrag.

Nach den verschiedenen Gegenständen sind zweitens die Verträge entweder Verträge über Sachen, also über Eigenthum, oder über den Gebrauch einer Sache, oder endlich über eine Dienstleistung; denn andere Sachen, sahen wir (S. 215), durften nicht Gegenstände des Vertrags werden. Innerhalb dieser drei Sachen treten dann aber noch unwesentlichere Eintheilungen ein, welche noch tiefere Unterabtheilungen der Verträge begründen. Beim Eigenthum tritt der Unterschied körperlicher und unkörperlicher Sachen (z. B. Forderungen) ein. Die schon früher (S. 151) angegebenen Unterschiede der fungiblen, nicht fungiblen, besondern und allgemeinen Sachen werden namentlich bei den Verträgen über den Gebrauch zur Anwendung kommen, und hier auch das Verhältniss des Werths zur specifischen Nützlichkeit neue Unterarten hereinbringen.

Der dritte Eintheilungsgrund betrifft nicht mehr Unterabtheilungen, sondern reiht noch eine dritte Hauptabtheilung an die zwei ersten, die Schenkung und den Tausch, welche durch den ersten Eintheilungsgrund gegeben sind, an. Dieser dritte Eintheilungsgrund beruht nicht auf der subjectiven Seite, der Übereinkunft, noch auf der Natur des Gegenstandes, sondern auf dem Verhältniss der Übereinkunft zu ihrer Verwirklichung, zur Leistung. Indem ich durch die Übereinkunft schon Eigenthümer des Werths bin, und die Leistung nur den Besitz hinzufügt, diese Verknüpfung beider Seiten aber eine zufällige ist, so kann die Leistung auch ausbleiben. Die Sicherung gegen diese Zufälligkeit ist nun die dritte Klasse von Verträgen, — die Sicherungsverträge, deren Unterabtheilungen wieder auf dem zweiten Eintheilungsgrunde beruhen.

Nach diesen Grundsätzen muss die Eintheilung der Verträge geschehen; nur eine solche ist die vernünftige. Jede andere hat nur ein geschichtliches Interesse, wie die angeführte Römische Eintheilung in Consensual-, Real-, Litteral- und Verbal-Contracte. Wir haben schon gesehen, dass alle Verträge Consensual-Contracte sein müssen, und dass Real-Contracte nur einen Sinn haben, wenn diess die Natur der Sache mit sich bringt. Dass einige Verträge schriftlich, andere mündlich geschlossen werden, hat den praktischen, auch im Preussischen Rechte beachteten Sinn, dass bei wichtigern

Verträgen, das sind bei uns die über 50 Thaler, die Schriftlichkeit eine grössere Gewähr für die Beweisbarkeit liefert. Ganz untergegangen ist der Römische Unterschied von *contractus* und *pacta*, deren letztere nur nach dem prätorischen Edict, nicht durch Gesetze klagbar waren. Endlich muss auch der Unsinn des Römischen Rechts fallen gelassen werden, wonach es Nominal- und Innominal-Contracte gab, deren letztere sonderbarer Weise dann doch auch wieder Namen hatten. Das Preussische Landrecht mischt die Verträge ziemlich bunt durcheinander; und es ist besser, keine Eintheilung zu geben, als eine schlechte. Aus unsern Grundsätzen folgt nun die nachstehende.

1. Schenkungsverträge.

a. Schenkung des Eigenthums:

α. Schenkung einer Sache, möge sie nun eine specifische oder eine allgemeine (Geld) sein. Das ist die eigentliche *donatio*.

β. Schenkung einer Forderung *(cessio)*. Denn auch eine Geldforderung an meinen Schuldner ist mein Eigenthum, das ich verschenken kann.

b. Des Gebrauchs. Da der ganze Gebrauch die Sache selbst ist, so darf nur ein beschränkter Theil des Gebrauchs verschenkt werden; sonst ist das Eigenthum der Sache, nicht bloss der Gebrauch, verschenkt worden. Dieser in Bezug auf Zeit und Umfang beschränkte Gebrauch ist der Gegenstand des Leihvertrags, in welchem der Verleiher Eigenthümer der Sache bleibt.

α. Ein unverzinslicher Leihvertrag über eine specifische Sache ist das eigentliche Leihen (*commodatum*).

β. Ist die Sache eine allgemeine, so heisst der Vertrag ein Darlehn (*mutuum*). Eine allgemeine Sache, Geld, gilt nicht als *species*, sondern als *genus*. Es wird daher bei der Rückzahlung nicht die *species*, dieselben Geldstücke, sondern nur das *genus*, der Werth in derselben Münzsorte, zurückgegeben. Denn das Geld ist wesentlich dazu bestimmt, ausgegeben zu werden. Es tritt also hier das Eigenthümliche ein, dass der Borger Eigenthümer der *species* wird, aber nur nach der Seite ihres Gebrauchs, und der Leiher nur Eigenthümer des Werths bleibt. Dieselbe Bewandtniss hat es mit specifischen, aber fungiblen Sachen, z. B. Korn, deren Gebrauch ja wesentlich im Vernichten durch Gebrauch besteht.

c. Schenkung einer Dienstleistung. Hierher gehört der Aufbewahrungs-Vertrag (*depositum*), der Bevollmächti-

gungs-Vertrag (*mandatum*), und jeder andere Dienst, den man einem Dritten unentgeltlich leistet: namentlich auch die öffentliche Vorlesung eines Lehrers.

2. Tauschverträge.

a. Tausch des Eigenthums.

α. Tausch specifischer Sachen:

a. Tausch äusserlicher körperlicher Sachen. Das ist der sogenannte Innominal-Contract *do, ut des*, der dann doch einen Namen hat, *permutatio*, der eigentliche Tausch.

b. Tausch von Forderungen und Rechten. Die mannigfaltigsten Rechte können hier getauscht werden. Besonders gehört hierher der Vergleich (*transactio*), worin Jeder einen Theil seiner Rechte oder Forderungen aufgiebt, um sich einen anderen Theil zu sichern. So könnte der Vergleich schon zu den Verträgen über unsichere Dinge gerechnet werden, auf die wir gleich kommen werden. Aber jede Partei hält sie doch für sicher, nur dass sie vielleicht der Hoffnung ermangelt, sie zu beweisen.

c. Tausch von ungewissen, zukünftigen Dingen. Wie sich der Tausch körperlicher Sachen auf die Gegenwart, der Tausch beim Vergleiche auf Rechte bezieht, die aus der Vergangenheit stammen; so muss es nun endlich auch Tauschverträge über Hoffnungen (denn diese beziehen sich auf die Zukunft) geben. Bei ungewissen Dingen kann aber so gut der eine, wie der andere Fall eintreten, — die Hoffnung auch nicht in Erfüllung gehen. Die Gegenstände des Vertrags sind hier Gewinn und Verlust; denn das ist die zukünftige Veränderung in unserem Eigenthum. Dieser Tausch von Gewinn und Verlust kann nun zwischen zweien oder mehrern Personen unter einander stattfinden, oder die Parteien tauschen ihren Gewinn und Verlust gegen Dritte.

aa. Spiel und Wette (*alea, lusus*) sind nun solche Verträge, wo Jeder auf einen Gewinn hoffen und einen Verlust fürchten kann. Die Parteien versprechen einander, sich den auf sie fallenden Gewinn auszuzahlen, den Verlust dagegen zu tragen. Nicht der wirkliche Gewinn und Verlust sind aber eigentlich die Gegenstände des Vertrags, sondern die Hoffnungen selbst, die man gegenseitig austauscht, wenn sie auch nur bei

dem Einen eintreffen, beim Andern dagegen die Befürchtungen. Diese Hoffnungen und Befürchtungen selbst sind das Gewisse, was zugleich das Angenehme, Spannende, aber auch leidenschaftlich Erregende des Spiels macht, nicht ihr Eintreffen. Der wahre Spieler spielt um dieser Gemüthsbewegungen willen, nicht um des Geldes willen; und würde nachher auch nicht gezahlt, so ist der Zweck des Spiels, wenn man nicht Banquier eines Hazardspiels ist, erreicht. Man spielt aber um Geld, weil, wenn man vorher wüsste, dass nicht bezahlt wird, auch die Gemüthsbewegung, die der Zweck des Spiels ist, gar nicht eintreten würde. Nur das Schachspiel macht eine Ausnahme, da genügt die Ehre; es ist also vorzugsweise Spiel. Weil der Vertrag vollständig mit diesem Vorhandensein jener Gemüthsbewegungen erfüllt ist, so nehmen die Gerichte keine Klage auf Verwirklichung des Gewinns und Verlustes an. Es ist Ehrensache: das, was als der materielle Grund dieser Hoffnungen und Befürchtungen erscheint, auch wirklich in's Dasein treten zu lassen. Desshalb darf der verlierende Spieler auch das wirklich Bezahlte, wenn sonst das Spiel erlaubt war, nicht gerichtlich zurückfordern, weil die Gerichte dann etwas Unehrenhaftes unterstützen würden. Aus demselben Grunde können auch Wetten nicht eingeklagt werden, wenn der Betrag nicht schon vorher niedergelegt worden, also die Zahlung schon thatsächlich gesichert ist.

bb. Wenn nun zwei oder mehrere Personen ihre Geld- oder Arbeitskräfte zusammenthun, um damit ein gemeinschaftliches Geschäft zu machen: so ist ihr Zweck nicht, gegen einander zu gewinnen, so dass Gewinn und Verlust an die Parteien verschieden vertheilt ist: sondern ihre Verluste und Gewinne gemeinschaftlich zu machen, d. h. unter einander auszutauschen. Das ist der Gesellschaftsvertrag (*societas*). Gans in seinem „System des Römischen Civil-Rechts“ stellt ihn fälschlich unter die Sicherungsverträge. Die gegenseitige Versicherung gegen den Verlust tritt wohl auch ein, wie bei gegenseitigen Versicherungs-Vereinen; aber in diesen ist die Vertheilung und das gegenseitige Tragen des Schadens

die Hauptsache, während bei dem Gesellschaftsvertrage diese Versicherung gegen den Schaden durchaus nicht der Zweck des Geschäfts, sondern vielmehr die Theilung des gemeinschaftlichen Gewinns es ist. Diese Vertheilung muss nach dem Verhältniss des Eingeschossenen stattfinden, wie es Fourier's Gesellschaftslehre (s. oben, S. 80) am Besten auseinandergesetzt hat; sonst nennt man die Gesellschaft eine *societas leonina*, wo der Eine den sogenannten Löwen-Antheil erhält.

β. Tausch einer specifischen Sache gegen eine allgemeine.

a. Hierher gehört der Kaufvertrag (*emtio venditio*), wo eine körperliche Sache gegen Geld, als den Kaufpreis, umgetauscht wird.

b. Ist der Gegenstand des Kaufs eine Forderung, so ist das Geschäft eine lästige *cessio*.

c. Endlich kann man auch Hoffnungen, also zukünftige Gewinne kaufen, oder umgekehrt sich der Entschädigung für einen zukünftigen Verlust, der eben unsicher ist, durch Geld vergewissern. Das erste Geschäft ist die Lotterie, das zweite der Versicherungs-Vertrag.

aa. In der Lotterie ist der Einsatz der Kaufpreis: das Loos, als diese mögliche Hoffnung selbst, der Gegenstand des Vertrags; nicht der Gewinn, als solcher, kann es sein. Obgleich die Lotterie hierin also mit Spiel und Wette übereintrifft, so hat das positive Recht sie doch anders behandelt, als jene, indem der Staat die Lotterie unter seinen eigenen Schutz gestellt hat. Man nennt die Lotterie ein Spiel, wie die Agiotage eine Lotterie im Grossen. Wenn nun Spielgewinne nicht klagbar sind, wie die Regierung diess bei der Agiotage vermittelst Zeitkäufe auch ausdrücklich ausspricht, warum deckt sie dann die Lotterie durch ein so hohes Ansehen? Das Jahr 1848 hatte auch diese Unsittlichkeit wegspülen wollen, doch der Schlamm des Rückschritts sie wieder angeschwemmt. Die Unsittlichkeit besteht aber von Seiten des Käufers darin, gewinnen zu wollen, ohne zu arbeiten. Es ist derselbe Fehler, den Dante am Wucherer tadelt, indem er die Arbeit die Gefährtinn der Natur nennt:

E perchè l'usuriere altra via tene,
Per se natura et per la sua seguace
Dispregia, poichè in altro pon la spene.

Von Seiten des Verkäufers, des Staats, liegt das Unsittliche darin, dass er Geld, ein Gewisses, nimmt, und dem leichtverführbaren Spieler nur etwas Ungewisses dafür bietet, während das Spiel, das nur die Leistung gleicher Dinge ist, diese Unsittlichkeit nicht hatte.

bb. Das Versicherungsgeschäft hat sie vollends nicht; es ist der Anfang der Forderung der Gewährleistung Aller durch Alle, wie das gesellschaftliche Recht sie darbieten soll. Die Prämie ist der Kaufpreis. Der Gegenstand der Versicherung ist der mannigfaltigsten Art: Feuer-, Wasser-, Hagelschäden. Oder man versichert das Leben eines Schuldners, um die Schuld nicht ganz zu verlieren. Der Vater, Gatte versichert sein Leben, um seinen Hinterlassenen ein Kapital nach seinem Tode zu sichern u. s. w. Gewagt bleibt solch' Geschäft insofern, als man mehr einzahlen kann, als man wiederbekommt, der Empfänger vorher sterben kann u. s. w. Der Zweck ist aber ein ganz sittlicher.

γ. Tausch einer allgemeinen Sache gegen eine allgemeine ist das Wechselgeschäft, erstens nämlich das eigentliche Wechseln, Tausch von Geldsorten, wo eine Münzsorte immer als die specifische Sache gilt, die andere als Geld: jene die fremde, diese die einheimische, gangbare. Als Waare hat die fremde daher auch nicht immer denselben Tauschwerth, und verliert gegen das Geld. Zweitens hat sich an dieses Wechseln der Wechsel angeschlossen, auch ein Tausch von Münzsorten, aber wo eben nur die Differenz verloren und gewonnen wird, während er in Wahrheit nur ein Tausch von Geldforderungen wurde, die nicht wirklich ausgezahlt, sondern beglichen werden. Die persönliche Haft aber, die drittens damit verbunden worden, gehört nicht hierher, sondern in die Kategorie der Sicherungs-Verträge, um eine kaufmännische Verbindlichkeit um so fester zu machen, und dadurch das Vertrauen zu heben.

b. Tausch des Gebrauchs.

α. Tausch des Gebrauchs einer specifischen Sache gegen den Gebrauch einer andern specifischen Sache

ist ein unbenannter Vertrag, den die Römer durch die Worte *commodo*, *ut commodes*, ausdrücken.

β. Tausch des Gebrauchs einer specifischen Sache gegen eine allgemeine, also eigentlich der Kauf eines Gebrauchs. Hier treten unwesentliche Unterschiede ein.

a. Ist der Gebrauch einer unbeweglichen Sache gekauft, so nennen das die Römer *locatio conductio*. Wir unterscheiden noch

aa. den Miethsvertrag über ein städtisches, hauptsächlich zur Wohnung dienendes Grundstück, wo der Miethszins der Kaufpreis ist;

bb. vom Pachtvertrag über ein ländliches, hauptsächtlich zur Gewinnung von Früchten bestimmtes Grundstück, wo das Pachtgeld den Kaufpreis bildet.

cc. Ebenso kann man auch den Gebrauch von Rechten verpachten, z. B. von Kronrechten, Rechten an Landstrassen, Brücken, Zöllen u. s. w.

b. Ist die Sache eine bewegliche, so ist das der entgeltliche Leihvertrag (*commodatum*).

γ. Das verzinsliche Darlehn (*mutuum*) ist der Tausch des Gebrauchs einer allgemeinen Sache gegen Geld, also auch eine allgemeine Sache, — aber gegen das Eigenthum dieses Geldes, als *species* und Werth (s. oben, S. 219). Werden also z. B. vier Procent Zinsen gezahlt, so heisst diess gar nichts Anderes, als dass der Gebrauch von hundert Thalern auf Ein Jahr das Eigenthum von vier Thalern werth ist; wobei die Höhe des Zinsfusses, d. h. der Preis des Geldes, wie der jeder andern Sache, durch freie Übereinkunft bestimmt werden muss, Wuchergesetze also unvernünftig sind.

c. Tausch von Dienstleistungen:

α. Dienstleistung gegen Dienstleistung ist wieder ein ungenannter Vertrag, *facio*, *ut facias*. Zwischen dem Tausch von Sachen, *do ut des*, und dem eben angeführten Vertrage kann es nun Mittelstufen geben, und so sind eine Menge von Verträgen denkbar, wie: *do ut facias*, *facio ut des*; ferner: *commodo ut facias*, *facio ut commodes* u. s. w.

β. Der Tausch der Dienstleistung gegen eine allgemeine Sache ist

a. der Lohn-Vertrag (*locatio operarum*). Es ändert an der Sache nichts, dass

b. die Dienstleistung mehr auf geistiger Geschicklichkeit beruht, wie beim bezahlten Mandat oder Depositum, beim Honorar-Vertrag des Lehrers und Schülers u. s. w.

3. Sicherungsverträge.

Solche Verträge (*cautiones*) treten nie selbstständig für sich auf, sondern dienen nur zur Vervollständigung der übrigen Verträge, um die Leistung auf die Übereinkunft nothwendig folgen zu lassen.

a. Wird die eigene Person, der Leib, zum Pfande eingesetzt, so haben wir das, was im Völkerrecht die Stellung von Geisseln heisst (*præstatio obsidis*). Zum Wohle des Ganzen kann der Einzelne wohl seine Freiheit opfern, da er ja selbst sein Leben opfern muss. Aber auch im bürgerlichen Recht? Hier wird die Verpfändung des Leibes mit der Wechselverbindlichkeit verknüpft, und zieht auf dem Wege des abgekürzten Gerichtsverfahrens die persönliche Haft des nicht zahlenden Schuldners nach sich; — eine maasslose Sicherheit im Verhältniss zu dem, was versichert werden soll. Denn wird die Schuld nicht getilgt, so kann die Schuldhaft das ganze Leben dauern. Den ganzen Umfang unserer Freiheit dürfen wir aber, wie wir (S. 207, 209, 214) sahen, nicht veräussern. Und so können wir im Grundsatz die selbst vorher durch Unterschrift des Wechsels bewilligte Wechselhaft nicht billigen, sollten wir auch im Augenblicke eine andere gleiche Sicherheit vorzuschlagen nicht im Stande sein. Oder wäre eine Zeithaft nicht diese Sicherheit? Freilich, wenn der Schuldner die Haft absitzt, ist die Schuld getilgt. Sache des Gläubigers ist es dann, es nicht zur Haft kommen zu lassen, wenn er fürchtet, dass der Schuldner, statt alle mögliche Anstrengungen zur Zahlung zu machen, lieber die Schuld absitzen werde.

b. Die Verpfändung einer äusserlichen Sache ist das, was nun im eigentlichen Sinne Verpfändung genannt wird. Der Unterschied liegt wieder im Gegenstande des Pfandes (*pignus*).

α. Ist das Pfand eine bewegliche Sache, so heist es Faustpfand, wie wir (S. 200) sahen (*fiducia*).

β. Ist es eine unbewegliche, so nennen wir das durch den Vertrag erzeugte Eigenthum des Werths eine Hypothek, die eben als eine Forderung auch an Andere abgetreten werden kann.

γ. So kann geradezu die Forderung, die ich an einen Dritten habe, meinem Gläubiger verpfändet werden (*constitutio debiti alieni*), welchem ich dadurch ein Recht auf die Leistung meines Schuldners einräume.

c. Endlich kann eine Dienstleistung unmittelbar verpfändet werden, indem zwischen Schuldner und Gläubiger ein Dritter eintritt, der, im Fall der Schuldner nicht zahlen sollte, die Verbindlichkeit an seiner Statt übernimmt, — die Bürgschaft *(fidejussio)*: den Regress aber gegen den ersten Schuldner behält.

Die Sicherheits-Verträge wollen wohl die von der Willkür stammende Zufälligkeit der Verträge aufheben. Da diese Willkür, als der den allgemeinen Willen setzende besondere Wille, aber die Wurzel des Vertrags ausmacht, und sie sich eben, wie wir gegen die Lehre vom Determinismus (S. 104) sahen, nach der einen oder nach der andern Seite hin entscheiden kann: so liegt es in der Natur des Vertrags, durch die Willkür auch nicht erfüllt, sondern aufgehoben zu werden.

C. Die Aufhebung der Verträge.

Die verschiedenen Weisen der willkürlichen Auflösung der Verträge müssen nun ebenso, wie die verschiedenen Arten der Verträge selbst, aus den Begriffsbestimmtheiten des Vertrags fliessen, also auch auf die drei Eintheilungsgründe zurückgeführt werden. Die regelrechte, durch die Freiheit selbst gesetzte Aufhebung der Verträge ist aber die Erfüllung, das Zusammenstimmen der drei Seiten des Begriffs: Versprechen, Annehmen, Leisten, während beim Vertragsbruche dieser Einklang fehlt.

1. Die *læsio enormis.*

Da im lästigen Vertrage durch die Gegenseitigkeit des Versprechens und der Annahme ein Jeder Eigenthümer desselben Werths bleiben soll, so hat, insofern der Tausch keine Schenkung sein soll, die Willkür des Einen den Vertrag verletzt, wenn die ausgetauschten Sachen nicht gleichen Werth haben. Ein solcher Vertrag kann also von der verletzten Partei angefochten werden. Doch da der Werth als Grösse veränderlicher Natur ist, näher der Nutzwerth nicht immer denselben Tauschwerth hat: so muss ein bestimmter Grad der Verletzung, unter welchen der Tauschwerth nie herabfallen, oder über welchen er nicht steigen kann, festgesetzt werden, wenn die Nichtigkeit des Vertrags nicht eintreten soll. Hier nehmen die bestehenden Gesetze denn an, dass der Vertrag nichtig sei, wenn der Werth der Einen Sache nur den halben Werth der andern erreicht. Das ist die durch das Römische Recht eingeführte sogenannte *læsio enormis.* Es versteht sich, dass es von der Willkür der Parteien abhängt, den Vertrag

dennoch gelten zu lassen; es hat dann eben eine theilweise Schenkung stattgefunden. Auch kann die Willkür der Einen Partei aus Liebhaberei eine Sache überschätzen (*pretium affectionis*); und wenn die andere nur gegen diesen höheren Preis die Sache losschlagen will, darf nichts dagegen eingewendet werden.

2. Gegenständlicher Grund der Nichterfüllung.

Wie zuerst der Vertrag aufgehoben wurde wegen eines subjectiven Fehlers im Verhältnisse der Seiten der Übereinkunft, so kann auch der Grund der Aufhebung des Vertrags zweitens im Gegenstande liegen: und zwar sowohl wenn derselbe eine äusserliche Sache, als wenn er eine unveräusserliche ist. Im ersten Falle ist der Gegenstand, als ein ebenso zufälliger, wie die Willkür selbst, dem Untergange, der Veränderung ausgesetzt. Der Vertrag ist dann unmöglich geworden, weil die Gemeinsamkeit des Willens keinen Gegenstand, die Freiheit kein Dasein mehr hat. Doch fragt sich immer, wodurch ist der Gegenstand untergegangen. Wenn durch Zufall, so hat das positive Recht zu fragen, wer den Schaden (*periculum*) tragen müsse. Unsern Grundsätzen zufolge müssen wir im Allgemeinen antworten, da das Eigenthum durch die Stipulation schon übergegangen ist: so muss, wenn das Pferd z. B. vor der Übergabe gestorben ist, der Käufer, der ja bereits der Eigenthümer ist, den Schaden tragen. Ist aber durch die Schuld des Verkäufers, sei sie Vorsatz oder Versehen, die Sache untergegangen: so versteht sich, dass er diese Schuld auch auf sich nehmen, und den Käufer entschädigen muss.

Aber der Vertrag kann zweitens auch aufgehoben werden, nicht weil der Gegenstand untergegangen ist, sondern weil er der Natur eines Vertrages überhaupt widerspricht, und nicht Gegenstand eines solchen sein darf. Hierher gehören die Verträge über unveräusserliche Gegenstände, wie Verdingen zum Sklaven u. s. w. Ebenso ist es ungültig, wenn ich mich zu einer Pflichtverletzung verbinde, mein Gewissen verkaufe u. s. w. Alle diese Verträge fassen die Römer unter den Namen der *contractus contra bonos mores* zusammen. Sie sind nichtig, weil die Willkür sich nicht zur Herrin über höhere sittliche Verhältnisse machen darf.

3. Willkürliche Nichterfüllung.

Indem das Verhältniss der Leistung zur Übereinkunft die dritte Begriffsbestimmtheit des Vertrags ist, und die Willkür beide

Seiten auseinanderhalten kann, so giebt diese Trennung einen dritten Grund der Aufhebung der Verträge. Hier können nun erstens beide Parteien darin übereinstimmen, einen vollständig abgeschlossenen Vertrag rückgängig zu machen, die Leistung nicht auf die Übereinkunft folgen zu lassen; *mutuus dissensus* hebt den Vertrag auf. Diese Aufhebung kann auch zweitens eine bloss bedingte sein. Das Recht des Rücktritts vom Vertrage kann einem oder beiden der Partner offen gelassen bleiben; — *jus pœnitendi.* Womit aber, wenn damit nicht die Natur eines Vertrags ganz aufgehoben werden soll, doch gewöhnlich eine kleine Entschädigung, z. B. das Behalten des Aufgeldes (*arrha*) für den nicht Zurücktretenden, oder eine Conventional-Strafe für den Zurücktretenden verbunden ist, damit nicht Einer allen Vortheil habe, und der Vertrag doch auch für den Anderen irgend einen Werth behalte. Immer geschieht aber auch hier die Aufhebung mit Genehmigung beider Theile. Die ganz willkürliche, einseitige Aufhebung des Vertrags wider den Willen des Andern ist nun drittens die Zögerung (*mora*), indem entweder der Eine sein Versprechen zu erfüllen (*mora solvendi*), der Andere die Sache anzunehmen sich weigert (*mora accipiendi*). Die verzögerte Leistung reisst die beiden, in der Übereinkunft schon in Einklang gewesenen Seiten des Versprechens und Annehmens wieder feindlich auseinander, und verletzt so das Dasein der Freiheit nicht nur in der äussern Sache, sondern auch im Innern des Willens. Nicht nur aber die Weigerung der Erfüllung ist Verletzung der Freiheit, sondern auch die der Annahme. Denn etwas unentgeltlich aufbewahren müssen, was der Andere als sein Eigenthum in Empfang nehmen sollte und täglich in Anspruch nehmen kann, ist beschwerlich. Durch die Nichterfüllung des Vertrags tritt der besondere, willkürliche Wille in Kampf mit dem allgemeinen, statt ihn aus sich hervorkeimen zu lassen; und das nennen wir das Unrecht, welches eine nothwendige Stufe in der Entwickelung der Rechtssphäre ist, weil nur durch den Kampf der Sieg des Rechts über das Unrecht, der Freiheit über die Willkür entschieden, das Dasein des rechtlichen Willens zum geltenden gemacht werden kann. Eine Verletzung des Rechts kann nun auch stattfinden, ohne dass ein Vertrag vorhergegangen ist. Indem dann durch das begangene Unrecht die Verpflichtung des Ersatzes entsteht, so nennen diess die Römer *obligationes ex delicto:* unfreiwillige Verbindlichkeiten, welche die Willkür gewissermaassen wider Willen erzeugte.

Drittes Kapitel.

Das Unrecht.

Nicht das Unrecht, als solches, ist die dritte Stufe zu Eigenthum und Vertrag, sondern das sich aus dem Unrecht wiederherstellende und zur Geltung kommende Recht. Die Nothwendigkeit dieser dritten Stufe haben wir nun zunächst im Allgemeinen noch näher zu entwickeln. Das allgemeine Dasein der Freiheit, wie es im Eigenthum auftrat, schloss die Willkür noch ganz aus; oder diese stand ganz im Dienste der Freiheit. Die verneinende Seite im Eigenthum nämlich, welche wir als Gebrauch, Befriedigung der Triebe sahen, war nur ein Ausfluss des Eigenthums selbst, die Erscheinung seines Wesens. Im Vertrage erhielt diese verneinende Seite schon mehr Selbstständigkeit, die Befriedigung der Triebe erschien als die Bedingung und der Grund des Eigenthums. Um meine Triebe befriedigen zu können, tausche ich mir dieses oder jenes Eigenthum ein. So war die Erscheinung nicht mehr ganz im Eigenthum gehalten und durch dasselbe bezwungen, nicht bloss die erscheinende Seite des Wesens. Sondern die Erscheinung wurde das Ganze, und das Begründende des Wesens selbst. Indem so die Willkür zum Grunde des Rechts und der Freiheit gemacht worden, steht sie auf dem Sprunge, es sich zu unterwerfen, und, statt das Recht zu begründen, in der That als die Verneinung des Rechts, als Rechtsverletzung aufzutreten. Denn wenn die Befriedigung der Triebe Zweck, das Eigenthum Mittel ist: so liegt es nahe, auch ein anderes Mittel, das fremde Eigenthum, zu ergreifen, besonders wenn das eigene Eigenthum fehlt. Die Befriedigung der Triebe wird dann auf Kosten des Eigenthums erreicht. So setzt sich die Willkür, als die falsche Freiheit, an die Stelle der wahren Freiheit, spreizt sich für sich als das wahre Wesen auf, um dann, durch ihre eigene Dialektik, das in ihr enthaltene Nichtige auch als solches aufzuweisen, und das Recht an sich durch diese Zertrümmerung des ihm entgegengesetzten Scheins als den wahren Sieger hervorgehen zu lassen. Wenn der Dieb bestraft wird, hat sich das Eigenthum aus seinem blossen Ansichsein zu einem wiederhergestellten und so für Alle geltenden gemacht.

Diese Bewährung des Rechts, als der Bejahung durch Verneinung der Verneinung, ist die wahre Rechtfertigung des Übels

in der Welt. Das natürliche Gute, das Angenehme erzeugt sich nur aus dem Schmerz, als dem Mangel und der Entbehrung; und der Genuss ist die Verneinung dieses Verneinenden, welches da sein muss, um verneint werden, damit aber auch erst die Bejahung herbeiführen zu können. Ebenso verhält es sich mit dem geistigen oder moralischen Übel, mit dem Unrechten und Bösen. Die Thätigkeit ist das Eigenschaftliche des geistigen Lebens. Da sie aber die Überwindung einer Schranke ist, so bedarf sie eines Gegenstosses, um ihr Ziel zu erreichen. Die Erreichung des Zwecks setzt also das Zweckwidrige als ein zu Verneinendes voraus. So geht das Recht aus dem Kampfe mit dem Unrecht, das Gute aus der Überwindung des Bösen um so siegreicher hervor. Und ohne diese Verneinung wäre weder das Rechte noch das Gute das bewährte Recht, das bewährte Gute. Darin liegt die dialektisch-metaphysische Nothwendigkeit dieses dritten Standpunkts. Was nicht hindert, dass der Zweck der Weltgeschichte als eine Verminderung, eine immer grössere Zurückdrängung des Unrechts im Ganzen erscheint. Der Einzelne, mit seinen Trieben und Leidenschaften beginnend, wird aber immer den Weg des Unrechts und des Bösen von Neuem durchzumachen haben; und die Einzelnheit wird nie aufhören, sondern sich in immer neuen Exemplaren wieder erzeugen, selbst nachdem der Zweck im Allgemeinen als ein erreichter in der Weltgeschichte aufgetreten sein wird. —

Die Stufen des Unrechts unterscheiden sich nun durch die grössere Entwickelung des Begriffs desselben. Das Unrecht überhaupt ist der Schein der Freiheit, die Willkür, die sich der wahren Freiheit als ihre Verneinung entgegenstellt, und sie verletzt. Erstens ist dieser Schein bloss Schein an sich, noch nicht für den Willen, sondern nur bewusstlos. Das Recht wird zwar verletzt, ein Schein an die Stelle des Rechts gesetzt: aber so dass der Handelnde diesen Schein noch gar nicht als Schein weiss, sondern vielmehr für das Wesen hält; — das unbefangene Unrecht und der bürgerliche Rechtsstreit. Es wird hier also auch das Recht noch gar nicht in seinem an sich seienden Wesen verletzt; nur dieses besondere Eigenthum, als Erscheinung, wird nicht unter die Sphäre des Eigenthümers begriffen, weil der unrecht Handelnde glaubt, dass es sein Eigenthum sei. Zweitens wird umgekehrt vielmehr das Recht an sich verletzt, und der Verletzer weiss und will es auch. Aber es ist der Schein gesetzt, als sei das Recht gerade in dieser Besonderheit erhalten. Der Schein des Rechts ist so nicht mehr bloss an sich,

sondern auch für den Handelnden selbst vorhanden. Er weiss, dass er nur ein Scheinrecht übt, will aber für sich und die Anderen diesen Schein des Rechts zum Wesen des Rechts erheben. Da aber das Recht an sich verletzt ist, so ist der Schein des Rechts eben als Schein gesetzt; — das Scheinrecht, welches den Andern als das Recht an sich aufgebürdet wird. Endlich drittens tritt das Unrecht in seiner schrankenlosen Unendlichkeit auf, als das Unrecht an sich, und für die Anderen, ohne dass sich die Mühe gegeben wird, ihnen noch einen Schein des Rechts vorzumachen; das Verbrechen, in welchem die Persönlichkeit an und für sich, sowohl ihrem innern Wesen nach, als auch nach der besondern Seite ihrer Erscheinung, verletzt ist. Die Anerkennung des Rechts, die im Scheinrecht immer noch vorhanden war, fällt also im Verbrechen fort.

A. Das unbefangene Unrecht.

1. Wenn ich im Vertrage durch meine Schuld mich in die Unmöglichkeit versetze, die Leistung auf die Übereinkunft folgen zu lassen, so verletze ich das Eigenthum des Andern in dieser besondern Sache; ich kann ihm nun nicht mehr diese *species* überliefern. Aber daraus folgt noch nicht, dass ich mit Wissen und Wollen sein Recht an sich verletzt habe. Wenn ich aus Versehen gehandelt habe, so versteht sich diess von selbst. Aber selbst beim *dolus*, wenn ich absichtlich den Gegenstand beschädigt, z. B. das Pferd zu Schanden geritten habe: so liegt darin noch gar nicht der böse Wille, das Recht an sich zu verletzen. Ich konnte ja von Anfang an gewillt sein, den Eigenthümer zu entschädigen. Es liegt hier also ein äusserer Schaden vor. Und indem ich das Recht an sich, den Werth des fremden Eigenthums nicht verletzen wollte, so folgt aus der Beschädigung nur die Nothwendigkeit der Entschädigung; — der bürgerliche Schadenersatz. Wenn ich dieselbe *species* nicht überliefern kann, so gebe ich eine andere *species* von derselben Güte, oder eine Geldentschädigung, wodurch jedenfalls der Werth erstattet ist. Da ich hier das Unrecht nicht will, wohl aber die Wiederherstellung des Rechts, so ist hier das unbefangene Unrecht im vollsten Sinne vorhanden. Es fragt sich aber, ob beim Versehen immer Entschädigung geleistet werden muss. Und hier sagen die Römischen Rechtslehrer sehr gut, dass, wenn ich die Sache nicht mehr aufzubewahren schuldig bin, der Andere also *in mora accipiendi* ist, ich nur ein grobes Versehen, und ein solches zu vertreten brauche, welches ich bei meinen eige-

nen Angelegenheiten nicht begangen hätte (*diligentia, quam suis*). Denn dieser Unterschied macht es eigentlich zum *dolus*.

Ebenso lässt sich aber auch ohne Vertrag eine Beschädigung fremden Eigenthums denken, die bei blossem Versehen auch durch den bürgerlichen Schadenersatz vollständig abgemacht ist. Beim *dolus* und einer Beschädigung der Person würde sich indessen die Sache nicht damit erledigen, weil da das Recht an sich, sei es durch den Willen, sei es im Gegenstande, verletzt sein würde. Endlich aber kann man sich denken, dass mein Eigenthum ganz gegen meinen Willen einen Anderen beschädigt; z. B. mein Hund beisst einen Vorübergehenden u. s. w., die sogenannte *pauperies* bei den Römern. Hier trifft mich die Schuld, das Thier nicht bewacht zu haben; und ich muss Entschädigung leisten. Wenn dagegen der Schade ganz durch Zufall entsteht, sei es auch vermittelst meines Eigenthums selbst, indem ich es auf erlaubte Weise gebrauche: so kann natürlich von keinem Ersatze die Rede sein, weil hier die Natur, nicht ein Wille beschädigte.

2. Es steht aber das Vertragsrecht als das erscheinende Recht, welches durch die Willkür verletzt wird, nicht nur dieser gegenüber: sondern kann auch einem andern Vertrage, oder auch einer ursprünglichen Erwerbungsart entgegenstehen. Dann haben wir eine Collision von Rechts-Titeln, deren einer eben Unrecht, Willkür ist. Denn Eine Entstehungsart des Eigenthums ist, gegen den substantiellen Inhalt desselben gehalten, Willkür, da sie nur eine vereinzelte Seite der Freiheit ist, der andere, stärkere gegenübertreten. Und es entsteht hier eben die Frage, welcher Titel denn der gewichtigste ist, welcher dagegen dem andern weichen müsse, wie wir auch beim Besitze verschiedene Stufen bis zum Eigenthum sahen (S. 159), wo die höhere stets die niedere überwindet. Solche Collision von Rechtstiteln ist der bürgerliche Rechtsstreit, wo jeder die Sache aus einem besondern Rechtsgrunde, und nur darum in Anspruch nimmt: der Eine weil er sie gefunden hat, der Andere weil er sie gekauft hat, oder sie ihm verpfändet worden ist, u. s. w. Hier machen zwei oder mehrere Personen auf dieselbe Sache Anspruch. Einer von Beiden gehört sie aber nur; denn eine hat den stärksten Titel. Diejenige Person, welche den schwächeren Titel hat, begeht also an sich Unrecht, wenn sie die Sache dem Eigenthümer abspricht, aber sie weiss es nicht; sie will den Anderen im Werthe seines Eigenthums, in seiner Persönlichkeit keinesweges verletzen. Im Gegen-

theil. Sie will das Recht, und nicht das Unrecht; sie irrt sich nur in der Unterordnung des einzelnen Falls unter das Recht. Sie leugnet nicht die Eigenthumssphäre des Andern, das ganze Recht, als Prädicat, sondern nur diese einzelne Sache als unter dessen Eigenthumssphäre begriffen; und das wird in der Logik die bejahende Form eines verneinenden Urtheils, oder ein Urtheil der Besonderheit genannt, nicht ein schlechthin unendliches. Denn nur eine Besonderheit ist verneint, die anderen sind aber bejaht, während im unendlichen Urtheil die ganze Sphäre des Prädicats dem Subject abgesprochen wird.

Diese Unbefangenheit des Bewusstseins gehört mit Nothwendigkeit zum bürgerlichen Rechtsstreit; denn wenn die Partei weiss, dass sie Unrecht hat, und dennoch den Rechtsstreit beginnt oder ihn sich machen lässt, so begeht sie wirklich Unrecht. Ein solches ist kein bürgerliches Unrecht mehr, sondern kann dem Strafrecht verfallen; und das nennt man die Chikane im bürgerlichen Rechtsstreit (*calumnia*), welche unerlaubt ist.

Die gegenständliche Entscheidung aber, welcher Titel der vorzüglichere sei, kann hier noch nicht gegeben werden. Der Besitz, der ja, wie wir sahen, vermuthetes Eigenthum war, hat um so mehr die Voraussetzung des stärksten Titels für sich. Doch wir sahen zugleich (S. 157), dass der Besitz eine Vorfrage sein kann, die dann zuerst entschieden werden muss, damit man wisse, wer die Last des Beweises habe: d. h. die Verpflichtung nachzuweisen, dass sein Titel der stärkste sei, also den des Besitzenden aufhebe. Da hier aber nur die Willkür entscheiden, und die Entscheidung ausführen könnte: so ist zwar die Forderung vorhanden, dass ein Richter, das über die Willkür erhabene beseelte Gerechte, wie Aristoteles sagt, die an und für sich seiende Entscheidung treffe. Da aber diese beseelte Gerechtigkeit, welche über die einzelnen Willen die Entscheidung treffe, erst im gesellschaftlichen Rechte möglich ist: so kann sich hier die Willkür nur so gut es geht helfen, um von sich selbst und ihren Entscheidungen loszukommen.

3. Die verschiedenen Weisen der Aufhebung des bürgerlichen Unrechts, die die Willkür versucht, können aber selbst nur durch sie gesetzt sein, und sind so, statt Aufhebungen des Unrechts, nur neue Rechtsverletzungen.

a. In der Selbsthülfe versucht diess zunächst Ein willkürlicher Wille, indem er ohne Rücksicht auf die andere Person sein Recht für sich wiederherstellen will. Die Selbsthülfe bleibt aber

Unrecht, weil der Andere nicht damit übereinstimmt, sondern seine Freiheit vielmehr darin verletzt sieht.

b. Desswegen thut sich zweitens eine höhere Art der Aufhebung des Unrechts hervor. Die Eine Willkür, um die andere nicht zu verletzen, sucht sich vielmehr in Übereinstimmung mit ihr zu setzen: d. h. sie schliessen Beide einen Vertrag. Der bürgerliche Rechtsstreit soll durch eine willkürliche Gemeinschaft beider Willen geschlichtet werden. In diesem Vertrage giebt Jeder einen Theil seiner Forderungen auf und überlässt sie dem Andern. Wir sahen diess früher (S. 220) als den Vergleich. Ist damit aber etwas gewonnen? Keinesweges! Was Recht an sich sei, ist eben durch den Vergleich vollkommen verdunkelt, und in's Licht zu setzen unmöglich gemacht. Der Vergleich ist also ein neues Unrecht. Denn wer an sich Recht hat, giebt einen Theil seines Rechts auf; und der Andere, der kein Recht hatte, erhält doch einen Theil. Der Vergleich leistet — der Faulheit des Richters im Finden des Rechts Vorschub. Die strittige Sache, ein Pferd, oder was es sei, kann doch nur Einem gehören; und wenn man es auch nicht *in specie* theilen will, wie das Kind im Salomonischen Urtheilsspruch, so erhält Jeder doch im Vergleich einen Theil des Werths, während er ihn ganz oder gar nicht haben müsste. Es ist zwar denkbar, dass auch das Recht an sich manchmal eine Theilung gebietet. Aber der Vergleich würde in diesem Falle nur zufällig oder willkürlich das Recht setzen, nicht aber als Recht und in Form des Rechts. Der Vergleich ist also ein neuer, ein höherer Widerspruch, als die Selbsthülfe, weil nun beide Parteien, nicht bloss eine einseitige Willkür, das Recht an sich verletzen.

c. Um diess zu vermeiden, bescheiden sich nun die beiden willkürlichen Willen, nicht selbst die Entscheidung zu treffen. Sie wählen durch Übereinkunft einen dritten Willen, welcher ihre Titel prüfen, und als Schiedsrichter über deren Gültigkeit entscheiden soll. Das ist das Compromiss, wodurch die Parteien sich verbindlich machen, sich diesem schiedsrichterlichen Urtheil zu unterwerfen, auch wohl eine Conventional-Strafe festsetzen, die verfällt, wenn sie sich bei diesem Urtheile nicht beruhigen. Aber auch durch diese dreifache Willkür ist dem Rechte an sich nicht geholfen. Denn erstens bleibt die entscheidende Willkür immer Willkür; der Schiedsrichter (*arbiter*) entscheidet eben *ex arbitrio*, d. h. willkürlich, nicht wie der Richter nach dem Gesetze. Und zweitens brauchen die sich einen Augenblick unter dieses Urtheil fügenden

Willküren nicht beim schiedsrichterlichen Urtheil zu bleiben, sondern sie können hernach wieder willkürlich davon abspringen. Der Versuch, das Recht wiederherzustellen, verwickelt auf diesem Felde nur in immer grössere Widersprüche. Es ist in der That durch die Willkür die Verletzung des Rechts gesetzt. Es ist aber der Schein vorhanden, als entscheide nicht die Willkür, sondern der allgemeine Wille, als stelle dieser das Recht an und für sich wieder her. So ist hier das Recht mit Bewusstsein verletzt; nur ist der Schein vorhanden, als sei es erhalten. Das giebt uns den Übergang in den zweiten Standpunkt des Unrechts, in das Scheinrecht.

B. Das Schein-Recht.

Der Schein des Rechts, den die Willkür ungeachtet der bewussten Verletzung des an sich seienden Rechts bestehen lassen will, ist nun erstens, dass bei Verletzung der allgemeinen Seite des Eigenthums, des Werths, als des Rechts an sich, der Schein vorhanden ist, als sei das Recht in seiner Erscheinung, d. h. nach der specifischen Qualität der Sache und ihrem Gebrauche nicht verletzt; — der Betrug. Zweitens wird offenbar das Recht in seiner Erscheinung verletzt; es ist aber der Schein vorhanden, als sei das Recht an sich nicht verletzt, — die Gewalt, welche, als Selbsthülfe, der Materie nach im Rechte zu sein vorgiebt. Endlich ist der Schein an beiden Seiten des Rechts gesetzt, und das ist der Zwang; — das durch und durch als Schein gesetzte Recht, worin also das Scheinrecht auf seine höchste Spitze getrieben ist. Die beiden letzten Gestalten, welche durch ihre Form, die Natur der Handlung als solche, schon zur Zurechnung gehörten, sind um ihres Inhalts willen, welcher das verletzte Recht ist, hierher zu ziehen.

1. Der Betrug.

Wenn eine Person durch eine andere vermittelst falscher Vorspiegelungen, z. B. dass eine Glasperle eine echte Perle sei, zur Übereinkunft bewogen wird, für hundert Thaler zu kaufen, was nur wenige Groschen werth ist, so liegt darin einerseits eine Verletzung des Rechts an sich; der wirkliche Werth und der vom Käufer gemeinte sind einander ganz unangemessen. Schon als *læsio enormis* würde ein auf Betrug gegründeter Vertrag null und nichtig sein; und es versteht sich, dass der bürgerliche Schadenersatz auch beim Betruge eintreten muss. Aber das genügt nicht, weil eben das Recht an sich mit Wissen und Wollen verletzt ist;

der Betrug zieht daher auch immer noch eine peinliche Strafe nach sich. Freilich ist hier die Meinung des Betrogenen noch gerettet; über diese äussere Sache findet wirklich eine Übereinstimmung beider Willen statt. Doch ist diese Übereinkunft eben nur ein Schein. Das Allgemeine oder der Werth soll in der specifischen Qualität der Sache enthalten sein; oder Erscheinung und Werth sollen die Glieder eines bejahenden Urtheils, E=A, sein. Diese gemeinte Uebereinstimmung, ohne welche der Betrogene nicht kaufen würde, ist aber gar nicht vorhanden, sondern der Betrüger reisst willkürlich diese beiden Glieder des Urtheils E und A auseinander. Er fällt das in der Logik sogenannte identische Urtheil E=E, oder A=A, während der Betrogene eben ein bejahendes Urtheil E=A vor sich zu haben meint. Der Betrüger sagt, ich kann den Werth von der Erscheinung trennen, den Werth für mich behalten und dem Käufer nur die Erscheinung überliefern. So ist auch in dieser äusserlichen Erscheinung keine wesentliche Übereinstimmung der Parteien vorhanden, sondern nur eine scheinbare. Denn der Eine sagt, ich verkaufe Dir für hundert Thaler, was nur ein paar Groschen werth ist; der Andere vermeint, den Werth von hundert Thalern zu erhalten. So ist an der specifischen Qualität der Sache, welche eben die erscheinende Seite des Werths sein soll, der Werth nicht erschienen, sondern nur als Schein gesetzt, und so nur ein Schein des Rechts vorhanden. Das wirkliche Recht ist das Allgemeine, der freie Wille, der in der äusserlichen Erscheinung Dasein hat, während im Betruge der Werth meines Eigenthums in der äusserlichen Sache verletzt ist; und das ist das Unrecht des Betrugs, dessen Aufhebung aber, wie beim bürgerlichen Unrecht, hier nur ein Sollen ist. Wenn das positive Recht den Betrug für eine Vorspiegelung falscher Thatsachen aus gewinnsüchtiger Absicht erklärt, so ist in der ersten Hälfte dieser Begriffsbestimmung der Schein des Rechts im Äussern, in der zweiten, die Verletzung des Rechts an sich enthalten.

2. Die Gewalt.

Wie im Betruge der Schein vorgemacht wird, als sei wenigstens in der Erscheinung des Eigenthums das Recht nicht verletzt: so kann umgekehrt auch der Schein vorgemacht werden, als sei das Recht an sich nicht verletzt, wenn auch die Freiheit in ihrer äussern Erscheinung verneint wird. Das ist die Gewalt (*vis*). Dieselbe kann auch mit einem Verbrechen verbunden sein, z. B. bei einem gewalt-

samen Diebstahl, was man Raub nennt; davon ist hier noch nicht die Rede. Sondern es wird vorausgesetzt, dass der Inhalt und Zweck der Gewalt selbst als rechtlich gemeint sei. Es glaubt Einer in seinem Rechte zu sein, also das Recht an sich auf seiner Seite zu haben, und will nun, da kein höherer Richter vorhanden ist, dieses Ansich auch zur Erscheinung bringen, indem er z. B. eine Sache, die er für sein Eigenthum hält, einem Andern selbst mit Verletzung der persönlichen Freiheit desselben entreisst. Die Gewalt, die noch nicht reines Verbrechen ist, kann so bei der Selbsthülfe vorkommen und ist der höchste Gipfel derselben. Hier ist der Schein des Recht natürlich nicht an der erscheinenden Seite des Eigenthums gesetzt, sondern diese ist offenbar verletzt. Indem aber der Gewaltsame die Behauptung aufstellt, dass nur die Form seines Handelns Unrecht sei, im Inhalt aber seine Handlung zu Recht bestehe: so begeht er denselben Trugschluss, wie der Betrüger, der ebenfalls glaubt, dass das Allgemeine und das Einzelne von einander abgetrennt werden können, und mit der Verletzung der Einen Seite die andere Seite nicht auch verletzt worden sei. Wie also der Betrüger behauptet, wenn ich die allgemeine Seite des Eigenthums verletze, so verletze ich es nicht in seiner Erscheinung: so meint umgekehrt der, welcher Gewalt gebraucht, dass er die erscheinende Seite der Freiheit verletzen könne, ohne ihr Ansichsein verletzt zu haben. Der Eine thut aber ebenso Scheinbares, wie der Andere. Wie die sinnliche Erscheinung nur scheinbar nicht angegriffen ist, wenn nur der Werth angegriffen sein soll: so ist das ansichseiende Allgemeine der Freiheit nur scheinbar nicht angegriffen, sobald die erscheinende Seite angegriffen ist. Der Betrüger sagt, im Allgemeinen ist nur das Allgemeine, nicht das Einzelne verletzt: der Gewaltthätige, im Einzelnen nur das Einzelne, nicht das Allgemeine. Beides ist aber ein leerer Schein, die falsche Trennung der Seiten von Wesen und Erscheinung, Form und Inhalt, die in der Philosophie immer verbunden werden müssen.

Die Gewalt ist also immer Unrecht, auch dem Inhalte nach. Die Art und Weise, wie die Gewalt aufgehoben wird, ohne dass die Hülfe eines Richters da sei, liegt aber in ihrer eigenen That. Indem der Gewaltthätige nämlich behauptet, dass er sich bloss an die äusserliche Sache, an den Körper der Person, nicht an das Dasein ihres freien Willens vergriffen, sieht er in der äussern Person eine blosse Sache, nicht das Dasein der Freiheit. Er stellt

die falsche Logik auf: Du bist an sich eine Person, nicht aber in der Erscheinung. Diess Gesetz wird nun gegen ihn selber geltend gemacht. Er erlaubt durch seine That dem Andern, auch gegen ihn Gewalt zu gebrauchen. Und so stellen die Rechtslehrer den Satz auf, dass Gewalt mit Gewalt vertrieben werden kann (*vis vi repellitur*). Die erste Gewalt ist nicht erlaubt, wohl aber die zweite, da sie nur die Verneinung der Verneinung ist. Heroen, welche Staaten gründen, scheinen eine erste Gewalt auszuüben: es ist aber Gewalt gegen den rohen, gewaltsamen Zustand der Natur; und somit ein Machtsprecherthum der Vernunft, das in gebildeten Zeiten, in geordneten Staaten nicht mehr erlaubt ist. Im neunzehnten Jahrhundert darf man die geistige Bildung nicht mehr so retten wollen, wie Nimrod sie gründen wollte, und damit Staatsstreiche entschuldigen: noch viel weniger der Staatsmacht auf dauernde Weise Gewalt als einen regelmässigen Zustand gestatten. Die Gewalt, wie das Unrecht überhaupt, zerstört als dieser Schein sich immer selbst. Dieser zweiten Gewalt wird nämlich der Erste, welcher Gewalt übte, eine dritte Gewalt entgegensetzen, und so fort in's Unendliche; so dass auch auf diese Weise das wahre Recht nicht wiederhergestellt werden kann.

3. Der Zwang.

Ist endlich der Schein des Rechts nicht nur am Allgemeinen, sondern auch an der erscheinenden Seite des Eigenthums gesetzt, so haben wir den Zwang (*metu coactus*). Der Zwang ist eine Gewalt, aber nicht eine unmittelbare, sondern eine solche, wo der Schein zugleich gerettet ist, als sei eine Übereinstimmung über die äusserliche Sache, wie beim Betruge, vorhanden. Der Zwang verbindet also die Begriffe des Betrugs und der Gewalt, das Thun des Fuchses und der Hyäne, — eine durch Betrug versteckte Gewalt. Der Zwang ist eine angedrohte Gewalt, von der der Zwingende unter der Bedingung abzulassen verspricht, dass der zu Zwingende irgend ein Opfer bringt oder eine Handlung begeht. So zwingt in Schillers „Kabale und Liebe“ Wurm Louisen, den Brief an Kalb zu schreiben, indem widrigenfalls ihre Mutter in's Gefängniss gebracht werden soll. Hier sind beide Seiten des Rechts als scheinend gesetzt: zunächst die äussere That, die erzwungen wird. Denn Louise willigt ein, den Brief zu schreiben; es ist also ein Vertrag, d. h. ein Recht, vorhanden, aber ein solches, welches ohne den eigentlichen Willen des Gezwungenen

geschlossen ist. Nur um ihre Mutter nicht zu verlieren, und in's Unglück zu stürzen, giebt Louise ihre Einwilligung; sonst würde sie um Alles nicht eine That begehen, welche dem Dasein ihrer Freiheit so sehr nachtheilig ist. Ihre Freiheit ist also in ihrem innersten Wesen verletzt. Aber weil sie einwilligt, ist der Schein des Rechts auch im Innern gesetzt; sie weiss, was sie aufgiebt, während es im Wesen des Betrugs liegt, diess nicht zu wissen. Sie will es aufgeben, und will es auch nicht; sie will es, wie wir bei der Zurechnung (S. 111) sahen, nur unter diesen Umständen. Das ist der Widerspruch. Sie braucht sich freilich nicht zwingen zu lassen. Wer an dem Äusserlichen, woran der Zwingende ihn ergreift, nicht festhält, sondern es aufgiebt, der bleibt frei. Louise kann die Rettung ihrer Mutter durch ihr Opfer herbeiführen. Thut sie es nicht, so lässt sie sich nicht zwingen. Dann verletzt aber eben der Zwingende an dieser Äusserlichkeit das, was derjenige, gegen welchen der Zwang versucht worden, als das Dasein seiner Freiheit, als sein ansichseiendes Recht ansah, und was er nur aufgiebt, um nicht gezwungen zu werden, — um seine Freiheit an einem andern Punkte zu wahren. In jedem Falle ist also ein Schein des Rechts in beiden Formen gesetzt: in jedem das Recht an sich verletzt, mit dem Scheine, dass es erhalten sei; in jedem auch der äussere Schein der Freiwilligkeit vorhanden. Weil beim Zwange also der unrechtliche Wille durch und durch den Schein des Rechts vorgemacht, und dieses ganz und gar zerlöchert und angefressen hat, so ist darin am meisten Unrecht vorhanden: vollends wenn beim gelungenen Zwange das, wozu gezwungen wird, — beim misslungenen das, wodurch gezwungen werden sollte, ein Verbrechen ist.

Wie nun beim bürgerlichen Unrecht, dem Betruge und der Gewalt die wahre Wiederherstellung des Rechts nur eine Forderung war, so ist es auch hier. Zwang wird durch Zwang aufgehoben, wie wir es auch bei der Gewalt (S. 238) sahen. Der Zwang geht von der Verletzung einer dem Willen äussern Sache aus; und diese Verletzung kann nur dadurch aufgehoben werden, dass man den Verletzer wieder in der äusserlichen Sphäre seiner Freiheit beschränkt. So kann jede Strafe als ein zweiter Zwang angesehen werden. Der Verbrecher verletzt das Dasein der Freiheit. Um ihn also zu zwingen, das Dasein der Freiheit nicht ferner zu verletzen, ergreift man ihn auch bei einer äusserlichen Sache, und fügt ihm Zwang an, weil er Zwang angethan hat, damit er, um

dieser üblen Folge willen, später nicht wieder Zwang anthue. So hat man das strenge Recht ein Zwangsrecht genannt. Doch wird es nur erzwingbar dadurch, dass es verletzt wird. Nur auf dem Umwege des Unrechts bekommt es diesen Charakter, hat ihn also nicht an sich; denn es ist keine positive Verpflichtung, sondern nur ein Verbot. Daher kann der allein, welcher das Verbot übertritt, das Recht verletzt, nicht wer es nicht ausübt, durch Strafe gezwungen werden. Es ist also falsch, das strenge Recht sogleich als Zwangsrecht zu bestimmen. Doch ist es richtig, dass es der Möglichkeit nach den Zwang in sich schliesst, weil es eben das äussere Dasein der Freiheit ist, das allein Zwang zulässt. Die Moralität, das Innerliche der Gesinnung, ist nicht erzwingbar, weil es sich jeder äussern Einwirkung entzieht, und also an Nichts ergriffen werden kann.

C. Das peinliche Recht.

Ist das Recht einmal durch und durch zum Schein geworden, so ist es auch ganz in diesen Schein verflüchtigt, und das Unrecht tritt nun frei und frech ohne die mindeste Rücksicht und den mindesten Rückhalt, sowie ganz gegen die Meinung des Verletzten, auf, so dass auch nicht der mindeste Schein des Rechts übrig geblieben ist; das ist das Verbrechen. Es ist nur die Entwickelung dessen, was im Zwange schon enthalten war; denn im Zwange soll das, was nicht Dasein der Freiheit ist, als Dasein der Freiheit erscheinen. Die Willkür selbst tritt also jetzt mit der Anmaassung auf, das Dasein der Freiheit zu sein. Das ist ein Widerspruch. Die Natur dieses Widerspruchs haben wir zuerst in der nähern Betrachtung des Begriffs des Verbrechens darzustellen. Das Zweite ist die Auflösung dieses Widerspruchs durch die Wiedervergeltung. Drittens werden wir aber sehen, dass auf dem Standpunkt des Einzelrechts die Verwirklichung dieser Wiedervergeltung durch die Rache eine neue Rechtsverletzung, der Widerspruch auf diesem Boden also unauflöslich ist.

1. Der Begriff des Verbrechens.

Im Verbrechen ist jeder Schein des Rechts verschwunden. Das Recht ist in seinem innern Ansich verletzt, und ebenso die erscheinende Seite desselben. Nach dieser doppelten Betrachtung ist auch im Verbrechen eine doppelte Verletzung enthalten: eine an sich seiende, unendliche; eine erscheinende, endliche. Und in letzterer

haben wir denn drittens das Ansich, den darin enthaltenen Werth der geschehenen Freiheitsberaubung im Vergleich mit andern zu ermitteln.

a. Nach der an sich seienden Seite des Rechts ist das Verbrechen eine unendliche Verletzung der Persönlichkeit, auch wenn diese nur in einer äussern Sache verletzt wird. Denn das Dasein der Freiheit, wo es sich auch befinde, wird mit Wissen und Wollen als das Nichtdasein der Freiheit gesetzt. Ein Verbrechen begehen, heisst so viel, als sagen: Obgleich ich weiss, dass Deine Person diess Dasein hat, so will ich es nicht als das Dasein Deiner Person ansehen. Diess ist eine Verletzung der Persönlichkeit in ihrer Unendlichkeit, und das, was die Logiker ein unendliches Urtheil nennen. In der Form des subjectiven Denkens ist ein solches Urtheil ein widersinniges, z. B. wenn ich sage, „Der Geist ist ein Elephant;“ wo vom Subject die ganze Sphäre des Prädicats verneint werden muss. Der Verbrecher stellt durch seine That den Unsinn, wenn er ihn auch nicht gerade ausspricht, auf, als ob eine Person eine Sache wäre, ihr die Rechtsfähigkeit nicht zukäme. Und dieser praktische Widersinn ist ein um so schlimmerer, als ein vollbrachtes Unrecht grösser, denn ein bloss gedachtes ist. Weil diese Verletzung der Persönlichkeit an sich, des an-sich-seienden Rechts, ohne auf die erscheinende Seite Rücksicht zu nehmen, immer eine unendliche ist, so schreibt man zuweilen allen Verbrechen eine innere Gleichheit zu. Eine solche Betrachtung, die wir eine abgezogene nennen können, indem sie von der Seite der Erscheinung absieht, ist die Stoische Ansicht, nach der alle Laster gleich sind, und es nur Eine Tugend giebt, kein quantitativer Unterschied im Guten und Bösen vorhanden ist, weil jedes Schlechte gleich, nämlich schlechthin verwerflich sei. Aus solchem einseitigen Gesichtspunkte ist auch die Drakonische Gesetzgebung entsprungen, welche fast alle Verbrechen, die leichtesten sowohl als die schwersten, mit dem Tode bestrafte, und also bei einem jeden die innere Verletzung der Persönlichkeit als eine unendliche heraushob, die mit der gleichen unendlichen Strafe belegt werden müsse; so dass man mit Recht von diesen Gesetzen gesagt hat, sie seien mit Blut geschrieben. Derselbe Standpunkt ist es endlich, wenn die persönliche Ehre im Mittelalter zu einem so Unendlichen gemacht wurde, dass jede, auch die geringste Verletzung, nicht anders, als mit dem Tode gesühnt werden konnte: wie es die Sitte oder Unsitte der Zweikämpfe, ein Überrest der

Barbarei des Mittelalters, seiner Selbsthülfe und seiner Gottesgerichte, wollte.

b. Das Verbrechen verletzt aber nicht nur die innere Seite des Rechts, sondern auch die erscheinende; und sie muss also bei der Betrachtung wesentlich mit in Anschlag gebracht werden. Es ist einseitig, das blosse Wesen, die Persönlichkeit schon für das Unendliche zu halten. Es wird erst unendlich, wenn seine Erscheinung diesem innern Ansich entspricht. Denn die Erscheinung ist selbst verschiedener specifischer Qualität, so wie quantitativ verschieden von der höchsten Stufe bis zur niedrigsten. In diese Seite fällt die Ungleichheit der Verbrechen. Und da das Verbrechen nur richtig beurtheilt werden kann, wenn man seine beiden Seiten verknüpft, so wird sich uns eine Stufenfolge von Verbrechen vom grössten bis zum unbedeutendsten ergeben. Es giebt also zunächst Verbrechen, welche nicht nur den inneren Begriff der Persönlichkeit verletzen, sondern eine unendliche Verletzung der Person auch in deren äusserem Dasein bilden. Solche Verbrechen sind Mord, Sklavenhandel, Religionszwang u. s. w. Sie verletzen Rechte, welche den ganzen Umfang des Daseins der Freiheit in sich schliessen. Die andere Klasse von Verbrechen sind dagegen die, wo die Verletzung, auf das Dasein der Person in einer äusserlichen Sache gerichtet, nur eine beschränkte Freiheitssphäre trifft. Wenn jene also unendlich grosse Verletzungen sind, so sind diese nur von endlicher Grösse.

c. Diese quantitative Seite, die sich an ihnen darstellt, macht sie vergleichbar, wie wir im bürgerlichen Rechte das Geld als das allgemeine Tauschmittel fanden, wodurch alle Waaren mit einander verglichen werden konnten. Eine körperliche Verletzung, die Ein einzelnes Glied verletzt, zeitweilige Krankheit hervorbringt, ist gewiss eine grössere Verletzung, als eine zeitweilige Freiheitsberaubung, diese wieder eine grössere, als die Verletzung des Eigenthums. Das innere Ansichsein der Persönlichkeit, mit einem Worte also die persönliche Freiheit, bleibt der Maassstab des Werths auch in der äussern Erscheinung; und je mehr jene in dieser verletzt ist, desto grösser ist auch das Verbrechen. Ihre verschiedene Grösse kann also durch eine kürzere oder längere Beraubung der persönlichen Freiheit entsprechend ausgedrückt werden. Nie ist es aber die äusserliche Seite des Schadens, sondern immer nur die quantitativ zur Erscheinung gekommene Verletzung der ansichseienden Persönlichkeit, welche den Maassstab für die Beurtheilung des Verbre-

chens abgiebt. Jene rein äussere Seite muss freilich ebenfalls in Betracht gezogen werden. In jedem Verbrechen liegt auch eine gewisse Grösse des äussern Schadens; und wenn der Thäter, ganz abgesehen von einem Verbrechen, seine Schuld, möge ein Vertrag vorhanden sein oder nicht, bei der Beschädigung tragen muss: so versteht es sich von selbst, dass auch der Verbrecher den Schaden ersetzen muss. Aber damit ist dem Rechte noch nicht genügt, sondern es kommt wesentlich auf die Wiederherstellung der verletzten Persönlichkeit als einer innern an. Diess führt uns auf den zweiten Punkt.

2. Die Wiedervergeltung.

Da der Widerspruch und der Unsinn das sich Auflösende ist, so fragt sich nun erstens, wie die das Verbrechen auflösende Dialektik an dasselbe komme, und zwar nicht von Aussen, sondern durch die innere Natur der Sache: wie sich dann die Wiedervergeltung, als äussere Erscheinung, an der Qualität der Strafe darstelle; wie endlich in der Grösse der Strafe, auch beim qualitativen Unterschiede von Verbrechen und Strafe, doch eine Gleichheit des Werths zwischen ihnen festzuhalten sei.

a. Indem das Verbrechen das Dasein des freien Willens ist, welches das Dasein des freien Willens aufhebt, so spricht es als Gesetz aus, dass das Dasein des freien Willens aufgehoben werden kann. Der Verbrecher, wenn er zurechnungsfähig ist, wird nämlich als ein vernünftiger angesehen. Die That seiner Willkür, die Rechtsverletzung wird also dafür gehalten, von einem Vernünftigen auszugehen; und damit hat der Verbrecher durch seine That selbst die allgemeine Verletzbarkeit des Daseins der Freiheit ausgesprochen. Dieses Gesetz ist aber nur sein Gesetz und sein Recht. Nur wer seine Willkür zum Dasein der Freiheit erhebt, der wird an dieser Willkür ergriffen, deren Dasein er eben für verletzbar erklärte. Der Verbrecher spricht die Verneinung des Daseins der Freiheit als das Dasein der Freiheit, als Recht aus. Es geschieht ihm also Recht, wenn das Dasein seiner Freiheit verletzt wird; und wenn er so behandelt wird, wird er als ein Freier, als ein Selbstzweck behandelt. Die Rechtsverletzung, die man gegen einen Verletzer des Rechts übt, hört auf, Zwang, Gewalt, Unrecht überhaupt zu sein, sondern ist Recht; und hierin liegt der Grund der Strafe. Die zweite Rechtsverletzung, die auf die erste folgt, ist nicht, wie Klein sagt, ein zweites Übel, was zum ersten hinzukommt;

sondern sie ist eine Forderung des Rechts, die auf der Gleichheit beruht. Das Recht verlangt, dass der Verbrecher bestraft werde; und der Verbrecher hat durch seine That die Einwilligung dazu gegeben. Das ist die Wiedervergeltung, welche der einzige vernünftige Grund für die Strafe ist, und auch zuerst von den Pythagoreern als solcher erkannt wurde (S. 21); so sind Verbrechen und Strafe nicht äusserlich mit einander verknüpft, sondern hangen auf's Innigste zusammen. Die zweite Rechtsverletzung, als die Verneinung der Verneinung des Rechts, und so das wiederhergestellte, bejahte Recht, ist die dem Verbrechen eigene, ihm innewohnende Dialektik. Indem die verbrecherische Willkür in ihr selbst zum Rechte umgewendet wird, so wird der Verbrecher nach seiner Ehre behandelt, und findet damit in der Strafe seine Beruhigung und Versöhnung. Die Schlangenhäupter der Rachegöttinnen, die nach vollbrachter That sein Gewissen geisseln, sind durch die Strafe besänftigt, weil mit dieser der ewige Grundsatz der Gerechtigkeit in seine Brust eingekehrt ist. Auch haben ursprünglich alle Völker die Wiedervergeltung zur Grundlage ihres Strafrechts gemacht. „Aug' um Auge", heisst es im alten Testament. Ähnliches findet im Koran und bei den Griechen Statt. Und auch das Christenthum sagt: „Thue nicht Andern, was Du nicht willst, dass Dir geschehe." Dieser *consensus gentium*, der bis zu den Chinesen und Indern hinaufreicht, ist wohl der beste Beweis *a posteriori* für die Richtigkeit der Wiedervergeltung, gegen welche die Strafrechtslehrer jetzt mit grossem Unrecht spröde thun.

b. Die Art und Weise, wie diese innere Umkehr des Verbrechens in die Erscheinung tritt, ist die Grösse der Wiedervergeltung. Sie fliesst aus dem Begriffe der Sache selbst. Denn weil die Gerechtigkeit fordert, dass der Verbrecher leide, was er gethan: so ist die Grösse der zweiten Rechtsverletzung durch die der ersten bestimmt, und zwar zunächst qualitativ und quantitativ; und das ist das sogenannte *jus talionis*, als die eigentliche Wiedervergeltung. Es fragt sich nur, ob diese Gleichheit, als strenge *talio*, immer eine sowohl die Qualität als die Quantität umfassende sein muss; oder ob es genügt, wie im bürgerlichen Recht das Geld, so auch für die Strafen den bereits (S. 242) angedeuteten allgemeinen Maassstab anzuwenden, welcher, als Werthmesser, alle Rechtsverletzungen der verschiedensten Art quantitativ mit einander vergleicht. Jedes Verbrechen würde dann rechtmässig durch eine entsprechende Beraubung der persönlichen Freiheit gesühnt, deren

Dauer überdiess noch durch die grössere Milde oder Strenge der Haft bedingt wäre, wenn sie dem Verbrechen gleich kommen soll. Die Vorfrage, die sich bei dieser Bestrafungsart darbietet, ist nur die: Warum bleiben wir nicht bei der strengen *talio* stehen? Worauf die Antwort lautet: Weil, wie im bürgerlichen Verkehr der allmälige Fortschritt der Bildung uns vom Tausch zum Kauf übergehen liess, wir nun auch im Verbrechen mit der Zeit zur abmessenden Umwandlung der Strafen gekommen sind. Die ursprüngliche Gleichheit auch der Qualität ist etwas zu Beschränktes, als dass sie sich lange halten konnte. Auch muss bemerkt werden, dass die strenge *talio* gar nicht immer anwendbar ist. Denn wie kann z. B. die Verordnung des alten Testaments: „Zahn um Zahn," ausgeführt werden, wenn der Thäter — keinen Zahn mehr hat? Ferner, wenn ein Einäugiger einem Menschen Ein Auge ausgeschlagen hat, so würde die *talio* ihn blind machen; was eine grössere Strafe wäre. Das Athenische Gesetz hatte den entgegengesetzten Fall vorgesehen, und denjenigen, welcher einem Einäugigen das Auge ausschlug, in der That mit dem Verluste beider Augen zu bestrafen geboten. Ist der Schmerz dann nicht aber immer der doppelte? Ist eine Verstümmelung als Strafe nicht überhaupt härter, als dieselbe Verstümmelung, durch's Verbrechen zugefügt? schon dadurch, dass sie lange Zeit vorhergesehen wird. Das Verbrechen ist ferner nicht ein in der Erscheinung unendliches. Die Verstümmelung als Strafe ist aber ein unauslöschliches Brandmal, welches den Verbrecher nie wieder ehrlich machen könnte, also eine unendliche Verletzung. Eine zweite Verstümmelung wäre in der That, wie Klein sagt, ein zweites Übel, zu einem ersten hinzugefügt. Vollends Nothzucht kann man doch nicht mit Nothzucht bestrafen u. s. w. So lässt sich die qualitative Gleichheit in vielen Fällen schlechterdings gar nicht durchführen, und es bleibt nur die quantitative Gleichheit als die einzig mögliche übrig. Soll die qualitative denn aber noch irgendwo Platz greifen, oder nicht vielmehr immer durch die quantitative ersetzt werden? Wir wollen diese Frage aus den höchsten Grundsätzen zu entscheiden suchen.

Beginnen wir mit dem Muster-Verbrechen, wo die unendliche Verletzung der innern Persönlichkeit auch durch die unbedingte Verneinung der Person in der äussern Erscheinung dargestellt ist, ich meine den Mord: so fragt sich, was hier von der Wiedervergeltung verlangt werde. Ich antworte: die Todesstrafe, ohne

mich an die menschenfreundlichen Bestrebungen unserer Zeit zu kehren, welche sie aufgehoben wissen wollen. Diese Bestrebungen stammen von Beccaria, der an den scheusslichen Zustand der Rechtspflege, der im vorigen Jahrhundert in Neapel herrschte, und erst seit gestern, kann man sagen, daselbst verschwunden ist, seine menschenfreundlichen Gründe knüpfte. Beccaria sprach dem Staate das Recht der Todesstrafe nämlich aus dem Grunde ab, weil nicht angenommen werden könnte, dass die Bürger im Staatsvertrage ihre Einwilligung dazu gegeben hätten. Erstens aber ist der Staat kein Vertrag; und sodann ist das Verbrechen des Mordes selbst die beste Einwilligung dazu, — eine Einwilligung nämlich nicht durch Worte, sondern durch die That. Auf den vorsätzlichen, vorher überlegten Todtschlag ist aber die Todesstrafe zu beschränken; denn es giebt kein anderes Verbrechen, welches sowohl durch die Vollständigkeit der innern Schuld, als in der äussern Erscheinung solch' eine bewusste unendliche Rechtsverletzung wäre, dass es die gänzliche Verneinung der Person des Verbrechers forderte. Hiergegen habe ich schon den Einwand vernommen, dass, wenn die Todesstrafe wegen der im Morde enthaltenen Unendlichkeit der Rechtsverletzung verhängt werden müsse, auch auf die Verletzung der Geschlechtsehre, auf den Sklavenhandel der Tod stehen müsse. Denn das seien auch unendliche Verletzungen in der Erscheinung. So scheint es allerdings. Und zwar nimmt die Schändung nicht das körperliche Leben, sondern das geistige; was noch mehr ist. Aber der Geist hat auch eben die Kraft, sich von dieser ungeheuern Verletzung loszusagen, und die Unversehrtheit seines Seins wiederzugewinnen. Ebenso ist einem Sklaven das Leben nicht genommen, und die Freiheit kann er jeden Augenblick wieder erhalten. Es ist also keine dieser Rechtsverletzungen so gross, wie die Beraubung des Lebens; und desshalb dürfen sie nicht durch den Tod gesühnt werden. Der vorsätzliche Mörder hat aber den Tod verdient; keine andere Strafe hat gleichen Werth mit der Todesstrafe. Und dieselbe nicht vollziehen, heisst die Gerechtigkeit verletzen. Freilich werden die Fortschritte der Bildung die Morde immer seltener machen, und so auch die Todesstrafe erlöschen lassen. Ferner sind Milderungsgründe, wie Leidenschaft, gerechter Zorn, Aufreizung durch den Getödteten u. s. w., zu berücksichtigen. Gemilderte Schuld des Verbrechers ist aber nie eine unendliche, und in allen diesen, indessen von den Geschworenen selbst mit zu findenden Fällen die Todesstrafe auszuschliessen.

Gegen die Rednerei über Aufhebung der Todesstrafe antwortete Alphonse Karr sehr gut: Die Herren Mörder möchten mit Abschaffung der Todesstrafe den Anfang machen. In der That! Kein Mörder, kein Fallbeil.

Die Todesstrafe indessen noch auf andere Fälle, als den Mord anwenden, ist eine Barbarei, die das Naturrecht verdammen muss: so die Strafe des Strangs bei Diebstahl im Mittelalter, und noch jetzt in England, wenn der Gegenstand wenigstens vierzig Schillinge beträgt. Die Folge davon ist, dass die Englischen Geschworenen häufig bei anerkannt werthvollern Gegenständen die Schätzung eines geringern Werths annehmen. Noch bis auf die neueren Zeiten verfügte selbst das jetzt aufgehobene Preussische Strafrecht Todesstrafe bei Todtschlag aus Leidenschaft (S. 129): ebenso bei Brandstiftung, sowohl das alte (Landrecht, Thl. II, Tit. 20, §. 1511 flg.), als das neue (§. 285), wenn wirklich ein Menschenleben verloren gegangen war. Das alte kennt sogar einen Fall, wo auch, ohne dass der Tod eines Menschen erfolgte, die Todesstrafe verhängt wurde (§. 1515): während sie doch einzig und allein dann eintreten dürfte, wenn die Umstände der That deutlich bewiesen, dass mit dem Brande ein Mord, wohl überlegt, beabsichtigt und ausgeführt wurde, also eine Mordbrennerei vorlag; was in dem neuern Strafrechte nicht bestimmt ausgesprochen ist, sondern mehr nur als vermuthet erscheint.

Aber Hochverrath, wird man mich hier fragen, Staatsverbrechen willst Du nicht mit dem Tode bestraft wissen? Und doch ist Hochverrath Vernichtung des Staats, also unendliche Verletzung eines ganzen Volks; was doch mehr ist, als Verletzung einer einzelnen Person. Erstens aber haben wir schon (S. 123) gesehen, dass der Hochverrath nur im missglückten Versuch besteht. Der Hochverrath tödtet also in der That den Staat nicht, weil dieser ihn eben abwehrt. Gelingt aber der Hochverrath, so wollen wir zwar philosophisch nicht von Straflosigkeit sprechen; und Louis Bonaparte, wie alle Männer des Staatsstreichs, hat die Strafe im hohen Maasse verdient. Aber die philosophische Nothwendigkeit der Strafe bleibt so lange unerfüllt, als die Gewalt das Recht und die Gerichte unterdrückt. Aber auch hier ist der Staat und das Volk nicht getödtet. Aus dem allerdings sehr entsittlichenden Rechtsbruche können sie sich immer noch herausringen, und auch das positive Recht selbst noch nach Jahren über einen während dieser Zeit glücklichen Hochverräther urtheilen. Was für eine Strafe verdient aber der Hochverrath? Nicht den Tod; denn der Hochverräther

hat keine unendliche Verletzung gewollt. Im Gegentheil, er hat sein Vaterland beglücken wollen; und so sprechen alle Hochverräther von Cola Rienzi bis Louis Bonaparte. Was sie aber verbrochen haben, ist: die Unverträglichkeit ihrer Denkweise mit den öffentlichen Einrichtungen nicht durch Auswanderung, oder durch Änderung der Gesetze auf verfassungsmässigem Wege, sondern durch Umsturz des Rechts bewiesen zu haben. Diese Unverträglichkeit, welche die Natur ihrer That ist, muss in der Strafe zur Darstellung kommen. Das heisst: den Hochverräther trifft Verbannung, natürlich nur so lange, als der Staat dauert, mit dem er sich unverträglich zeigte. So viel über den missglückten Hochverrath. Was den auf kurze Zeit glücklichen betrifft, so fallen natürlich auch die Strafen aller der Verbrechen auf ihn, zu denen die unrechtmässige Gewalt ihn verlockt hat. Der auch für die Nachwelt gelungene Hochverrath ist aber allerdings eine Heldenthat der Geschichte, durch die das positive Recht umgestürzt wurde, weil es nicht organisch dem nachdrängenden Drucke des Vernunftrechts wich. Nur ist diese Gewaltsamkeit freilich immer eine Erschütterung für die Völker. Und wie viele Ehrgeizige, Selbstsüchtige giebt es nicht, besonders in unsern Zeiten, die ihre Leidenschaften unter dem Deckmantel des Heldenthums wuchern lassen möchten? Hier in dieser geschichtlichen Beurtheilung entscheidet in der That, wie Macchiavelli will, der Erfolg. Das Eine aber steht als ewiger Rechtsgrundsatz fest, was die zweite Französische Republik sich 1848 auszusprechen beeilte: *La peine de mort est abolie en matière politique.*

c. Wenn nun aber nur beim Morde die Todesstrafe, als strenges *jus talionis*, gleiche Qualität und Quantität mit dem Verbrechen hat, weil keine endliche Qualität denselben Werth, wie das Unendliche, erringen kann: so fragt sich, wie es mit den übrigen Verbrechen zu halten sei, welche nicht unendliche in der Erscheinung sind? Hier ist die Qualität, d. h. die äussere Art und Weise der Strafe, eine für's Recht mehr oder weniger gleichgültige, während die Quantität, hier der Werth und das Wesentliche, allerdings durch das Wiedervergeltungsrecht festgesetzt werden muss. Welche Rücksichten sollen nun aber Einfluss auf die Art und Weise der Strafe haben? Hierher gehören die übrigen Strafrechtstheorien, welche nicht auf dem Boden des Rechts, sondern der Moral und der Gesellschaft entsprungen sind. Denn wenn dem Rechte oder der Wiedervergeltung durch die quantitative Gleichheit oder die Identität des Werths Genüge geschehen ist, so können Nützlichkeitsgründe,

die aus den übrigen menschlichen Verhältnissen geschöpft sind, die qualitative Seite der Strafe bestimmen

Steht das Recht zur Strafe erst fest, so kann die Gesellschaft also z. B. auch den Gesichtspunkt der Besserung in's Auge fassen. Diess geschieht nun in der Besserungstheorie. In ihr wird der Mensch immer noch als Selbstzweck angesehen, und insofern ist nichts gegen sie einzuwenden. Aber die Besserung kann nicht als ein Recht, welches die Gesellschaft ausübe, betrachtet werden; sondern nur die Familie und die Schule haben dieses Recht. Für die Art und Weise der Strafe wird die Besserung aber von dem wichtigsten Einfluss sein. Die Todesstrafe wird durch sie ausgeschlossen; denn der Tod macht die Besserung unmöglich. Nur wenn die Gesellschaft einen vorsätzlichen Mörder für unverbesserlich ausspräche, würde sie dann die Todesstrafe gestatten. Sonst werden Freiheitsstrafen in Arbeitshäusern, Besserungs-Anstalten, Strafgemeinden u. s. w. der Besserungstheorie angemessen sein. Das Arbeitenlassen der Verbrecher ist besonders ein Mittel der Besserung, indem der Mensch in der Arbeit auf die Willkür seiner Triebe verzichtet. In dieser Rücksicht ist die Strafanstalt in Rummelsburg bei Berlin, wo die Sträflinge im Freien arbeiten, sehr anerkennenswerth. Ob Russland seine Verbrecher nach Sibirien schickt, um sie zu bessern, bleibt zweifelhaft. Katharina hob aus Menschlichkeitsrücksichten die Todesstrafe auf: die späteren Herrscher, weil Russland mit Menschen geizen müsse. Als sehr beachtenswerthe Strafe scheint die Zellenhaft nach Pensylvanischem Verfahren zu sein. Die Vereinzelung des Verbrechers ist eine grössere Härte der Strafe, die durch kürzere Zeitdauer ausgeglichen werden kann (S. 245); sie scheint aber gerade der Besserung sehr förderlich zu sein, und muss um so mehr in Anwendung gebracht werden, als auch der Grundsatz der Wiedervergeltung darin wieder zum Vorschein kommt. Denn der Verbrecher hat durch Verletzung fremder Rechte sich selbst aus der Gesellschaft ausgestossen, indem er damit seine Ungeselligkeit bewies. Durch seine Ausstossung aus der Gesellschaft wird er also an die Gerechtigkeit, welche auf Gleichheit beruht, erinnert: zugleich durch solche gezwungene Rückkehr auf sich selbst die Übel der Einsamkeit empfinden lernen, und sich so wieder zum geselligen Verkehr mit Andern geeignet machen.

Was endlich die Sicherungstheorien betrifft, so kann es wohl auch der Zweck der Gesellschaft und muss es sein, die Genossen vor Schaden, also auch vor Rechtsverletzungen zu hüten,

zu schützen. Die Strafe der Verbrechen ist aber auch hierzu nur dann ein rechtliches Mittel, wenn das Recht zu strafen schon feststeht. Aus der Verhinderungstheorie aber selbst den Grund der Strafe machen, heisst, den Menschen zum Mittel für Andere machen: heisst, ihn wie ein wildes Thier behandeln, das man vor den Kopf schlagen dürfe, damit es keinen weiteren Schaden anrichte. Eine solche Strafe fliesst nicht mehr aus der Natur der Handlung, sondern ist ihr vollkommen äusserlich. Dennoch haben die meisten Strafrechtslehrer sich jetzt dieser Theorie zugewandt, auch mitunter etwas Wiedervergeltung beimischen gewollt. Die Verhütungstheorie ging im neuern Naturrecht von Wolf und Fichte aus, während Kant die wahre Lehre aufgestellt hat, die im Alterthum schon Aristoteles gegen Plato, dem Seneca folgte, vertheidigt hatte.

Die Sicherungstheorie steht im Ganzen auf dem polizeilichen Standpunkte, insofern die Polizei in unsern dermaligen Staaten eben eine den Bürgern äusserliche Staatsanstalt ist, um alles Schädliche, so viel als möglich, von der Gesellschaft zu entfernen. Dieser Zweck kann sich in mehrere Formen kleiden, und so eine Menge Arten der Sicherungstheorie begründen. Die Verhinderung oder Verhütung haben wir bereits angegeben; die Verhütung der Verbrechen sichert nämlich die Gesellschaft. Die Frage ist dann nur, wodurch verhütet man am Besten die Verbrechen. Und hier wird natürlich diejenige Art und Weise der Strafe, welche diese Verhütung am Sichersten herbeiführt, vorgezogen, und für die zu Recht bestehende Strafe angesehen. Der berühmte Staatsrechtslehrer Anselm Feuerbach spielte von hier aus die Rechtswissenschaft ganz in das Gebiet der Seelenlehre hinein, indem er die Strafbestimmung im Gesetzbuch als eine Drohung ansah, welche einen psychologischen Zwang begründe, durch welchen der Handelnde vom Verbrechen abstehe. Feuerbach sagt geradezu: „Das Recht zur Strafe ist die Drohung.“ Und so hat er seine Lehre die Androhungstheorie genannt. Es fragt sich dann aber weiter, woher kommt das Recht zur Drohung. Ich darf nicht widerrechtlich drohen. Erst wenn die Strafe an und für sich als Recht anerkannt ist, darf sie vom Gesetzgeber angedroht werden; sonst verlässt dieser den Boden des Vernunftrechts. Die Androhungstheorie wird sich in schärfern Strafen gefallen, weil damit die Bürger durch das Fürchterliche der Drohung um so eher vom Verbrechen abgeschreckt würden; und so hat sich hieraus die Abschreckungstheorie gebildet. Feuerbach hat daher auch in seinem Entwurfe

eines Bairischen Gesetzbuchs eine fast Drakonische Gesetzgebung versucht; und man hat vielfache Änderungen vornehmen müssen, um es nur einigermaassen praktisch zu machen. Auch ist es gar nicht wahr, dass die Härte der Strafe abschreckt; im Gegentheil, man hat oft gefunden, dass sie nur erbittert. Gegen den psychologischen Zwang, erwiedert Klein mit Recht, kann der Mensch eine heroische Freiheit anwenden. Es wird nirgends so viel gestohlen, als in England, wo der Strang darauf steht. Jede wirklich verhängte Strafe zeigt dann an, dass sie zu gering, und die Drohung eine unwirksame für den psychologischen Zwang geblieben war. Darum gebrauchte man eine letzte Wendung, und sagte, durch sein Beispiel solle der bestrafte Verbrecher für die Folge sich und Andere vom Verbrechen abschrecken, — die Exemplar-Theorie.

So mangelhaft diese Theorien auch sind, so können sie doch von vielfachem Nutzen sein, wenn es sich um die Art der Strafe handelt. Die Exemplar-Theorie wird öffentliche Hinrichtungen vorziehen. In der That, die Gerechtigkeit muss die Öffentlichkeit nicht fliehen. Und muss in einigen Fällen die Todesstrafe beibehalten werden, so darf sie auch nicht im Gefängnisse, hinter Festungsmauern, wie jetzt eingeführt worden, sondern nur vor allem Volke vollzogen werden. Auch entehrende Strafen wird die Exemplar-Theorie lieben, weil Ehrenstrafen allerdings abschreckend wirken. Wir können denselben jedoch nicht das Wort reden, weil der Makel so für das ganze Leben bleibt bei einem Vergehen, das keine unendliche Verletzung ist. Gefängnisshaft, besonders langwierige, wird die Verhinderungstheorie dann den Geldstrafen vorziehen, während die Besserungstheorie sich für kürzere entscheiden wird. Denn so lange die Haft dauert, ist der Verbrecher gewiss unschädlich gemacht, aber noch nicht gebessert. Aus demselben Grunde werden die Sicherungstheorien die Verbannung empfehlen; und wir haben bereits (S. 248) gesehen, dass diese Strafe beim Hochverrath auch ganz dem Grundsatze der Wiedervergeltung gemäss ist.

3. Die Rache.

Fragen wir aber, wer die Gleichheit von Verbrechen und Strafe abwägt: so haben wir als den Vollstrecker des Rechts, d. h. des allgemeinen Willens, hier eben nur die Willkür oder den besonderen Willen. Die Willkür des Verbrechers fühlt wohl das Unrecht und seine Schuld; und im heroischen Bewusstsein durfte das Subject auch durch Selbstmord die Strafe an sich vollziehen, und that

es. Doch wenn es diess nicht thut, so bleibt dafür nur der besondere Wille des Verletzten übrig. Da der Verletzer den Geselligkeitstrieb verletzte, so entbrennt der Zorn des Beleidigten, und erhebt sich zum Trieb des Rechts. Der Beleidigte übt Rache. Die Rache ist dem Inhalte nach gerecht, insofern sie Wiedervergeltung ist, aber nicht der Form nach, insofern sie aus der Willkür fliesst. Indem diese dann in der Leidenschaft auch das Maass überschreiten, und, wie Drako und die Stoiker, die geringste Verletzung durch eine unendliche Sühne aufheben will, so ist die Rache auch nicht einmal dem Inhalte nach Recht. So fällt durch die Rache die Wiedervergeltung in's Verbrechen zurück. Die Rache ist eine neue Rechtsverletzung.

Durch diese Wendung der Rache haben sich die Standpunkte umgekehrt; der Beleidigte ist zum Verbrecher, der Beleidiger zum Verletzten geworden. Dieser übt nun seinerseits Rache, und übt sie aus seiner Willkür heraus, wie der Erste, ohne Maass zu halten; und so fort. Jede Rache erzeugt ein neues Verbrechen. So schlagen beide Seiten stets in einander um; und wir haben das Schreiten der Rache in's Unendliche, die sich von Geschlecht zu Geschlechte forterbt. Solcher Zustand tritt wohl auch geschichtlich ein, z. B. bei den Griechen, Deutschen, Arabern, wenn die Macht des Staats und der Gerichte noch nicht die gehörige Festigkeit gewonnen hat. Besonders beim Morde tritt diese Erscheinung auf als die sogenannte Blutrache, welche auch bei den Juden im alten Testamente vorkam, und in Corsica noch heute nicht ganz unterdrückt ist. Überreste der Rache finden sich auch im gebildeten Staatsleben, wenn die Verbrechen nicht, wie die Römer sagen, *publica*, sondern *privata* sind: d. h. nicht Jeder anklagen, noch der Richter *ex officio* verfahren kann, noch ein Staatsanwalt da ist, sondern nur der Beleidigte oder seine nächsten Verwandten, wie bei der Blutrache, das Unrecht verfolgen durften. Diess war bei den Juden, zum Theil bei den Römern, und ist auch in England noch bei einigen Verbrechen der Fall. Andere Verbrechen sind freilich ihrer Natur nach Klagen der Einzelnen, wie Ehrverletzungen und Ehebruch.

Durch dieses Schreiten der Rache in's Unendliche ist der Widerspruch nun auf's Höchste gebracht. Die rächende Willkür stellt zwar in jedem Augenblicke das Recht im äussern Dasein her. Aber in demselben Augenblicke schlägt auch das Recht in Unrecht, in Verbrechen um. Im äussern Dasein lässt sich also auf diese Weise das Recht nicht wiederherstellen. Nur als Gefühl, als Rachetrieb

hat das Recht, die Freiheit im Geiste Dasein. Das Recht findet also jetzt einen ganz anderen, neuen Boden, nämlich im Innern des Handelnden, aus dessen eigener Willkür das allgemeine Dasein der Freiheit hervorsteigt, aber in diesem Zauberkreise eingeschlossen bleibt, ohne ihn durchbrechen zu können. An die Stelle der gegenständlichen Freiheit des Einzelnen ist dessen innere Freiheit getreten, der moralische Standpunkt, den wir jetzt zu betrachten haben.

Zweiter Abschnitt.

Die Moralität.[1])

Die Freiheit hat jetzt ein ihrem innern Begriffe angemessenes Dasein erlangt. Denn während im Eigenthum das Dasein der Freiheit nur eine äusserliche Sache war, im Vertrage ein anderer Wille, der, mir selbst äusserlich, immer nur ein äusseres Dasein der Freiheit setzte: so giebt jetzt die verbrecherische Willkür des Einen, indem sie im Andern die Rache erzeugt, der Freiheit ein inneres Dasein im Geiste. Nicht nur der Verletzte kommt an der That des Beleidigers zum innerlichen Rechtsgefühl, sondern, indem der Verletzte die Rache ausübt, entspringt auch im Beleidiger diess innere Dasein der Freiheit; so dass für Beide die eigene Willkür in das allgemeine Dasein der Freiheit, welche ihren Gegenstand in sich selbst, nicht mehr in einer äussern Sache findet, umschlägt.

Die subjective Freiheit des moralischen Standpunkts hat sich nun selbst wieder in das gegenständliche Dasein der Freiheit zu erheben, wie dieses sich in das subjective zuspitzte. Zu dem Ende müssen wir beide Standpunkte näher mit einander vergleichen. In beiden Sphären stellt sich der freie Wille dar, der den freien Willen will. Die formelle Freiheit, welche wir in der Willkür als Schuld und Zurechnung sahen, kann also keinem von beiden Gebieten fehlen, und daher wurde diese Lehre im allgemeinen Theile abgehandelt. Ohne die formelle Freiheit ist die That überhaupt keine rechtliche oder sittliche, sondern nur ein Thun der Natur. Der Unterschied beider Standpunkte liegt aber im Inhalt dessen, was diese formelle Freiheit sich zu ihrem Gegenstande macht. Im

---

[1]) Diesen Abschnitt habe ich ausführlicher in einem frühern Werke: „Das System der philosophischen Moral“ (1828) behandelt.

strengen Rechte ist der Inhalt aus der Natur geschöpft. Die Freiheit stellt sich in einer Sache dar, die nicht selber frei ist, sondern eben dem Willen dient; und es handelt sich auf diesem Standpunkte mehr nur um das, was sich von der Freiheit in der Sache dargestellt hat. Die rechtliche Zurechnung ist daher eine andere, jenachdem der in der formellen Absicht enthaltene Schade mehr oder weniger in's Dasein getreten ist. Da jetzt aber der ganze Inhalt des allgemeinen Daseins der Freiheit aus dem Innern geschöpft werden soll, so sucht der Geist seine Freiheit in seinem Verhältnisse zu seinen eigenen Zuständen. Indem er aber nur frei ist, wenn er sich als frei setzt, sich befreit: so wendet er sich an die unfreien Zustände in ihm, an seine eigene Naturseite, um sie in das gegenständliche Dasein seiner Freiheit zu verwandeln. Das sind nun die von seiner Willkür gesetzten Triebe. Da im strengen Rechte deren Gebaren und Befriedigung ein Gleichgültiges war, so kam es dort bloss auf die formelle Absicht an: während es sich jetzt vorzugsweise um die materielle Absicht, um die Triebfedern, Zwecke, kurz um die innere Gesinnung des Subjects handelt, keineswegs um das, was davon in das äussere Dasein getreten ist. Letztere Seite ist mehr oder weniger gleichgültig geworden, wie auch die Stoiker behaupteten, welche den moralischen Standpunkt zuerst in ihrer ganzen Schärfe ausgebildet haben. Der Gegensatz beider Standpunkte lässt sich mit Einem Worte also schildern, dass, wenn im moralischen das äussere, im rechtlichen das innere Dasein der Freiheit gleichgültig ist. Darin liegt auch ihre Einseitigkeit, die sie dann gegen einander abzureiben haben.

Ein anderer Unterschied hängt mit diesem ersten zusammen. Indem es sich nämlich im strengen Rechte gar nicht um die inneren Triebfedern und Zwecke des Menschen handelt, so wird ein solcher geistiger Inhalt im Innern des Willens überhaupt nicht gefordert; und so erhellt erst jetzt aus seinen tiefern Gründen, was wir schon öfter angedeutet, dass das strenge Recht es gar nicht mit bejahenden Geboten und Pflichten zu thun hat. Hinter dem äussern Dasein der Freiheit, welches mir nur erlaubt, und dessen Verletzung im Andern mir nur verboten ist, ohne dass es auf die Beweggründe meiner Handlung ankomme, darf also die Willkür im Innern ihr eigenes Wesen ungehindert treiben. Sobald sie sich aber in ihrem Innern zum gegenständlichen Dasein der allgemeinen Freiheit machen muss, so liegt ihr ob, ihre Triebe in ihr selber zu solchem allgemeinen Inhalt der Freiheit zu erheben. Dieser so aus der schöpfe-

rischen Quelle des eigenen Innern fliessende allgemeine Inhalt ist nun die Idee des Guten, welche aber wegen ihrer Allgemeinheit eben ihre blosse Subjectivität abzustreifen, und wieder gegenständliches Dasein zu erlangen strebt. Diese Idee des Guten haben wir auf dem moralischen Standpunkt in ihre Seiten auszulegen. Der Mangel dieses Standpunkts ist nur, dass, indem diese Gegenständlichkeit und Allgemeinheit des Zwecks eine lediglich subjective ist, sie jede äussere Richtschnur verschmäht, und so die Subjectivität der Willkür dennoch immer wieder zum Durchbruch kommen lässt. Die subjective Freiheit soll nur gegenständlich sein; die Entscheidung darüber fällt aber in die Subjectivität selbst. Die Entwickelung des moralischen Standpunkts besteht dann gerade darin, diesen Mangel aufzuheben, indem sie die blosse Subjectivität auf eine solche schwindelnde Höhe treibt, dass sie nothwendig umschlagen und sich mit der gegenständlichen Freiheit versöhnen muss. —

Den Weg dahin bezeichnet nun die Eintheilung des moralischen Standpunkts, welche eine dreigliedrige ist. Indem der Trieb und seine Befriedigung, das Wohl, nicht mehr, wie im strengen Rechte, gleichgültig bleiben, sondern sich in das allgemeine Dasein der Freiheit verwandeln sollen, um sich zum Inhalt des Guten zu machen: so heisst das nichts Anderes, als dass das ganze System des natürlichen Willens sich dem vernünftigen Willen zu unterwerfen habe. Diese innere Gesinnung des Handelnden, vermöge deren er seine Triebe der Vernunft gemäss macht, — diese Fertigkeit des Guten, den Trieb aus der sinnlichen Einzelnheit in die vernünftige Allgemeinheit zu erheben, ist erstens die Tugend. Solche Übereinstimmung des Triebes und der Vernunft lässt dem Triebe noch eine bejahende Bedeutung. Der Trieb ist aber vielmehr das Verneinende gegen die Vernunft. Das kommt zweitens in der Pflichtenlehre zum Vorschein, die das Gute lediglich um des Guten willen anbefiehlt. Da jedoch die Pflicht auf diese Weise ohne den Inhalt der Triebe leer wäre, so müssen diese bei der pflichtmässigen Handlung, freilich nicht als Zweck, sondern als Mittel, doch immer wieder herangezogen werden. Als blosses Mittel ist der Trieb indessen das unbestimmt Gelassene, was, so oder so gestaltet, zum Ziele führt. Diese Unentschiedenheit muss abgeschnitten, und so drittens im Gewissen die letzte Entscheidung aus der subjectiven Freiheit selbst genommen werden, welche damit den höchsten Gipfel ihrer Vollendung sowohl, als ihrer Ausartung erstiegen hat.

Erstes Kapitel.

Die Tugendlehre.

Als Erheben des Triebes in die Vernünftigkeit, setzt jede Tugend ein Handeln aus Erkenntniss voraus. Wir folgen nicht dem natürlichen Triebe, sondern der klaren Einsicht, und einer festen Maxime unseres Charakters. Aber nicht jedes Handeln aus Erkenntniss ist Tugend, sondern nur ein solches, welches das allgemeine Dasein der Freiheit sich zum Zwecke setzt. Der Handelnde kann ebenso die willkürliche Befriedigung eines bestimmten Triebes, welche zur Leidenschaft bei ihm geworden ist, sich mit voller Erkenntniss zum Zwecke setzen. Dann ist er nur um so schlechter, je hartnäckiger und folgerichtiger er seinen schlechten Zweck durchführt. Da in der Tugend aber der Naturtrieb durch die Vernunft bestimmt ist, so wird die Natur nicht gelassen, wie sie ist; sie wird in eine höhere, zweite Natur verwandelt, und das nennen wir Gewohnheit. Die Tugend ist also eine Gewohnheit des Guten, eine festgewordene, dem Charakter entfliessende, mithin vorsätzliche Fertigkeit, sich der Vernunft gemäss zu bestimmen; und mit dieser Fertigkeit ist die Gesinnung des Guten vollendet.

Um aber angeben zu können, auf welche Weise der Trieb von der Vernunft bestimmt sein müsse, damit er als Tugend erscheine, müssen wir erst sehen, wie er sich geberdet, wenn die Vernunft ihn nicht bestimmt. Als natürlicher hat er eben keine Bestimmtheit in sich selbst, sondern ist nur durch Anderes bestimmt, d. h. als solcher unbestimmt; oder er hat nur eine unbestimmte Bestimmtheit, mit andern Worten, er ist nur quantitativ bestimmt. Auf diese Weise ist der Trieb der Vergrösserung und Verminderung in's Unendliche fähig, und kann in unendlich vielen Abstufungen zu sehr oder zu wenig befriedigt werden. Die Bestimmtheit des Triebes durch die ihn beherrschende Vernunft kann also nur darin bestehen, dieses sein unbestimmtes Fortschreiten in's quantitativ Unendliche abzuschneiden: d. h. die Vernunft vermeidet die beiden äussersten Grenzpunkte der Grösse, das unendlich Grosse und das unendlich Kleine; so dass jeder Tugend zwei Laster entgegenstehen, das Übermaass und der Mangel des Triebes. Die Tugend ist also die Mässigung des Triebes, die Zurückführung desselben auf eine bestimmte Grenze.

Wollen wir nun die nähere Begriffsbestimmung der tugendhaften Fertigkeit gewinnen, so müssen wir die Mitte, welche der Gute zu treffen hat, genauer beschreiben. An und für sich ist das Mittlere das von beiden äussersten Enden gleich Entfernte, und also immer nur Ein und Dasselbe. Das Mittlere für uns ist aber nur beziehungsweise ein solches. Zwischen zwei und zehn ist sechs die unbedingte, die gegenständliche Mitte. Wenn aber zwei Pfund Fleisch zu essen zu wenig, zehn zu viel ist: so folgt nicht, dass sechs Pfund für Jeden die richtige Mitte sei. Wenn sie dem Einen zu viel, so können sie für Milo, den Athleten, noch zu wenig sein. Ferner ist dasjenige Äusserste, zu dem wir von Natur am Meisten hingezogen werden, für uns das von der Mitte am Meisten entfernte. Von diesem müssen wir uns also, um die richtige Mitte zu treffen, was nicht leicht ist, am Weitesten entfernen, wie Circe bei Homer dem Ulysses räth, sich mehr von der Charybdis entfernt zu halten, als von der Scylla, weil diese ihm nur sechs Genossen, jene das ganze Schiff hinunterschlucken würde. So ist die Tugend die vorsätzliche Fertigkeit, welche die für uns seiende, von der Vernunft bestimmte Mitte hält. Da die Mitte aber sich auf den Trieb bezieht, so giebt es so viel Tugenden, als Triebe.

A. Die Tugenden der selbstsüchtigen Triebe.

1. Der Trieb nach Lust erscheint in einer doppelten Gestalt, jenachdem er sich entweder von der bejahenden oder von der verneinenden Seite darstellt. Die eine ist das Suchen der Lust, die andere das Fliehen des Schmerzes; und diesen beiden Seiten entsprechen dann die Tugenden der Mässigkeit und der Tapferkeit.

a. Die Mässigkeit bezieht sich auf das sinnliche Vergnügen, und unter den Sinnen wieder nicht auf die edleren, sondern auf die mehr thierischen, also auf das Gefühl, den Geruch und den Geschmack, oder eigentlich, da der Geruch nur dem Geschmacke dient, um die Zweckmässigkeit der Speisen zu beurtheilen, auf Gefühl und Geschmack allein. Und auch beim Geschmack kommt es dem Laster der Unmässigkeit, das hierin zu viel thut, nur auf das Angenehme des Gefühls, nicht auf die theoretische Erkenntniss des geschmeckten Saftes an. Endlich ist es nicht der Gemeinsinn des Gefühls, wie bei den Athleten, wenn sie sich reiben, sondern das örtliche Gefühl, welches die Unmässigen suchen. Das andere der Tugend entgegengesetzte Laster könnte man den Stumpfsinn oder die Unempfindlichkeit nennen, welche sich dem ange-

nehmen Gefühle zu wenig hingiebt. Im Christenthum ist diess die höchste Tugend, weil hier der Trieb überhaupt als das Böse gilt, während wir nur das Übermaass dafür ansehen können. Weil wir aber mehr nach dem sinnlichen Genusse streben, als dass wir ihn meiden: so ist hier das Übermaass viel schlechter, als der Mangel des Triebes, und daher dieses Äusserste auch schon bei den Stoikern als Leidenschaftslosigkeit zum Guten geworden.

b. Die Tugend, welche sich auf das Fliehen des Schmerzes bezieht, ist die Tapferkeit. Weil wir den Schmerz fürchten, so fliehen wir ihn. Die richtige Mitte bezieht sich also hier auf die Leidenschaft der Furcht, und ihr Gegentheil, die Furchtlosigkeit und das Selbstvertrauen. Das fürchterlichste aller Übel aber ist der Tod, und die edelste der Gefahren, in die unser Leben geräth, der Krieg; so dass die Tugend der Tapferkeit sich vornehmlich auf diese und ähnliche Todesarten bezieht. Auch nennen wir Tapferkeit mehr den thätigen, als den leidenden Muth. Wer bei Krankheiten, oder im Schiffbruch muthig stirbt, kurz im Dulden aller Art sich auszeichnet, den nennen wir nicht eigentlich tapfer. Dem herrlichen Dulder Odysseus, den Homer sagen lässt:

τέτλαθι δὴ κραδίη ἔτι κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλας·

schreiben die Dichter, als solchem, nicht gerade die Tapferkeit zu, obgleich er sie auch besass, aber nicht seines Duldens wegen. Das Übermaass der Furcht oder der Mangel des Selbstvertrauens ist das Laster der Feigheit, während die Verwegenheit in die diesen beiden Zuständen entgegengesetzten Fehler verfällt. An und für sich ist die Verwegenheit der Tapferkeit näher, weil das Fliehen des Schmerzes uns natürlicher ist, als dass wir uns demselben unterziehen. Oft aber verbindet sie sich mit dem andern Ende. Die Verwegenen sind eilig und hitzig vor der Gefahr; fliehen sie aber, wenn sie erscheint. Der Tapfere hingegen ist ausdauernd in der Gefahr, vorher aber ruhig. Der thätige Muth schliesst den leidenden in sich, nicht aber umgekehrt. Die Tapferkeit setzt ferner das Gute als Zweck voraus, und will das Schändliche meiden, indem der Tapfere lieber stirbt, als es zu begehen. Sterben aber, um der Armuth oder dem Schmerze zu entgehen, verräth vielmehr Feigheit: ein Selbstmord aus solchen Gründen ist also unmoralisch. Cato von Utica dagegen konnte nicht länger leben, weil der Freistaat sein Wesen war, und dieses mit jenem abstarb. Wenn die Mässigkeit noch das sinnliche Vergnügen in den Zweck aufnahm, so ist das Angenehme bei der Tapferkeit schon vielmehr geistiger Art.

2. Die Tugenden, welche sich auf den Trieb des Besitzes beziehen, bleiben gar nicht mehr bei blossen Gefühlen und deren Graden, als dem mittlern Maasse, stehen, sondern beziehen sich auf Handlungen, nämlich das Einnehmen und Ausgeben des Geldes, des Besitzes, der auf diese Weise erst nutzbar wird.

a. Das mittlere Maass in den alltäglichen Ausgaben des gewöhnlichen Lebens hält die Freigebigkeit, obgleich sie sich mehr auf's Geben, als auf's Nehmen bezieht, wie denn ja auch das neue Testament jenes für seliger, als dieses erklärt. Doch das Nehmen kann, wenngleich mehr nur als Mittel, nicht ausbleiben. Denn selbst ein Crösus würde seine Freigebigkeit bald einstellen müssen, wenn er nicht auch einnähme. Das Laster der Habsucht ist ein Übermaass des Nehmens und ein Mangel des Gebens. Überwiegt das Erste, so kann man es schändliche Gewinnsucht: wenn dagegen das Letztere, — Geiz nennen. Giebt der Verschwender zu viel aus, während er zu wenig einnimmt, nämlich da, wo er es dürfte: so muss er doch auch wieder in das entgegengesetzte Laster der Gewinnsucht verfallen, weil ihm sonst ja eben der Stoff zum übermässigen Ausgeben mangeln würde. Weil Ausgeben würdiger, als Nehmen ist: so steht die Verschwendung der Mitte näher und lässt sich eher durch Erfahrung und Alter bessern und zur Mitte zurückführen, während die Habsucht, sowie der Geiz, vielmehr mit dem Alter immer zunimmt.

b. Die Prachtliebe unterscheidet sich von der Freigebigkeit dadurch, dass ihr Gegenstand nicht die Verwaltung des Geldes überhaupt betrifft, sondern sich auf die kostspieligen Ausgaben, besonders bei festlichen Gelegenheiten, bezieht. Die Prachtliebe macht also einen grossen Aufwand, bei Gegenständen, die desselben würdig sind. Das Grosse ist aber immer nur im Verhältniss. So erscheint hier die richtige Mitte auch nicht mehr bloss als eine Handlung, sondern als ein Verhältniss der Handlung zum Gegenstande. Es kommt also bei Beurtheilung dieser Tugend auf den Handelnden, auf Ort, Zeit und Gegenstände an. Das Laster des Mangels ist die Knauserei, das des Übermaasses die Prunksucht. Die Gegenstände unserer Tugend sind öffentliche Denkmäler, Opfer, Bühnenschauspiele, Ausrüstungen von Kriegsschiffen u. s. w., die bei den Alten bekanntlich von Einzelnen, z. B. in den Athenischen Liturgien, ausgeführt wurden. Bei uns können wir Taufe, Hochzeitsschmauss, Begräbnissfeier, Gartenanlagen, Sammlung von Kunstschätzen u. s. w. nennen. Der Knauser wird,

nachdem er grosse Summen aufgewendet, durch Vernachlässigung einer Kleinigkeit die Schönheit des ganzen Werks verderben. Er wird sich immer bemühen, so wenig als möglich daran zu wenden, und jedesmal den gemachten Aufwand bejammern und für zu gross halten. Der Prunksüchtige dagegen wird z. B. ein Hochzeitsmal bereiten, wenn er ein Paar Freunde einladet, nur um seinen Reichthum zu zeigen.

3. Der Ehrtrieb liefert uns wieder zwei Tugenden, die genau das Verhältniss von Freigebigkeit und Prachtliebe zu einander haben, indem die eine sich auf gewöhnliche, die andere auf ausserordentliche Ehrenbezeigungen bezieht.

a. Die erste können wir überhaupt die Ehrliebe nennen. Das Übermaass bezeichnen wir mit dem Ausdruck des Ehrgeizes, oder der Ehrsucht, während das Laster des Mangels eigentlich ohne Namen ist, man müsste denn Ehrgeizlosigkeit dafür annehmen wollen. Doch da diess nur die Verneinung des Übermaasses ist, so wird es auch füglich zur Bezeichnung der richtigen Mitte dienen können: wie Ehrbegierde umgekehrt, statt Übermaass zu sein, auch als richtige Mitte gelten kann.

b. Die andere hierher gehörige Tugend ist der Hochsinn, oder die Grossherzigkeit. Wer sie besitzt, wird sich grosser Dinge würdig halten, während er auch wirklich derselben werth ist. Von den beiden Lastern besitzt jedes nur den einen Theil dieser so eben angegebenen Seiten. Der Aufgeblasene oder Hochmüthige hält sich grosser Dinge würdig, ohne ihrer werth zu sein: der Kleinmüthige ist derselben werth, ohne sich für würdig zu halten. Der Hochsinnige steht also, wenn wir nur die Grösse betrachten, auf der höchsten Spitze; denn er besitzt beide Glieder des Verhältnisses im höchsten Grade. Aber durch die rechte Art des Verhaltens steht er in der Mitte. Sein Werth und sein Werthschätzen halten sich das Gleichgewicht. Die äussersten Enden sind aber hier insofern Übermaass und Mangel, als einmal der wirkliche Werth das Werthschätzen nicht erreicht, das andere Mal aber übersteigt. Diese Laster sind auch hier, wie die der Prachtliebe entgegenstehenden, auf eine Unverhältnissmässigkeit, aber zwischen Gesinnungen und Handlungen auf der einen Seite, und dem gegenständlichen Werthe des Menschen auf der andern Seite, gegründet. Wenn der Hochsinnige sich nun grosser Dinge werth hält, so wird er sie begehren. Das werthvollste der äussern Güter ist aber die Ehre; und so wird sich der Grossherzige dieser

am Meisten werth halten, sodann aber des Ansehens, des Reichthums u. s. w. Das Laster der Kleinmüthigkeit ist übrigens von der Mitte entfernter, als das der Aufgeblasenheit; denn der Aufgeblasene ist nur lächerlich, der Kleinmüthige macht sich aber wirklich schlechter, als er ist.

B. Die Tugenden der geselligen Triebe.

1. Die Mitte in Bezug auf die Leidenschaft des Zorns ist eigentlich ohne Namen; man müsste denn Sanftmuth dafür gebrauchen, welche sich aber zur Seite des Mangels hinneigt, jedoch als die Mitte gelten kann, weil das Übermaass, die Zornmüthigkeit, dem Menschen natürlicher und gewöhnlicher ist, als die Seite des zu Wenigen. Dieser noch über die Sanftmuth hinausgehende Mangel des Zorns ist vollends namenlos; und es lässt sich kaum das Wort Zornlosigkeit dafür vorschlagen. Beim Übermaass unterscheiden wir den Jähzorn, der schnell aufbraust und herausschlägt, dann aber auch bald wieder zu verrauchen pflegt:

Irasci celerem, tamen ut placabilis essem,

von der Unversöhnlichkeit, die den Zorn lange behält, und dem Groll, der ihn im Innern versteckt, und so heuchelt.

2. Nun folgen die auf Wohlwollen, und dessen Bethätigung, also auf die Freundschaft, sich beziehenden Tugenden, die mithin die geselligen Tugenden genannt werden können, und sich in Handlungen und Reden bekunden.

a. Die erste Tugend, welche das Angenehme, das man sich gegenseitig verschaffen will, zum Gegenstande hat, wird besonders den Zeitvertreib und den Scherz in den Erholungsstunden betreffen; und wir können sie den schicklichen Scherz nennen. Das Übermaass hierin thut der Possenreisser. Die, welche nie selber scherzen, noch lachen, wenn ein Anderer scherzt, wie Swift sie beschreibt, sind die Bäurischen.

b. Die zweite gesellige Tugend bezieht sich auf die Annehmlichkeiten des Lebens, die sich die Menschen einander im Verkehr verschaffen, also auf Vortheil und Besitz, ferner auf Anerkennung des Andern und Hebung seines Selbstgefühls gehen. Das Übermaass besteht darin, Alles am Andern gut zu heissen, ihm nie zu widersprechen, sondern stets zu glauben, man müsse einem Jeden Lob und Vortheil gewähren, sollte es selbst mit den grössten Beschwerden von Seiten des Handelnden verbunden sein. Das ist die Übergefälligkeit. Wenn zu derselben noch eine gewinn-

süchtige Absicht hinzukommt, sich selbst durch diess Verhalten Vortheil zu verschaffen, so nennt man das die Schmeichelei. Das Gegentheil besteht darin, hier zu wenig zu thun: immer zu widersprechen, immer Streit zu suchen, Tadel auszusprechen und Schmerz zu verursachen. Das ist der Charakter des Mürrischen und Streitsüchtigen. Die richtige Mitte können wir die Geselligkeit oder Freundschaftlichkeit nennen; sie ist die rechte Art des Umgangs, und kommt der Freundschaft am Nächsten, nur mit dem Unterschiede, dass die Leidenschaft und die Liebe zu denen, mit welchen man umgeht, dabei fehlt.

c. Die dritte gesellige Tugend bezieht sich auf das Austauschen des ganzen innern Seins durch Wort und That. Die Mitte in diesem Mittheilungstriebe hält die Aufrichtigkeit, die, wie die Prachtliebe, ein richtiges Verhältniss, und zwar zwischen der Rede und und dem wirklichen Zustand, ist. Die Prahlerei, als die Seite des Übermaasses, schreibt sich Vorzüge zu, die man nicht besitzt. Ist eine gewinnsüchtige Absicht damit verbunden, so haben wir den Fehler der Quacksalber. Die Ironie, welche die Seite des Mangels ist, verleugnet umgekehrt Vorzüge, die man wirklich besitzt. Dieser Charakter setzt schon einen feineren Anstand voraus, als die Aufschneiderei. Indem Sokrates sich der Ironie bediente, um die Anderen durch Aufdecken ihrer Prahlerei zur richtigen Mitte zu bringen, hatte er dabei selbst das Gute zum Zweck; er wollte in ihnen die Einsicht erwecken, dass sie nicht wüssten, was sie zu wissen meinten.

3. Der Trieb des Rechts, in welchem Selbstsucht und Geselligkeit in vollkommener Übereinstimmung sind, bildet dann die Grundlage der höchsten geselligen Tugend, der Gerechtigkeit. Diese Ausgleichung von Selbstsucht und Geselligkeit setzt die Gleichheit zwischen den in Beziehung stehenden Personen voraus; und die Gleichheit ist so die erste Bestimmtheit der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit ist die tugendhafte Gesinnung, die Anderen bei der Befriedigung der Triebe sich gleich zu stellen. In dieser Beziehung auf den Anderen liegt aber zweitens diess, dass die Gerechtigkeit nicht nur die Tugend schlechthin, als solche Fertigkeit und innere Gesinnung, ist, sondern die in Bezug auf einen Anderen ausgeübte und verwirklichte Fertigkeit. Da diese Tugend auf solche Weise dem Andern zu Gute kommt, so scheint sie nicht allein das Gut des Handelnden, sondern auch dessen zu sein, auf den die Handlung sich bezieht. In dieser Brüderlichkeit, welche die Gerech-

tigkeit verlangt, liegt dann drittens diess, dass sie die Grenzen des Einzelrechts überschreitet, und mit dem Verhältniss zu andern Einzelnen sich auf's Gemeinwesen, auf das öffentliche Recht bezieht.

a. Indem nun in der Gesellschaft, die wir später als den Staat bezeichnen werden, nicht nur das strenge Recht, sondern auch alle Seiten des moralischen Guten, d. h. also die sämmtlichen Rechte und Pflichten, ausgeübt werden sollen: so ist die Gerechtigkeit zunächst die allgemeine Tugend, in welcher, als der vollendeten, alle übrigen enthalten sind, da sie alle Triebe mit der Vernunft in Übereinstimmung bringt. Die Gerechtigkeit in diesem Sinn besteht darin, die Gesetze der bürgerlichen Gesellschaft zu beobachten; denn diese befehlen den Bürgern alle Tugenden. Wie also diese allgemeine Gerechtigkeit die Gesetzmässigkeit genannt werden kann, so die ihr gegenüberstehende Ungerechtigkeit die Gesetzwidrigkeit, welche ebenso alle Verbrechen und Laster in sich schliesst, wie die Gerechtigkeit alle Tugenden und rechtlichen Handlungen. So ist z. B. die Tapferkeit des Soldaten, so die Mässigkeit, welche den Ehebruch verbietet, oder die Sanftmuth, welche von Ehrenkränkungen abhält, Gesetzmässigkeit. Die Gerechtigkeit ist aber mehr, als blosse Gesetzmässigkeit, indem sie als Tugend nicht bloss die äussere Übereinstimmung mit dem Gesetze anstrebt, sondern diese Übereinstimmung auch aus der innern moralischen Gesinnung entspringen lässt. Diese allgemeine Gerechtigkeit gehört aber eigentlich nicht hierher, sondern in's Staatsrecht.

b. Die besondere Gerechtigkeit, welche sich auf das strenge Recht beschränkt, das wir im ersten Abschnitt dieses Buchs abgehandelt haben, ist nun die Gleichstellung zweier oder mehrerer einzelnen Personen in Bezug auf die Gegenstände des Einzelrechts, als solchen, und findet daher nur auf Eigenthum, Verträge und Verbrechen ihre Anwendung.

α. Die Gerechtigkeit in Bezug auf's Eigenthum besteht darin, dass Jedem, wie die Saint-Simonisten sagen, nach seinem Verdienste, nach seinen Werken gegeben werde. Diese Gerechtigkeit ist die austheilende Gerechtigkeit. Sie ist, ähnlich dem Hochsinn, ein richtiges Verhältniss zwischen innerem Werth und äussern Gütern. Ihre Ausübung liegt darin, diess richtige Verhältniss, und zwar nicht bloss für sich selbst, sondern auch für einen Anderen, hervorzubringen. So bedarf die Gerechtigkeit zum Mindesten vier Glieder, zweier Personen und zweier Sachen, und ist das geome-

trische Verhältniss derselben. Wie die Person A sich zur Person B verhält, so muss sich auch die Sache C zur Sache D verhalten (s. S. 32). Die Mitte ist die Gleichheit AD = BC. Die Ungerechtigkeit, welche darin besteht, dass der Austheilende sich oder einem von ihm Begünstigten mehr giebt, als er verdient, einem Dritten dagegen weniger, ist also zwar auch ein doppeltes Äusserstes, des Zuvielen und des Zuwenigen. Aber diese beiden Enden bilden nicht zwei Laster, sondern die untrennbaren Seiten des unrechtmässigen Mehrhabens, als des einzigen der Tugend gegenüberstehenden Lasters.

β. Ist nun Eigenthum, Ehre, kurz alle äusseren Güter nach Würdigkeit vertheilt, und wollen die Personen im Vertrage einen Tausch vornehmen: so ist die Gerechtigkeit in der Gleichheit des Getauschten, die Ungerechtigkeit aber in der Ungleichheit, also darin enthalten, dass der Eine Gewinn, der Andere Schaden hat. Die Gerechtigkeit findet also hier die mittlere Verhältnisszahl zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig, wobei es sich nicht mehr um die Würde der Personen, sondern lediglich um die Sachen handelt, da die austheilende Gerechtigkeit schon das richtige Verhältniss festgestellt hat, und es jetzt nur noch darum zu thun ist, das gestörte Verhältniss wieder herzustellen. So ist das Verhältniss hier kein geometrisches, sondern ein arithmetisches; und die Gerechtigkeit, die hier geübt wird, können wir die ausbessernde Gerechtigkeit nennen (s. S. 33).

γ. Ist endlich ein Verbrechen begangen, so haben wir schon die strafende Gerechtigkeit als das richtige Maass der Rache in der Wiedervergeltung gesehen. Es bleibt uns jetzt nur übrig, dieses richtige Maass, von der moralischen Seite angesehen, näher zu bestimmen. Es kann nämlich jetzt nicht bloss auf den Ersatz des äussern Schadens ankommen, wie bei der ausbessernden Gerechtigkeit, sondern es muss auch auf die innere Gesinnung, aus der die äussere That geflossen ist, also auf die bei der austheilenden Gerechtigkeit in Betracht kommende Würde des Menschen Rücksicht genommen werden. Denn die Wiedervergeltung ist gewissermaassen die Verknüpfung der austheilenden und verbessernden Gerechtigkeit. Wenn aber, abgesehen von diesem aus Gesinnung und äusserer That zusammengesetzten Verhältniss, Aristoteles noch eine Ungleichheit der Strafe verlangt, je nachdem der Unrecht Leidende oder Unrecht Handelnde höhere oder geringere Würde besitzt: so widerspricht diess durchaus unsern Begriffen von der

Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetz, in der allein wir die volksthümliche Gleichberechtigung Aller wiederfinden können.

c. Wie wir von der allgemeinen Gerechtigkeit zur besondern Gerechtigkeit herabstiegen, so lässt sich auch diese Besonderheit noch als etwas Allgemeines auffassen, was, da sich alle Handlungen auf den einzelnen Fall beziehen, durch die jedesmaligen Umstände immer noch näher bestimmt und geändert werden muss. Diese Gerechtigkeit des einzelnen Falls nennen wir die Billigkeit, oder, wie die Römer sagen, *ex æquo et bono.* Das Gesetz kann nicht alle einzelnen Umstände berücksichtigen, sondern nur auf allgemeine Weise entscheiden. Der richtige Blick nun, womit das wahrhaft Allgemeine in diesem bestimmten Falle festgehalten wird, wenn es auch dem strengen Rechte widersprechen sollte, ist die Billigkeit, welche ein höheres Recht an die Stelle des gewöhnlichen setzt, das in diesem Falle die höchste Ungerechtigkeit wäre. Indem die Billigkeit eine Verbesserung des Rechtstriebes durch die reine Vernunft ist, so hat der Trieb als solcher aufgehört, die stoffliche Grundlage der Tugenden zu sein, und wir haben die höheren Tugenden des Wissens oder der Vernunft selbst zu betrachten.

C. Die Tugenden des Wissens.

Diese Tugenden werden sich insofern von einander unterscheiden, als das Wissen einmal die Quelle der durch die Vernunft gesetzten Mitte im praktischen Triebe, das andere Mal die reine Thätigkeit des Erkennens selber ist. So sind die theoretischen Tugenden Theils Tugenden des Verstandes, Theils Tugenden der Vernunft.

1. Wie die Gerechtigkeit sich als die allgemeine, in der Ausübung gegen Andere begriffene Tugend erwies: so ist nun die Tüchtigkeit des Wissens selbst, vermöge deren es die richtige Mitte in allen praktischen Tugenden trifft, die Klugheit. Diese ist also auch, wenngleich von einer andern Seite, nämlich der innern, aufgefasst, die allgemeine Tugend. Die Klugheit ist ein vollständiger Verstandesschluss. Sie stellt die Maximen des Guten, als Obersatz, auf: erkennt im Untersatz die Mittel, die zur Ausführung dieses Zweckes dienlich sind; und zieht den Schlusssatz, ohne sich durch Lust und Schmerz wider besseres Wissen vom Entschlusse abbringen zu lassen. Die Klugheit ist also eine Festigkeit des Charakters, wie wir sie früher (S. 100) als eine Stufe im Wissenstriebe beschrieben haben. So ist sie die Bedingung, alle praktischen Tu-

genden zu verwirklichen. Denn was hilft die moralische Fertigkeit, wenn der feste Wille und die Geschicklichkeit fehlen, sie in Anwendung zu bringen? Fragen wir dann, was das der Klugheit entgegenstehende Laster sei, so fasst Aristoteles es sehr gut als ein doppeltes: einerseits als die vollendete Festigkeit des Charakters, auch im Bösen, was also offenbar das Laster des zu Vielen ist; andererseits als den Mangel an Festigkeit und Geschicklichkeit im Durchführen auch der guten Zwecke. Das Erste können wir Bosheit, das Andere Einfalt nennen, als deren richtige Mitte sich also die Klugheit darstellt.

2. Unterscheiden wir dann näher die in der Klugheit enthaltenen Seiten, so giebt uns diess die besonderen Tugenden des Verstandes.

a. Die richtige Auffassung des als Obersatz hinzustellenden guten Zwecks können wir die Wohlgelehrigkeit nennen. Doch als bloss eine Seite unterscheidet sie sich auch wesentlich von der Klugheit, welche das Ganze ist. Denn da sie nur eine Leichtigkeit und Schnelligkeit im Erfassen des allgemeinen Grundsatzes ist, nicht auf seine Ausführung geht: so ist sie bloss beurtheilend, nicht befehlend, wie die Klugheit.

b. Die Fertigkeit des Verstandes, für den als gut erkannten Zweck die richtigen Mittel aufzufinden, was eine Berathschlagung voraussetzt, nennen wir desshalb die Wohlberathenheit; sie erkennt als Mittel, die einem guten Zwecke dienen können, nur solche an, die selber gut sind: verwirft also den Satz der jesuitischen Moral, dass der Zweck die Mittel heilige. Wie die Wohlberathenheit nicht schlechte Mittel für einen guten Zweck erlaubt, so ist sie auch nicht vorhanden, wenn geeignete Mittel einem schlechten Zwecke dienen. Ein solcher Mensch berathschlagt zwar richtig, ist aber schlecht berathen.

c. Da endlich, beim Handeln, Alles auf den einzelnen Fall und das richtige Beurtheilen der Umstände ankommt, so ist die Verstandestugend mit dem richtigen Blick im Treffen des Guten und Bösen für jeden einzelnen Fall die Einsicht. Da nun alle Tugenden in der Gerechtigkeit zusammentreffen, und die Billigkeit die richtige Erkenntniss des Gerechten im einzelnen Falle war, so ist die Einsicht nichts Anderes, als die richtige Beurtheilung des Billigen; daher wir auch ein verwandtes Wort, Nachsicht, gebrauchen, um anzudeuten, dass aus Billigkeitsgründen eine Strafe zu erlassen sei, die das strenge Recht fordert.

3. Die Tugend des Denkens endlich, die sich nicht mehr auf die veränderlichen Umstände der menschlichen Handlungen, sondern auf den ewigen Grund der Dinge bezieht, ist die Weisheit, die Tüchtigkeit der rein theoretischen Thätigkeit des Geistes. Wenn Aristoteles diese Tugend die vollendetste, selbstgenügendste, und die durch sie bereitete Seligkeit eine göttliche nennt (s. S. 31): so hat diess darin seine Rechtfertigung, dass in ihr die Übereinstimmung von Selbstsucht und Geselligkeit am Vollständigsten und Allgemeinsten hergestellt, und im speculativen Wissen allerdings der Standpunkt des Unbedingten eingetreten ist, in welchem Subject und Object zusammenfallen. Die Triebe und Neigungen, das praktische Leben, kurz Alles, was sich auf das endliche Sein des Menschen bezieht, tritt bei dieser Tugend in den Hintergrund. Ihr Trieb ist selbst ein unbedingter, das Wissen; und so verhält sich diese Tugend nur verneinend gegen die gemeinen Triebe. Das Gute ist nicht mehr das Maass im Triebe; das Gute ist ein Kampf mit den Trieben, so wie deren Bezwingung und gänzliche Ausrottung. Das ist der Standpunkt der Pflichtenlehre, wie er sich besonders in der Stoischen Philosophie und der christlichen Moral ausgebildet findet.

Zweites Kapitel.

Die Pflichtenlehre.

Da der Trieb jetzt nicht mehr, wie bei Aristoteles, und auf dem Standpunkt der Tugendlehre überhaupt, nur auf ein gewisses Maass zu beschränken, sondern gänzlich zu verleugnen ist, damit das Gute vollbracht werde: so ist die Pflicht eigentlich inhaltslos, und wird erstens zum System der Pflichten nur dadurch, dass der Inhalt der Triebe dann doch als Mittel hereingezogen wird, um die reine Pflicht, die Pflicht um der Pflicht willen, zu erfüllen. Da aber mehrere Mittel zum Zweck führen, so tritt hier die Wahl unter verschiedenen Umständen und Pflichten, die Casuistik ein. Um diesem Kampfe der Pflichten zu entgehen, muss die durch Gewöhnung der Triebe zum Guten erworbene Einsicht entscheiden, welche Pflicht jedesmal vorzuziehen sei; die Ascetik.

A. Das System der Pflichten.

Man sieht eigentlich nicht ein, wie eine Vielheit von Pflichten möglich sei. Denn da die Vielheit von Tugenden nur aus der Verschiedenheit der zu Grunde liegenden Triebe entsprang, so stellt

sich ohne dieselben das Gute als etwas Einfaches dar. Die Pflicht um der Pflicht willen ist nur Eine; und wir sehen jetzt ein, warum die Kirchenväter die vielen Tugenden der Alten für glänzende Laster hielten. Der Trieb spielt nämlich darin noch eine bejahende Rolle. Die Tugend, zu rechter Zeit in Zorn zu gerathen, ist jetzt ein Laster geworden, indem, wenn einem der Mantel genommen worden, man auch noch das Hemd dazu geben soll. Der Hochsinn beugt sich vor der christlichen Demuth, die Mässigkeit weicht dem Entbehren und Kasteien u. s. w. So ist die Befriedigung der Triebe oder die Glückseligkeit nicht mehr, wie bei der Tugend, in schöner Übereinstimmung mit dem höchsten Gute. Die in diesem Leben verschwundene Übereinstimmung will man dann in einem künftigen wiederherstellen, indem die Glückseligkeit in jenem Leben die Folge der Tugend in diesem sein soll. Man bedenkt aber nicht, dass vielmehr die Moralität die innere Befriedigung, als die wahre Glückseligkeit, schon selber in sich schliesst. Ja, wenn man dann auf die bestimmte Pflicht, welche der allgemeinen erst einen Inhalt giebt, zu sprechen kommt: so hat man lauter Maximen der Glückseligkeit, kurz lauter Triebe, die man zu Mitteln der Pflicht macht, vor sich. So ist es der Pflicht nicht Ernst mit dem Aufgeben der Triebe; und darin liegt das Unmoralische dieses moralischen Standpunkts. Da die reine Pflicht um der Pflicht willen in der unbestimmten Allgemeinheit der thatlosen Beschaulichkeit verbleibt, zur Moralität aber Handeln gehört, jede Handlung sich jedoch auf einen Naturtrieb bezieht: so kann die reine Pflicht den Naturtrieb, also die Unmoralität, gar nicht entbehren. Diesen Widerspruch glaubt Fichte so lösen zu können, dass man auch in der Befriedigung des Triebes nicht den Genuss, sondern die Pflicht, zum Zwecke mache. „Esset und trinket," ruft er aus, „zur Ehre Gottes!" Und diese Wendung darf uns nun bei der Darstellung der einzelnen Pflichten zunächst genügen, wenn wir auch eingestehen müssen, dass die bestimmte Pflicht der reinen etwas Äusserliches bleibt. Indem die allgemeine Pflicht das Gute, den Zweck der Vernunft ausführen will: so sind alle vernünftigen Wesen, ich und die Anderen, Gegenstand der Pflicht. Diess giebt die Eintheilung der Pflichten in Selbstpflichten und Nächstenpflichten, wie auch die Triebe selbstsüchtige oder gesellige sind.

1. Die Selbstpflichten gehen darauf, dass, da der Einzelne Mittel des Vernunftzweckes sei, er sich als solches erhalten, und körperlich und geistig weiter dazu ausbilden solle.

a. Die Pflicht der Selbsterhaltung ist hiernach nicht dem Inhalt, sondern der Triebfeder nach vom Triebe der Selbsterhaltung verschieden. Und dieselbe Bewandtniss hat es auch mit dem Verhältniss der andern Pflichten zu ihren entsprechenden Trieben; so dass wir im Ganzen hier kürzer sein können, weil kein neuer Inhalt hereinkommt. Wie daher die Eintheilung der selbstsüchtigen Triebe eine dreifache ist, so können wir auch hier drei Pflichten unterscheiden: sein Leben und seine Gesundheit, sein Eigenthum, seine Ehre zu erhalten.

α. Aus der Pflicht, sein Leben zu erhalten, fliesst das Verbot des Selbstmords. Denn obgleich das Leben nur Mittel, nicht Zweck ist, darf es doch eben nur im Dienste der Pflicht geopfert werden. Sonst aber heisst, sich selbst tödten, den Vernunftzweck, zu dem der Einzelne doch als ein theilnehmendes Glied gehört, an seinem Theile vernichten. Könnte man dann einerseits den Selbstmörder auch tapferer nennen, als den, welcher die Übel dieser Welt lieber trägt, weil er zu feige ist, den Todesschmerz zu übernehmen: so hat doch vielmehr andererseits der, welcher sie um der Pflicht willen duldet, einen leidenden Muth, der höher ist, als der thätige des Selbstmörders. — Der verneinenden Pflicht, sein Leben nicht zu zerstören, entsprechen die bejahenden, es zu verlängern durch Lebensordnung, Bewegung, Gesundheitspflege, Enthaltsamkeit, Keuschheit, Sorge für die Bekleidung u. s. w.

β. Die Verpflichtung, sein Eigenthum zu erhalten und zu vermehren, gebietet Arbeitsamkeit, Fleiss, Sparsamkeit, gute Wirthschaft.

γ. Endlich ist es Pflicht, sich seine Ehre zu erhalten. Die Ehre beruht aber lediglich auf der Würdigkeit des Menschen, ein geeignetes Mittel des Sittengesetzes zu sein. Und so wird der Trieb hier zur Pflicht der Selbstschätzung. Der Mensch muss sich genug achten, um nicht unmoralisch zu handeln. Weil aber ebenso der Mensch sich bewusst ist, dass er des Triebes bedarf, um moralisch zu handeln, dieser indessen vielmehr dem Sittengesetze unangemessen ist, so entspringt daraus die umgekehrte Pflicht der Demuth.

b. Indem der Mensch aber ferner nicht so ist, wie er sein soll, um Mittel des Vernunftzwecks zu sein, so muss er sich erst dazu geeignet machen, d. h. sich vervollkommnen, und zwar zunächst körperlich, durch Ausbildung des Leibes, vermittelst der Turnkunst: sodann geistig durch Ausbildung der Einbildungskraft, des Verstandes u. s. w.; endlich moralisch.

c. Dieser Inbegriff der Glückseligkeit, den wir bisher dargestellt haben, muss nun selbst als Mittel der Pflicht gebraucht werden; und das ist die Pflicht der Selbstbeglückung, die nicht überflüssig ist, da sie die beiden ersten Stufen der Selbstpflichten verknüpft. Die einzelnen Pflichten, die diess bewerkstelligen, sind die: das Glück zu ertragen, um den Genuss, den es giebt, nicht zum Zwecke zu machen, — eine der schwersten Pflichten, weil das Glück nur zu leicht berauscht; ferner Geduld, Fassung und Standhaftigkeit im Unglück, um sich durch dasselbe nicht von der Erfüllung seiner Pflichten abhalten zu lassen. So wird der Mensch selbst im Unglück die wahre innere Glückseligkeit, die Zufriedenheit behalten, die aus dem Bewusstsein der erfüllten Pflicht fliesst, und zur Erfüllung neuer Pflichten stark macht.

2. Die Nächstenpflichten oder die Pflichten der Geselligkeit sind nun wiederum Theils verneinende, Theils bejahende; und die letzteren beziehen sich entweder mehr auf das körperliche Wohlsein der Andern, oder auf ihre geistige Vervollkommnung.

a. Die verneinenden Pflichten gegen den Nächsten sind die Gerechtigkeits- oder Zwangspflichten: ihn weder an seinem Leben, seiner Gesundheit und seiner Freiheit zu beeinträchtigen; noch sein Eigenthum zu beschädigen, oder zu verletzen; noch endlich sein geistiges Dasein durch üble Nachrede, Lüge, Treubruch, Verstellung, Verläumdung, Verhöhnung u. s. w. zu kränken. Weil sie, als erzwingbare, unzweideutig sind, so heissen sie auch vollkommene Pflichten.

b. Die Liebespflichten, welche, als bejahende, das Wohl des Andern fördern sollen, heissen dagegen Gewissens- oder unvollkommene Pflichten: als da sind die Wohlthätigkeit, die Dienstfertigkeit, die Wahrhaftigkeit, die Dankbarkeit, die Erkenntlichkeit, die Theilnahme, die Eintracht und Friedfertigkeit, die Nachsicht, Duldsamkeit und Versöhnlichkeit, ja selbst die Liebe der Feinde, endlich die Höflichkeit, Zugänglichkeit u. s. w.

c. Schliesslich müssen alle diese Pflichten wieder nur als Mittel angesehen werden, um an jedem Einzelnen das Sittengesetz zur Darstellung zu bringen. Jeder hat hiermit die Pflicht, die moralische Vervollkommnung des Andern zu fördern, Theils durch Ermahnung zum Guten, während das dieser Pflicht entgegengesetzte Laster die Verführung ist, Theils durch Vorangehen mit gutem Beispiele.

3. Indem so Jeder die sittliche Vollkommenheit Aller zum Zwecke hat, so ist damit der Standpunkt Gottes gesetzt, d. h. der moralischen Weltordnung, insofern dieselbe als Person gedacht wird. So hat man als drittes Glied im System der Pflichten die Pflichten gegen Gott angegeben. Doch ist Gott zwar der Gegenstand aller Pflichten, indem der Endzweck der Welt das Ziel jeder Pflichterfüllung ist; aber besondere Pflichten gegen diese unbedingte Weltordnung kann es nicht geben, es sei denn, dass wir im Bewusstsein unserer Einheit mit diesem Endzweck diese Übereinstimmung als Liebe Gottes ausdrücken wollten, während das Bewusstsein, ihm auch unangemessen zu sein, die Furcht Gottes, und die Ergebung in den Willen der moralischen Weltordnung erzeugen muss. In der Zuversicht jedoch, dass der Einzelne durch die Thatkraft des Willens sich diesem Endzwecke gemäss machen könne, liegt das Vertrauen auf die göttliche Weltordnung, als der Glaube, dass die Vernunft im Laufe der Zeiten immer mehr und mehr siegen werde. Da dieser Glaube aber im einzelnen Falle vielfach getäuscht wird, die Erfüllung einer bestimmten Pflicht, als Mittel zum Zweck, einer andern Pflicht weichen muss, wenn diese sich als ein besseres Mittel erweist und jene also zu etwas Unmoralischem macht: so ergiebt sich als der Schluss des allgemeinen Systems der Pflichten, dass keine für sich aushält, und in dem Kampfe derselben eine die andere verneint. Das ist die Casuistik.

B. Die Casuistik.

Weil der bestimmte Inhalt der Pflicht nur äusserlich zur reinen Pflicht hinzukommt, so kann auch nur durch äusserliche Gründe entschieden werden, welcher Inhalt jedesmal in die reine Pflicht aufgenommen werden soll. Es werden also einzelne Fälle vorgelegt; und da die äusserlichen Gründe so vielfach sind, wie der äusserliche Inhalt selbst, der in den Begriff der Pflicht erhoben werden soll: so hat die Willkür des Verstandes hier einen breiten Spielraum, um bald diesen, bald jenen Inhalt in den Pflichtbegriff zu erheben. Diese von den Stoikern begonnene Casuistik ist von den Jesuiten auf die höchste Spitze getrieben worden, und hat der Letztern Moral in ein so nachtheiliges Licht gestellt, weil sie, wie die Sophisten, durch ihre Verstandesbildung in den Stand gesetzt waren, jeden beliebigen Inhalt, je nach den Neigungen des Einzelnen, als Pflicht darzustellen. Hier kommt es zum Vorschein,

dass mit der Verneinung des Triebes noch nicht Ernst gemacht worden, sondern im Gegentheil die Neigung und der Trieb gerade zum Bestimmenden für die Pflicht gemacht wird. Da nun Pflichten gegen die göttliche Weltordnung nicht der Casuistik anheim fallen können, indem sie kein besonderer Pflichtinhalt mehr sind, sondern den allgemeinen, allen einzelnen Pflichten zu Grunde liegenden Endzweck betreffen: so kann es nur Kämpfe der Selbstpflichten unter einander, dann Kämpfe der Nächstenpflichten unter einander, endlich Collisionen beider Klassen gegen einander geben.

1. Was den Widerstreit der Selbstpflichten betrifft, so geht die Selbsterhaltung der Vervollkommnung vor, weil sie deren Bedingung ist. Die Selbstbeglückung, als die Folge der beiden andern Selbstpflichten, scheint ihnen nach zu stehen. Da sie aber auch ein Mittel für die Pflichterfüllung überhaupt ist, so geht sie ihnen auch vor. — Gehen wir aber an's Einzelne, so geht das Leben allen übrigen Gütern vor, weil es deren Bedingung ist: es sei denn, dass der Ehre selbst das Leben geopfert werden müsse, weil sie dem Leben erst Werth verleiht. Freilich im Zweikampf das Leben der Ehre opfern wollen, ist abgeschmackt, weil der Tod gar nicht Ehre oder Unehre beweist. Da die Ehre aber andererseits etwas Zufälliges ist, und einem Manne die Anerkennung der Mitwelt entgehen kann, wenn er den höheren Standpunkt der Zukunft herbeiführen will: so muss er dann das Leben der Ehre vorziehen, da es das Mittel ist, seine Bestimmung, welche die Herbeiführung dieser Zukunft ist, zu erfüllen. Wenn aber rückschreitende Minister, wie Guizot, und nach ihm öfter, um die Vergangenheit wiederherzustellen, eine Ehre darin setzen, beim Volke der Mitwelt unbeliebt zu sein, so wird dieser Trotz possierlich. — Die Pflicht der Sparsamkeit will Kant mit Recht erst dann gelten lassen, wenn alle übrigen Selbstpflichten, auch die Selbstbeglückung erfüllt ist; also nur vom Überfluss dürfe man sparen. — Bei der Selbstvervollkommnung und Selbstbeglückung wird der Verstand leicht die Entscheidung treffen, dass der Geist dem Körper vorgezogen werden müsse. Doch tritt hier die Antinomie ein, dass die Vollkommenheit und das Glück des Leibes auch wieder die Bedingung der geistigen Vollkommenheit und Zufriedenheit sei; denn *mens sana in corpore sano.*

2. Im Allgemeinen können wir über die Kämpfe der Nächstenpflichten sagen, dass es sehr verschieden beantwortet werden kann, wenn man fragt, wer ist der Nächste, gegen den

man die gleiche Pflicht erfüllen soll. Der Beste? oder der Bedürftigste? Und wie, wenn Beide hierin einander gleich sind? — Vergleichen wir aber die Nächstenpflichten unter einander, so gehen die Gerechtigkeitspflichten den Liebespflichten vor, da die gute Absicht des Wohlthuns nicht ein Verbrechen entschuldigt, wie wenn der heilige Crispinus Leder stahl, um den Armen Schuhe daraus zu machen. Ebenso muss man seine Schulden bezahlen, bevor man Andern Geschenke macht. Die Pflichten, den Nächsten moralisch zu vervollkommnen, wiewohl auch sie den Gerechtigkeitspflichten nachstehen, gehen doch ebenso den Liebespflichten vor, indem diese mehr nur Mittel, jene Endzweck sind. Eine Wohlthat müsste also nicht erwiesen werden, wenn man wüsste, dass der Empfänger dadurch zu einer unmoralischen Handlung verleitet würde. So ist in dem Almosen die grausamste Casuistik enthalten, weil ich oft nicht wissen kann, ob ich hier geben, oder hartherzig zurückstossen soll.

Was die Kämpfe innerhalb der einzelnen Nächstenpflichten betrifft, so ist wohl unbedenklich, dass ich das Eigenthum des Nächsten verletzen muss, wenn ich nur dadurch ihm das Leben unversehrt erhalten könnte. Wie verhält es sich aber, wenn Ehre und Leben in Streit gerathen? Virginius erdolcht seine Tochter, weil sie sonst unfehlbar geschändet würde. Der Zwiespalt ist hier augenscheinlich, und des alten Römers That kann nicht getadelt werden. In Lessings Emilia Galotti ist die Collision aber nicht so dringend; sie kann der Verführung widerstehen, fliehen. Die Collision ist da künstlicher. — Dürfen wir aber in der sogenannten Nothlüge das Leben eines Andern durch eine Lüge retten? Der heilige Augustin erlaubt sie nicht einmal zum Heile des ganzen Menschengeschlechts. Das Beispiel der Schule, wie Fichte es nennt, ist diess, dass wir Den, welcher mit blanker Waffe einen Verborgenen verfolgt, falsch weisen, um ihn von der Fährte des Mordes abzubringen. Fichte antwortet, man kann ja sagen, ich weiss seinen Aufenthalt nicht, sollte sich auch die Wuth des Verfolgers dann gegen den Sprecher kehren. Hinter die Nothlüge, sagt daher Rosenkranz sehr gut, verhüllen die Schwachen ihren Mangel an Gewohnheit sittlichen Muthes. Sokrates erlaubt dagegen eine Lüge, um ein Heer zum Siege zu führen, wie einen Diebstahl der Waffen, damit ein Freund keinen Selbstmord begehe. — Mit einer Liebespflicht, der Höflichkeit, im Kampf, fragt sich, ob die Lüge erlaubt sei. Soll man einem Dichter, der um unser Urtheil bittet,

die Wahrheit sagen, obgleich man weiss, dass man ihn dadurch auf's Äusserste erzürnt. Wem steht, sagt Kant, immer der Witz einer ausweichenden Antwort zur Hand? Kant, die schwankende Natur der Casuistik kennend, bleibt die Antwort schuldig. Doch wenn man bedenkt, dass man einen jungen Mann dadurch vom Dünkel und der schiefen Richtung, ein Dichterling zu werden, abbringt: so wird man der Nothlüge nicht das Wort reden, und ich habe mich in diesem mir sehr oft vorgekommenen Falle nie dazu entschliessen können.

3. Wenn Selbstpflichten mit Nächstenpflichten collidiren, haben wir zuerst bei vorausgesetzter Gleichheit des Gegenstandes über den Vorzug der Person zu entscheiden. Und hier führt Fichte abermals ein Beispiel der Schule an. Wenn bei einem Schiffbruch zwei Menschen sich an einem Brette festhalten, und dieses nur Einen tragen kann: so kann nicht allgemein entschieden werden, die Selbstpflicht oder die Nächstenpflicht solle vorgehen, weil dann in beiden Fällen beide Schiffbrüchige untergehen würden. Der äusserliche Verstand müsste also die Würde der Personen abwägen; was von jeder Seite ein sehr selbstsüchtiges Urtheil abgeben würde. Fichte verwirft daher jede Berechnung und jede Thätigkeit, den Ausgang dem Zufall überlassend; womit aber wieder sein Satz streitet, dass das Sittengesetz in jedem Augenblicke etwas gebieten müsse. Freilich könnte Fichte sagen: es gebiete in diesem Falle eben, nichts zu thun. — Eigene und fremde Vollkommenheit werden nie in Kampf gerathen können: und fallen in der Pflicht des guten Beispiels ausdrücklich zusammen. — Rücksichtlich verschiedener Selbst- und Nächstenpflichten wird die Pflicht der Selbstbeglückung unbedenklich den Gerechtigkeitspflichten nachstehen: es ist z. B. nicht erlaubt, ein Vergnügen zu geniessen, wodurch Andern Unrecht geschieht. So bleiben wohl nur drei Arten von Collisionen übrig: erstens die der Selbsterhaltung mit den Gerechtigkeitspflichten, zweitens der Selbsterhaltung mit den Liebespflichten, drittens der Selbstbeglückung mit den Liebespflichten.

a. Einen Kampf der Selbsterhaltung mit der Gerechtigkeit sahen wir bereits (S. 150) zu Gunsten der erstern entschieden, Theils in der Nothwehr, wo ich das Leben des Angreifers verletzen darf, um das meinige zu erhalten, Theils im Diebstahl bei Hungersnoth; ferner im *beneficium competentiæ*, wo der Gläubiger sein Eigenthum dem Schuldner zu dessen Lebensunterhalt lassen

muss. Die Jesuiten gehen in der Erwägung dieser Collision nun so weit, selbst das Leben des Andern nicht für unverletzlich zu erklären, wenn ich auch nur mein Eigenthum dadurch retten kann. Der Zweikampf bringt dann nicht nur Ehre und eigenes Leben, sondern auch Ehre und fremdes Leben in Streit. Und hier müssen wir bemerken, dass, wenn er auch zunächst als ein Gottesurtheil betrachtet wurde, unsern jetzigen Begriffen gemäss die Ehre des Beleidigten durch den Tod des Beleidigers nicht sonderlich hergestellt zu werden scheint. Doch diess gilt nur von der innern Ehre. Die äusserliche Ehre wird nach den dermaligen Ansichten der Zeit wohl wiederhergestellt; und so ist hier der Casuistik wieder ein breiter Spielraum gegönnt. Greift Jemand meine Ehre an, so erlauben die Jesuiten bis zur Lüge und Verläumdung fortzugehen: Fichte nur, die Verläumdung des Andern, selbst auf Kosten seiner Ehre, aufzudecken.

b. Bei dem Kampfe der Selbsterhaltung mit Liebespflichten ist klar, dass man sich nicht des Nothwendigen zu berauben braucht, um Andern wohlzuthun, sondern nur vom Überfluss zu geben hat. Aber was ist Überfluss? Die Unbestimmtheit dieses Begriffs haben die Casuisten sich zu Nutze gemacht, um die Pflicht des Almosens fast gänzlich zu verbannen. — Eine mehr scherzhafte Collision führt Kant an zwischen der Selbstschätzung und Höflichkeit, indem die hergebrachten Verbeugungen und Höflichkeitsphrasen oft Lüge und Kriecherei scheinen können. Wobei er bemerkt, dass daraus Ernst werden könne. Denn „wer sich zum Wurme macht, kann nachher nicht klagen, dass er mit Füssen getreten wird.“

c. Wenn endlich Selbstbeglückung und Liebespflicht in Widerstreit gerathen, so scheint erstere zurückstehen zu müssen, da wir ja sogar unser Eigenthum dem Wohl des Andern in dem Nothrecht opfern müssen. Hier ist die Antinomie aber die, dass dann Niemand ein überflüssiges Vergnügen geniessen kann, so lange er noch Einen seiner Mitmenschen darben sieht; was immer der Fall sein wird. Befriedigten aber die Reichen nur ihre nothwendigen Bedürfnisse, so würden die Armen von deren Überfluss in der Üppigkeit leben können. — Auch giebt Rosenkranz noch einen Vorzug der Selbstpflicht über die gesellige Pflicht an, insofern nämlich nicht die Ruhe unseres Gewissens dem Wohle Anderer geopfert werden darf. Und indem die Ruhe des Gewissens doch wohl zu den Pflichten der Selbstbeglückung gehört, so hat

er sehr Unrecht, dieses dritte Glied in den Selbstpflichten ausmerzen zu wollen.

Aus dieser Casuistik geht hervor, dass der Verstand nicht in allen Fällen eine bestimmte Antwort zu geben vermag über das, was gethan und gelassen werden muss. Indem das Bestimmte der pflichtmässigen Handlung so dem Nachdenken des Verstandes Preis gegeben ist, muss es, um den festen Halt zu gewinnen, zu seiner Quelle zurückgeführt, auf die innere Fertigkeit des Guten gegründet werden, welche die Tugend, als die Gewohnheit des Guten, ist. Nur derjenige, welcher durch lange Gewohnheit die innere Fertigkeit des Guten erlangt hat, wird es auch mit Gewissheit in der äussern Handlung darzustellen vermögen. Dieses sich Gewöhnen zum Guten ist die Askese.

C. Die Ascetik.

Die Angewöhnung der guten Fertigkeit ist noch nicht der Zweck, sondern nur das Mittel, um zur Pflichterfüllung zu gelangen, aber nicht mehr ein vereinzeltes, wie die bestimmte Pflicht, sondern das ganz allgemeine, damit in jedem einzelnen Falle nicht durch eine Verstandesreflexion, sondern durch einen festgewordenen Charakterzug, das Gute wie von selbst als Gewohnheit sich einstelle. Der Zweck der Ascetik ist so: sich eine moralische Kunstfertigkeit zu erwerben, damit auch ohne Nachdenken, wie nach Erwerbung einer mechanischen Fertigkeit, das Richtige gefunden werde. Um diese Gewohnheit zu erlangen, muss der Einzelne zunächst sich selbst kennen, seinen Schwächen, Neigungen nachspüren, damit er wisse, wo es ihm fehlt: zweitens diese Triebe, Neigungen praktisch abthun, verneinen, wie in der Abhärtung, um dadurch der Pflicht die Stätte zu bereiten; aus welchem Abthun der Sinnlichkeit dann drittens die Erkenntniss des Guten und sein Aussprechen gegen Andere, die paränetische Ethik der Stoiker hervorgeht.

1. Schon die Alten hatten die Selbsterkenntniss in der Formel γνῶθι σαυτόν zu einer Hauptlebensregel gemacht. Wie ein gutes Beobachten seines eigenen Körpers einem grossentheils den Arzt ersetzt, so ist die Selbstkenntniss noch mehr eine Arznei des Geistes. Um zu wissen, vor welchen Lüsten ich mich am Meisten in Acht zu nehmen habe, muss ich untersuchen, welche am Stärksten in meiner Natur ausgeprägt sind. Denn da in der Pflicht der Trieb nicht Zweck, sondern nur Mittel ist: so muss ich eben den Trieb

um des Triebes willen, den Trieb, der mir von der Natur gegeben ist, als solchen nicht aufkommen lassen. Aus unsern Thaten, aus den Urtheilen Anderer über uns, aus dem Vergleichen unserer Handlungen mit den ihrigen wird sich dann unsere Selbstkenntniss auf gegenständliche Weise bereichern, während Rosenkranz die erste Art der Selbstkenntniss mit Recht die subjective nennt. So wird sich uns durch diese beiden Weisen der Selbstprüfung, der Wachsamkeit und des Nachdenkens ein Bild unseres Charakters ergeben; wir werden den Methoden und Maximen auf die Spur kommen, nach denen wir zu handeln pflegen: ob wir natürlich, einfach, gerade, ob kräftig, verschlossen, berechnend u. s. w. sind. Rosenkranz nennt diess die unbedingte Selbstkenntniss. Diese allseitige Selbsterkenntniss ist der beste Weg zur Besserung; denn der erste Schritt dahin ist, wie das Sprichwort sagt, sein Unrecht einzusehen.

2. Wir müssen sodann aber auch dieser Einsicht gemäss handeln, die Triebe eben am Meisten unterdrücken, die wir zu Maximen unseres Handelns zu machen pflegen: überhaupt uns sinnliche Entbehrungen, Kasteiungen, Reinigungen auferlegen, um uns zu gewöhnen, die Triebe nicht zum Zweck, zum Herrschenden zu machen, sondern als ein Dienendes anzusehen. Diess Abthun der Sinnlichkeit drückten die Stoiker in der Formel ἀνέχου καὶ ἀπέχου *(sustine et abstine)* aus; und in der Indischen Religion, wie im christlichen Mittelalter, wurde diese praktische Askese auf's Höchste getrieben. Auf jeden Genuss, auf jedes Selbstgefühl verzichtete man, um eben das Göttliche, Ewige, Sittliche allein an sich zur Darstellung zu bringen. Durch Fasten, Sich-Geisseln, gänzliche Zurückgezogenheit von allen irdischen Geschäften kamen die Bonsen, Mönche und Einsiedler in den Geruch der Heiligkeit; sie machten durch Ertödtung des Fleisches sich zum Wohnsitz des Geistes. Vernunft und Sinnlichkeit stehen auf diesem Standpunkte in umgekehrtem Verhältnisse, obgleich, wie ich in meinem System der philosophischen Moral (S. 309) bemerkte, solche Versuche frommer Asceten, als da sind, sein ganzes Leben auf einer Säule zuzubringen, stehend zu schlafen u. s. w., „die Vernunft nicht minder, als die Sinne betäuben mögen.“

3. In Wahrheit aber muss diese verneinende Ascetik auch in Bejahung umschlagen. Denn wer so Herr über seine Sinnlichkeit wird, dass er die Bewunderung aller Welt auf sich zieht, wer in dieser steten Busse lebt, dem wird das Pflichtgebot auch theo-

retisch immer klarer und deutlicher vor die Seele treten; er wird für sich selbst diese Erkenntniss in immer reinerer Form gewinnen, und so erst zur eigentlichen Selbsterkenntniss, nicht seiner Triebe und seines Charakters, sondern der unbedingten Idee des Guten, die sein innerstes Wesen bildet, gelangen. Erst hierin kann man die wahrhaft unbedingte Selbsterkenntniss erblicken. Es ist der Standpunkt, den Schleiermacher in seinen „Monologen“ einnimmt, und auf dem er behauptet, die höchste Moralität erreicht zu haben, indem er im Stande sei, unmittelbar die Pflicht auszusprechen, ohne von den Collisionen der Casuistik aufgehalten zu sein. Diese Erkenntniss Andern mitzutheilen, sei die höchste Gabe, welche ein Mensch dem andern bieten könne. Die so mit einander Verkehrenden bilden auf diese Weise eine Gesellschaft sittlich Strebender, worin sie den Stoischen Forderungen der paränetischen Ethik nachkommen, indem sie einander durch Mittheilung ihrer moralischen Erlebnisse und Funde moralisch belehren und stärken. Die Frucht dieses Umgangs ist, dass Jeder das Sittengesetz endlich so sehr als das innere Wesen seiner selbst erkennt, dass er sich zu ihm, wie zur höhern, ewigen Persönlichkeit des Geistes, verhält, und im steten Erfassen dieser Weltordnung, im Gebete, wie die christliche Ascetik es nennt, den unwankenden Stoff für seine pflichtmässigen Thaten findet. So ist die Idee des Guten so sehr durch Gewohnheit mit seiner Persönlichkeit verwachsen, dass sie selbst als ein Trieb, als der Trieb im höchsten Sinne des Worts erscheint; und das ist das Gewissen.

Drittes Kapitel.

Das Gewissen.

Das Gewissen ist die wieder zur Tugend, zur Fertigkeit und Gewohnheit gewordene Pflicht, wo Neigung und Sitte nicht mehr, wie bei Sokrates, aus der Idee des Guten ausgeschlossen, diese also selbst als Befriedigung des Triebes, als der Urtrieb des Menschen ausgesprochen werden kann. Die Moralität hat im Gewissen die höchste Ausbildung des Grundsatzes der subjectiven Freiheit erreicht. Dabei ist die Forderung vorhanden, dass diese unendliche Subjectivität zugleich den gegenständlichen Inhalt des Weltzwecks aus sich, aber lediglich aus sich, schöpfe. Das ist das gute Gewissen. Da aber wegen der grundlos entscheidenden Subjectivität

diese in ihrer Freiheit auch dem Gesetze des Guten entgegen sich entscheiden kann, und den Naturtrieb dem Urtriebe vorzuziehen vermag, so liegt darin der Ursprung des Bösen. Dass endlich das Böse, als die formelle Subjectivität, seinen Gegensatz gegen das Gute aufgebe, und der Trieb der Natur selbst zu einer dienenden Seite des Urtriebes des Guten werde, das ist der Standpunkt der Sittlichkeit, oder die besondere Berufspflicht, in welcher die moralische Subjectivität sich mit der Gegenständlichkeit des Rechtsbegriffs verknüpft.

A. Das gute Gewissen.

1. Indem das Gewissen als Gewissenstrieb erscheint, hat es auch die quantitative Natur der Tugend an sich, und ist als die vernünftige Mitte im Gewissenstriebe die Gewissenhaftigkeit, während im Latitudinarismus das äusserste Ende des zu Wenigen als weites Gewissen und Gewissenlosigkeit, in der Scrupulosität das andere Ende des Übermaasses hervortritt. Diese innere Fertigkeit des Gewissens muss aber auch zum pflichtmässigen Handeln übergehen, während die Äussersten eben entweder aus Leichtsinn zum pflichtwidrigen Handeln übergehen, oder aus Peinlichkeit nicht zum Handeln kommen. Was aber das gute Gewissen betrifft, so erschafft es den ganzen besonderen Inhalt der Pflicht aus sich selbst. Der Zwiespalt der reinen und der bestimmten Pflicht ist aufgehoben. Das Gewissen denkt nicht nach, wie der Casuist, verbleibt nicht in Beschaulichkeit, wie der Ascet, sondern mitten in der Bestimmtheit des Handelns strahlt das ruhige Gewissen, als die unbedingte Selbstständigkeit und Gewissheit des Inhalts, hindurch.

2. Das Gewissen weiss sich so als den Herrn über jeden pflichtmässigen Inhalt, und unterwirft sich das Gesetz, weil in diesem Verhältnisse das Gesetz ein bestimmter Inhalt ist, der das Gewissen nicht binden kann. Diesen über das Gesetz erhabenen Standpunkt der Sokratischen Einsicht hat Jacobi auf die höchste Spitze getrieben, wenn er sagt, dass er Ähren ausraufen will am Sabbath, auch nur weil ihn hungert; dass er lügen will, „wie Desdemona sterbend log, lügen und betrügen, wie der für Orest sich darstellende Pylades, Gesetz und Eid brechen, wie Epaminondas, wie Johann de Witt.“ Diese heiligste Gewissheit, die der Mensch in sich habe, nennt Jacobi das Begnadigungsrecht für alle Verbrechen gegen den Buchstaben des reinen Gesetzes, das eigentliche

Majestätsrecht des Menschen, das Siegel seiner göttlichen Natur. So hat das Christenthum ganz Recht, das Gewissen, als diesen inneren Gerichtshof der Vernunft, die Stimme Gottes im Menschen zu nennen.

3. Mit dieser gewonnenen Unbedingtheit schlägt das Gewissen aber auch in sein Gegentheil um. Denn indem einerseits die Stimme der höchsten Vernunft eine unbedingte Gegenständlichkeit voraussetzt, andererseits das Gewissen allen Inhalt aus seiner Subjectivität zu schöpfen hat, so gerathen beide Seiten in Collision. Da nämlich als Inhalt des Subjects nur die Triebe und Neigungen vorliegen, so fürchtet das gute Gewissen, dass dieser Inhalt der Stimme der Vernunft nicht entspreche; und es wird zum schwankenden Gewissen. Weil aber diese Ungewissheit das gerade Gegentheil des Gewissens ist, so muss es aus seinem Schwanken heraus zur Unverzagtheit des Handelns übergehen, setzt sich damit aber der Gefahr aus, ein irrendes Gewissen zu werden. Indem es endlich mit dem Bewusstsein einer Möglichkeit des Irrthums dennoch handelt, so kann es dem Gewissensbisse nicht entgehen, d. h. dem Zwiespalt, der aus der unbedingten Selbstgewissheit zur Unruhe übergeht, in der Betrachtung, ob das Gewissen denn auch wohl gut oder nicht vielmehr böse sei, d. h. die Willkür die eigene Besonderheit über den allgemeinen Grundsatz des Guten setze. Oder vielmehr, da die Entscheidung aus der eigenen Besonderheit eben die Maxime des Gewissens ist: so steht es, als diese formelle Subjectivität, stets auf dem Sprunge, in's Böse umzuschlagen.

B. Das Böse.

1. Da die Vollendung der moralischen Freiheit nur in der unbedingten Macht der Selbstentscheidung enthalten ist, diese aber, als metaphysische Freiheit, die Selbstbestimmung ist, welche sich nach beiden Seiten hin wenden kann, so liegt hierin der Ursprung des Bösen. Damit die Freiheit zur Selbstgewissheit werde, muss sie beide Richtungen eingeschlagen haben, sei es auch nur, wie die Schrift von Christus rühmt, durch innere Versuchung. Das Böse hat also nicht einen vom Guten unabhängigen Ausgangspunkt, wie Perser und Manichäer wollen, sondern wurzelt in der Selbstbestimmung des Guten, dessen Seiten, nur verkehrt, das Böse selber sind. Diese Seiten sind nun: einmal die unbedingte Selbstbestimmung der subjectiven Vernunft, dann die ansichseiende Gegenständlichkeit der allgemeinen Vernunft. Trennen wir den gegenständlichen In-

halt der Vernunft von der Selbstentscheidung des Subjects, so wird diese eben zur formellen Willkür, jener zum unmittelbaren Ansichsein des Naturtriebes. Damit die Übereinstimmung beider Seiten als der Sieg des Guten entstehen könne, muss der Kampf und Zwiespalt derselben vorhergehen. Die Stufen dieser Entwickelung sind folgende.

a. Ehe der Wille die subjective Entscheidung aus sich, dem gegenständlichen Inhalt der Vernunft entgegen, trifft, lebt er in der Unmittelbarkeit des Naturtriebes. Die Naturtriebe können sowohl gut, als böse sein. In der Tugend fassten wir sie als gut; in der Pflicht, als böse. Sie sind also an sich weder gut, noch böse; und so ist der ursprünglich ihnen gemäss lebende Mensch, wie das immer darin verbleibende Thier, im Stande der Unschuld, der eben desshalb verlassen werden muss, weil er der nur thierische ist, wie denn im Persischen das Wort Paradies auch einen blossen Thiergarten bedeutet. Oder vielmehr, da der den Menschen angemessene Zustand der der selbstbewussten Vernunft ist, so muss der Standpunkt der blossen Natürlichkeit verlassen werden. Der Satz des Hobbes: *exeundum est e statu naturæ*, gilt auch vom Paradiese. Und weil die Selbstbestimmung der Vernunft erst das Gute für den Menschen ist, so ist die Naturbestimmtheit der Triebe für ihn vielmehr das Böse. Wenigstens bieten sie ihm die Möglichkeit dar, böse zu werden, wenn er den Naturtrieb als solchen mit der formellen Willkür ergreift. In biblischer Sprache geredet, heisst diess, dass der Mensch, wenn auch von Natur unschuldig, so doch mit der Erbsünde geboren wird.

b. Weil der Mensch eben die Selbstbestimmung der Vernunft in sich zur Wirklichkeit bringen soll, so geht er über die blosse Natürlichkeit des Bestimmtwerdens durch die Triebe hinaus, ergreift also willkürlich diesen oder jenen Trieb, statt sich von dem Gängelbande der Natur leiten zu lassen. So verlässt er den Stand der Unschuld, wo der Trieb gegeben ist, und folgt seinen willkürlichen Einfällen, die den Inhalt aus seiner besondern Subjectivität schöpfen. Das nur Äusserliche des ansichseienden Naturtriebes wird zu einem nur Innerlichen der formellen Selbstbestimmung. So wird nicht nur der Trieb böse, weil er nicht mehr reine Natur ist, sondern auch die Willkür, weil sie sich an das feste Ansich der Natur nicht bindet. Das ist der Sündenfall. Er ist, wie Schiller sagt, ein Riesenschritt der Menschheit, weil der Mensch eben aus einer Pflanze, einem bloss natürlichen Wesen, zu geistiger Selbstbestim-

mung fortgegangen ist. Indem aber der Inhalt dessen, wozu er sich bestimmt, die blosse Natürlichkeit des Willens ist, so empfindet er jetzt die Unangemessenheit zwischen seinem Sollen und seinem gegebenen Zustand. Er erkennt das Gute und das Böse, und hat hiermit zwar die Gottähnlichkeit, wie die Schrift sagt, aber auch das Bewusstsein seiner Sündhaftigkeit erreicht.

c. Durch die Erkenntniss des Guten und Bösen ist aber auch die Möglichkeit der Rückkehr gesetzt. Der Mensch ist zwar sowohl an sich, als durch sein Nachdenken böse, wenn er nämlich die natürlichen Triebe durch seine Willkür dem Guten entgegensetzt. So ist es aber weder das Ansich als solches, noch das Nachdenken als solches, welche böse sind. Im Gegentheil, da der Mensch durch Nachdenken allein dazu kommt, das Gute vom Bösen zu unterscheiden, so liegt in diesem Nachdenken die beginnende Rechtfertigung; wer sein Unrecht erkennt, ist auf dem Wege der Besserung: und das reuige Gewissen somit der erste Schritt zur Erlösung. Dieselben Seiten, die Selbstbestimmung und der Naturtrieb, welche die des Bösen sind, sind auch die des Guten. Im Guten sind sie aber dergestalt in Übereinstimmung, dass die Vernunft ebenso als das Ansich, wie als die Selbstbestimmung erscheint, indem sie sich selber zum festen Ansich der Weltordnung bestimmt: während im Bösen die vernünftige Freiheit zur formellen Willkür und das substantielle Ansich zum bloss Natürlichen geworden, und so Beide mit der Vernunft im Widerstreit sind. Die Rückkehr des reuigen Gewissens aus dem Zwiespalt ist aber immer nur ein Setzen eines neuen Zwiespalts.

2. Denn die Rückkehr zur ansichseienden gegenständlichen Vernunft ist auf dem moralischen Standpunkt auch Rückkehr zum Ansich des Naturtriebes; und so wird uns jede Handlung, wenn sie auch einerseits gut ist, von der andern Seite doch auch zu einer bösen Handlung, — gut und böse sind also untrennbar darin verbunden.

a. Weil in jeder noch so guten Handlung auch ein Trieb, ein Interesse befriedigt wird, wie wir (S. 102) sahen, so ist das Handeln auch pflichtwidrig. Wenn die Pflicht gebeut, den Freunden zu dienen: so erscheint die Neigung und das Interesse, das ich dabei empfinde, eben als ein selbstsüchtiges Thun. Ich handele also, indem ich eine Pflicht vollbringe, zugleich mit dem Bewusstsein, dass ich nicht tugendhaft sei, sondern böse; — kurz ich handele mit bösem Gewissen. Alexander, indem er die Welt

eroberte und so viel Menschen auf die Schlachtbank führte, war ein ehrgeiziger Mann, sagt die Arabesken-Malerei der Geschichte, also ein schlechter Mensch. Da aber auf diese Weise zum Begriff der bösen Handlung gehört, dass sie mit bösem Gewissen geschehe: so haben umgekehrt die Jesuiten in ihrer Moral aus der Abwesenheit des bösen Gewissens eben das Nichtbösesein der Handlung erschliessen wollen. Und ihr Grundsatz lautet, wie wir (S. 114) sahen: Eine Handlung ist nur dann als böse zuzurechnen, wenn sie mit dem vollkommenen Bewusstsein ihrer Pflichtwidrigkeit vorgenommen wurde. „Solche freche Durch-und-Durch-Sünder," setzt daher Pascal in der dort bereits angeführten Stelle ironisch hinzu: „haben den Teufel hintergangen, indem sie sich ihm ergaben. Die Hölle fasst sie nicht; und sie sind durch eine neue Art von Erlösung gerettet, welche mehr Sünden tilgt, als die erste."

b. Indem das selbstsüchtige Interesse, welches bei einer auch pflichtmässigen Handlung zum Vorschein kommt, nicht für die Anderen, sondern nur für den Handelnden, der allein sein Inneres kennt, sich zeigt: so erscheint die Handlung als eine solche, welche für die Anderen gut, für den Handelnden aber mit bösem Gewissen vorgenommen zu sein scheint; d. h. jede moralische Handlung ist eine Heuchelei, der Schein des Guten für Andere, während dem Handelnden selbst die Heiligkeit des Gewissens verschwunden ist. Kurz, die Handlung ist eine scheinheilige; und diese Scheinheiligkeit ist nicht nur eine zufällige Form des Bösen, sondern das nothwendige Ergebniss der Widersprüche des moralischen Standpunkts, indem der Handelnde auch in der pflichtmässigen Handlung das böse Gewissen seines besondern Interesses mit sich herum trägt.

c. Indem die Anderen, für welche die Handlung gut erscheinen soll, aber dieselbe Erfahrung gemacht haben, so ist das vor ihnen als gut Herausgekehrte auch für sie ein bewusstes Böses. Eines Jeden Handlung ist sowohl für Andere, als für ihn selber böse. Die zwei in der Heuchelei an zwei Personen vertheilten Seiten sind in Eins gesetzt. Jeder handelt jetzt mit bösem Gewissen, indem er auch sich selbst den Schein des Guten vormacht; — der Probabilismus, der Eine Grundpfeiler, wie Pascal es nennt, der jesuitischen Moral. Für die Handlungen lassen sich eben verschiedene Gründe anführen: selbstsüchtige, wohlwollende und dergleichen Triebfedern. Und es kommt nun darauf an, jede Handlung für den Handelnden selbst und für Andere aus einem Grunde

abzuleiten, der die Wahrscheinlichkeit des Guten für sich hat. Die Jesuiten sind dabei sehr dehnbar verfahren, und haben den geringsten Wahrscheinlichkeitsgrund, z. B. das Ansehen eines jesuitischen Schriftstellers, wenn auch Andere das Entgegengesetzte lehrten, für genügend erachtet, das Gewissen zu beschwichtigen. Der erste Lehrer des Probabilismus ist aber die Schlange im Paradiese gewesen, indem sie als Grund für den Ungehorsam des Menschen die Frucht der Erkenntniss und die Gottähnlichkeit anführte; — einen Grund, den Jehovah übrigens hernach selbst als zutreffend anerkennt, wenn er sagt: „Siehe, Adam ist worden, als unser Einer, erkennend das Gute und das Böse.“ Selbst der minder wahrscheinliche Grund genügte den Jesuiten zur Freisprechung; und so ist die neue Weise der Erlösung, auf welche Pascal stichelt, in eine breitere Bahn getreten. Von der bösen Handlung ist Nichts, als ihre gute Seite übrig geblieben, und zum Ganzen erhoben worden.

3. Hiermit ist die Umkehrung des Bösen in Gutes eingeleitet. Denn das Gewissen, was auf diesem Standpunkt allein entscheidet, kann irgend einen Grund auftreiben, eine Handlung zur guten zu machen. Diese Umkehrung ist aber zugleich die höchste Spitze des Bösen, die allen Inhalt verflüchtigende Subjectivität.

a. So stellt sich hier zunächst der zweite, von Pascal angeführte Grundsatz der Jesuiten, die Richtung der Absicht, ein; womit sie jene teuflische Erlösung vollenden. Von den vielen Gesichtspunkten, die sich an einer Handlung herauskehren, hebt man eben den allein heraus, welcher sie zur guten macht: man wolle in der Handlung das Gute überhaupt, wenn man nur diese gute Seite in's Auge fasse, und die anderen in den Hintergrund dränge. So lässt sich jede schlechte Handlung rechtfertigen: der Zweikampf mit der Pflicht, seine Ehre zu wahren; bei einer feigen Flucht im Kriege ist die Sorge für unser Leben die bejahende Seite, besonders wenn man Frau und Kinder daheim zu ernähren hat. Solcher bejahender Inhalt wird als der letzte Zweck angesehen, dem die Mittel untergeordnet sind. Um des Zweckes willen, der gut sei, werden auch die schlechten Mittel gut; und so hängt mit der Richtung der Absicht der jesuitische Grundsatz zusammen, dass der Zweck die Mittel heilige.

b. Zweitens aber kann man fragen, warum so viel Umstände machen, warum ängstlich nach einem Grunde, einer wahrschein-

lichen Ansicht, dem Ausspruch eines Gelehrten sich umsehen, um eine Handlung gut zu finden. Im Protestantismus ist Jeder sein eigener Beichtiger, und so hat hier die jesuitische Moral noch eine andere Form angenommen, die Handlung schlechthin als gut zu behaupten, weil diess die Überzeugung des Subjects sei. Erst so ist das Gewissen in seiner reinen Unendlichkeit anerkannt. Selbst Fichte hat diesen Standpunkt nicht überwinden können, indem er sagt: „Thue, was Überzeugung Deiner Pflicht ist.“ Die nächste Folge hiervon ist, dass, wenn meine Überzeugung falsch ist, ich einen blossen Irrthum, keine Schlechtigkeit begangen habe, wie Sand, als er Kotzebue ermordete. Wir haben aber schon von Aristoteles angeführt (S. 113), dass dieser Irrthum des Allgemeinen die Handlung nicht entschuldigt, sondern vielmehr der Grund ihrer Schlechtigkeit ist. Indem zu diesem Handeln aus Überzeugung nun noch das Bewusstsein der Nothwendigkeit des Irrthums hinzukommt, wenn nach der Kantischen Philosophie das ansichseiende Wesen der Dinge — also auch des Guten — unerkennbar ist: so haben wir das Handeln aus Überzeugung mit dem Bewusstsein der Nichtigkeit der Überzeugung; wogegen Fichte vergeblich die Erkenntniss des gegenständlichen Endzwecks fordert, um aus dem Standpunkt der subjectiven Überzeugung herauszukommen.

c. Auf diese Weise spitzt sich das Böse in der sich als das Höchste wissenden Subjectivität zusammen, die handelt, obgleich sie weiss, dass der Grundsatz ihres Handelns ein irrthümlicher ist; der aus der Fichte'schen Philosophie hervorgegangene Standpunkt der Ironie. Während die Ironie der Alten, z. B. bei Sokrates, die Person heruntersetzte, so setzt Schlegel in seiner Lucinde das ironische Ich vielmehr über allen Inhalt; es kann das Gute nicht verwirklichen, und dennoch handelt es, um in den schäumenden Wellen der Thaten sich als dieser, seine Gestalt stets wechselnde Proteus zu wissen, der in allem Thun nur sein Ich geniesst. Von der Nutzlosigkeit seines Handelns überzeugt, die Besudelung eines bestimmten Inhalts fliehend, kommt das Ich dann aber dazu, dass es sich seiner Ganzheit, der Fülle des Guten nur in der heiligen Stille der echten Passivität und des blossen Nichtsthuns vergewissern kann, wie man etwa auch in der Politik, beim passiven Widerstand, die Hände in den Schooss legt, und dem Weltgeist die Zukunft der Geschichte zu machen überlässt. Eine feinere Form dieses Nichtsthuns ist in der Moral die schöne Seele, welche Göthe so vortrefflich in seinem Wilhelm Meister beschreibt. Es

ist die Selbstgefälligkeit über seinen moralischen Werth, die Jeder, wie in Schleiermachers Monologen, gegen sich und Andere ausspricht, indem er in dieser Versicherung seiner Gewissenhaftigkeit und guten Absichten das Erfüllen des moralischen Endzwecks selber sieht; denn wenn er minder gewissenhaft wäre, so würde er handeln. Dass nun die innere Fülle des Guten, welche die schöne Seele ist, nicht verloren geht, obschon das Ich sich zu einem einzelnen Triebe bestimmt, das ist der Standpunkt der Sittlichkeit, die wahre Überwindung und Umkehrung des bösen Triebes in's Gute.

C. Die Sittlichkeit.

Der Standpunkt, den die Lucinde als den höchsten angiebt, Versöhnung der Sinnlichkeit mit der Blüte des geistigen Lebens, ist in der Sittlichkeit wahrhaft erreicht. Während die schöne Seele das Sichbestimmen noch für das Unreine hält, unterwirft sich die Sittlichkeit einem zum sittlichen Verhältnisse erhobenen Naturtriebe, als einer gegenständlichen Macht, ohne darin ihre Subjectivität aufzugeben, weil der Trieb mit zum Inhalt des sittlichen Verhältnisses gehört. Es kann nun gleichgültig sein, dass Moralität und Sittlichkeit dasselbe Wort ist. Wir nehmen Sittlichkeit als die mit dem gegenständlichen Inhalt erfüllte Moralität, als die mit der Substanz gesättigte Reflexion; und es ist häufig, dass der ausländische Ausdruck mehr der Seite der Reflexion angehört, während der Deutsche den Begriff des Substantiellen in sich schliesst. In der Sittlichkeit hat sich so die Idee des Guten, als die höchste Spitze der subjectiven Freiheit, mit der gegenständlichen Freiheit des Rechts verbunden; so dass wir in der Sittlichkeit nun die drei Seiten der gegenständlichen, der subjectiven und der vollständigen Freiheit zu unterscheiden haben werden. Die erste Seite bilden die sittlichen Verhältnisse: die zweite können wir das sittliche Selbstbewusstsein nennen; die dritte ist die Sitte.

1. Indem der Mensch mit der Befriedigung der Triebe seine Freiheit zugleich in einer an und für sich seienden Sache weiss, so ist das Gute jetzt mit dem Rechten identisch geworden. Die Sache, in der ich mich frei weiss, ist nicht eine äusserliche, wie beim Eigenthum, sondern eine Gesinnung, die mich mit andern Personen verbindet; kurz, eine sittliche Sache (S. 154). Das System der Triebe erscheint als der Kreis der sittlichen Mächte, die den Einzelnen bindende Pflicht also als etwas Allgemeines, über die Persönlichkeit Hinausragendes, was zugleich das höchste Recht

und das Dasein der Freiheit des Einzelnen ist. Damit ist der Standpunkt eines Griechischen Sinngedichts erreicht, in welchem der Mensch so angeredet wird: „Aus Deinen Leidenschaften, o Mensch, hast Du Dir Deine Götter gemacht.“ Es ist aber die versittlichte, Recht und Pflicht in untrennbarer Einheit gewordene Leidenschaft. So ist der Geschlechtstrieb in der Ehe, der Geselligkeitstrieb im Staat versittlicht, indem ich nicht nur ein Recht, sondern auch die Pflicht habe, sie, aber nur in dieser sittlichen Form, zu befriedigen. Diese Versittlichung besteht darin, dass der Handelnde nicht mehr schlechthin Herr über den Inhalt ist, sondern sich als ein Glied einem Ganzen fügen muss, aber mit Freiheit, weil diess Bindende seine eigene geistige Wesenheit ist. Wenn wir diese Verhältnisse darstellen, so können wir sie auch als Pflichten bezeichnen, wie die in der Moral beschriebenen. Während letztere aber allgemeine Menschenpflichten sind, so sind die nunmehr zu beschreibenden: besondere Pflichten, Standespflichten u. s. w., nämlich der Gatten, der Eltern und Kinder, der Lehrer und Schüler, der Regierer und Regierten u. s. w. Mit Recht nennt Schleiermacher diese Verhältnisse — Ehe, Staat, Kunst, Kirche, Wissenschaft — Güter, da sie erst, als gegenständliche Endzwecke des Geistes, im wahrhaften Sinne das Gute sind. Indem sie aber zugleich die subjectiven Regungen, das Pathos der Einzelnen sind, so haben wir sie auch von dieser Seite zu betrachten.

2. Das ist das sittliche Selbstbewusstsein, in welchem nun erst das wahrhafte, das sittliche Gewissen, die mit dem gegenständlichen Inhalt identische Form der Gewissheit, vorhanden ist, während wir vorher nur das gute Gewissen hatten, welches auch böse werden konnte. Diesen substantiellen Pflichten zu folgen, kann unserer Freiheit keinen Abbruch thun, indem sie uns innewohnen, und nur die blosse Befriedigung des Naturtriebes, so wie das äusserliche Nachdenken, welches die Pflicht aus Gründen bestimmen will, d. h. die Willkür, abgeschnitten wird. Über solche zweifelhafte Pflichten ist die Sittlichkeit erhaben. Auch Tugend können wir das sittliche Selbstbewusstsein nicht nennen, weil auch in ihr das Maass des Triebes einer durchaus subjectiven Bestimmung anheim fällt. Die vollkommen freie Gesinnung, welche den Inhalt des Guten und Rechten aus den vorhandenen Verhältnissen schöpft, nennen wir die Rechtschaffenheit; die Tugend des in sittlichen Verhältnissen sich bethätigenden Mannes, welche Nichts mehr von der Unbestimmtheit der moralischen Tugenden an sich hat.

3. Diese Übereinstimmung der subjectiven und der gegenständlichen Seite der Sittlichkeit nennen wir dann die Sitte, — das in einer wohl geordneten Gesellschaft zur Gewohnheit gewordene Gute und Rechte; so dass das besondere Thun aller Mitglieder als die Thätigkeit des ganzen Volksgeistes erscheint, der sich in ihnen und durch ihre eigene Freiheit lebendig ausspricht. Um einen Menschen sittlich zu erziehen, sagte daher ein alter Philosoph mit Recht, muss man ihn zum Bürger eines guten Gemeinwesens machen. Der Einzelne ist dann nur der Vertreter des allgemeinen Willens. In Zeiten der Sittenverderbniss, der Auflösung eines Staatslebens, und des Hervortretens eines neuen Geistes ist freilich das Bestehende nicht mehr gut, die Sitte also verschwunden. In solchen Zeiten, wie die des Sokrates und der Römischen Kaiser, oder auch die unsrigen sind, tritt der moralische Standpunkt dann nothgedrungen an die Stelle des sittlichen. Der Mensch muss in seiner eigenen Einsicht das Gute suchen, welches aus den vorhandenen Verhältnissen gewichen ist. Daher der Tadel, den Aristoteles gegen Sokrates aussprach, er hebe die Sitte und die Neigung (τὸ πάθος καὶ τὸ ἦθος) auf. In solchen Zeiten kann man aber auch nicht mehr seinen Neigungen, Gewohnheiten, Sitten folgen. Mit dem Bruch in der Wirklichkeit flieht das Gute in die Räume der innern Gesinnung. Weil diese aber keine gegenständliche Entscheidung in sich trägt, so sehen wir den Streit der Parteien mit der ungeheuersten Bitterkeit hervortreten, deren Herbestes eben darin besteht, dass die Begriffe von Recht, Pflicht und Gut vollkommen schwankend werden, und die entgegengesetzten Parteien Entgegengesetztes darunter verstehen, jede aber der andern Unredlichkeit vorwirft.

Doch wir wollen dieser geschichtlichen Entwickelung nicht vorgreifen. Was wir hier haben, ist vielmehr die Substanz, die sich im Einzelnen unmittelbar als Sitte darstellt. Wir stehen noch auf dem Standpunkte des Einzelrechts. Die Rechtsperson ist aber moralisch geworden; und diese Einheit des moralischen Subjects mit der rechtlichen Person ist eben der sittliche Mensch. Diese versittlichte Person, die selbst noch eine einzelne bleibt, aber die höchste Darstellung und Vollendung der Einzelheit bildet, ist nun die Familie, der dritte und höchste Standpunkt des Einzelrechts, zu dem wir nunmehr übergehen.

Dritter Abschnitt.

Das Familien-Recht.

In der Familie weiss der Einzelne sich als Ein sittliches Ganzes mit andern Einzelnen, ohne darum über seine natürliche Persönlichkeit hinauszugehen. Die Mitglieder der Familie sind entweder schon durch die natürliche Gemeinschaft des Bluts unmittelbar Eine Rechtsperson, oder sie haben doch in der natürlichen Empfindung und der daraus hervorgehenden geistigen Liebe ihre unterschiedene Persönlichkeit aufgegeben. Die natürlichen Unterschiede dieser Personen sowohl in Bezug auf das Geschlecht, als auch auf Alter und Jugend, welche eben die Bedürftigkeit und Einseitigkeit der Einzelnen bedingen, werden hier durch gegenseitige Unterstützung ausgeglichen: das Ganze ihrer Triebe, — Lust, Besitz, Geselligkeit, Wissen, auf sittliche Weise befriedigt; und die natürlichen Personen erheben sich damit zu Einer geistigen Person, welche wir den, wenn auch noch mit Natürlichkeit behafteten Geist der Familie, die Penaten, nennen können. So haben wir bereits (S. 65, 171) die richtige Bedeutung angegeben, in welcher die Familienrechte als dinglich-persönliche Rechte bezeichnet werden können: sie betreffen nämlich nicht einzelne persönliche Leistungen, welche die Familienglieder, wie bei einem Vertrage, von einander zu fordern hätten; sondern alle Personen zusammengenommen erscheinen als die Accidenzien Einer sittlichen Sache, welche durch ihre Wechselwirkung auf einander, die den ganzen Umfang ihrer Persönlichkeit in sich begreift, vielmehr diese sittliche Sache, deren Glieder sie sind, selbst erst hervorbringen.

So quillt die Familie aus der Innerlichkeit der Gesinnung hervor. Die Empfindung der Liebe ist das geistige Band derselben. Weil es aber natürliche Personen sind, die in diesem Verhältnisse stehen, so ist das Bestehen der Familie auch von dieser Natürlichkeit abhängig, während der Staat eine geistige Substanz ist, die sich im Volksgeist als dieselbe erhält, wenn auch die natürlichen Personen sämmtlich durch andere ersetzt worden sind. Die Natürlichkeiten aber, sowohl die innere, als die äussere: die Natürlichkeit der Triebe und Neigungen, und die Natürlichkeit des leiblichen Daseins selbst, sind Zufälligkeiten unterworfen. Die Gesinnung, die

Liebe kann fliehen, die natürliche Person sterben. In beiden Fällen ist die Familie aufgelöst; und so tritt denn nicht bloss mit dem Verschwinden der innern sittlichen Gesinnung, sondern auch des leiblichen Daseins der Einen Person, das bloss äusserliche und rechtliche Verhältniss der Überlebenden hervor. Was die Rechtslehrer unter Familienrecht verstehen, sind nun nicht die sittlichen Pflichten und Rechte, als Seiten des bestehenden Verhältnisses selbst, sondern die Vorschriften, die zur Geltung kommen, sobald das sittliche Verhältniss gelöst ist. Wir haben Beides zusammen zu betrachten. Scheidung, Erbrecht, Alimentenforderung u. s. w. stellen sich erst ein, wenn das sittliche Verhältniss aufgehoben ist. Dann handelt es sich wieder um's Mein und Dein, während vorher Alles gemeinsam war, wo nicht im Eigenthum, so doch durch den Gebrauch. Insofern aber das Vermögen, als Eine Seite der vollen Person in ihrem substantiellen Verhältnisse, auch während dieses besteht, nicht fehlen darf: so können wir diese Anwendung des sittlichen Verhältnisses auf das Eigenthum das angewandte Familienrecht nennen, wohin z. B. die Gütergemeinschaft der Eheleute, das Dotalrecht, und die Lehre vom *peculium* zu ziehen sind.

Was nun die Eintheilung des Familienrechts betrifft, so lässt sich schon vorläufig annehmen, dass wir, wie auch beim Eigenthum und beim Vertrage, die Familie in ihrem Entstehen, in ihrem Dasein und in ihrer Auflösung zu betrachten haben werden; jedoch so, dass jede dieser Seiten wiederum Ein ganzes Familienverhältniss darstellt, das abermals in seine unterschiedenen Entwickelungsstufen zerlegt werden muss. Diese Verhältnisse sind nun folgende drei. Die sich vollendende Person erhebt sich, als solche, in die Gattung. Wegen ihrer Natürlichkeit ist sie aber eine einseitige, bedürftige. Die Haupteinseitigkeit der natürlichen Person, wodurch sie, als solche, nicht die Gattung ausdrückt, ist der Geschlechtsunterschied. Das Aufgeben dieser Einseitigkeit zweier Personen, die in ihrer Verbindung sich zur Gattung erheben, ist die Ehe, das Familienverhältniss, in welchem die ganze Familie, als eine mögliche, und die substantielle Einheit der Personen Theils nur eine äussere Verbindung, Theils eine bloss subjective Gesinnung ist. Das Familienverhältniss erscheint hier als ein durch die Willkür zweier Rechtspersonen erst gesetztes, statt dass im zweiten Verhältnisse das sittliche Band als ein schon bestehendes vorausgesetzt ist, — die väterliche Gewalt. Mann und Frau sind noch nicht durch die Bande des Bluts mit einander verbunden,

während im Verhältnisse der Eltern zum Kinde diese natürliche Einheit zweier Personen auch als eine wirkliche Person gesetzt ist, welche somit die Verwirklichung der ehelichen Liebe, und das volle Dasein des Familienlebens bildet. Wenn aber die Gleichheit der Personen in der Ehe die Hauptsache ist, weil beide Theile gleichmässigen Antheil an der Erzeugung der Kinder haben: so tritt im zweiten Verhältnisse die Ungleichheit des Zeugens und des Gezeugtwerdens ein, welche eben der Grund der elterlichen Gewalt ist. Dass dann nicht nur diese Ungleichheit aufgehoben ist, sondern auch der Gegensatz des natürlichen Geschlechts in der Ehe sich zur vollkommenen Gleichheit der Personen im vorausgesetzten sittlichen Verhältnisse derselben macht, also der Unterschied des Geschlechts auch gleichgültig wird, und sich nur als ein geistiger zu einem Schutzverhältniss gestaltet, das ist das geschwisterliche Verhältniss, die Hauptstufe im dritten Verhältnisse der Familie, wo diese aber bereits aufgelöst oder doch in ihrer Auflösung begriffen ist, indem die Selbständigkeit der Personen beginnt.

Erstes Kapitel.

Das Eherecht.

Die Bedürftigkeit, welche die selbstständige Person treibt, sich zu vervollständigen, sich zur vollen Person zu machen, ist zunächst die Einseitigkeit des Geschlechts. Der Einzelne soll dem Allgemeinen, seiner Gattung gemäss sein. Als Einem der Geschlechter angehörig, ist er aber ein unvollkommener, nur ein halber Mensch. Schon die Natur treibt das Thier, in der Begattung diese Halbheit aufzuheben. Diese Begattung, dieses sich Erheben in die Gattung soll bei dem Menschen auch geistige Einheit, eine durch die Vernunft selbst gesetzte Einheit sein. Die Ehe ist also die in geistige Liebe umgewandelte, ebenso aber auch in dieser Umwandlung erhaltene Geschlechtsliebe. Das ist der Unterschied zwischen Ehe und Concubinat. Wenn daher Kant, wie wir S. 171 sahen, die Ehe als einen Vertrag über den ausschliesslichen Gebrauch der Geschlechtstheile bestimmt, so passt diese Begriffsbestimmung höchstens auf das Concubinat. Die Ehe aber verlangt mit der Einheit der Leiber auch die geistige Durchdringung der Seelen. Somit fällt bei ihr auch die Scham fort, welche mehr oder weniger die Begleiterin der Befriedigung dieses bloss natürlichen Triebes ist. Es

ist ein sehr verschrobener, überbildeter Standpunkt, den Molière, dieser feine Kenner des menschlichen Herzens, beschreibt, wenn er die eine der Schwestern in seinen „gelehrten Weibern“ *(Les femmes savantes)*, oder, in einem andern Stücke, „die Überbildeten“ *(Les Précieuses ridicules)* von schmutzigen Vorstellungen sprechen lässt, welche der Gedanke der Ehe in ihnen erwecke, während die andere Schwester im ersten Stücke, die natürliche Jungfrau mit dem gesunden Sinne, Nichts in diesem Gedanken sieht, als einen Mann und Kinder, die sie umgeben, und die sie lieben werde. Und so darf der keuscheste Mund von Ehe und ehelichen Verhältnissen reden. Ist es ja doch auch nicht die blosse Befriedigung des natürlichen Triebes, als solche, die Geltung dieser Einzelnheit, sondern vielmehr die Erhaltung der Gattung, also der Allgemeinheit, welche Zweck der Ehe ist.

Wie es einseitig ist, die natürliche Seite für sich in der Ehe herauszuheben, und als das Wesentliche zu setzen: so ist es nur die andere Einseitigkeit, das Geistige als das Alleinige auszusprechen; die sogenannte Platonische Liebe, welche in Deutschen Romanen des vorigen Jahrhunderts, z. B. in Lafontaine's „Quinctius“, hinreichend lächerlich gemacht worden ist. Diese volle Einheit des ganzen Menschen, welche in der Ehe verwirklicht werden soll, drückt Aristophanes im Platonischen Gastmal, wenn zwar auf seine scherzhafte Weise, doch treffend aus, indem er sagt, dass vor dem Sündenfall die Menschen ganze Menschen gewesen wären, mit vier Beinen, vier Händen, zwei Köpfen, hinten aneinander gewachsen. Zerschnitten um ihrer Bosheit willen, suchten sich nun die zwei für einander bestimmten Hälften, und ruhten nicht eher, als bis sie sich in der Liebe gefunden. Edler hat diesen Gedanken Schiller in dem „Geheimniss der Reminiscenz“ ausgedrückt, wenn er von sich und seiner Geliebten sagt, dass sie in ewig festverbundenem Wesen ein Gott waren:

Weine, Laura! Dieser Gott ist nimmer,
Du und ich des Gottes schöne Trümmer; —
Darum, Laura, dieses Glutverlangen,
In Dein Wesen, wenn sich Blicke winken,
Sterbend zu versinken,

um eben die verlorene Einheit wieder zu gewinnen.

Wenn aber die Einheit zweier Personen eine so vollständige ist, dass jede sich nach dem ganzen Umfange ihrer natürlichen und geistigen Leistungen der andern hingiebt, wo bleibt, fragen wir dann, die Freiheit des Einzelnen, welche wir im strengen Rechte allein

dadurch bewahren konnten, dass jede Person nur einen beschränkten Umfang ihrer Leistungen veräussern durfte? Die Lösung dieser Schwierigkeit ist folgende. Es ist wahr, in der Ehe giebt jede Person das ganze Dasein ihrer Freiheit an eine andere Person hin. Indem diess aber gegenseitig ist, so erhält sie das ganze Dasein der Person, welcher sie sich hingegeben hat, zurück, und damit auch ihre eigene Freiheit. Es ist der Ort, hier von der Ehe zu sagen, was Shakespeare Julien zu Romeo von der Liebe sagen lässt:

Je mehr ich gebe,
Je mehr auch hab' ich; denn Beides ist unendlich.

An die Stelle einer halben Person, die jeder Theil verliert, bekommt er in diesem Tausche die ganze Freiheit einer vollen Person zurück, die ihre natürliche Einseitigkeit abgelegt hat, und so erst die Gattung würdig vertritt.

Was nun die näheren Seiten des Eherechts betrifft, so haben wir diess Verhältniss hier wiederum zunächst in seinem Entstehen, oder die Schliessung der Ehe zu betrachten. Das Zweite wird die Ehe in ihrem Bestehen, oder die Rechte und Pflichten der Gatten nach dem ganzen Umfange ihres Daseins, also auch in Bezug auf das Vermögen umfassen. Endlich werden wir die Lösung der Ehe darzustellen haben.

A. Die Schliessung der Ehe.

Das Entstehen dieses sittlichen Verhältnisses, oder die Schliessung der Ehe, haben wir zunächst in ihrer innern Möglichkeit, sodann in ihrem äussern Dasein, drittens in dem, was Beides verbindet, d. h. als die Wirklichkeit zu fassen, wie sie ihrem Zwecke, Begriffe, und ihrer Bestimmung entspricht.

1. Da die Ehe nicht ein den Personen schon vorausgesetztes sittliches Verhältniss ist, sondern erst durch dieselben hervorgebracht werden soll, so ist ihrer Bedingungen

a. erste die freiwillige Zustimmung der Personen. Mit andern Worten, der Eine Ausgangspunkt der Ehe ist die gegenseitige Zuneigung; die Ehe muss vor Allem eine Heirath aus Neigung sein. Die Personen müssen eben den Glauben der Aristophanischen und Schiller'schen Liebenden haben, zusammengehörige Hälften Eines Ganzen zu sein, die sich aus Millionen herausgefunden. Diese subjective Bedingung der Ehe ist in unsern Zeiten für sich herausgehoben, und als das allein Wesent-

liche in der Eingehung der Ehe angesehen worden; es ist überhaupt die romantische Seite an der Ehe, — das schon im Mittelalter unter den Germanen anerkannte Freisein des Weibes, während im Morgenlande und zum Theil auch in Griechenland das Erforderniss der Einwilligung des Weibes mehr oder weniger zurücktrat oder sogar ganz verschwand. Das Äusserste jener Subjectivität ist in Schlegels Lucinde und Schleiermachers Briefen über diesen Roman geschildert, wo sogar die sinnliche Hingebung in der Geschlechtsliebe für das einzig Wesentliche in der Ehe angesehen wird; was nicht minder einseitig ist, als die mönchische Ansicht der Platonischen Liebe, welche der sinnlichen Seite, als einer zu verachtenden und zu unterdrückenden, gar nicht zu bedürfen glaubt. In der Vernunft-Heirath endlich, wie unsere westlichen Nachbarn es nennen, nimmt die gegenseitige Einwilligung die Form der kalten Überlegung an, und die Innigkeit der Liebe wird dann oft in der Ehe um so stärker, je weniger sie sich vorher abgenutzt hat; — eine Lieblings-Situation der Französischen Komödie, während die mehr Deutsche Heirath aus Neigung die Übereinstimmung des Natürlichen und des Geistigen in sich schliesst.

Indem auf diese Weise die Willkür innerhalb der Ehe zu verschwinden hat, vorher aber an ihrem Platze ist, so ist das Mädchen ungebundener, als die Ehefrau; und Rousseau sieht es mit Recht als ein Zeichen der Verderbniss der Sitten in einem Volke an, wenn die Mädchen streng gehalten, die Ehefrauen aber ungebunden sind. Die Mädchen erwarten dann die Ehe als den Augenblick ihrer Befreiung aus den Schranken der Zucht, um nun unter dem Deckmantel des sittlichen Verhältnisses der Willkür der Leidenschaft freien Spielraum zu lassen. Daher erlauben naturgemässe, noch in einfacher Sittlichkeit lebende Völker, wie die Tyroler, Helgoländer, selbst die Hingebung des Mädchens vor der Ehe, und erblicken in dieser Erringung des Mannes sogar den sittlichen Anfang der Ehe: wie ja auch das Wort Hochzeit etymologisch aus der Sitte der Bauern entsprungen sein soll, die Ehe zu schliessen, wenn es hohe Zeit ist, wenn die dem sittlichen Verhältniss zu Grunde liegende natürliche Verbindung schon an ihren Wirkungen klar zum Vorschein kommt oder zu kommen droht durch die Schwangerschaft der Braut. So wird das uneheliche Verhältniss, welches in gebildeten Völkern bis zur äussersten Spitze der Unsittlichkeit in der Prostitution übergeht, vielmehr als der Beginn und Grund des sittlichen Verhältnisses erkannt.

b. Wenn jedoch der Natur der Sache nach die Willkür der Liebe den Einen Ausgangspunkt der Ehe bildet, so ist zweitens, da sie zugleich ein sittliches Verhältniss ist, als gegenständliche Bedingung auch ein sittlicher Ausgangspunkt erforderlich, die elterliche Einwilligung, die im Alterthum überwiegend war, indem die Ehe hier oft ein blosser Kauf-Vertrag zwischen Vater und Ehemann war. Da die Gatten selbst Mitglieder eines sittlichen Ganzen sind, so ist erforderlich, dass, bevor sie das neue Band knüpfen, das alte gelöst werde; und zwar wiederum durch freie Übereinstimmung, eben in der elterlichen Einwilligung. Vor der Grossjährigkeit ist diess Erforderniss ein unbedingtes, auch von Seiten der Mutter nach des Vaters Tode. Denn da ist die Einheit der Personen zwischen Eltern und Kindern noch eine unbedingte. Nach der Grossjährigkeit kann das Kind aber, den bestehenden Gesetzen zufolge, die Einwilligung durch richterliche Entscheidung ergänzen lassen, wenn die Eltern keine erheblichen Gründe ihrer Weigerung anzuführen wissen. Diese Bestimmung kann das Naturrecht billigen, nur mit der Beschränkung eines veränderten Gerichtsstandes. Es müssen nämlich besondere Familiengerichte eingesetzt werden, aber nicht, wie im Kirchenrecht, vor Geistlichen oder Consistorien. Sondern die Verwandten wählen unter den Familienhäuptern einen Familienrath, der alle gemeinsamen Familienangelegenheiten zu besorgen hat, dem also auch die Schlichtung aller Familienstreitigkeiten, freilich mehr nur in schiedsrichterlicher Form, obliegt. Auch in der rein durch elterliche Vorsorge gestifteten Ehe kann, wie in der Vernunftheirath, die eheliche Liebe nach Schliessung des Verhältnisses immer noch hervortreten. Und diess mag sogar als das Reinere, Sittlichere angesehen werden, eben weil die Willkür dabei mehr in den Hintergrund tritt.

Ist aber die Übereinstimmung beider Bedingungen zur Schliessung einer regelmässigen Ehe im Begriffe nothwendig, so muss die Collision dieser beiden Bedingungen als eine tragische Situation angesehen werden. Hierauf beruht die Schürzung des tragischen Knotens in Romeo und Julie. Während in dem alten Trauerspiel meist die ganzen sittlichen Verhältnisse es sind, welche in Collision mit einander gerathen, und dadurch dem Einzelnen den Untergang bereiten, wie in der Antigone Familie und Staat, so hat Shakespeare mit feinem Sinn die schon in der Ehe selbst vorhandene sittliche Collision in dem erwähnten Stücke hervorgehoben. Und wenn Hegel von der Frostigkeit neuerer Schauspiele spricht, weil das ganze

Interesse auf die Zufälligkeit der Liebe zweier Personen gestellt ist: so glüht die höchste Wärme der Dichtung in des Britten Meisterwerk, weil dieses Muster romantischer Liebe, an der mangelnden Einwilligung der Eltern sich brechend, eben durch diesen Widerstand zu solcher tragischen Höhe anschwillt, auf welcher der alte Hass zweier Familien in die heisseste Liebe ihrer letzten Sprossen endet. Sehr schön hebt Julia diese Collision von Hass und Liebe in dem Ausruf hervor, wie so innige Liebe aus so glühendem Hass habe entspringen können! Und die tragische Lösung des Knotens ist so die Tilgung des alten Familienhasses über den frischen Gräbern der Liebenden.

c. Weil aber drittens die Übereinstimmung beider Bedingungen, der freien Willkür der Entschliessung und der sittlichen Substantialität des Familiengeistes, nothwendig ist: so ist die unabweisliche Bedingung die, dass es gesonderte Rechtspersonen sind, welche in das sittliche Verhältniss eintreten, also nicht solche, welche schon in der sittlichen Einheit Eines Familienlebens und der Vertraulichkeit des alltäglichen Lebens sich befinden. Mit andern Worten, wie die Kanonischen Rechte diess ausdrücken, zu nahe Verwandtschaft ist ein unbedingtes Ehehinderniss. Auch dieser Grundsatz ist wohl von allen Gesetzgebungen anerkannt mit Ausnahme etwa der Persischen, welche sogar Ehen unter Geschwistern aus dem Grunde anräth, weil eben darin die sinnliche Seite mehr zurücktrete, also eine höhere geistige Reinheit enthalten sei, die gerade das Ziel der Persischen Gesetzgebung war. Wir wollen hier nicht den Nützlichkeitsgrund, welchen die Volkswirthschaft anführt, dass nämlich Kinder zu naher Blutsverwandten ein schwächliches Geschlecht bleiben, mit in Anschlag bringen. So viel müssen wir aber erwähnen, weil es aus unserem Grundsatze fliesst, dass erst, wenn Entgegengesetztes sich eint, es eine schöne Übereinstimmung, wie Heraklit sagt, also hier ein kräftigeres Geschlecht giebt; denn nur aus der Selbstständigkeit und Verschiedenheit der Charaktere entsteht eine gute Mischung.

Wie weit sich nun aber das Verbot der Vermischung erstrecken soll, ist, wenn es die auf- und die absteigende Linie, so wie Bruder und Schwester übersteigt, Sache positiver Gesetzgebung. Nur zwischen Gliedern der wirklichen Familie, wie Vater und Tochter, Sohn und Mutter, Bruder und Schwester findet das Verbrechen der Blutschande statt. Die im Römischen Recht verbotene Ehe zwischen Oheim und Nichte wurde erst seit den Zeiten des Kaisers

Claudius erlaubt. Und das noch verbliebene Eheverbot zwischen Base und Neffe, indem dadurch, dass der Neffe das Haupt der Familie wird, der *respectus parentelæ* gegen seine Base verletzt werde, ist eigentlich schon eine der Familie äusserliche Betrachtung. Noch mehr hat das Eheverbot des katholischen Kirchenrechts zwischen Geschwisterkindern, und vollends zwischen Gevattern, als geistigen Geschwistern, gar keinen rechtsphilosophischen Boden mehr, und ist daher im protestantischen Kirchenrecht auch aufgegeben worden. Dagegen lässt es sich nicht rechtfertigen, dass es bei den Athenern Sitte war, seine Halbschwester, mit der man den Vater gemein hatte, zu heirathen. Es hängt diess vielleicht mit dem Gesetze über die Verheirathung der Erbtochter, in Ermangelung von Söhnen, mit dem nächsten Verwandten zusammen, und hatte den Zweck, die Zersplitterung des Familienguts zu verhindern. Wenn Cornelius Nepos nun diese Sitte auch, ohne sie zu tadeln, anführt, indem er von Cimon in dessen Lebensbeschreibung sagt, *non magis amore, quam more ductus*, und in der Vorrede sogar, *neque enim Cimoni turpe fuit, sororem germanam habere in matrimonio, quippe cum ejus cives eodem uterentur instituto; at id quidem nostris moribus nefas habetur:* so haben doch Griechische Schriftsteller Cimon's That verurtheilt, indem Athenäus ihr die Bezeichnung παρανόμως beilegte, und auch Andocides sie als einen Grund des Ostracismus angiebt, der den Cimon traf, und zwar διὰ παρανομίαν. Es scheint hiernach, dass eine solche Ehe wirklich ungesetzlich, unerlaubt war, die Athener aber über diess Gesetz sich hinwegzusetzen sich erlaubten.

2. Ist die Reihe dieser so eben entwickelten Bedingungen vorhanden, so tritt die Ehe in's Dasein, ihre Schliessung wird zur Wirklichkeit. Da die Ehe nun von der Selbstständigkeit zweier Rechtspersonen ausgeht, aber zugleich um dieselbe aufzuheben, und eine geistige Sache, ein sittliches Verhältniss an die Stelle zu setzen: so ist die Ehe nur in ihrem Anfange ein Vertrag, der aber eben zu seinem Inhalt schliesslich seine Aufhebung und Verklärung zu jenem höhern Verhältnisse hat. Diesen Vertrag, eine Ehe zu schliessen, der selbst noch als ein strenges Recht auftritt, nennen wir

a. Das Ehegelöbniss. Zwei Personen versprechen einander, ihre selbstständigen Persönlichkeiten in einander fliessen zu lassen, und in der Folge nur Eine Seele und Ein Wollen zu sein. Weil aber diess Versprechen der Ehe nur etwas Rechtliches, das Sittliche selber noch nicht da ist, so kann aus einem solchen blossen

Versprechen die Ehe nie rechtlich erzwungen werden; denn sonst hätte das strenge Recht die Macht über die Sittlichkeit. Die Nichterfüllung des Ehegelöbnisses hat daher immer nur rechtliche Folgen, eben weil bis jetzt nur ein rechtliches Verhältniss vorhanden ist, und das sittliche erst in Aussicht steht. Solche rechtliche Folgen können Rückgabe der gegenseitig gemachten Geschenke, namentlich des Ringes, als eines Sinnbildes des künftigen Bundes, ferner Abstandsgelder und andere Geldentschädigungen sein; was jedoch eigentlich schon voraussetzt, dass die Heirath von Anfang an lediglich eine Geldangelegenheit gewesen sei: während diess doch vielmehr als ihre höchste, wenn auch jetzt nicht gerade seltene Verkehrung, angesehen werden muss. Das Preussische Landrecht (Thl. II, Tit. I, §. 112—113) will sogar, dass der ohne Grund vom Gelöbnisse Zurücktretende als der schuldige Theil allein die Geschenke verliere, eine etwa festgesetzte Conventionalstrafe zahle u. s. w. Ist aber die Schwängerung unter dem Versprechen der Ehe erfolgt, so kann zwar auch hier nicht die Ehe erzwungen werden, aber das Weib erhält das Recht, den Namen des Mannes zu tragen, gleich einer geschiedenen Ehefrau (ebendaselbst, §. 1035 bis 1038). Man sieht, man ist hier in lauter rechtliche Verhältnisse verwickelt, und von der Sittlichkeit ist noch keine Spur vorhanden, eben weil wir gleich Anfangs sagten, sie sei nicht im Beginne vorhanden, sondern trete erst im Verlaufe nach gänzlicher Vollziehung des Verhältnisses ein.

b. Weil also vor dem wirklichen Bestehen des Familienverhältnisses, namentlich also hier der Ehe, zwei selbstständige Eigenthümer auftreten: so kann in dem Vertrage über das substantielle Wesen der Ehe, im Gelöbnisse, auch noch ein eigener Vertrag, der sich auf's Vermögen bezieht, enthalten sein; — die besonderen Ehepacten, worin Verabredungen getroffen werden, wie es mit dem gesonderten Eigenthum jeder Person, sei es während der Ehe, sei es für den Fall ihrer Auflösung, gehalten werden soll. Freilich da die ganzen Personen Eine werden sollen, so natürlich auch das äussere Dasein derselben in der Sache. Aber indem die Willkür des Vertrags hier vor Eingehung des sittlichen Verhältnisses noch herrscht, so können etwa durch elterliche Vorsorge, die von der Befangenheit jugendlicher Neigung frei ist, Mittel gegen die erwähnten Zufälligkeiten der Ehe ausgemacht werden, um der Frau bei Entfremdung oder Tod ihr äusseres Dasein zu sichern; denn ohne diese Vorsichtsmaassregeln hat der Mann die unbe-

schränkte Verwaltung des ehelichen Vermögens. So kann der Frau die freie Verfügung über ihr Eingebrachtes gesichert werden; was ich sogar für ein sehr sittliches Verhältniss halte, indem nun nur die fortgesetzte Liebe, nicht die einseitige Willkür des Mannes das Vermögen zu einem gemeinsamen machen würde, das er dann nicht mehr gebrauchen, verringern, verschwenden kann, wie es ihm beliebt. Ebenso kann, wer der Frau eine Mitgift bestellt hat, fordern, dass sie bei der Auflösung der Ehe zurückgezahlt werde. Zu solchen Sicherungsversuchen gehört so das ganze Dotal-Recht, ferner die Morgengabe, welche nach Preussischem Landrecht (§. 207) zum vorbehaltenen Vermögen gerechnet wird, das Wittthum u. s. w.; — lauter rechtliche Verhältnisse, deren Wirksamkeit besonders nach Auflösung der Ehe hervortritt, wie wir so eben die Verhältnisse betrachtet haben, welche ihr vorhergehen. Freilich tritt das Eigenthümliche ein, dass durch solche Ehepacten rein rechtliche Verhältnisse auch während der Ehe unter den Gatten bestehen, aber immer nur als eine Möglichkeit, die stets, so lange die Liebe dauert, in's Sittliche der Gemeinschaftlichkeit untergehen; nur dass die Frau dadurch eine grössere Gleichheit mit dem Manne erlangt, welche, da sie im Gesetze noch nicht vorhanden, und doch eine Forderung des Vernunftrechts ist, für jetzt allein durch besondere Verträge erwirkt werden kann. Sind Ehepacten im Ehegelöbnisse selbst enthalten, so stehen und fallen sie natürlich mit ihm; und der Rücktritt hat wieder nur rechtliche Folgen, wie z. B. das Landrecht (§. 114) will, dass der ohne Grund Zurücktretende den vierten Theil der Mitgabe oder des Gegenvermächtnisses, die in den Ehepacten ausbedungen worden, verlieren soll.

c. Wenn nun aber alle diese Verträge und Pacten noch nicht die wirkliche Schliessung, das eigentliche Dasein der Ehe sind, was gehört denn sonst noch dazu? Hier ist ein grosser Streit unter den Rechtslehrern vorhanden, was denn eigentlich die Vollziehung der Ehe sei. Einige sagen, die Vollziehung des Beischlafs, Andere die Trauung; in der bürgerlichen Ehe soll es die Eintragung in die Civilstands-Register sein. Wir müssen diese Frage nicht durch äusserliche Gründe, sondern aus der Natur der Sache entscheiden. Was also die Trauung anbetrifft, so ist sie nur ein religiöses Sinnbild dieser Vollziehung, nicht die Vollziehung selbst, daher auch in der protestantischen Kirche kein Sacrament mehr. Die Eintragung in das Gemeindebuch, oder in die Ehestandslisten des Familienraths, ist aber nur das Gedenkzeichen dieser

Vollziehung. So bliebe nur der vollzogene Beischlaf übrig; und es ist nicht zu leugnen, dass er eine wesentliche Seite der vollzogenen Ehe ist. Am Richtigsten haben also immer diejenigen Rechtslehrer gegriffen, welche der letztern Ansicht beipflichten. Und auch Schlegel müsste, wenn er überhaupt noch von förmlicher Schliessung der Ehe etwas wissen wollte, das Geschlechtsverhältniss für das allein Maassgebende solcher Schliessung halten. Aber auch diese Ansicht ist unhaltbar, schon weil die Erzeugung der Kinder nicht schlechthin nothwendiger Zweck der Ehe ist. Höchstens für das Concubinat könnte diese Ansicht maassgebend sein, wie wir seiner Begriffsbestimmung zufolge (S. 291) annehmen können. Wodurch ist also diess sittliche Verhältniss vollzogen? Eben nur durch sich selbst. Dass die Brautleute zusammenwohnen, Tisch und Bett, wie das Kirchenrecht sagt, theilen, kurz ihr ganzes Leben gemeinsam machen, das ist die Ehe und ihre Vollziehung; sie vollzieht sich also durch sich selbst.

Heisst diess aber, dass der Zustand so ohne weitere Förmlichkeiten aus dem Brautstande in den ehelichen übergehen solle? Das würde eine sogenannte Gewissensehe sein, die zwar die höchste innerliche Moralität und Treue in sich schliessen kann, aber dennoch den Forderungen der Rechtsphilosophie nicht völlig entspräche, weil die Ehe eine sittliche Sache ist, der die Gegenständlichkeit, das Anerkanntsein der Andern in ihrer Wirklichkeit nicht fehlen kann, so wenig sie der gegenständlichen Bedingung der elterlichen Einwilligung ermangeln durfte. Die Art und Weise der Förmlichkeit, um diess Anerkanntsein und die Beweiskraft einer gültigen Ehe zu erzielen, lassen wir dahin gestellt. Selbst das Hochzeitsfest, das die Freude der zur Theilnahme berechtigten Verwandten über das Familienereigniss ausdrückt, ist immer nur der Vorläufer der sich selbst vollziehenden Ehe. Ist diese sittliche Thatsache auf die angegebene Art in's Leben getreten, so mag dann der Familienrath die Bescheinigung der bestehenden Ehe auf irgend eine beglaubigte Weise, z. B. als ein den Eheleuten zu überreichendes Schriftstück u. s. w., ausstellen. Um diess zu können, muss er aber freilich auch das Recht haben, sich vorher zu überzeugen, dass keine Ehehindernisse vorhanden sind, dass der Eine Theil z. B. nicht schon in der Ehe lebt, kurz alles das untersuchen, was jetzt vor der kirchlichen Trauung durch das Aufgebot zu ermitteln bezweckt wird. Der unumgängliche Vorläufer der wirklich vollzogenen Ehe ist also das Aufgebot, dessen Form wiederum gleichgültig ist, wesentlich

aber auf eine Bekanntmachung der einzutragenden Ehe, und eine Aufforderung zur Anzeige, ob Ehehindernisse vorhanden sind, hinauslaufen wird. Schlage man die Bekanntmachung an Kirchthür, Rathhaus u. s. w. an, setze man sie in Zeitungen, einmal oder dreimal, darüber will sich die Philosophie der Entscheidung enthalten. Ein etwaiger Einspruch muss aber nothwendig vor der geschlossenen Ehe erhoben werden, wenn z. B. ein Dritter ein Eheversprechen beibringt; denn die vollzogene Ehe siegt über bloss rechtliche Ansprüche. Doch unterscheiden die Rechtslehrer auch *impedimenta dirimentia*, d. h. solche, welche sogar die schon geschlossene Ehe wieder auflösen, wenn sie z. B. auf einer Blutschande beruht. Dass das Obertribunal aber eine Ehe selbst in ihren rechtlichen Wirkungen wegen zu grosser Standesungleichheit der Eheleute für nichtig erklärte, ist ein um so unerhörterer Fall, als die Preussiche Verfassung die Rechtsungleichheit der Stände bereits aufgehoben hatte.

Aus dem Gesagten ergiebt sich wohl im Ganzen als das Vernünftigste die bürgerliche Ehe, wie sie in Frankreich, Holland, bei uns am linken Rheinufer und sonst vorhanden ist, nur mit dem Unterschiede, dass nicht die Gemeinde, welche in die Selbstregierung der Familien gar nicht einzugreifen hat, sondern eben die Familienräthe dieses Anerkanntsein auszusprechen haben. In alten Staaten leiteten besondere Beamte die Familienangelegenheiten, wie in Athen sogar der oberste Archont, ἐπώνυμος genannt. Der Freiheit, welche in der Selbstverwaltung seiner eigenen Angelegenheiten besteht, ist es allein entsprechend, dass die Familien aus sich selbst solche Ämter schaffen, welche für das Wohl der Familien in deren Auftrage sorgen. Doch muss die bürgerliche Ehe nicht bloss facultativ, wie in England, sondern obligatorisch sein, eben weil die Familie und nur die Familie nicht allein das Recht, sondern auch die Pflicht hat, die Ehe zu einem sittlich von allen Anerkannten zu machen.

Da die Ehe also eine reine Familienangelegenheit ist und nichts weiter, so zerfällt die Forderung der kirchlichen Trauung in sich selbst, als etwas, das vor dem Richterstuhl des Vernunftrechts nicht bestehen kann. Was? höre ich hier erstaunt fragen. Und die Ehe soll lediglich eine Familienangelegenheit, nicht auch eine religiöse sein? Doch, ich will mein Wort zurücknehmen. Die Ehe ist allerdings, die Familie etwas Religiöses, indem ein göttlicher Inhalt ihnen innewohnt. Soll aber daraus ein Grund für die kirch-

liche Trauung hergeholt werden, so beweist er zu viel, und folglich gar nichts. Essen und Trinken ist auch ein Göttliches. „Esset und trinket", sagte ja Fichte, „um der Ehre Gottes willen." Die Alten sahen in jedem Mittagbrod ein Opfer, einen Gottesdienst, und begannen es daher immer mit einer Spende. Wollen wir diess wieder einführen? Müsste dann nicht das Geschrei nach Pantheismus sich erst recht erheben? Und das Kreuz, das Frömmler vor dem Anschneiden des Brodes auf dasselbe in die Luft malen, soll doch nicht gleichbedeutend mit jener religiösen Handlung der Alten sein. Die in einem jeden menschlichen Thun enthaltene göttliche Seite macht es darum noch nicht zu einem kirchlichen; denn dann würde ein jedes kirchlich. Es ist also ein grosser Unterschied zwischen einer religiösen und einer kirchlichen Weihe der Ehe. Die erste liegt in den Gemüthern der Eheleute, die letzte macht das sittliche Band zu einem äusserlich vom Priester Gesetzten, wie das Wort besagt, — zu einem Joch, wie es im Munde des Volkes heisst.

Das Band, das in der Ehe geschlossen wird, ist wohl geistig, aber nicht geistlich. Und wenn ich darum den Satz nicht umstossen will, dass die Ehen im Himmel geschlossen sind: so erkläre ich ihn doch so, dass diess Verhältniss nicht nur auf den irdischen Boden des strengen Rechts fusst, sondern ein Glied in der Kette der Mächte ist, welche den Himmel der Sittlichkeit bilden (s. S. 287). Im Beginne des Lebens der Völker wird auch diese Göttlichkeit aller Verhältnisse dadurch angedeutet werden müssen, dass die Kirche ihnen ausdrücklich ihre Besiegelung giebt. Denn an der Wiege der Völker ist die Religion Alles, die einzige Form, wie das Höhere zum Bewusstsein kommen kann. Vom Essen und Trinken habe ich schon gesprochen. In Indien ist sogar aus dem Bette steigen, sein Wasser abschlagen eine religiöse Feierlichkeit. Auch in der weiter fortgeschrittenen Geschichte werden noch alle Staatsverhältnisse durch göttliche Weihe geheiligt, wie unter Anderem das Römische Fecial-Recht beweist. Im Mittelalter wurden die Könige durch die Kirche gesalbt und gekrönt. Neuere Staaten haben an diese Stelle die bürgerliche Huldigung treten lassen. Und wenn Napoleon III. den Papst kommen lassen wollte, um sich salben zu lassen: so ist das nur ein Familienfehler, die Ideen der Neuzeit mit dem Heiligenschein des Mittelalters zu verbrämen. Sind die neuen Ideen, die er stützte, thatkräftiger, als ihm selber lieb geworden, in's Dasein getreten: so werden sie die veralteten Mittel, und den, der sie anwendete, schon abwerfen, weil sie Beider nicht mehr bedürfen.

Carl X. hat man seine Salbung in Rheims, besonders die Posse mit dem Scherben der heiligen Öhlflasche, am Meisten verdacht, wie Béranger's bekanntes Gedicht zeigt. Der Hohenstaufe Friedrich setzte sich schon zu den Zeiten der Kreuzzüge die Krone selber auf's Haupt, und dasselbe haben wir in unsern Tagen von Preussens Könige gesehen, wenn auch noch in der Kirche; oder vielmehr sogar in ihr, in Gegenwart der Geistlichkeit.

Nachdem also eine lange Zeit hindurch die höhere Weihe durch die Religion äusserlich an die Ehe gekommen war, kann endlich im Bewusstsein der Völker die Trauung fortfallen, sobald sie nämlich zur Erkenntniss gelangt sind, dass die innere Vernünftigkeit und Sittlichkeit des Verhältnisses selbst diese Weihe in sich schliesst was aber eben nicht heisst, jede Form verwerfen, sondern die Familie selbst muss diesem Familienverhältnisse das Siegel der Vernünftigkeit, Allgemeinheit und Anerkennung aufdrücken. Auch erfordert die Freiheit, dass, wenn diess Bewusstsein noch nicht erstarkt ist, ein Solcher immerhin noch zur Kirche seine Zuflucht nehmen mag. Die Trauung darf nur nicht ein nothwendiges Erforderniss sein, sondern muss dem religiösen Bedürfniss eines Jeden anheimgestellt werden.

Wenn wir dann noch zum Schluss über diesen Gegenstand die Nützlichkeit der Einführung der bürgerlichen Ehe mit wenigen Worten berühren wollen, nachdem wir ihre Vernünftigkeit festzustellen uns bemühten: so braucht man in Preussen nur an die Kölner und Posener Wirren der Regierung mit den betreffenden Erzbischöfen unter Friedrich Wilhelm III, und an die seitdem immer mehr hervortretende Unduldsamkeit der katholischen Geistlichkeit in ihrem Verhalten bei gemischten Ehen zu denken, indem sie die Trauung verweigern, wenn ihnen nicht vorher das Versprechen der katholischen Erziehung der Kinder abgelegt wird, während der bestehenden Ehe aber Frauen im Beichtstuhl wegen ihres Bundes mit protestantischen Männern die Absolution versagen. Dazu kommt noch in den neuesten Zeiten die Weigerung der protestantischen Geistlichen, Geschiedene zu trauen, wenn die Scheidung aus andern landrechtlichen Gründen, als den zwei biblischen des Ehebruchs oder der böslichen Verlassung, stattgefunden hat. Ungeachtet in Preussen jetzt auf diese Weise etwa zweitausend Brautpaare der Trauung vergeblich harren, hatte das Herrenhaus doch, der kurzen Regierung der Regentschaft und dem Abgeordnetenhause gegenüber, nicht einmal weder die facultative noch die Noth-

ehe, geschweige denn die obligatorische, genehmigen wollen. Solchen Thatsachen gegenüber preist sich wohl die Verweltlichung des Verhältnisses in der bürgerlichen Ehe ohne weitere Worte von selber an.

3. Nachdem durch die Vollziehung der Ehe der formelle Wille in den substantiellen Willen übergegangen ist, so fragt es sich drittens, was der Inhalt dieses Willens sei; oder wir haben, um die Schliessung der Ehe vollständig abzuhandeln, nicht bloss ihre vorausgesetzte Möglichkeit, noch nur ihr äusseres Dasein, sondern auch den Zweck und die innere Bestimmung derselben anzugeben. Das ist darum hier die höchste Betrachtung, weil der Zweck eben der Begriff der Sache ist, wie er sich aus seiner Möglichkeit in die Wirklichkeit umsetzt, und zur Ausführung kommt.

a. Weil der Begriff der Ehe die substantielle Einheit und Gemeinsamkeit der ganzen Person ist, so ist der Zweck der Ehe die Durchführung dieser allseitigen Gemeinschaft durch's ganze Leben, wie es die Römer sehr schön mit den Worten *consortium totius vitæ* ausdrücken. Und schon Aristoteles hatte gesagt, zum Zwecke der Natur komme die gegenseitige Hülfeleistung, das Wohlwollen, das Zusammenwirken hinzu (βοηθεία, εὔνοια, συνέργειαι). Wie wir daher schon vorhin (S. 292, 294) sahen, dass es einseitig sei, den Naturzweck als das Alleinige hinzustellen: so ebenso die anderen Seiten, z. B. das *mutuum adjutorium*, wie es die Römer nennen. Da jedoch die Ehe ein geistiges Verhältniss ist, in welchem der Naturtrieb zur Sittlichkeit verklärt sein soll, so beruht zwar die Ehe ursprünglich auf der Geschlechtsliebe; doch ist der Naturtrieb, eben wegen seiner geforderten Umwandelung, bestimmt, mehr und mehr in das geistige Verhältniss überzugehen. Und in diesem Sinne können wir den Schiller'schen Vers:

Die Leidenschaft flieht, die Liebe muss bleiben,

auslegen. Daraus dass die Geschlechtsliebe für sich nicht eine sittliche Ehe gründen kann, folgt, dass auch ohne diesen Naturtrieb sich wohl eine solche herstellen lässt; denn das Geistige soll ja doch immer mehr hervortreten. Man kann sich also eine sittliche Ehe denken, die wegen Krankheit, Alter u. s. w. sich auf die drei anderen von Aristoteles hervorgehobenen Seiten beschränkt. Denn wenn auch die Erzeugung der Kinder aus natürlichen Gründen als Zweck der Ehe fortfällt, so kann darum doch die Gemeinsamkeit des ganzen Lebenslooses bestehen, und so eine vollkommen sittliche Ehe vorhanden sein. Diess hat das Preussische Landrecht (Th. II, Tit. I, §. 2) denn auch ganz richtiger Weise anerkannt.

b. Aus der Bestimmung der Ehe, das ganze Leben der Personen in Anspruch zu nehmen, was schon Tacitus in der Germanischen Ehe erkannte, wenn er sagte, *cum spe votoque matrimonii semel transigitur*, fliesst nun auch ihre Unauflöslichkeit. Ein Vertrag kann durch *mutuus dissensus* aufgehoben werden, durch die Willkür der Parteien, wie er von derselben auch ausging. Die Ehe soll aber ein höheres geistiges Band sein, in welchem die Willkür des zufälligen Beliebens ertränkt worden. Das ist auch der Grund, warum die kirchliche Weihe für etwas so Nothwendiges angesehen wird; denn das Verhältniss wird dadurch zu einer göttlichen, ewigen That. Die katholische Kirche macht daher die Ehe auch zu einem Sacramente, das also unauflöslich sei; und in der unbedingten Unauflöslichkeit der Ehe hat sie diesen Grundsatz denn auch am Folgerichtigsten durchgeführt. Das protestantische Eherecht können wir dagegen von Folgewidrigkeit nicht freisprechen. Denn während es die priesterliche Weihe beibehält, erlaubt es die bürgerliche Scheidung; — ein Hauptgrund, den die protestantische Strenggläubigkeit gegen die Scheidung anführt. Die Menschen trennen nämlich hier, was Gott in einander gefügt habe, während die katholische Kirche den Tod als die einzige Lösung des Bandes, und daher als die einzige Bedingung einer zweiten Ehe des Überlebenden ansieht. Noch folgerichtiger wäre es freilich gewesen, auch dann noch den Überlebenden gebunden zu lassen, und ihm also eine zweite Ehe, wie dem Griechischen Priester, zu verbieten.

Schon hier hält mithin die Folgerichtigkeit des katholischen Kirchenrechts nicht Stich; und wir werden sehen, dass diess noch in einem viel höhern Grade eintritt, während die Folgewidrigkeit des Protestantismus sich vielmehr als eine höhere Folgerichtigkeit erweisen wird. Denn soll, wie die katholische Kirche will, die natürliche Zufälligkeit, der Tod, eine Lösung des Bandes sein: so ist es ganz folgerichtig, dass die protestantische Kirche auch die innere Zufälligkeit, das Erkalten der Liebe, für einen solchen Grund der Auflösung ansieht. Die sittlichen Familienverhältnisse sind ja eben, wie wir gleich Anfangs (S. 290) sagten, aus beiden Gründen lösbar. Es ist nicht sittlich, wie man jetzt will, Leute mit Gewalt an einander zu ketten, die innerlich einander nicht mehr angehören; sondern die höchste Sittlichkeit fordert vielmehr, dass das innerlich Gewordene sich auch äusserlich gestalte. Das blosse Belieben darf dennoch nicht das Waltende sein. Sondern wie gegenständliche Formen die Ehe schlossen, so müssen solche sie auch lösen,

wie wir später sehen werden. Die Katholiken nun sehen sich in der Praxis gezwungen, eine Art Scheidung anzunehmen, indem sie von Tisch und Bett trennen *(séparation de corps et de biens)*; was gegen die protestantische Scheidung nur den Unterschied bildet, dass das Eingehen einer neuen Ehe verboten ist. Und darin liegt eben der Keim der grössten Unsittlichkeit. Denn die so getrennten Gatten leben nun mit Andern im Concubinat, wilder Ehe, Ehebruch u. s. w. Eine Scheidung, die keine Scheidung, ist der Gipfel der Folgewidrigkeit.

Diesen Missständen der bestehenden Gesetzgebung gegenüber, hat man nun in neuern Zeiten mehrere Verbesserungsvorschläge gemacht. Schon der Baron in Göthes Wahlverwandtschaften schlägt als Aushülfe eine Zeitehe, etwa auf fünf Jahre, vor. Die Ehe sei wegen der Zufälligkeit der Gesinnung, kann man allerdings sagen, ein Würfelspiel. Man müsse sich nicht für's ganze Leben binden, sondern einen Versuch, eine Probe machen, ob man für einander passe. Wo nicht, so löse man nach dieser Frist das Verhältniss wieder auf, und die Aussicht auf das Ende mache auch die Zwischenzeit erträglicher und sogar ganz leidlich. Ja, Einige haben die Hoffnung, dass die Scheidungen sich dadurch verringern werden, indem, wenn man nach Ablauf der festgesetzten Zeit gesehen, dass man leidlich neben einander durch's Leben gewandert sei, man sich zweimal bedenken werde, bevor man das bisherige Verhältniss löse, um neuen ganz ungewissen Wechselfällen entgegenzugehen. Es knüpfe sich nicht so leicht ein neues Verhältniss, man wolle sich doch endlich für's Leben einrichten. Diese Auffassung ist nicht ganz von der Hand zu weisen; und es ist richtig, dass der Gedanke an die Unauflöslichkeit der Ehe gerade die Misstöne, die eine ganze Lebensdauer hindurch schwerlich ausbleiben können, um so quälender und unleidlicher erscheinen lässt, als wenn man die Macht hat, nach ein Paar Jahren ohne Weiteres sich ihnen zu entziehen. Es wäre also Nichts dagegen zu sagen, wenn die Gesetze, statt dass jetzt die Polizei gegen Gewissensehen einschreitet, Zeitehen erlaubten; sie sind noch immer besser, als Concubinate, die ja auch die Gesetze kaum zu verbieten die Macht haben. Aber das dürfen wir dem Grundsatze nicht vergeben, dass die eigentlich sittliche Ehe die Bestimmung der Unauflöslichkeit behalten muss, wenn sie auch hinterher aufgelöst werden darf. Denn der vorherige Gedanke der Auflöslichkeit freilich macht die wesentlichste Seite des ehelichen Zwecks, die

Gemeinsamkeit des ganzen Lebens, zur blossen Spielerei. Und wäre auch der Nutzen, dass wenigere Trennungen stattfinden würden, weniger zweifelhaft, als er es in der That ist, das könnte uns nicht bestimmen, dem Grundsatz zu entsagen. Eine andere Schwierigkeit bei dem neuen Vorschlage würden die Kinder bilden. Soll der Vater sie erziehen? Dann verlieren sie die unendliche Wohlthat, eine Mutter zu haben. Jedenfalls müsste der zurücktretende Theil den anderen entschädigen, namentlich der Mann die Frau erhalten. Bei häufigem Wechsel würde das aber eine kostspielige Sache werden; und so könnten wir die Bewährung solcher neuen Einrichtung recht gut auch von der Probe dieser wieder eintretenden rein rechtlichen Verhältnisse erwarten, wenn sich uns auch am Schlusse dieses Kapitels noch ein sittlicherer Ausweg auffinden lassen sollte.

Noch weiter vom Bestehenden wich Fourier ab, der, indem er auf die Ehe seine Lehre von der Flatterhaftigkeit der Triebe anwendete, dem Grundsatz der ehelichen Sittlichkeit von vorn herein in's Gesicht schlug. Er stellte zwar neben der Unbeständigkeit das Streben nach Beständigkeit als die andere Seite auf. Aber indem er beiden Richtungen des Geistes in diesem, wie in allen Trieben, genügt wissen wollte: so erlaubte er, dass für eine und dieselbige Person mehrere Geschlechtsverhältnisse gleichzeitig neben einander liefen. Erstens nannte er bloss Liebhaber *(amants)* die in einem solchen Verhältnisse lebten, ohne dass Kinder erzeugt worden wären: ein Paar, das ein Kind erzeugt hatte, sollte Erzeuger *(générateurs)* heissen; und erst dasjenige, was deren zwei erzeugt hätte, erhielt die Ehre, Gatten *(époux)* genannt zu werden. Fourier meinte, dass diese Verdoppelung das Zeichen der Beständigkeit, also der Grund einer dauernden Ehe sei. Wenn diess auch zugegeben werden kann und das Durchlaufen der verschiedenen Stufen als Zeitehen mit erleichterter Scheidung allenfalls noch zu dulden wäre: so ist doch die Gleichzeitigkeit der Stufen das ganz Verwerfliche; was keiner Widerlegung bedarf, und wodurch wir unmittelbar zum dritten Punkte unserer Betrachtung des Zwecks und der Bestimmung der Ehe geführt werden.

c. Weil nämlich die Hingebung der ganzen Persönlichkeit für's volle Leben gefordert wird, so folgt daraus, dass die einzige vernunftgemässe Form der Ehe die Monogamie ist; wogegen die äusserlichen Gründe, die man für sie anführt, ganz in den Hintergrund treten müssen. Wenn man in dieser Rücksicht z. B. sagt,

dass die Natur die Geschlechter in gleicher Anzahl hervorbringe, so ist das gar nicht einmal wahr, indem man bemerkt haben will, dass bei Völkern in ihrer Blüte das männliche Geschlecht überwiege: was nicht als eine Einrichtung der Natur betrachtet werden darf, damit das Volk zur Kriegführung mehr Männer besitze; sondern in der Kraft seiner Jahre überwiegt bei einem Volk, ganz naturgemäss, auch das stärkere Geschlecht. Der Natur der Sache zuwider ist aber die Vielweiberei (Polygamie), weil hier das Weib nicht als frei in dem Verhältnisse lebt, da, während sie ihre ganze Persönlichkeit dem Manne hingiebt, dieser einer jeden seiner Frauen nur einen Theil der seinigen gewähren kann. Die Weiber sind also in dieser im Morgenland gesetzlich erlaubten Ehe zu Sklavinnen herabgesetzt; wogegen im Ritterthum das andere Extrem sich zeigt, indem die Männer, um ihrer Dame zu dienen, selbst die gefährlichsten Abentheuer zu bestehen, keinen Anstand nahmen. In jenem morgenländischen Verhältnisse kann von Innigkeit und Zutrauen nicht die Rede sein. Es spinnen sich Kabalen, Eifersüchteleien unter den Frauen an. Jede will ihre Kinder vorziehen; besonders bei herrschenden Familien in Bezug auf die Thronfolge gehen die Streitigkeiten des Harems in's Grossartige. Ein Glück ist es, dass wegen der Kostspieligkeit die Vielweiberei nur eine Sache weniger Reichen sein kann, und oft nur zu einer Luxus-, Prunk- und Gewohnheitssache geworden ist. Wo, wie in einigen Gegenden des Morgenlandes, Polyandrie herrscht, ist das Verhältniss des Weibes noch verächtlicher. Denn da sie hier die sich theilende, nicht ihre ganze Persönlichkeit hingebende Person ist: so fällt die Unbefangenheit des Weibes fort, und sie erscheint als im Concubinat mit mehrern Männern lebend; was sie zur niedrigsten Stufe des weiblichen Bewusstseins herabsinken lässt. Viel besser, als die Gleichzeitigkeit mehrerer Geschlechtsverhältnisse, ist auch die Aufeinanderfolge nicht, die Plato in seiner durch die Philosophen zu treffenden Wahl der Ehegatten vorschlägt. Zur Erzielung guter Kinder will er nämlich gleichgeartete Eltern, wie wir (S. 26) sahen, von gewissem Alter paaren, und nach Erzeugung des Kindes wieder trennen, um nach Umständen und Bedürfniss neue Ehen einzugehen; wodurch die Eltern also gerade zu Fourier'schen Erzeugern werden, nur noch mit dem Nachtheil, dass in dieser alten Gemeinschaft der Weiber die freie Wahl fortfiel. Und wenn in der neuen der Saint-Simonisten das freie Weib gesucht worden ist, so ist es auch beim Suchen geblieben.

B. Rechte und Pflichten der Eheleute.

Der in der Bestimmung und dem Zweck der Ehe vollständig dargelegte Begriff der Ehe hat sich nun zu verwirklichen. Oder wir haben die Ehe nicht mehr in ihrem Entstehen, sondern in ihrem Dasein und Bestehen, mit andern Worten die Rechte und Pflichten der Ehegatten, zu betrachten: und zwar zunächst das geistige Verhältniss der Ehegatten im Allgemeinen, sodann das eheliche Vermögen, drittens die verschiedenen auf dem Unterschied der Geschlechter beruhenden Pflichten, besonders wieder in Bezug auf's Vermögen.

1. In der Gemeinsamkeit des ganzen Lebens, welche wir als den Begriff der Ehe erkannten, erhält die natürliche Verschiedenheit der Geschlechter auch eine geistige und sittliche Bedeutung, weil eben die Ehe das Natürliche in's Geistige umwandelt. Und hierauf beruht das Verhältniss von Mann und Frau, in welchem Beide in ganz verschiedener Bethätigung auftreten. Wie im natürlichen Verhältnisse der Mann das Thätige, Zeugende, Gebende, das Weib das Leidende, Empfangende, Erhaltende, Verarbeitende ist, so erstreckt sich dieser Unterschied auch auf ihre geistigen Beschäftigungen. Als der Mittelpunkt der Thätigkeit, in welchen sich die Persönlichkeit des Ganzen, das wir eben eine Familie nennen, zusammenfasst, ist der Mann das Haupt der Familie. Und wenn diese, als Eine Rechtsperson, oder auch einzelne Glieder derselben in Verhältniss zu andern Rechtspersonen treten: so ist er auch der Vertreter der Familie nach Aussen, da er nicht bloss innerhalb derselben lebt, sondern sich auch in den grössern Kreisen, die aus dem Zusammensein mehrerer Familien gebildet werden, bethätigt. Es soll damit keinesweges behauptet werden, dass die Gattin, wie in Griechenland, in's Frauengemach eingesperrt werden soll; sondern sie soll, wie die freie Römerin, auch den Gesellschaften und Zusammenkünften der Männer beiwohnen dürfen. Ein Anderes aber wäre, wenn man die Freilassung des Weibes eben bis dahin ausdehnen wollte, dass sie auch deren Thätigkeiten regelmässig ausübte. Das wäre eine Verwechselung der Gebiete, welche eben einen Hauptfehler des Platonischen Staats ausmacht. Weil umgekehrt in der bestehenden Griechischen Sittlichkeit die Ehefrau nur für die Erzielung der Nachkommenschaft genommen wird, so hat sich die ideale Seite der Griechischen Liebe, ausser in der Knabenliebe, in der Hetäre,

als dem freien Weibe, als dieser Künstlerinn der Schönheit, wie sie Panowka nannte, verkörpert.

Was sind nun die verschiedenen Gebiete der beiden Geschlechter, die nicht ungestraft vertauscht werden dürfen? Der Mann ist für den allgemeinen Staatszweck thätig. Er hilft an seinem Theile den allgemeinen Willen des Volks hervorbringen, indem aus dem Kampfe streitender Interessen in der bürgerlichen Gesellschaft der vernünftige Zweck des Zusammenlebens entspringt. Weil im Manne eben diese rastlose Thätigkeit vorhanden ist, diese aber an dem Gegensatze und Zwiespalt ihren Anknüpfungspunkt hat: so erringt der Mann seine Zwecke nur durch steten Kampf, nicht bloss im Staate, sondern auch in Kunst, Wissenschaft u. s. w. Als das Zeugende überhaupt, ist er es auch in diesen Gebieten; und selten erheben sich Frauen zum Schaffen, selbst in der Kunst, die ihnen noch am Meisten zusagt. Ihr Gebiet ist vielmehr die Innigkeit der Empfindung und die ruhige Anschauung des Familienlebens selbst. Als Beginn des gesellschaftlichen Lebens enthält die Familie auch die Keime der weitern Verhältnisse in sich. Im Knaben bildet sie die Mitglieder des Staats, in den Mädchen die eigentlichen Vertreterinnen des Familienlebens. Da dieses eben auf der Innigkeit der Gesinnung beruht, so bleibt das Weib bei der unmittelbaren Einzelnheit der Familienpflichten stehen, während der Mann auch ausser der Familie in freier denkender Allgemeinheit den Boden des Gesetzes im öffentlichen Leben betritt. Desshalb hat auch eine alte Jungfer ihren Lebenszweck weit mehr verfehlt, als ein alter Hagestolz, weil sie gar nichts Substantielles zum Inhalt hat; es sei denn, dass sie sich in Vereinsthätigkeiten u. s. w. eine künstliche Familie schaffe, — Arbeiterin werde, wie der Mann. Sonst bliebe ihre Figur die komische, die Katzen und Hunde hält, und Taback schnupft.

Dieser Gegensatz von Staat und Familie, der sich auf diese Weise in dem natürlichen Unterschiede der beiden Geschlechter verkörpert, kann nicht schöner, als in Sophokles' Tragödie an Kreon und Antigone, den Vertretern des männlichen und des weiblichen Standpunkts, dargestellt werden. Das Gesetz des Mannes, das offenkundige des Staats, verletzt Antigone, indem sie Kreon's Befehlen ungehorsam ist, und ihren Bruder begräbt, um dem Gefühle ihrer Familienliebe, dem dunkeln, geheimen, ungeschriebenen, aber ewigen Gesetze der alten unterirdischen Götter zu genügen, von deren Satzung Niemand weiss, „von wannen sie erschien.“

Jener Kampf aber und jenes unruhige Streben des Mannes nach Aussen bei der ruhigen Innigkeit des Weibes beschreibt dann Schiller sehr schön in der „Würde der Frauen“:

Ewig aus der Wahrheit Schranken
Schweift des Mannes wilde Kraft;
Unstät treiben die Gedanken
Auf dem Meer der Leidenschaft.
Gierig greift er in die Ferne,
Nimmer wird sein Herz gestillt;
Rastlos durch entleg'ne Sterne
Jagt er seines Traumes Bild.
Aber mit zauberisch fesselndem Blicke
Winken die Frauen den Flüchtling zurücke,
Warnend zurück in der Gegenwart Spur.
In der Mutter bescheidener Hütte
Sind sie geblieben mit schamhafter Sitte,
Treue Töchter der frommen Natur.

Die Schilderung fällt offenbar zu Gunsten der Frauen aus; was wohl aus dem Charakter Schillers zu erklären ist. In der That, diese Unmittelbarkeit der innigen Empfindung lässt das Weib leicht die Verhältnisse übersehen; sie lernt, man weiss nicht wie, und ist eingeweiht in die Verhältnisse des Mannes, ehe dieser es ahnt. Aber es ist auch ein Wissen der Unmittelbarkeit, das nicht nach allgemeinen Grundsätzen, sondern aus den Regungen des Gefühls urtheilt. Die Frau ist daher eine erklärte Feindinn des Gesetzes, und will immer nur nach Billigkeitsrücksichten entscheiden. Der Mann dagegen kommt zu seinen Erfolgen nach klarer, reiflicher Überlegung, und um so sicherer und unparteiischer. Er soll nicht ewig im Zwiespalt bleiben, sondern aus dem Kampfe zur Versöhnung gelangen. Wenn er nach der harten Arbeit des Tages am Abend in den Schooss seiner Penaten zurückkehrt, dann findet er in der ungetrübten Einstimmigkeit der Empfindungen der Gattinn das ruhige Abbild seiner erst nach langen Mühen erreichten Versöhnung; und kommt so zur letzten Befriedigung, indem er sich die Unmittelbarkeit der Empfindung aneignet, wie das Weib von ihrem Standpunkt aus an den Kämpfen des Mannes Theil nahm. So ist erst die volle Person da. Freilich ist es ein Unglück für den Mann, wenn er, statt dieser Versöhnung, die Hölle und den Hauszwist in der Gestalt einer Xanthippe bei seiner Rückkehr antrifft.

Gerade die angedeutete Ausgleichung der Geschlechter, ungeachtet des Beibehaltens ihrer verschiedenen Gebiete, führt uns aber

nochmals auf die Freilassung des Weibes zurück, deren wahre Bedeutung, nicht wie bei der „freien Frau“ der St.-Simonisten, die Platonische Theilnahme an allen Geschäften des Mannes sein soll, so dass geradezu jeder staatlichen und gewerblichen Thätigkeit ein Paar *(couple)* vorstehe. Sondern die Gleichstellung von Mann und Weib ist der mittelbare Einfluss, den die Empfindungen, die Rathschläge des Weibes auf des Mannes Entschliessungen üben. Nachdem alle Gründe und Gesichtspunkte erschöpft sind, kommt es auf die Innigkeit des ganzen Menschen an, der sich zu entscheiden hat. Das ist die Sache der Empfindung. Hier können wir also das Weib als das innere Gewissen des Mannes fassen, woran er seine Überlegungen noch, als an den letzten Maassstab des Gefühls, misst, ehe er handelt: wie auch Dichter und Schriftsteller ihre Erzeugnisse ihrer Frau vorlesen, um auf den Eindruck zu achten, den sie auf dieselbe machen. Denn diese Theilnahme erstreckt sich mehr oder weniger bewusst auf alle Zweige der männlichen Thätigkeiten. In Frankreich wirft man es den Frauen vor, dass sie sogar viel zu viel Einfluss, schon von jeher, auf die Staatsangelegenheiten übten, obgleich sie weder Wähler noch Abgeordnete sein dürfen. Die Fürstinn Lieven in Paris soll manche diplomatische Unterhandlung mit Sebastiani oder Guizot, wenn sie den Mann in's Fensterkreuz nahm, vortrefflich zu Ende geführt haben, der Günstlinginnen der unumschränkten Könige gar nicht einmal zu gedenken. Ihr Antheil am öffentlichen Leben beruht dann auf der Zuschauerschaft an staatlichen Versammlungen, darauf dass sie zu gesellschaftlicher Abhülfe selbst, wie in America und England, in Vereine zusammentreten können, während die Frau des Alterthums kaum in's Schauspiel gehen durfte. „Bei uns,“ schreibt mir eine würdige Deutsche Frau, die vor dreissig Jahren mit ihrem Manne nach America auswandern musste, „ist die Staatskunst eine so offenkundige, leichte Sache, dass Frauen und Kinder darüber sprechen und ganz gut urtheilen können.“ Das ist die wahre Freilassung des Weibes, das daher auch als ein freies Wesen nirgends mehr geachtet und geehrt wird, als in America, nicht nach feinem Hofton, wie beim Franzosen, sondern wegen dieser innern Gleichheit, während sie doch zugleich, als das schwächere Geschlecht, stets auf den Schutz des Mannes Anspruch machen darf. Das Verderben läge aber darin, wenn der Mann sich zu sehr um die inneren Angelegenheiten des Weibes in der Familie bekümmerte, Topfgucker, wie man zu sagen pflegt, wäre, diese dagegen im Staate zur Herrschaft gelangen wollte;

was schon Aristophanes in den Ekklesiazusen, Plato's Staat verspottend, anmuthig belacht hat.

2. Wenden wir uns nun von dem allgemeinen Verhältnisse von Mann und Weib zu den bestimmtern Pflichten derselben, so bietet sich zunächst die Frage dar, wie soll sich das Dasein ihrer Persönlichkeit, ihr Eigenthum, gegeneinander verhalten, nachdem wir zunächst die Personen selbst in's Auge gefasst hatten. Hier bietet sich der Begriff des ehelichen Vermögens dar, und die Nothwendigkeit, dass das persönliche Eigenthum jetzt in Familiengut umgewandelt werde. Das rechtliche Dasein der Persönlichkeit der Eheleute kann nicht mehr ausschliessliches, gesondertes Eigenthum sein, weil die Personen nicht spröde Punkte geblieben sind: sondern muss, der Natur der Persönlichkeiten folgend, zum gemeinsamen Vermögen werden, welches nicht persönlichen, selbstsüchtigen Zwecken des Einzelnen, sondern dem allgemeinen Zwecke der sittlichen Substanz, der Erhaltung der Familie, dient. Das ist das, was in dem alt-germanischen Herkommen unter dem Ausdruck der ehelichen Gütergemeinschaft zu verstehen ist; eine Verletzung des strengen Einzelrechts zu Gunsten eines höhern sittlichen Verhältnisses. Und wenn die höhere Bildung des Volkes durch das Entstehen verwickelterer Verhältnisse dann Ehepacten als die erwähnten Sicherungsversuche einführte, so müssen wir bemerken, dass noch jetzt Ehepacten nicht der allgemeine Gebrauch sind, und also dann das der Vernunft gemässe Recht, die Gemeinschaft, thatsächlich vorhanden ist. Sind aber besondere Verträge Theils über den Grundstock des besondern Vermögens jedes Gatten, Theils sogar über dessen Gebrauch geschlossen: so darf doch immer behauptet werden, dass, wenn auch nicht die Substanz, dann doch wenigstens der Gebrauch durch Liebe ein gemeinsamer werden muss. Und ferner kann das Vernunftrecht noch die Forderung machen, dass das während der Ehe erworbene Vermögen ein gemeinsames sei; denn durch das Erhalten und Verwalten im Innern mehrt die Frau nicht weniger das Gut, als der Mann durch den äusseren Erwerb. Aber auch hier entspricht das Gesetz den Forderungen der Vernunft keinesweges, indem der Mann, wenn er, in Ermangelung von Ehepacten, unumschränkte Verfügung über das Vermögen der Frau hat, nicht nur die Zinsen zum gemeinsamen Familienzweck verwenden, sondern auch die Vermehrungen ihres Vermögens, die er durch glückliche Unternehmungen oder wodurch auch immer erzielt, sich gut schreiben darf.

Das Eigenthum soll also in der Familie, als Vermögen, zur allgemeinen Möglichkeit des gemeinsamen Erwerbs werden. Was dann diese Möglichkeit, vermittelst deren auf allgemeine Weise für das Wohl und die Erhaltung der Familie gesorgt werde, eigentlich sei, ist hier noch nicht näher zu bestimmen, sondern gehört in die Lehre der Staatswirthschaft. Bei einigen Familien ist diese Möglichkeit nämlich liegender Grund, bei andern Betriebskapital, endlich erlernte Geschicklichkeiten, Kunstfertigkeiten u. s. w. Die Römer sprechen zwar sehr schön von dem *consortium totius vitæ*, worin doch das Vermögen gewiss mit einbegriffen sein müsste. Doch sobald es sich um das Eingehen in's Bestimmte handelt, stimmt das Römische Recht durchaus nicht mehr mit den Grundsätzen überein. Statt der Gütergemeinschaft ordnet es vielmehr das Verbot der Schenkungen unter Ehegatten an. Hasse will diess zwar als eine weise Vorsorge angesehen wissen, damit keine Streitigkeiten unter den Eheleuten entstehen. Schon Gans in einer Anmerkung zum zweiten Theile seines Erbrechts rügt aber gebürend diese „die Schlechtigkeit der Einrichtung noch bei Weitem überbietende Erklärung, indem die eheliche Liebe dann doch auf sehr schwachen Füssen stehen müsste.“ Der Römer kennt nur die zwei äussersten Enden: entweder dass der Mann, als Herr, allein rechtsfähig, und die anderen Familienglieder mithin Sklaven seien; oder aber jedes derselben eine selbstständige Person, und folglich auch Eigenthümer bleibe. Zu der in der Freiheit unversehrt erhaltenen Einheit, zur freiwilligen Gemeinschaft der Güter haben die Römer sich nie erheben können. Ja, wenn sie das Vermögen der Frau in Beziehung zur Familie bringen, und als Familiengut ansehen, so gehört es ihren Agnaten, der Familie, aus der sie stammt, nicht der neuen, welche sie stiftet, an: so dass sie von ihren Kindern nicht beerbt werden kann, und ganz von der Erbschaft in ihrer neuen Familie ausgeschlossen ist; was in ähnlicher Weise im Mittelalter und bei den Majoraten vorhanden, und nicht minder verkehrt ist. Der Zweck dieser Einrichtungen war der Glanz der Familien, das Aufrechterhalten der alten Namen durch Zusammenhalten des Familienguts. Der alte Familienstamm ist aber ein unwirklicher, leerer Begriff gegen die lebendige wirkliche Familie; und jedenfalls ist jener für die Frau etwas Aufgelöstes, und ein Ferneres und Fremderes, als diese. „Du sollst Vater und Mutter verlassen,“ wird im neuen Testament der Frau gesagt, „und Deinem Manne folgen.“ Das Vernünftige

wurde in Rom erst spät durch Senatusconsulte und Prätoren eingeführt, welche ein Erbrecht zwischen Mutter und Kinder zuliessen.

3. Wenn wir nun das Verhältniss von Mann und Frau auf diese Natur des Familienvermögens anwenden, so ergiebt sich daraus folgender Gegensatz ihrer beiderseitigen Pflichten. Weil der Mann nämlich in Berührung mit der Aussenwelt tritt, so liegt ihm auch vorzugsweise der Erwerb nach Aussen für die Familie ob, überhaupt die Sorge für die Bedürfnisse der Familie, so wie die ganze äussere Verwaltung und Verfügung über das Familiengut; wogegen die Frau mehr im Innern zu schalten und zu walten, das vom Mann Erworbene zu verwenden und zu erhalten, kurz die ganze Leitung des Hauswesens zu übernehmen hat. Der Vater übt also die Rechte der Familie, als einer Person, aber nicht bloss in seinem Namen, sondern für das sittliche Gemeinwesen aus, vertheidigt dieselben, wenn sie angegriffen sind, führt die Klagen, steht aber auch für den Schaden ein, der durch die Familie geschieht, eben weil er die Spitze und das Haupt des Ganzen bildet. In solche Angelegenheiten, sagt Aristoteles sehr gut, dürfe sich die Frau nicht mischen, so wenig als in Staatsangelegenheiten. Insofern, setzt er hinzu, müsse sie dem Manne gehorchen und folgen; denn der Wille des Mannes sei ihr ein göttliches Gesetz, was ihr am Hochzeitstage gegeben sei. Nur z. B. bei einem Rechtsstreit der Frau gegen Dritte über's vorbehaltene Vermögen, wenn der Mann dabei ein der Frau entgegengesetztes Interesse haben sollte, würde der Mann nicht ihr gerichtlicher Beistand sein können.

Diesen Gegensatz der Pflichten hat Schiller im Liede von der Glocke besser aufgefasst, als im vorhin angeführten Gedichte das Verhältniss der Gatten überhaupt, weil er hier beiden Seiten gleiche Gerechtigkeit widerfahren lässt, und also ein vollkommen gegenständliches Urtheil fällt.

Der Mann muss hinaus
In's feindliche Leben,
Muss wirken und streben
Und pflanzen und schaffen,
Erlisten, erraffen,
Muss wetten und wagen,
Das Glück zu erjagen.
Da strömet herbei die unendliche Gabe,
Es füllt sich der Speicher mit köstlicher Habe;
Die Räume wachsen, es dehnt sich das Haus.

Und drinnen waltet
Die züchtige Hausfrau,
Die Mutter der Kinder,
Und herrschet weise
Im häuslichen Kreise,
Und lehret die Mädchen,
Und wehret den Knaben,
Und reget ohn' Ende
Die fleissigen Hände,
Und mehrt den Gewinn
Mit ordnendem Sinn.
Und füllet mit Schätzen die duftenden Laden,
Und dreht um die schnurrende Spindel den Faden,
Und sammelt im reinlich geglätteten Schrein
Die schimmernde Wolle, den schneeigen Lein,
Und füget zum Guten den Glanz und den Schimmer,
Und ruhet nimmer.

C. Die Auflösung der Ehe.

Wir sahen bereits, dass, wenn es auch in der Bestimmung der Ehe liegt, unauflöslich zu sein, die doppelte Zufälligkeit, der sie ausgesetzt ist, diese ihre Bestimmung doch zu einem blossen Sollen macht.

1. Die natürliche Auflösung der Ehe durch die äussere Zufälligkeit des Todes des Einen der Ehegatten hat nun in der vollkommen ihrem Begriff entsprechenden Ehe in Ansehung des Vermögens (denn andere, als rechtliche Wirkungen sind hier nicht denkbar) die Erbschaft zur Folge, als in welcher der Überlebende in den eigenthümlichen Besitz seines Antheils an dem gemeinsamen Vermögen eintritt. Es versteht sich hierbei von selbst, dass, wenn Ehepacten geschlossen wurden, diese, als in eine Zeit fallend, wo die Willkür noch die Herrin war, solche Erbschafts-Rechte ändern, einschränken und ganz vernichten konnten. Die Morgengabe gehört unbedenklich der Frau, wenn sie die überlebende ist, sonst fällt sie dem Manne zurück, — bei der Mitgift umgekehrt: es sei denn, dass die Verträge es anders bestimmten. Ebenso muss, bei allen übrigen Verhältnissen der rechtlichen Seite, nach den Verträgen verfahren werden. So erklären sich auch in den Ehepacten Erbverträge, wechselseitige letzte Willenserklärungen der Ehegatten, um eine Art Gütergemeinschaft wenigstens für den Todesfall, wenn sie bei Lebzeiten und gesetzlich nicht vorhanden sein sollte, einzuführen, und das Vernünftige durch die Willkür selbst zu erzeugen.

Ehe aber alle diese besonderen Bestimmungen für gültig angesehen werden können, fragt es sich überhaupt, ob denn das Erbrecht, und folglich auch das Erbrecht der Ehegatten, etwas Vernünftiges sei. Der Communismus hat diess bekanntlich bestritten, erklärt alles Eigenthum für Staatsgut, indem er z. B. Grundstücke nur auf Lebenszeit zur Benutzung überlassen will, um nach dem Tode des Verwalters wieder dem Staate anheim zu fallen, und ebenso den Staat zum einzigen Kapitalisten machen will. In der That lässt sich gegen die Eigenthumsübertragung durch Erbrecht ein gewichtiger Grund angeben, und die Stichhaltigkeit dieses Titels vor dem strengen Rechte anfechten. Denn was heisst vererben Anderes, als sein Eigenthum einem Andern übertragen im Augenblicke, wo man selbst aufhört, Eigenthümer zu sein? Nur der Lebende ist Person, der Todte eine Sache. So lange ich lebe, übertrage ich nicht; das wäre eine Schenkung unter Lebenden. Der Todte kann aber nicht mehr übertragen. Diesem Einwand erlag Fichte, und so stellte er denn in der That die Behauptung auf: Die Erbschaft werde mit dem Tode des Eigenthümers herrenloses Gut, das der erste Beste in Besitz nehmen könne. Da nun die nächsten Verwandten, die Familienmitglieder den Todten umgeben: so haben sie die beste Gelegenheit, das Besitz-Ergreifungs-Recht an dieser herrenlosen Sache auszuüben. Und diess sei nun, um Unordnung zu vermeiden, vom Gesetz zur Regel erhoben worden. Man sieht aber gar nicht ein, was für Unordnung daraus entstehen sollte, wenn Fremde, die den Sterbenden umgeben, ihr Recht des ersten Besitzergreifers ausübten. Und wäre diess auch der Fall, so würde der Grund, Unordnungen zu vermeiden, immer noch nicht eine philosophische Rechtfertigung des Erbschaftsrechts der Verwandten sein.

Soll darum aber die Erbschaft als etwas in der Vernunft nicht Begründetes verworfen werden? Keineswegs! Nur lässt sie sich eben nicht vom rein rechtlichen Standpunkt, sondern nur aus dem sittlichen der Familie rechtfertigen. Wenn nämlich in der Familie und näher in der Ehe die Einheit der Personen den Grundton enthält, wesshalb auch die eheliche Gütergemeinschaft für das sittlichste Vermögensverhältniss in der Ehe angesehen werden musste: so hat es nicht die mindeste Schwierigkeit, die Erbschaft, wenigstens das Intestat-Erbrecht (vom letzten Willen wird später die Rede sein), als in der Natur der Sache begründet zu finden. Denn wenn das Familiengut ein gemeinsames ist, so tritt bei dem

Tode der Einen Person nur diess ein, dass, da sie aufhört, Eigenthümer zu sein, ihr ideeller Antheil am gemeinsamen Eigenthum den übrigen Personen zuwächst. Das Nähere des Erbrechts der Kinder werden wir seiner Zeit erörtern. Hier handelt es sich nur um das Erbrecht des überlebenden Ehegatten; und da können wir sagen, dass, weil Mann und Frau zusammen genommen an sich selbst die ganze Familie bilden und die Kinder in ihrer elterlichen Gewalt haben, jeder der beiden Ehegatten der Eigenthümer der ideellen Hälfte des Ganzen sei; so dass mit dem Tode des Einen Ehegatten der Überlebende bei wirklicher Gütergemeinschaft die volle Hälfte des Ganzen erhält. Eben sein ideelles, sittliches Eigenthum wird nun durch das Zerreissen des sittlichen Bandes zu einem wirklichen, getrennten, persönlichen Eigenthum. Die andere Hälfte lassen wir noch unangetastet liegen. Es ist also eine solche Begebenheit gar keine Eigenthumsübertragung, sondern eine Fortsetzung des schon bestehenden Eigenthums in anderer Form; so dass, wenn nämlich die Frau der überlebende Theil ist, sie nun über ihren ideellen Antheil auch die wirkliche Verfügung erhält, während umgekehrt der Mann dieselbe über die andere Hälfte verliert, da er sie während der Ehe über das Ganze hatte.

Besteht nun aber auch während der Ehe Trennung der Güter, sei es gesetzlich oder durch besondere Ehepacten: so lässt sich doch immer noch die Frage aufwerfen, ob dann zwischen Ehegatten kein Erbrecht stattfinden soll. Wir sagten, das sittliche Verhältniss bei bestehender Ehe ist stärker, als die Willkür, die es in Eheverträgen schmälern will. Es wird durch die Liebe mehr oder weniger immer eine thatsächliche Gütergemeinschaft bestehen, und diese muss mit dem Tode des Einen Gatten, wo nun dessen vorbehaltene Willkür dahingerafft ist, auch in den rechtlichen Wirkungen des gelösten Bundes zum Vorschein kommen. Mit andern Worten: Es wird so angesehen, als ob bei Lebzeiten Gütergemeinschaft bestanden habe, damit das Vernünftige im ehelichen Erbrecht eintreten könne. Die positive Gesetzgebung, die in diesem Punkte den Forderungen des Vernunftrechts gänzlich entspricht, ist die hier in der Mark Brandenburg geltende *constitutio Joachimica*, deren Bestimmungen folgende sind. Im Falle der Gütergemeinschaft erhält natürlich der überlebende Ehegatte die Hälfte des Gesammtvermögens. Wenn dieselbe aber während der Dauer der Ehe auch nicht bestanden hat, so wird sie doch für den

Todesfall des Einen Ehegatten vom Gesetze als bestehend angenommen, indem dem Überlebenden die Wahl gelassen wird, sich seines Erbrechts zu begeben: was er thun wird, wenn sein Eingebrachtes das Vermögen des Erblassers übersteigt; oder aber sein Vermögen einzuwerfen *(collatio)*, um dann die Hälfte des so gemeinsam gemachten Familienguts zu bekommen: und diess wird er sicherlich wählen, wenn sein Eingebrachtes die kleinere Hälfte beträgt.

2. Wie die äussere Zufälligkeit der Natur die Ehe scheidet, so ist ihr Dasein, wegen der innern Gesinnung und Empfindung, auf der sie beruht, auch durch die Zufälligkeit des Willens gefährdet, welche der Liebe den Untergang bereiten kann. Wenn es aber einerseits unsittlich ist, die Ehe ungeachtet des Aufhörens der Liebe noch bestehen zu lassen, so muss doch andererseits das sittliche Verhältniss auch gegen eine augenblickliche Anwandlung der Willkür in Schutz genommen werden. Denn da gerade die Willkür dem sittlichen Verhältnisse untergeordnet sein soll, so muss die Ehe, wie sie zu ihrer Schliessung der sittlichen Zustimmung der Familie bedarf, ebenso auch durch das höhere Ansehen wieder zur Auflösung gebracht werden, indem die Familie das sittliche Verhältniss gegen zeitweilige Stimmungen in Schutz nimmt, und erst im Falle der gänzlichen Entfremdung das Band auch äusserlich als ein gelöstes ausspricht. Kurz, die Scheidung darf nur aus erheblichen Gründen vor sich gehen. „Drum prüfe, wer sich ewig bindet“, sagt daher der Dichter.

Indem der Scheidung auf diese Weise ein Verfahren, eine gerichtliche Entscheidung vorhergehen muss, so darf doch nicht in den vorhin gerügten Fehler verfallen werden, dass, was Gott zusammengefügt, der Mensch nun trennen dürfe. Sondern so wenig die Ehe durch eine geistliche Trauung gegründet werden darf, ebenso wenig soll sie vor bürgerlichen Gerichten geschieden werden. Folgerichtiger war es dann, die protestantische Scheidung vor dem geistlichen Gerichte des Consistoriums zu verhandeln, wenn es nicht überhaupt unstatthaft wäre, der Kirche bürgerliche Gerichtsbarkeit zu verleihen. Als das Vernunftgemässeste bleibt also nichts übrig, als das Verfahren der Ehescheidung vor den Familienrath zu bringen, wie dieser ja auch bei der Schliessung der Ehe mitwirkte. Es ist dann nämlich dieselbe substantielle Sittlichkeit, die löst und bindet. Vor seinem Gerichtshofe muss der Sühneversuch gemacht werden, der der Trennung der Ehe vorhergehen mag, und der

jetzt von der Kirche vorgenommen wird. Was die Gründe selbst betrifft, welche zur Scheidung berechtigen, so müssen sie aus der Natur des sittlichen Verhältnisses selbst fliessen. Wie die Ehe sich nur durch sich selbst schloss, so löst sie sich auch nur durch sich selbst auf, — dadurch dass die Einheit der Personen eben aufhört. Die Gründe der Ehescheidung, die das Gesetz aufführt, sind nur Beispiele dieser bereits aufgelösten Einheit der Personen. Das Verbrechen des Einen Ehegatten löst so die Ehe, indem wegen der Einheit der Personen der Unschuldige allerdings nicht, wenn er nicht will, diese Schuld auf sich zu nehmen braucht. Ehebruch ist am Eigentlichsten die thatsächliche Lösung der Ehe selbst; doch versteht es sich, dass es immer erst durch den Antrag des Einen Theils zur wirklichen Lösung kommt. Noch viel weniger darf der Ehebruch, die Bigamie u. s. w. bürgerlich bestraft werden: und es genügt nicht, dass des erstern Bestrafung nur auf ausdrücklichen Antrag des Beleidigten, wie im neuesten Preussischen Strafrecht (§. 140), ausgeschlossen wird. Denn es liegt hier kein bürgerliches, nur ein moralisches Unrecht vor. Auch bösliches Verlassen, Misshandlungen u. s. w. sind thatsächliche Auflösungen. Doch muss immer diess festgehalten werden, dass der Familienrath weder befugt ist, eine Ehe zu lösen, welche die Gatten nicht gelöst haben wollen (der Geist kann Alles vergeben), noch umgekehrt eine Scheidung zu verweigern, die ernstlich gefordert wird. Denn die freie Willkür der Personen darf auch nicht ganz dem sittlichen Verhältnisse geopfert werden. Das Preussische Landrecht (Thl. II, Tit. I, §. 718a.) selbst scheint diess in der Aufstellung eines letzten Scheidungsgrundes, der unüberwindlichen Abneigung, anerkannt zu haben. Denn so kann die Ehe immer geschieden werden, wenn beide Theile diesen Grund, der eben durch ihr blosses Aussprechen bewiesen ist, anführen. Die Wirksamkeit des Familienraths kann also nur fördernd oder aufhaltend, in keinem Falle entscheidend, sondern immer nur berathend sein.

Doch muss es bei der Scheidung einen grossen Unterschied machen, ob die Ehe kinderlos blieb oder nicht. Im erstern Falle kann die Scheidung erleichtert werden, und ein *mutuus dissensus*, freilich nicht ohne vorhergegangenen Sühneversuch, genügen. Diess erkennt sogar das Preussische Landrecht an, „sobald weder Leichtsinn oder Übereilung, noch heimlicher Zwang von einer oder der andern Seite zu besorgen ist“ (§. 716). Indem hier nämlich das

sittliche Verhältniss seine Verwirklichung nur als innerliche Gesinnung, noch nicht im gegenständlichen Dasein eines Kindes erhalten hat: so ist auch das Band ein nur innerliches, welches seine ganze Stärke nur der Gesinnung verdankt. Darum verlangt aber auch das Gesetz zur Lösung des Verhältnisses mit Recht einen offenen, festen, wohl überlegten Entschluss. Bei einer von beiden Seiten freiwilligen Lösung des Bandes treten dann auch nur die rechtlichen Verhältnisse ein, welche Theils bei den Ehepacten schon vorhergesehen waren, Theils bei der Trennung von den Parteien eingegangen sind. Als sittliche Regel wird jedoch die Verpflichtung des Mannes zu betrachten sein, der Frau einen standesmässigen Unterhalt zu gewähren, es sei denn, dass sie eine neue Ehe eingehen sollte. Ebenso kann ein Abstandsgeld, die Abtretung eines Theils des Vermögens, ausgemacht worden sein. Und wenn der Mann die Unterhaltsgelder, selbst nachdem der schiedsrichterliche Ausspruch des Familienraths sie zuerkannte, verweigern sollte: so könnte für diese und ähnliche, rein rechtliche Folgen der Scheidung dann allerdings die Entscheidung des bürgerlichen Richters beansprucht werden. — Sind dagegen Kinder aus der Ehe entsprungen, so ist das Verhältniss ein dauerhafteres, unveränderlicheres; und seine Lösung muss erschwert werden. Auch versteht es sich von selbst, dass die Kinder dem Vater folgen und ihm zur Last fallen, es sei denn, dass der Familienrath, und nöthigenfalls der bürgerliche Richter, wegen Schuld des Vaters, die Erziehung, wenn auch auf des Vaters Kosten, der Mutter zusprechen.

3. Es lässt sich endlich aber ausser der äussern und innern Zufälligkeit, welche die Ehe der Auflösung aussetzt, noch eine sittliche Auflösung denken, wo beide Theile aus irgend einem Grunde, sei es auch wegen grösserer Hinneigung zu andern Personen, ihre Ehe, besonders wenn es überhaupt eine Zeitehe war, aufzulösen wünschen, eine neue Ehe eingehen wollen, aber dennoch, ohne die ehelichen Rechte und Pflichten weiter gegen einander in Anspruch zu nehmen und auszuüben, in Bezug auf die Erziehung der Kinder, und die Erhaltung des Vermögens derselben gemeinsame Veranstaltungen treffen, welche das Bestehen eines sittlichen Verhältnisses zwischen den frühern Gatten offen bekunden. Wenn sie den Charakter der Gatten, der ein willkürlicher ist, aufgegeben haben, so ist doch, nach Fourier's Ausdrucksweise (s. oben S. 80, 307), der von Erzeugern ein durch die Natur selbst gegebener unauslöschlicher; und er kann recht wohl sittliche Fa-

milienpflichten, die ganz von denen der Gatten geschieden sind, auferlegen. Einzig und allein in diesem Sinne erregt das gleichzeitige Bestehen des Verhältnisses von Erzeugern und Gatten gegenüber verschiedenen Personen, wie Fourier es vorschlug, kein sittliches Bedenken mehr, wiewohl wir uns immer nicht zu Fürsprechern solcher Neuerung machen wollen. Wir sind aber auf diese Weise von selbst aus der Betrachtung des Eherechts zu dem des elterlichen Verhältnisses übergegangen.

Zweites Kapitel.

Die väterliche Gewalt.

Indem die an sich seiende Einheit der Personen, die in der Ehe nur als die innere sittliche Gesinnung der Gatten erscheint, im Kinde, als dem Pfande ihrer Liebe, sich in dem gegenständlichen Dasein einer andern Persönlichkeit verwirklicht hat: so folgt daraus, dass der sittliche Wille des Kindes eben nur die Darstellung dieses einheitlichen Willens der Eltern sein soll. Das ist der Begriff der elterlichen Gewalt über die Kinder, welche wir nun erstens wieder nach ihrem Ursprung, zweitens in ihren bestehenden Rechten und Pflichten, und drittens in ihrer Auflösung zu betrachten haben.

A. Die Entstehung der väterlichen Gewalt.

1. Während in der Ehe natürlich unterschiedene Personen die unmittelbare Voraussetzung des Verhältnisses bilden, in welchem sie ihre Verschiedenheiten durch den Geschlechtsumgang zur Idee der Gattung erheben: so ist das Ergebniss des Verhältnisses die Verschmelzung der natürlichen und der geistigen Unterschiede der Ehegatten in der Persönlichkeit des Kindes, in der sie aufhören, ein gesondertes Dasein zu haben. So entsteht die elterliche Gewalt durch Zeugung.

Wenn aber auch das Kind, das auch grammatisch ein Neutrum ist, der Flüchtigkeit der elterlichen Liebe gegenüber, die bleibende Neutralität ihrer Gegensätze ist: so fällt es doch, wenigstens nach der natürlichen Seite hin, wieder dem Einen Unterschiede, dem Einen Geschlechte zu. Nach der geistigen Seite hingegen, weil jedes Kind so viel vom Blute des Vaters, als der Mutter hat, verbindet jeder Mensch beide Geschlechter, und verwandelt die Züge,

das Temperament, den Charakter der beiden Eltern in eine neue Persönlichkeit, die eine sittlich erzeugte ist, während die Eltern, als ihre Voraussetzung, nur unmittelbar rechtliche Personen waren. So ist in dem Verhältnisse der elterlichen Gewalt, schon bei seinem Entstehen, die Willkür, die in der Schliessung der Ehe noch eine grosse Rolle spielte, unmittelbar ausgeschlossen. Die Einheit der Personen ist nichts Willkürliches mehr, sondern ein durch eine versittlichte Naturthätigkeit selbst Hervorgebrachtes. Als geistige Verwirklichung der noch unwirklichen geistigen Einheit der Eltern, hat das Kind aber seine Freiheit unmittelbar nur in der der Eltern; durch die Natur selbst zum wirklichen Vertreter ihres Willens gesetzt, bildet es den Gegenstand ihres Wirkens.

Weil die natürliche Zeugung die erste und häufigste Weise des Entstehens der väterlichen Gewalt unter dem Schutze des sittlichen Verhältnisses ist, so gilt der Grundsatz: *Pater est, quem nuptiae demonstrant.* Und diese rechtliche Vermuthung muss so lange fortbestehen, bis etwa der Vater, der allein zweifelhaft sein kann (man müsste denn bei der Mutter eine erheuchelte Schwangerschaft annehmen), den Beweis des Gegentheils führt.

2. Aber wie schon die Ehe sich auf die rein geistige Seite im *consortium totius vitæ* beschränken kann, wenn auch die natürliche Verbindung der Geschlechter gänzlich fortfällt: ebenso kann auch ohne natürliche Einheit des Bluts, also ohne Zeugung, die väterliche Gewalt durch den freien Willen und eine rein geistige Liebe entstehen, indem ja die geistige Seite im sittlichen Verhältnisse als die Hauptsache anzusehen ist; — die Adoption. Wobei dann natürlich das besondere Vermögen des an Kindesstatt Angenommenen zum Gemeingut der Familie geschlagen werden muss.

3. Wenn auch in der Adoption die allein vorhandene geistige Seite wohl den Mangel des natürlichen Bandes zwischen Eltern und Kindern ersetzt, so kann doch umgekehrt die bloss natürliche Thatsache der Zeugung durchaus nicht das sittliche Verhältniss in ihrem Gefolge haben. Der bloss natürliche Vater hat durch die uneheliche Zeugung keinesweges die Rechte der väterlichen Gewalt über das Kind, denn er bildet keine geistige Einheit der Person mit ihm. Es fehlt die geistige Weihe der Kindschaft, so wie der Vaterschaft, welche eben, wie wir sahen, erst durch die Ehe bewiesen wird. Da aber auch ausserhalb des sittlichen Verhältnisses der Familie die Mutter immer in natürlicher Einheit der Person mit dem Kinde durch die That der Natur selbst lebt, so bringt die

uneheliche Zeugung auch zwischen Mutter und Kind eine sittliche Einheit der Personen hervor. Für die Mutter beweist die Natur selbst, was für den Vater nur die Ehe vermag. Daraus fliesst der Grundsatz, dass die unehelichen Kinder dem Stande und dem Namen der Mutter folgen. Und es ist unsittlich, wenn bei uns durch Schwängerungsklagen und Forderung von Unterhaltsgeldern und Erziehungskosten ein sehr zweideutiges Verhältniss zwischen Vater und Kind geschaffen werden soll. Die Napoleonische Gesetzgebung hat in sehr richtigem Sinne solche immer Ärgerniss ergebenden Gerichtsverhandlungen durch den Grundsatz abgeschnitten: *La recherche de la paternité est interdite.* Was aber nicht ausschliesst, dass es dem freien Willen des Vaters und der Mutter vorbehalten bleiben muss, zur natürlichen Seite die geistige hinzuzufügen: so dass der Vater natürliche Zeugung und Adoption gewissermaassen verbindet; — die Legitimation unehelicher Kinder, sei es mittelbar durch nachfolgende Ehelichung der Mutter *(per subsequens matrimonium)*, oder durch eine ausdrückliche Verhandlung vor dem Rathe beider Familien. Die *levis notæ macula* unehelicher Kinder ist ein Überrest der rohen Denkungsweise des Mittelalters, welches recht religiös zu sein meinte, wenn es die Seite der Natürlichkeit als das zu Vereinende nur verachtete. Und als eine richtige Folge des Französischen Grundsatzes über die Nichtermittelung der Vaterschaft muss die Errichtung von Findelhäusern angesehen werden, indem eben die, welche gesetzlich keinen besonderen Vater haben, diese mangelnde geistige Seite von der Gesellschaft ersetzt erhalten, die sich zu ihrem allgemeinen Vater macht.

B. Wechselseitige Rechte und Pflichten der Eltern und Kinder.

Ist die väterliche Gewalt auf Eine der drei angegebenen Weisen entstanden, so fragt sich zweitens, was der Inhalt dieses sittlichen Verhältnisses während seines Bestehens sei. Zu dem Ende müssen wir eben die Natur und die Stellung der hier im Verhältniss stehenden Glieder metaphysisch entwickeln, sodann den Einfluss dieses ihres Unterschiedes auf ihre Vermögensverhältnisse angeben, um endlich ihr gegenseitiges Verhalten nach der Seite ihres geistigen Seins hin zu betrachten.

1. Wie in der Familie überhaupt die natürliche Person als etwas Einseitiges, Mangelhaftes, Unvollkommenes erscheint, das eben innerhalb des sittlichen Verhältnisses durch gegenseitige Bei-

hülfe zur vollständigen sittlichen Person erstarken soll, so muss diess nun auch beim Verhältnisse der Eltern und Kinder der Fall sein. Ihr natürlicher Unterschied muss dann aber ferner auch zu einem geistigen werden, und zuletzt ihre einseitige Stellung eben durch die sittliche Thätigkeit ausgeglichen werden.

a. Wie die Einheit von Mann und Frau noch durch die Ungleichheit des Geschlechtes beschränkt wurde, so ist die Einheit der Personen zwischen Eltern und Kindern mit der Ungleichheit behaftet, dass jene die Voraussetzung, diese der Erfolg des Geschlechtsumganges sind (S. 322). Die Einen sind das Thätige, Erzeugende, die Anderen das Leidende, Erzeugte; und in diesem ihrem natürlichen Unterschiede vereinen beide Theile diese beiden Bestimmungen nur in verschiedener Rücksicht, indem die Eltern, gegen andere Personen gehalten, auch wieder Kinder, und die Kinder gleicherweise Eltern sind. Die Eltern haben aber die Bestimmung des Kindes nur, wenn sie in der Zeit zurückgehen, die Kinder die der Eltern nur, wenn sie vorwärts in die Zukunft schauen. Es ergiebt sich hieraus ein Fortgang, welcher sich in der unendlichen Aufeinanderfolge der sich erzeugenden und voraussetzenden Geschlechter verläuft. Die Familie, als der einfache Geist der Penaten, insofern er in aller Zeit, ungeachtet der in dieser Reihe sich verändernden Personen, derselbe bleibt, stellt die Einheit des Menschengeschlechts als Gattung dar. Die ungleiche Stellung der einzelnen Ringe dieser Kette in ihrem Verhältnisse zu einander bildet die natürliche Quelle ihrer verschiedenen Rechte und Pflichten. Die Kinder, als die zunächst nur möglichen, an sich seienden, unreifen Persönlichkeiten, erstarken in dem Maasse, als die Kraft und die Blüte des elterlichen Lebens schwindet; und es ist eine Ausnahme, wenn der Chor in der Braut von Messina von Isabella und Beatrice sagen durfte:

Ich sehe die Blume der Tochter,
Ehe die Blume der Mutter verblüht.

b. Der geistige Unterschied ist dann der, dass eben wegen der Unbehülflichkeit und Unfreiheit der Kinder, die erst zur freien Persönlichkeit heranwachsen sollen, die Eltern, als das Thätige, Gebende, Gewalt über die Kinder, als das Leidende, Empfangende, haben, um den freien Willen wirklich in ihnen zur Entfaltung zu bringen, da die Kinder, wie natürlich, so auch geistig, abhängig *(alieni juris)*, nicht Herren ihrer selbst sind *(sui juris)*. Die Entwickelung des Geistes besteht eben darin, die Freiheit, die nichts

Unmittelbares, Natürliches ist, erst zu erwerben; und dazu muss den Kindern, eben wegen ihrer Unbehülflichkeit, die schon erworbene Willenskraft der Eltern zur Seite stehen. Indem die Eltern zu diesem Heranreifen der Kinder behülflich sind, und doch wissen, dass mit diesem Heranreifen ihre eigene Kraft schwindet: so liegt darin die Uneigennützigkeit des elterlichen Thuns, während die Kinder in ihrem Empfangen die Selbstsucht zeigen, auf Kosten ihrer Eltern zu erstarken. Nichtsdestoweniger handeln die Eltern so, weil sie eben ihre Willenseinheit im Kinde zu einem gegenständlichen Dasein bringen, und sich in ihren Kindern verewigen wollen. Desshalb lieben die Eltern ihre Kinder, als ihr verjüngtes Selbst, dem sie alle Erfahrungen ihres Lebens zu Gute kommen lassen möchten, auch mehr, als umgekehrt die Kinder ihre Eltern, indem sie den Stamm, dem sie entsprossen, geduldiger entblättern sehen.

c. Obgleich also das Verhältniss von Eltern und Kindern einerseits ein höheres ist, als das der Ehegatten, indem es die Verwirklichung der Familieneinheit als eine wirkliche Person darstellt: so ist doch wegen der eben beschriebenen Ungleichheit das Verhältniss andererseits auch niedriger, als das eheliche, in welches beide Theile mit vollkommen gleichen Rechten treten. Dass nun in einem dritten Verhältnisse diese beiden Einseitigkeiten der Ehe und der väterlichen Gewalt, jene eine blosse Möglichkeit, diese Ungleichheit zu sein, verschwinden und so das höchste Familienverhältniss erzielt wird, bahnt sich in dem Verhältnisse der Eltern und Kinder schon dadurch an, dass sie ihre natürlichen und geistigen Unterschiede gegen einander austauschen, und jede Seite bei dem entgegengesetzten Ende, von dem die andere ausging, ankommt. Jemehr durch die aufopfernde Fürsorge der Eltern die Kraft der Kinder erstarkt und mit der leiblichen Ausbildung die geistige wächst, desto mehr nimmt die Kraft der Eltern ab. Sie werden als Greise so hülfsbedürftig, wie die Kinder es am Anfang waren: sie werden wieder Kinder, wie der Grieche sagt (παλίμπαιδες); und die sittliche Pflicht des Familienverhältnisses, die natürliche Bedürftigkeit durch Gemeinsamkeit des Wirkens verschwinden zu machen, legt nun den Kindern auf, ihre Eltern zu pflegen und zu schützen, um ihnen im Alter wieder zu geben, was sie in der Jugend von denselben erhalten haben.

2. Wenn schon in der Person des Kindes der elterliche Wille zur Gegenständlichkeit kommt, so noch mehr im Vermögen; und wie das Vermögen der Ehegatten gemeinsam ist, und unter

der Verwaltung des Familienhauptes steht: so muss es auch mit dem Vermögen der Kinder der Fall sein, besonders so lange sie noch nicht zum Bewusstsein ihrer Persönlichkeit, und damit zur Verfügungsfähigkeit gekommen sind. Allerdings kann den Kindern von Fremden oder Verwandten auch etwas geschenkt oder hinterlassen werden unter der Bedingung, dass die Eltern keine Verfügung darüber erhalten sollen. Solches Gut steht dann in demselben Verhältnisse, wie das durch die Ehepacten, nach unsern frühern Bemerkungen (S. 299, 313), der Ehefrau vorbehaltene; es sind diess wieder Bestimmungen, die erst nach der Auflösung der Familie in volle Wirksamkeit treten, indem dann erst die Kinder das ihnen vorbehaltene Vermögen vorweg erhalten, und, als aus der väterlichen Gewalt entlassen, frei und selbstständig darüber schalten können. Während des Bestehens der Familie hat aber der Vater auch an diesem Gute das Recht des Niessbrauchs — etwa auch der Verwaltung (freilich ohne Verschlimmerungen der Substanz damit vornehmen zu dürfen) —, da er ja auch die Pflicht hat, für die Bedürfnisse der Kinder zu sorgen.

Indem aber eben die Bestimmung der Familie ist, die Kinder zu freien Personen heranzubilden: so muss sich diese strenge Einheit des Vermögens auch aufheben, je selbstständiger die Kinder werden. Wie der Mann der Frau eine Morgengabe, so kann der Vater seiner Tochter eine Mitgift, dem Sohne Etwas geben, um sich einen Beruf zu gründen, und den Versuch der Selbstständigkeit seiner Person zu machen. Dadurch dass der Sohn dann wirklich selbstständig etwas erwirbt, als Geschäftsmann, Krieger oder Beamter, wird er eine vom Vater unabhängige Rechtsperson, und so Eigenthümer und Hausvater. Auf diese Weise bildet sich ein eigenes freies Vermögen des Sohnes, das *peculium* der Römer, welches diese nach der Verschiedenheit seines Ursprungs *castrense*, *civile* u. s. w. nannten.

3. Das Mittel aber, wodurch die Kinder selbstständig werden, selbst als eine Pflicht der Eltern ausgesprochen, ist die Erziehung der Kinder, welche zugleich das hauptsächlichste der aus der väterlichen Gewalt fliessenden Rechte ist. Indem es die Aufgabe der Erziehung ist, die Kinder, welche anfänglich ein bloss natürliches, d. h. unfreies Leben führen, aus dieser an sich seienden Persönlichkeit zur für sich seienden, d. h. zur Freiheit des Geistes heraufzubilden: so muss zu dem Ende zunächst der Körper selbst ausgebildet werden, sodann sind die natürlichen Triebe,

als solche, zu zügeln, um auf diesem Wege eben drittens zu geistigen Verhältnissen durch die wirkliche Ausbildung des Geistes selbst erhoben zu werden. Nähren, Wehren und Lehren sind so die drei nothwendigen Glieder jeder wahren Erziehungslehre. Die Erziehung, als eine naturgemässe, wie Rousseau will, beginnt also wohl mit dem Wecken der Triebe, da diese eine nothwendige Seite der Sittlichkeit sind, aber nur, um sie hernach zu verklären, nicht auf der Stufe der blossen Natürlichkeit stehen zu lassen.

a. Die leibliche Erziehung muss den Anfang machen, und sie beginnt schon vor der Geburt, wo das Kind noch mit der Mutter in natürlicher Einheit ist. Aus diesem Grunde ist auch die leibliche Erziehung hauptsächlich die Angelegenheit der Mutter. Von dieser verlangten die Griechischen Weisen schon vor der Geburt des Kindes eine Beschäftigung mit dem Schönen, ein ruhiges, leidenschaftsloses Verhalten, um dem Kinde gleich mit der Geburt ein schönes Ebenmaass des Charakters als Ausstattung zu geben.

α. Die erste Aufgabe des Weibes nach der Geburt des Kindes ist dann die Ernährung (θρέψαι), wie Aristoteles sagt, während das Bilden (παιδεῦσαι), die geistige Erziehung, mehr die Sache des Mannes ist. Hier kann, wenn die Mutter gesund ist, nichts die Muttermilch ersetzen. Diess Säugen des Kindes durch eine gesunde Mutter ist die Bedingung aller weitern Gesundheit, wie diese selbst wieder die Bedingung aller gesunden geistigen Entwickelung: *mens sana in corpore sano.* Nur in Zeiten und Völkern, wo die Frauen selbst nicht mehr, wie Schiller sagt, treue Töchter der frommen Natur geblieben sind, da ist die Amme, das natürliche Bauernkind, und selbst vielleicht eine künstliche Nahrung durch Kuhmilch vorzuziehen, damit die Kinder nicht gleich mit der Milch, so zu sagen, die unnatürliche Geschraubtheit und das Angstleben der Gesellschaft in sich aufnehmen.

β. Als eine weitere Seite der leiblichen Erziehung hebt dann Aristoteles besonders die Bewegung hervor; und es dürfte hier allerdings die Frage sein, ob Plato's oben (S. 11) erwähnter Rath an die Ammen, die Kinder auf ihren Armen springen und tanzen zu lassen, nicht auch eine philosophische Seite hätte. Die Ernährung, die Milch ist nur eine Vermehrung des Stoffs, der Säfte. Zur Gesundheit gehört aber auch das Verdauen, Aneignen; mit andern Worten, die leibliche Erziehung selbst hat eine Seite, worin das Natürliche, Materielle verneint werden muss, damit es verarbeitet

werden könne. Dass diess aber durch Bewegung am Besten geschehe, erhellt von selbst aus der Naturphilosophie, die ja die Bewegung als das wenigstens räumliche Verneinen der materiellen Theile bestimmt. Nichts verdaut besser, als ein tüchtiger Spaziergang nach Tische. Die Bewegung ist aber nicht nur das Mittel der Bewegung und Stärkung des Körpers, sondern durch die Turnkunst (ἡ γυμναστική der Alten) wird er auch gewandt und geschickt, um in allen Verhältnissen sich als mächtig über die Natur zu wissen, und als freie Person gegen sie zu verhalten. Schwimmen, Springen, Rennen, Ringen, Fechten u. s. w. gehört hierher. Und als seit 1813 die Deutschen aus ihren armseligen, gekünstelten Zuständen sich zur Naturwüchsigkeit Eines einigen Volkes emporschwingen wollten, da kam mit Jahn auch das Turnen auf, bis mit siegendem Rückschritt diese Gymnastik, nach der doch unsere Gymnasien genannt werden, jedes Mal in Missgunst gerieth, um bei freisinnigerer Wendung der Regierung immer wieder hoch zu kommen. Wenn Rousseau dann gegen das Einbinden der Hände und Füsse im Wickel Verwahrung einlegt, so hat er vollkommen gegen diess Hindern der Bewegung Recht. Wenn aber ein schnurstraks entgegengesetztes Verfahren das Kind ganz uneingewickelt lässt, so wäre doch wohl eine richtige Mitte zu treffen, indem eben da, wo noch keine starken Bewegungen, die Wärme zu erzeugen, möglich sind, dem Kinde dieser Urquell des Daseins nicht zu schnell entzogen werden darf, weil sonst nur herkulische Naturen durchkommen, und die schwächeren untergehen würden. In diesem letztern Falle wäre es allerdings besser, gleich in den Willen des Vaters, wie es bei den Römern Gebrauch war, das Aufheben oder Aussetzen der Kinder zu legen, indem die zu schwachen für einen kriegerischen Staat, wie Rom, untauglich seien. Ein solches Übermaass der väterlichen Gewalt, wo das Kind in die Lage eines Sklaven, einer Sache herabsinkt, wollen wir aber doch dem Vater nicht einräumen, sondern ihm vielmehr die Pflicht auferlegen, auch das schwächste Kind durch die künstlichste Pflege aufzuziehen.

γ. Wie in der Bewegung die verneinende Seite der leiblichen Erziehung zum Vorschein kommt, so auch die geistige Seite. Schon das Erwerben der körperlichen Geschicklichkeiten durch Bewegung, was wir als die Hauptaufgabe der Turnkunst ansehen müssen, enthält eine geistige Seite. Mit der Beweglichkeit des Körpers entwickelt sich auch die des Geistes. Und so muss die Bewegung nicht nur körperlich bleiben, sondern auch eine geistige werden.

Wenn die Bestimmung der Erziehung ist, die Kinder zu freien Geistern zu erziehen: so müssen die geistigen Thätigkeiten früh, schon bei der leiblichen Erziehung, angeregt werden. Die körperlichen Bewegungen müssen zu Mitteln dienen, um die Kinder allmälig zu den geistigen Beschäftigungen heranzubilden, welche den Inhalt ihres Lebens, wenn sie erwachsen sind, ausmachen sollen; — das Spiel. Der Knabe tummelt sich im Spiel, indem er die Thätigkeit der Erwachsenen auf dem Schauplatze des bürgerlichen Lebens nachahmt. Das Mädchen übt sich spielend in den Geschäften der Familie. Beiden ersetzt die Einbildungskraft das, was an der Wirklichkeit mangelt. Im Spiele stellen sich die Kinder als gross vor. Mit dem Spiele ist aber die Erziehung nicht vollendet. Eine sich darauf beschränkende, eine bloss spielende Erziehung, eine Erziehung, die den Kindern Alles nur wie scherzend beibringen will, verkennt die wesentliche verneinende Seite, die in der Erziehung liegt, die Kinder aus der Natürlichkeit und Unmittelbarkeit des Triebes herausschälen zu müssen, damit sie freie Geister werden.

b. Die zweite Seite der Erziehung ist mithin die verneinende, die blosse Natürlichkeit der Triebe durch die Zucht aufzuheben; wodurch die Willkür und der Eigenwille des Kindes gebrochen wird, und es sich so gewöhnt, im kindlichen Gehorsam einen höheren Willen über sich anzuerkennen, dem es also Ehrfurcht schuldig ist. In der Zucht, wie auch das Wort schon ausdrückt, liegt der eigentliche Nerv der Erziehung, indem es das Herausziehen des geistigen Kerns aus der äussern Schaale der Natürlichkeit bezeichnet.

α. Der Knabe beginnt mit der Selbstsucht, die Befriedigung seiner natürlichen Triebe auf Kosten aller Andern, durch welche Mittel es auch immer sei, durchzusetzen. Diese Selbstsucht hat ihre richtige Seite, wie wir denn in der Sittlichkeit die Triebe nicht unterdrücken, sondern nur reinigen sollen. In der leiblichen Erziehung wird dieser Selbstsucht Rechnung getragen, und das körperliche Selbst des Menschen ausgebildet. Ebenso muss der Mensch aber auch das Selbst der Andern, die Gegenständlichkeit der vorhandenen Welt anerkennen, und daher seine besonderen selbstsüchtigen Triebe opfern, insofern sie mit der Vernunft in Widerspruch gerathen. Weil diese Vernunft aber noch nicht sein eigener, innerer Trieb ist: so muss sie zunächst als etwas Äusseres an ihn kommen, bis er sie sich angeeignet hat. Der Lust, der er sich hingiebt, muss eine Unlust entgegentreten: dem genossenen

Vergnügen der Schmerz zum Zeichen folgen, dass das Vergnügen nicht hätte genossen werden sollen, sondern durch diesen Schmerz gehemmt und gelähmt werden müsse. Das ist der Begriff der Züchtigung. Hier hat die Strafe nicht, wie im Criminalrecht, den Sinn der vergeltenden Gerechtigkeit, sondern der Besserung und Abschreckung, obgleich die Gerechtigkeit hier eine ebenso nothwendige Beigabe ist, wie dort die Besserung. Das Musterbild der Züchtigung, wie es Rousseau sich denkt, ist nun das, was ich die gegenständliche Züchtigung nennen möchte: wenn nämlich der Schmerz als eine Naturnothwendigkeit auf die selbstsüchtige That des Kindes folgt, wie z. B. wenn es sich den Magen verdirbt, und krank wird, weil es zu viel gegessen.

Rousseau in seinem *Émile* will hier ganz folgerichtig, dass die Züchtigung den Kindern nie als die willkürliche That der Eltern erscheine, weil die Kinder sich daraus gar zu leicht den Satz abziehen, dass Willkür, Ungerechtigkeit ihrem Thun sich entgegenstelle, und ihre Willkür damit ebenso berechtigt sei, als die der elterlichen Züchtigung. Eine Folge hiervon wäre das Fortfallen der Prügelstrafe. Man hat sie 1848 bei den Erwachsenen endlich abgeschafft, obgleich der Rückschritt sie wieder einführen wollte: und es ihm zum Theil, besonders in Mecklenburg, gelungen ist. Soll sie dann aber für Kinder beibehalten werden, die wir ja zu Grossen erziehen wollen? Erstens als Schlag, Ohrfeige kann sie sogar körperlich nachtheilig sein, die zarten Muskeln, Knochen, das Gehirn schwächen. Die Ruthe wäre immer noch das Beste. Indem aber der Willkür der Kinder eben die Nothwendigkeit der Vernunft gegenübertreten soll, so muss, auch wo die Natur nicht so unmittelbar straft, wie im angegebenen Beispiel des überladenen Magens, der unmittelbaren Züchtigung der Natur sich eine mittelbare Züchtigung durch die Eltern anschliessen, damit die unvermittelt züchtigende Willkür derselben verdeckt bleibe. Mit andern Worten, Rousseau verlangt eine stete Verschwörung der Eltern, Dienstboten, Nachbarn u. s. w., um die Kinder bei einem Fehltritt stets in Gefahr, Unannehmlichkeiten zu verwickeln, damit sie endlich selbst einsehen, dass sie besser gethan hätten, wenn sie dem Rath der Eltern gefolgt wären u. s. w. So wollte Emil einen Weg zu seinem Spielgenossen allein machen gegen den Rath des Erziehers, der ihm nie seine Befehle aufdrängt. Man lässt den Knaben gewähren, legt ihm aber im Wäldchen, das er durchschreiten muss, einen verabrede-

ten Hinterhalt, so dass ihm das gehoffte Vergnügen entgeht, u. s. w. So lässt man ihn die harte Nothwendigkeit der Verhältnisse fühlen; und nachdem das scheinbar drohende Übel noch so ziemlich abgewendet wird, und das Kind, so zu sagen, mit einem blauen Auge davon gekommen, sagt man ihm: „Siehst Du, wärest Du mir gefolgt, so wäre diess Unangenehme Dir nicht begegnet.“

Rousseau's Lehre ist im Grundsatze ganz richtig. Die Vernunft der Sache, nicht der Eigenwille der Eltern muss dem Kinde sichtbar werden; es muss fühlen, dass es in Abhängigkeit gegen die Naturnothwendigkeit sich ihr, als einem Höhern, zu unterwerfen habe. Aber diese Naturnothwendigkeit soll ja eben nicht als blind, sondern als freie Vernunft, welche die eigene der Kinder werden soll, als die Natur der Dinge ihnen entgegentreten. Ganz abgesehen also davon, dass es schwierig sein dürfte, durch eine solche fortwährende Verschwörung die züchtigende Hand der Eltern überall zu verbergen, ist diess gar nicht einmal wünschenswerth. Denn wenn durch einige Erfahrungen der angeführten Art die Kinder den Rath der Eltern als den richtigen erkannt haben, so gewinnen sie Zutrauen zu ihnen. Die Vernunftnothwendigkeit verkörpert sich allmälig im Willen der Eltern; und die Kinder sehen in ihm keine Willkür, sondern die höhere Natur der Sache.

β. Indem das Vernünftige sich den Kindern so als ein anderer Wille zeigt, der noch nicht der ihrige ist: so kommen sie zum Gefühle, dass ihre Selbstsucht nicht das Höchste sei. Sie fühlen, dass sie noch nicht sind, was sie sein sollen. Sie lernen den Gehorsam als eine Folge der Züchtigung, um eben durch denselben dieser zu entgehen und ihrer nicht mehr zu bedürfen. Ihr Gehorsam ist so ein aufgeklärter, kein blinder. Doch hat die Erziehungslehre auch hier wieder die Frage aufgeworfen, welcher der beste sei. Allerdings wenn man sich bei der Erziehung darauf einlässt, die Kinder durch belehrende Gründe leiten zu wollen, so muss man sich ihrem Verstande anschmiegen. Man muss ihnen einen beschränkten Gesichtspunkt vorhalten, durch den bewogen, sie etwas thun oder lassen sollen. Hier aber bietet sich leicht ein entgegengesetzter ebenso beschränkter Gesichtspunkt dar; Gründe erzeugen Gegengründe. Sie fasst der für seinen Gesichtskreis ganz scharfe Verstand des Kindes, wodurch es uns oftmals in Erstaunen setzt, ganz richtig auf. Es hält dem elterlichen Grunde seinen kindlichen entgegen; und der Erzieher sieht sich am Ende seiner Weisheit, wenn er nicht durch einen Machtspruch

die Entscheidung treffen will. Ein solcher kommt dann aber zu spät; die Kinder nehmen den Standpunkt, den man ihnen als einen letzten bietet, denn auch als ein Letztes und Fertiges an. Sie sind durch diese Frziehung zu Vernünftlern geworden, ihr Eigensinn, ihr Eigendünkel, ihr Widerspruchsgeist ist erweckt; und sie sehen im Verschmähen ihrer Gründe nur elterliche Willkür und Eigensinn.

Ja, die Kinder merken leicht das Kindische der Gründe, die man ihnen entgegen hält; sie wissen sehr wohl, dass es nicht ein Letztes ist. So hat solche sich anbequemende, spielende Kinderführung, wie verbreitet sie auch oft war, sich bei den Kindern selbst um alles Vertrauen gebracht; ja, sie verachten sogar solche Erzieher. Damit ist aber der Gehorsam natürlich verschwunden, und die höchste Verwirrung und Unordnung die Folge. Wenn ich also von einem aufgeklärten Gehorsam gesprochen habe, so meine ich einen durch die Erfahrung bewährten, indem die Kinder durch Natur oder künstliche Veranstaltung einzusehen gelernt haben, dass der Rath der Eltern gut war, dass sich also der vernünftige Wille der Eltern nicht durch Gründe, sondern durch die That bewährt hat. Sie lieben in dem Willen der Eltern dann ihr eigenes besseres Selbst; und waren sie bisher nur in natürlicher Einheit mit der Person der Eltern, so werden sie jetzt als freie Geister Eins mit ihnen. An die Stelle des blinden Gehorsams verbindet sich mit dem aufgeklärten der freudige Gehorsam.

γ. Aus diesem Gehorsam folgt aber endlich die Ehrfurcht vor den Eltern, und das Streben, es ihnen gleich zu thun, gross und vernünftig zu werden, wie sie. Man darf sich nicht zu den Kindern herablassen, ohne sie zugleich zu sich zu erheben zu suchen; Beides darf nicht getrennt werden. Man muss sie also weder als Kinder, noch als Grosse behandeln; sondern indem man an den Wunsch ihres Grosswerdens anknüpft, ist das Herablassen nur die Eine Seite, um eine Handhabe zu gewinnen, vermittelst deren man sie heraufzieht. Fehlt diese Ehrfurcht, oder die Möglichkeit der Ehrfurcht für die Eltern, wenn diese z. B. unwürdig sind: so ist die häusliche Erziehung unmöglich, und, statt einer Führung zur Tugend, die Pflanzschule des Lasters. Kein grösseres Glück giebt es daher für ein Kind, als sich seiner Eltern nicht zu schämen zu brauchen, sondern sie verehren zu können.

c. Wenn nun die Zucht das Herauskehren der Geselligkeit durch Verneinung der Selbstsucht bezwecken soll, und somit den

Grund beim Kinde legt, um in die geistige Gemeinschaft der Menschen einzutreten: so giebt es endlich einen Trieb, der nicht erst verwandelt, veredelt zu werden braucht, um in sittliche Empfindungen und geistige Freiheit umzuschlagen, sondern schon in seiner Natürlichkeit die ganze Fülle des geistigen Seins in sich schliesst. Dieser Trieb ist der Wissenstrieb, der durch die Lehre befriedigt wird; die natürliche Neugierde der Kinder erhebt sich zur edlen Wissbegierde, indem sie auf alle Gegenstände des natürlichen und des geistigen Seins sich hinlenkt und hingeleitet wird. Es ist diess die bejahende Seite der Erziehung, die aber, als geistig, doch wiederum mit der Natürlichkeit in Übereinstimmung ist. Der Mensch soll durch Lehre und Unterricht die ganze natürliche und geistige Welt in sich aufnehmen, ungeachtet dieses Empfangens und Leidens sich dann aber doch zur freien Thätigkeit des Denkens erheben. Der Naturtrieb selbst verschafft hier der Person ihren geistigen Inhalt.

Es ist ein Irrthum, dass der Unterricht nicht der häuslichen, sondern der öffentlichen Erziehung angehört. Der ganze Geist eines Volks, wie er Gemeingut aller Glieder desselben ist, wird dem Kinde unmittelbar nicht in geregelter Lehre, sondern spielend, durch Frage und Antwort, im Leben, durch die Wärterin, die Eltern und Geschwister mitgetheilt. Noch ehe das Kind irgend einen Unterricht genossen hat, werden ihm die sittlichen Grundsätze des Volks, seine theoretischen Grundsätze, ohnehin die Sprache, in der dieses Alles angelegt ist, beigebracht; und das Kind hat ungeheuere Fortschritte im Unterrichte gemacht, ehe es nur den Unterricht angefangen zu haben scheint. Diesen, ich möchte sagen, natürlichen Unterricht ertheilt wiederum vornehmlich die Mutter; und wie es das grösste Glück der Kinder ist, eine Mutter zu haben, welche die leibliche Erziehung leitet, so kann auch in dieser geistigen Rücksicht Nichts die Mutterliebe ersetzen. Sie hat mit Schmerzen geboren, und wie sie ihr Kind mit unendlicher aufopfernder Liebe liebt, so kann nur sie diesen Keim der unendlichen Liebe, des Zutrauens ihren Kindern einflössen, wodurch dieselben in die sittliche Gemeinschaft ihres Volkes aufgenommen werden; und es bleibt immer das grösste Unglück der Kinder, nicht durch diese mütterliche Unterweisung hindurchgegangen zu sein. Alle grossen Männer, sagt man, sind es durch ihre Mütter geworden. Und kann man daran zweifeln, wenn man die Worte der Cornelia hört, welche ihren Söhnen zu-

rief: „Wann wird man mich nicht mehr die Tochter der Scipionen, sondern die Mutter der Gracchen nennen"; oder wenn sie einer sie besuchenden Freundinn ihre aus der Schule zurückkehrenden Söhne als ihren einzigen Schmuck vorzeigte.

Wenn die Aufgabe der Mutter die Bildung des Gefühls ist, so ist es Sache des Vaters, den Inhalt des Unterrichts, als den allgemeinen Schatz des Volksgeistes, auch in Form der Allgemeinheit, als Gedanken und Wissenschaft, in der eigentlichen Lehre an den Knaben zu bringen; denn diess bezeichneten wir ja (S. 310) als das eigenthümliche Gebiet des Mannes. Indem nun aber, wie wir im gesellschaftlichen Rechte sehen werden, aus diesem allgemeinen Inhalt des Volkslebens jeder Familienvater nur Eine Seite herausgenommen und zum Beruf seines Lebens gemacht hat: so wird er dem Knaben auch nur diese Eine beibringen können, wenn überhaupt das Talent des Lehrens, welches wieder eine ganz besondere Seite der Volksthätigkeit ist, ihm eignet. So ergiebt sich die Nothwendigkeit, dass, auch wenn der Sohn den Stand des Vaters ergreifen wollte, die eigentliche Lehre nicht vom Vater allein gegeben werden kann: sondern, indem es der Inhalt des Volksgeistes ist, der an die werdende Person kommen soll, diess auch vom Volke, als solchen, in der öffentlichen Erziehung geschehen muss, deren nähere Art und Weise sich später ergeben wird. Wir können uns zwar auch hier noch denken, dass der Vater durch häuslichen Unterricht, den er von Andern ertheilen lässt, seinen Sohn vollständig zum Bürger der Gesellschaft ausbilde. Aber erstens wird diess nur den reichsten Familien möglich sein, ferner ist die Frage, ob der Zögling, bestimmt in Gesellschaft zu leben, nicht auch am Besten die Erziehung in Gesellschaft erhält. Beim männlichen Geschlecht ist nun die öffentliche Erziehung offenbar vorzuziehen, da es eben in's bürgerliche Leben zu treten hat, während bei den Mädchen, die für die Familie bestimmt sind, eine häusliche Erziehung besser scheint. In wiefern aber in unsern Zeiten auch das Weib bestimmt ist, auf seine Weise dem öffentlichen Leben anzugehören, liesse sich hieraus auch eine gemeinsame Erziehung des weiblichen Geschlechts begründen. Der freien Entschliessung der Familien muss hier kein Zwang angethan werden, und die Wahl der Art und Weise der Erziehung ihnen überlassen bleiben. Nur soviel kann festgehalten werden, dass auch in der öffentlichen Erziehung Turnkunst und Zucht, als wesentliche Bestandtheile, ihren Platz finden müssen, wie auch in der häus-

lichen Erziehung die Lehre nie ganz wird fehlen dürfen noch können.

An der öffentlichen Erziehung bekundet sich die Schranke der Familie, und diese Schranke muss eintreten Theils wegen der Zufälligkeit, dass die Eltern selbst in ihrer Sittlichkeit so zurück sind, ihre Kinder nicht erziehen zu können, Theils wegen der Nothwendigkeit, dass der wissenschaftliche Unterricht in allen Gegenständen überhaupt die Kräfte des Vaters übersteigt. Aber die Grenze der Familie, und namentlich hier der väterlichen Gewalt ist nicht auf diese äusserliche Weise bloss gesetzt, sondern der elterliche Wille setzt sich selbst seine Grenze, indem er vermöge der Erziehung selbst darauf hinarbeitet, sich überflüssig zu machen; und so haben wir nunmehr die durch die vollendete Erziehung selbst herbeigeführte Auflösung der väterlichen Gewalt zu betrachten.

C. Die Auflösung der väterlichen Gewalt.

Die so eben angedeutete Weise der Auflösung der väterlichen Gewalt, welche die aus der innern Sittlichkeit des Verhältnisses selbst fliessende ist, ist aber nicht die einzige; sondern der Grund der Auflösung kann auch Theils in einer äussern, Theils in der innern Zufälligkeit liegen. So ergeben sich drei Arten des Aufhörens der väterlichen Gewalt, die Freilassung, der Tod und die Volljährigkeit, deren Hauptbestimmungen wir jetzt kurz anzugeben haben.

1. Wenn auch der Vater nicht, wie in Rom, gegen seine Kinder das Recht auf Leben und Tod durch Aufheben oder Aussetzen haben darf: so kann er doch, will er das Verhältniss durch Freilassung auflösen, das Kind entweder in eine andere Familie einführen, wo dann der verneinenden Freilassung die bejahende Annahme an Kindesstatt entspricht; oder der Sohn muss durch Peculium, oder durch eine beschleunigte Erziehung schon so viel Selbstständigkeit erlangt haben, dass er sich selbst ernähren kann. Eine Freilassung der letztern Art darf nach unserem Rechte nicht vor dem zwanzigsten Jahre des Kindes geschehen, weil eben anzunehmen ist, dass dann die Haupterfolge der Erziehung bereits erreicht sind. Nur also nach der Erfüllung der sittlichen Pflicht darf der Willkür freier Spielraum gelassen werden. Auch ist mit solcher Freilassung nicht, wie in Rom, jedes sittliche Band zwischen Eltern und Kindern aufgehoben; sondern diese sind als freie noch sittlich verbunden, wie diess z. B. an den Folgen in Bezug auf's

Vermögen zum Vorschein kommen wird. In Rom ist dagegen jedes Band aufgehoben, und der aus der väterlichen Gewalt Entlassene verliert alle Familienrechte; daher auch diese Entlassung eine *capitis deminutio*, eine Rechtsverminderung, genannt wird. Wobei die Römer dann noch in das andere Übermaass verfallen, ehe sie es bis zu diesem Äussersten der Entäusserung der väterlichen Gewalt kommen lassen, dieselbe so stark zu machen, dass nach einmaliger Entlassung der Sohn wieder in die väterliche Gewalt zurückfiel, und die Förmlichkeit, die freilich zur blossen Form herabsank, dreimal vorgenommen werden musste, damit das andere Äusserste der gänzlichen Selbstständigkeit und Entfremdung eintrat; in welchem Falle die Römer den Sohn dann einen *extraneus* nannten. Und erst der Prätor in Rom gab einem so seiner Familienrechte Beraubten durch die *bonorum possessio* die Erbfolgerechte in den väterlichen Nachlass zurück.

2. Dieser Auflösung der väterlichen Gewalt durch die bloss innerliche Zufälligkeit steht nun die durch Naturzufälligkeit entgegen. Die bloss äusserliche Auflösung durch den Tod enthält wieder, wie bei der Ehe, diess, dass jedes Kind jetzt seinen besonderen Antheil am gemeinsamen Vermögen auch zum Gebrauche erhält, da es ihn früher, so lange die Familieneinheit bestand, nur als einen ideellen Theil des nackten Eigenthums besass. Denn das Erbrecht ist eben, wie wir (S. 318) bei dem Eherecht sahen, keine Übertragung, kein abgeleitetes Eigenthum, sondern im Übergehen zugleich ursprüngliche Erwerbung, indem die Erben, namentlich hier die Kinder, wegen der ursprünglichen Einheit der Personen schon ursprüngliche Eigenthümer waren; oder, wie Plutarch es sehr gut ausdrückt, sie waren im Eigenthum (ἐν κτήσει), und kommen nun in den Gebrauch (ἐν χρήσει), wofür der Römische Rechtslehrer Paulus *administratio* sagt.

a. Wenn wir bei dieser ursprünglichen Erwerbungsart des Eigenthums durch die äussere Zufälligkeit der Natur die innere Willkür ganz ausgeschlossen denken, so haben wir das Intestat-Erbrecht der Kinder; und es ist unschwer auszumachen, was, der Vernunft der Sache gemäss, die Kinder bekommen sollen. Ist schon Einer der Ehegatten früher dahingegangen, so theilen sich die Kinder, da Eins nicht mehr oder weniger, als das andere, den Erblasser vertritt, zu gleichen Theilen in die ganze Erbschaft. Ist aber noch Ein Ehegatte übrig, dem die Eine Hälfte zufällt: so theilen sich die Kinder auf dieselbe Weise in die andere Hälfte, wie vorher in's

Ganze. Und will man den höchsten Gipfel der Sittlichkeit darstellen, was bei uns auch oft durch die Sitte eingeführt ist: so erhält, laut letztem Willen des verstorbenen, der überlebende Ehegatte, der nun die ganze Person des andern Ehegatten noch vertritt, den Niessbrauch des Ganzen, bis mit seinem Tode erst die Theilung stattfindet. Und wenn kein Testament vorhanden ist, ist es wohl rechtlich erlaubt, nicht aber sittlich geboten, dass Eltern und Kinder sich gegenseitig in Vermögens-Rücksicht auseinander setzen. Ist der Vater der Überlebende und besonders wenn die Kinder noch minderjährig sind, so versteht sich die Aufrechthaltung der Gemeinschaft eigentlich von selbst. Aber auch wo die Mutter der überlebende Theil ist, werden selbst grossjährige Kinder am Sittlichsten von der mütterlichen Liebe, nicht vom strengen Rechte erwarten, was die Mutter schon bei ihren Lebzeiten ihnen etwa zu ihrer Einrichtung, Verheirathung u. s. w. vom gemeinsamen Eigenthum zum Gebrauche zukommen lassen will.

Dass im Römischen Intestat-Erbrechte die Agnaten den Cognaten vorgehen, wie im Adelsrechte des Mittelalters, ja diese, also auch Mutter und Kinder, gegen einander gar kein Erbrecht haben, ist eine Einrichtung, welche den blossen Stamm der Familie, deren Name sich nur durch die männliche Erbfolge erhält, der wirklichen Familie vorzieht, indem das Mutter-Gut immer wieder der alten Familie, nicht der neuen, in die sie getreten ist, zufällt. Die Gleichheit der Geschlechter, welche das Recht der Vernunft ist, hat aber endlich in Rom durch die *Senatusconsulta Orphitianum* und *Tertullianum* gesiegt; und auch bei uns ist die mittelaltrige Bestimmung im Erlöschen begriffen.

b. Die dem sittlichen Verhältnisse des Intestat-Erbrechts gänzlich gegenüberstehende Willkür des Erblassers ist nun, wie Gans sehr gut ausgesprochen hat, das testamentarische Erbrecht *(hereditas secundum tabulas)*. Im Testamente scheint die Willkür eines Eigenthümers einem andern Eigenthümer Vermögen zu übertragen; und wir scheinen somit gänzlich in das strenge Recht verfallen, und ausserhalb der Sittlichkeit der Familie gestellt zu sein. So ist das Testament sogar den rein rechtlichen Verhältnissen in der Art eingereiht, dass es zu einem wohlthätigen Vertrage, zu einer Schenkung gemacht wurde, indem es der *donatio mortis causa*, als der einen Art der Schenkung, deren Gegensatz *donatio inter vivos* hiess, beigeordnet wurde. Hier tritt dann aber die Schwierigkeit, welche wir beim Eherecht gegen

das Erbrecht, als eine Übertragung, überhaupt erhoben (S. 317), gegen das Testament in noch verschärfterem Grade hervor. Und die vernünftige Antwort der Einheit der Personen, die das Intestat-Erbrecht begründete, scheint für den Testaments-Erben nicht benutzt werden zu können. Die Kinder nennen wir natürliche Erben, die Römer *heredes sui*, d. h. Erben ihrer selbst. Soll nun das Testament nicht eine blosse urkundliche Bestätigung des Erbrechts *ab intestato* sein, in welchem Falle es unnütz wäre; lassen wir auch noch den Fall eines Kampfes der Testaments-Erben mit den natürlichen aus dem Spiele; stellen wir also die einfache Frage, ob es vernünftig sei, dass ein Eigenthümer, der keine natürlichen Erben hat, sein Vermögen einem *extraneus* durch Testament hinterlasse: so kann die Vernünftigkeit nur darin zu suchen sein, worin sie auch beim Intestat-Erbrecht gefunden wurde. Mit andern Worten, wie die Annahme an Sohnes Statt eine künstliche Kindschaft beim Mangel der natürlichen, also eine Einheit der Personen auch ohne Zeugung schon während des Lebens beider Personen erschafft: so ist das Testament eine solche Annahme auf den Todesfall, eine *adoptio mortis causa*, — keine *donatio mortis causa*. Das Testament ist also die Erklärung, dass ein rein geistiger Kreis von Freunden an die Stelle der nicht vorhandenen wirklichen Familie getreten ist, und also auch aller Vermögensrechte derselben theilhaftig wird. Im Testament soll also die Familie des Gemüths erben, und der sittliche Grundsatz, dass den Freunden Alles gemeinsam ist, zur Verwirklichung kommen. Der vom Erblasser bestimmte Erb-Antheil ist dann dafür anzunehmen, dass er den Grad der Freundschaft, der Einheit der Personen bemesse, in welchem Erbe und Erblasser zu einander standen.

Werfen wir einen Blick auf die Geschichte des Testamentes, so versteht es sich, dass es im Morgenlande fast gänzlich ausfiel, weil hier der Einzelne sich noch gar nicht zu der Selbstständigkeit erhoben hat, auch nur neben der allgemeinen Sittlichkeit des Familiengeistes etwas Besonderes sein zu wollen. In Griechenland ist die Freiheit des Einzelnen in der schönsten Übereinstimmung mit der Familiensittlichkeit, indem nur bei mangelnder Familie die *testamenti factio*, und zwar immer als Annahme an Sohnes Statt, und bei Vorhandensein einer weiblichen Nachkommenschaft sogar als Annahme zum Schwiegersohn auftritt. In Rom endlich siegt die Willkür des Eigenthümers über die sittliche Berechtigung der Familie; und das Testament konnte ursprünglich die Familienrechte

unumschränkt verletzen, bis ihr die spätere Gesetzgebung einige Schranken, aber nur mässige, auferlegte, wie noch die Kaiserzeit beweist, wo in der allgemeinen Sittenverderbniss beim Erschlaffen aller Familienbande Juvenal und Andere die scheusslichsten Schilderungen von Testamentserschleichungen, z. B. durch Ehebruch *(qui testamenta merentur Noctibus)* und sonst wie, machen. Auch zeigt sich überhaupt die wesentlich unsittliche Seite der Willkür der letzten Willenserklärung in den abenteuerlichen, eigensinnigen, oft läppischen Bedingungen, an die, besonders häufig in England, die Erbeseinsetzung geknüpft ist. Unsere Gesetze lassen auch, wie die Römischen, der Willkür des letzten Willens einen grossen Spielraum. Wenn es sich aber fragt, wie gross derselbe sein soll, und ob er denn überhaupt irgend eine Breite haben dürfe, so führt uns diess auf den Fall des Kampfes des Intestat-Erbrechts mit dem Testamente.

c. Das ist das sogenannte Notherbenrecht, oder die *hereditas contra tabulas*, welche dann eintritt, wenn das Testament die natürlichen Erben, die *heredes ab intestato*, in ihrem Rechte verletzt hat; — der Kampf der natürlichen und der geistigen Sohnschaft. Hier scheint nun die Frage, ob das Testament auch nur in beschränkter Weise auftreten dürfe, wenn Leibes-Erben da sind, verneint werden zu müssen; denn es stellt eben der sittlichen Familienliebe die Willkür entgegen. Es ist unsittlich, einen Kreis geistiger Freunde zur Familie zu erheben, wenn ich eine natürliche habe, es sei denn, dass diese sich meiner Familienliebe durch Unsittlichkeit, Verbrechen, Feindschaft unwürdig gezeigt hat. In diesem Falle hat die Gesetzgebung dann allerdings die Enterbung erlaubt. Durch Undankbarkeit, Nachstellung nach dem Leben und andere erhebliche Gründe kann der Sohn die Einheit der Personen zwischen ihm und seinem Vater aufgehoben haben; und dann folgt von selbst, dass auch die Vermögensrechte davon berührt werden. Doch findet diess natürlich nur Statt, wenn der Erblasser es ausdrücklich ausgesprochen hat, während ohne Testament das Intestat-Erbrecht auch eines unwürdigen Kindes ungeschmälert fort besteht, da der Erblasser ja verzeihen konnte, und die Abwesenheit eines letzten Willens eben für diese Vermuthung spricht.

Liegt aber der Fall der Unwürdigkeit nicht vor, und müssen die sittlichen Familienrechte, die uns die Natur auferlegt hat, beachtet werden, so darf doch auch hier dem Testament seine

Berechtigung nicht entzogen werden: denn es ist nicht reine selbstische Willkür, sondern versittlichte, zu einem geistigen Kreise der Freundschaft verklärte Willkür. Der Vater wird also einen Theil seines Vermögens den Kindern hinterlassen müssen, um über den anderen frei im Testamente zu Gunsten von Fremden zu verfügen, wenn er nicht Gefahr laufen will, dass sein Testament umgeworfen werde *(testamentum ruptum)*. Aber was ist nun dieser Antheil? Ist er seiner Willkür anheimgegeben? und die Grösse überhaupt nicht philosophisch zu bestimmen? Mit Nichten! In diesem Falle lässt sie sich vielmehr sehr genau feststellen. Wäre die Vernunft nicht im Stande, diess zu thun, so könnte ja die Willkür des Erblassers so gross werden, dass der Antheil der Leibes-Erben auf ein unbemerkbar Kleines zurückgeschraubt würde. Es fragt sich also hier, wie gross der Antheil sei, über den der Erblasser verfügen kann. Da er mit seinen Kindern die Einheit der Familien-Person bildet, und auf seinen Todesfall die Kinder eben gleichmässig zu freien Personen, wie er, also jedes ihm vollkommen gleich ist: so ist klar, dass im Augenblicke des Todes jede Person, den Erblasser mit eingeschlossen, einen gleichen Antheil am gemeinsamen Vermögen hat. Hiernach ist der für den Erblasser verfügbare Antheil *(la quotité disponible)*, wie der *Code Napoléon* es nennt, wenn Ein Kind vorhanden ist, die Hälfte, wenn zwei ein Drittel, wenn drei ein Viertel u. s. w.; der Erblasser kann nur über seinen Kopftheil zu Gunsten von Fremden verfügen. Das ist die einfache Natur der Sache, welche im Französischen Gesetze am Reinsten ausgesprochen worden ist, das also in dieser Rücksicht auf der Höhe der Vernünftigkeit steht. Das Familienrecht ist hier die Hauptsache, die Regel; das Testament, als Willkür, Ausnahme, und je mehr Kinder, desto weniger berechtigt.

Unsere Gesetze, welche sich auf die Römische Gesetzgebung stützen, machen dagegen auch in Bezug auf die Grösse die Familie zur Ausnahme, das Testament zur Regel. Sie fragen nicht, worüber kann der Erblasser frei verfügen, nachdem er den sittlichen Erfordernissen genügt hat, sondern was fällt für die Familiensittlichkeit ab, nachdem die Willkür des letzten Willens befriedigt worden ist. Das ist die unsittliche Verkehrung, die im Begriffe des Pflichttheils enthalten ist. Auf ihn beschränkt sich, was von der Sittlichkeit im Testament übrig geblieben ist; aber der Theil ist eben zu klein, geringer, als derjenige, der den Kindern entzogen werden darf. Bei den Römern war er sogar nur ein

Viertel *(quarta Falcidia)*, bei uns (Allg. Landrecht, Thl. II, Tit. 2, §. 392) muss den Kindern ein Drittel ihres gesetzlichen Antheils, wenn deren nur eins oder zwei, die Hälfte, wenn drei oder vier, und zwei Drittel, wenn mehr als vier vorhanden sind, gelassen werden. Sind also z. B. bei einem Nachlass von 10,000 Thalern drei Kinder vorhanden, so gewährt der *code civil* einem jeden 2500, das Landrecht dagegen nur $1666^2/_3$ Thaler; was nicht viel über die Hälfte der ersten Summe ist. Doch können wir zu unserem Troste sagen, dass bei uns die Sitte allerdings besser ist, als das Gesetz, und solches Setzen auf's Pflichttheil, wozu gar keine Gründe nöthig sind, gewiss nicht ohne die erheblichsten einzutreten pflegt. Die Römer suchten diese ihnen selbst zu gross erscheinende Willkür dadurch wenigstens zu beschränken, dass sie die Bestimmung trafen, *heredes sui* müssten namentlich enterbt werden, dürften nicht bloss übergangen werden unter Strafe der Nichtigkeit des Testaments. Doch erhellt, dass diese Bestimmung unsittlichen Testaments-Erschleichungen und allen sonstigen Auflockerungen der Familienbande nur einen äusserst geringen Zügel anlegen konnte.

3. Die sittliche Auflösung der väterliche Gewalt ist die Volljährigkeit der Kinder, welche sie, vermöge ihrer geistigen und natürlichen Ausbildung, fähig macht, ihre alte Familie zu verlassen uud eine neue zu stiften; wodurch die noch vorhandene Ungleichheit der Eltern und Kinder dann völlig aufgehoben ist. Der Grund der väterlichen Gewalt war die Ungleichheit der Kinder und Eltern, wonach die Kinder des höhern Willens der Eltern zu ihrer Leitung benöthigt waren, da sie sich noch nicht selber leiten konnten. Indem nun Theils die Eltern selbst durch Erfüllung der Pflicht der Erziehung diese Ungleichheit aufgehoben haben, Theils die Natur von selber die Kinder heranwachsen lässt: so liegt hierin eben die sittliche Auflösung der väterlichen Gewalt, nämlich die Einheit des natürlichen und des geistigen Grundes, während in der Freilassung nur ein geistiger, im Tode nur der natürliche Grund des Aufhörens zur Geltung kam.

Wann aber das Alter der Grossjährigkeit eintreten soll, ist Sache positiver Bestimmung, die nicht in die Philosophie gehört, sondern vom Himmelsstrich, von der leiblichen Beschaffenheit des Volkes und andern Rücksichten abhängt. Die Römer z. B., welche in ihren Gesetzen überhaupt die väterliche Gewalt begünstigten, nahmen als diesen Zeitpunkt erst das vollendete 25. Jahr an; wir,

obgleich in unserem Norden die natürliche Reife später, als im Süden eintritt, schon das vollendete 24. Jahr, südlichere Länder dagegen das 21. Überhaupt aber kennen die Römer Volljährigkeit gar nicht als sittliche Auflösung der Familie, sondern nur der Vormundschaft, indem, so lange der Vater oder Grossvater lebte, auch der ganz erwachsene Sohn, mochte er selbst Consul sein, sich noch in väterlicher Gewalt befand. Während die Römer so zwischen den zwei äussersten Grenzen der Fremdheit und Sklaverei sich nur abwechselnd herumwarfen, ist das Deutsche Recht zu der sittlichen Auflösung der väterlichen Gewalt in der Selbstständigkeit des Sohnes, und der Verheirathung der Tochter gekommen, ohne dass darum das Familienband gelöst wäre. In Rom wurde dagegen durch die Verheirathung der Tochter auch nicht einmal die väterliche Gewalt gelöst, es sei denn dass sie mit ihrem Manne in strenger Ehe lebte *(in manu mariti)*, und dann, statt Sklavinn des Vaters, die ihres Eheherrn wurde.

Indem auf diese Weise die gewonnene Selbstständigkeit der Personen noch nicht die vollendete Auflösung der Familie ist, sondern diese in ihrer Auflösung noch besteht: so haben wir nun drittens diejenigen Familienverhältnisse zu betrachten, welche der in ihrer Auflösung begriffenen Familie angehören; — die Verwandtschaft und das Gesinde.

Drittes Kapitel.

Verwandtschaft und Gesinde.

Mit dem Selbstständig-Werden der Familienglieder ist eigentlich die Auflösung der Familie schon ausgesprochen, wie auch die Ehe wegen der Selbstständigkeit der in sie tretenden Rechtspersonen nur die werdende Familie war. Die väterliche Gewalt ist allein die zu voller Wirklichkeit kommende und bestehende Familie. Indem nun aber selbstständige Personen nicht als freie Rechtspersonen begonnen, sondern aus der sittlichen Familieneinheit entsprungen sind: so stellen sie die sich auflösende Familie dar, die, ungeachtet ihrer Auflösung, selbst noch ein Familienverhältniss ist. Und zwar ist diese Auflösung zunächst eine werdende im wirklichen Bestehen des Familienbandes, — das geschwisterliche Verhältniss: zweitens haben wir das wirkliche Bestehen der Auflösung, in der vielmehr die wirkliche Familieneinheit nur eine mögliche ist, — die

Verwandtschaft; endlich ist die wirklich aufgelöste Familie, so dass auch sogar, wie im ehelichen Verhältnisse, die Blutsverwandtschaft fortfällt, doch wiederum ein wirkliches Familienverhältniss selbstständiger Personen, — das Gesinde.

A. Das geschwisterliche Verhältniss.

Wenn das Verhältniss der Ehegatten noch mit natürlicher Begierde vermischt ist, im Verhältniss der Eltern und Kinder aber jene ihre Persönlichkeit nur schwinden sehen, in dem Maasse, wie die der Kinder wächst: so ist das geschwisterliche Verhältniss, als begierdelose Einheit des Bluts und vollkommene Gleichheit und Selbstständigkeit der Personen, das reinste und höchste der Familienverhältnisse. Obwohl Bruder und Schwester gegen einander gleich frei sind, so sind sie doch zugleich natürlich Eins. Die Mangelhaftigkeit des natürlichen Seins, der in der Familie abgeholfen werden soll, ist nicht mehr der Gegensatz des Geschlechts, wie in der Ehe, noch die Unbeholfenheit des Nicht-Erwachsen-Seins, wie in der väterlichen Gewalt, sondern nur die Vereinsamung des Einzelnen als solchen, welche im geschwisterlichen Verhältniss, vermittelst gegenseitigen Schutzes und Unterstützung, in die Gemeinsamkeit sittlicher Liebe aufgehoben wird. Und wenn der Geschlechtsunterschied dabei mit in Betracht kommt, so doch immer nicht von seiner natürlichen Seite, die ganz zurücktritt, sondern nur in geistiger Beziehung, indem der Bruder, als das stärkere Geschlecht, die grössere Verpflichtung des Schutzes und der Fürsorge hat, als die schwächere Schwester, diese aber auch umgekehrt dem Bruder das Hauswesen ersetzen kann. Der Verlust des Bruders ist der Schwester unersetzlich, wenigstens liegt der Ersatz durchaus nicht in ihrem Thun; und als der Mann und der Bruder einer Frau gegen den Perser-König einmal eine Verschwörung angezettelt hatten, und der König ihr Einen von Beiden nach ihrer Wahl freigeben wollte, wählte sie den Bruder, wohl nicht bloss, weil sie sich einen anderen Mann wählen konnte, sondern auch weil sie in der Bruderliebe die höchste sittliche Befriedigung erreicht sah.

Wegen der im geschwisterlichen Verhältnisse vorhandenen Selbstständigkeit der Personen, nach welcher sie einerseits schon durch den Tod der Eltern das gemeinsame Vermögen ihrer Familie unter sich vertheilt, andererseits durch eigene Thätigkeit Jeder eigenes erworben haben, tritt das Intestat-Erbrecht zurück, welches eben auf der noch unaufgelösten Einheit der Personen beruht,

und muss daher im Kampfe gegen das Testament diesem weichen. Eine nur geistige Familie von Freunden ist näher, als die verlassene natürliche des Bluts. Das Römische Recht fügt diesem Satze nur die Beschränkung hinzu, dass, wenn eine *persona turpis* zum Erben eingesetzt worden ist, also der Erblasser eine ehrlose Person zu seiner geistigen Familie erklären wollte, dann die alte natürliche Familie sich für verletzt halten könnte, also das Testament umzustossen das Recht hätte, indem sonst ein Ehrloser in das Vertretungsrecht und die *sacra* der Familie eindringen würde. Das Preussische Landrecht kennt diese Bestimmung nicht, sei es wegen der Unbestimmtheit des Begriffs einer *persona turpis*, oder auch, um uneheliche Kinder, die ja doch auch eine *levis notæ macula* hatten, nicht auszuschliessen. Und wir können diess nur billigen, da die Familienliebe auch sogar, wie wir (S. 340) sahen, ein Verbrechen verzeihen kann. Eine andere Folge des geschwisterlichen Verhältnisses in Bezug auf's Vermögen ist die Verpflichtung der Ernährung, bei der Verarmung des Einen Theils; und hier hätte wohl bei eintretender Weigerung der Verpflichteten der Familienrath ein schiedsrichterliches Urtheil zu fällen, ehe die ordentlichen Gerichte könnten angerufen werden, wenn diess dem Berechtigten überhaupt, was eigentlich in der Vernunft nicht begründet ist, gestattet werden soll. Denn das Vermögen ist abgeschichtet. Der Verarmte kann durch eigene Schuld der Unterstützung sich unwürdig gemacht haben; und die Pflicht der Verpflegung scheint mehr eine sittliche, als eine rechtliche zu sein.

Betrachten wir endlich das geschwisterliche Verhältniss im Verhältniss zum elterlichen, so fragt sich, ob beim Todesfall eines Bruders oder einer Schwester die übrigen Geschwister das Vermögen mit der aufsteigenden Linie theilen müssen, oder allein zur Erbschaft gelangen. Ja, wollte man, wie es doch scheint, das Erbrecht nach der Verwandtschaftsnähe bemessen: so sind doch die Eltern im ersten, Geschwister nur im zweiten Grade verwandt; folglich müssten jene sogar diesen vorgezogen werden. Doch sehen wir in der positiven Gesetzgebung, dass sie nach Köpfen mit ihnen erben; und das ist denn auch vernünftig. Denn Eltern und Geschwister sind nicht verwandt mit einander, sie sind mehr als diess: sie geniessen Einheit der Personen und des Bluts, und da ist kein Gradunterschied vorhanden. Es muss also hier nach dem Grundsatze des Französischen Rechts gezählt werden. Wie dort der Erblasser neben seinen Kindern als Eine gleichberechtigte

Person auftritt, ebenso wird seiner alten Familie gegenüber das Vermögen des kinderlosen Erblassers, das bereits als sein *peculium* aus der Familien-Einheit ausgeschieden ist, dafür angesehen, als wäre es noch ihr gemeinsames; ein Ehegatte würde auch hier die Hälfte bekommen. Der Erblasser bildet mit seinen Eltern oder Grosseltern (nur werden diese natürlich von ihren Kindern ausgeschlossen) und mit seinen Geschwistern Eine allgemeine Person, deren jedes Glied einen gleichen ideellen Antheil an dem gemeinsamen Geist der Familie hat. — Dass vollbürtige Geschwister den halbbürtigen vorgehen, ist ganz in der Ordnung, weil sie nothwendig Einer Familien-Einheit angehört haben, während bei Halbgeschwistern mütterlicher Seite (*uterini*) diess nur durch eine Art Vormundschaft des Stiefvaters stattfindet, und es bei Halbgeschwistern von väterlicher Seite (*germani*) wenigstens zufällig ist, indem die Kinder erster Ehe schon die Grossjährigkeit erlangt haben können, während die zweiter Ehe noch in der väterlichen Gewalt sind. Wenn aber Halbgeschwister zur Erbschaft kommen, so ist es ganz gleichgültig, ob dem Erblasser sein Vermögen vom gemeinsamen oder vom nicht gemeinsamen Erzeuger gekommen ist. Denn die Erbschaft wegen des gemeinschaftlichen Erzeugers ist schon vor sich gegangen; und es handelt sich hier nur um das selbstständige Vermögen des Erblassers, das er also eben so gut erworben oder durch einen Fremden erhalten haben kann. Auch müssen es sich umgekehrt Halbgeschwister gefallen lassen, mit dem auch nicht gemeinsamen Ascendenten zu theilen, da durch ihre Blutsverwandtschaft mit dem Erblasser, und die des Erblassers mit seinem Ascendenten zwischen diesem und den Halbgeschwistern eine künstliche Personen-Einheit angenommen werden muss, die ja auch wirklich, auf die vorhin angegebenen Arten, bestanden haben kann.

B. Die Verwandtschaft.

Während bei dem geschwisterlichen Verhältniss die Einheit der Personen im Familienbande wirklich einmal da gewesen ist, man müsste denn den Fall des *postumus* etwa ausnehmen wollen: so ist die Verwandtschaft vielmehr dasjenige Verhältniss, in welchem die Gemeinsamkeit des Familienlebens und der elterlichen Gewalt nur eine mögliche ist, eine vorausgesetzte, der Zeit nach den Einzelnen vorhergehende, die als wirklich nur gedacht werden kann, insofern die gemeinschaftlichen Grosseltern noch leben, und, wie in Rom, die Eltern in ihrer väterlichen Gewalt behalten. Doch

können wir auch bei uns den Fall als wirklich denken, insofern die Eltern vor den Grosseltern gestorben sind, und also Geschwister-Kinder in der väterlichen Gewalt ihres gemeinsamen Grossvaters sich befänden. Da in Rom diese Wirklichkeit aus dem angegebenen Grunde häufiger eintreten musste, als bei uns, so hiessen zwei männliche Geschwister-Kinder von Brüdern sogar Brüder *(fratres patrueles)*; — eine Bezeichnung, die bei Geschwister-Kindern, wo eine Schwester als Erzeugerinn eintritt, nie stattfinden konnte, weil da die väterliche Gewalt nie gemeinsam war.

Indem das Verwandtschafts-Verhältniss seinen Grund im geschwisterlichen hat, und nur die Ausbildung desselben durch den schon (S. 325) erwähnten Fortschritt in's Unendliche der auf einander folgenden Geschlechter ist, so muss auch ihr Erbrecht darauf zurückgeführt werden. Das Testament oder die wirkliche geistige Familie tritt hier jedesmal siegend gegen die bloss mögliche natürliche Familie auf. Und im Intestat-Erbrecht erben die Seitenverwandten immer nach Sippen *(stirpes)* oder Linien, nie nach Köpfen, weil der Grund der Erbschaft nicht mehr die gleiche Berechtigung der einzelnen Personen in der Familien-Einheit, sondern die Abstammung von Geschwistern ist. Nicht die Personen, sondern die einzelnen Stämme treten also als gleich berechtigte Erben auf: und der Stamm eines verstorbenen Geschwisters hat gleiches Recht mit einem noch lebenden, ebenso wie bei der geraden Erbfolge in den grossväterlichen Nachlass Enkel Eines Kindes zusammen nur Einen Theil erhalten; denn auch hier erben sie nicht als Personen, sondern, wie Seitenverwandte, als Stamm, der, ein Vertreter des Verstorbenen, dessen Stelle einnimmt und dieselben zu Einer sittlichen Person mit dem Erblasser macht. Wenn wegen zu entfernter Verwandtschaftsgrade das Erbrecht durch's Gesetz abgebrochen wird, so hat Trendelenburg in seinem Naturrecht den guten Gedanken, dass die Erbschaft nicht dem Fiscus, sondern der Gemeinde zufallen möge, um sie zur Stiftung gemeinnütziger Zwecke zu verwenden.

Hielten wir es schon für unsittlich, dass bei dem Erbrecht der Descendenten die Agnaten den Cognaten vorgezogen, und also der Sohn einer Tochter z. B. vom Sohn eines Sohnes in der Erbschaft ausgeschlossen wurde: so muss die Unsittlichkeit noch als viel grösser erscheinen, wenn die wirkliche Familie, z. B. eine Tochter, selbst durch Seitenverwandte ausgeschlossen wird, wie diess bei dem Römischen Agnatenrecht, den Fidei-Commissen, Majoraten

und der Lehnsfolge des Mittelalters der Fall ist. Die Unsittlichkeit besteht darin, die sittliche Liebe der wirklichen Familie der Vorstellung einer unwirklichen, bloss vorausgesetzten Familie zu opfern, die nur als der leere Begriff eines Stammes in einer unendlichen Reihe vor und nach der wirklichen Familie in Vergangenheit und Zukunft durch Erinnerung und Hoffnung vorgestellter Glieder lebt. So gingen nach den XII Tafeln sogar die *gentiles*, die nicht einmal natürliche Verwandtschaft, sondern nur Einheit des Namens und der staatlichen Genossenschaft zu ihren Gunsten anführen konnten, auch den nächsten Cognaten vor; und ebenso liegt auch bei uns solchen Einrichtungen, die wir schon früher (S. 180) auch als eine Verletzung des Eigenthums erkannten, ein Staats-Interesse zu Grunde. Wenn nämlich die Adelsherrschaft nach Montesquieu's Ausspruch auf Mässigung beruht, so ist es ihr Interesse, so wenig als möglich nachzugeben, und die durch den Zeitgeist geforderten Neuerungen nur, wenn sie ganz unabweislich geworden sind, zuzulassen. Stetigkeit ist also der Wunsch jeder Adelsherrschaft; und diesem Wunsche dient nichts besser, als dass die herrschenden Familien durch ein festes Familiengut immer erhalten, und somit dieselben Ansichten über den Staat sammt dem Vermögen von Vater auf Sohn fortgeerbt würden. Selbst unter gleich berechtigten Agnaten muss der ältere den Vorzug haben, damit das Gut nicht zersplittert werde. England ist so durch und durch aristokratisch, dass, mit Ausnahme der Grafschaft Kent, das Erbrecht des Grund und Bodens im ganzen Lande auf Majorat beruht. Daher gelang es den Engländern zwar einerseits, die alten Germanischen Freiheiten, die das unumschränkte Königthum auf dem Festlande längst zerbrochen, unversehrt zu behalten: andererseits aber die neuen Freiheiten der Gleichberechtigung, die dasselbe unumschränkte Herrscherthum zum Theil schneller durchgesetzt hat, nur sehr langsam bei sich aufkeimen zu sehen. Überhaupt fragt es sich, warum soll dem natürlichen Fortschritt der geistigen Entwickelung des Volkes auf Kosten seiner Eigenthums- und Familienverhältnisse ein unrechtlicher und unsittlicher Hemmschuh angelegt werden. Wir wollen zugeben, dass höhere Rechte niedrigere aufheben dürfen, aber nur zu Gunsten der Freiheit und ihrer Entwickelung, nicht zu deren Nachtheil. So ist es denn eine allgemeine Erfahrung, dass die Zersplitterung des Eigenthums durch gleiche Erbberechtigung der Agnaten und Cognaten, der jüngern und ältern Familienglieder den Flor der Gesellschaft am Meisten befördert, indem sie die An-

häufung des Eigenthums in wenige Hände verhindert, und so eine grössere Menge von Familien an einem mittlern Wohlstande Theil nehmen lässt. Im Gegensatz zu England hatte sogar die Französische Pairskammer der wiederhergestellten Bourbonen das Recht der Erstgeburt, welches eigentlich ihre Grundlage bildete, als das allgemeine Gesetz aller Bürger verworfen, und so den Grundsatz der volksthümlichen Freiheit anerkannt, wie wenig davon auch bis auf den heutigen Tag den Franzosen zu verwirklichen gelungen sein mag. Ob aber für einen Stand wenigstens diese Ungleichheit aus höhern Staatsrücksichten beibehalten werden soll, ist eine Frage, die wir in der Staatslehre ausführlich werden zu beantworten haben.

C. Das Gesinde.

Das äusserste Familienverhältniss, wo auch noch die natürliche Einheit des Bluts durch Gemeinsamkeit des Stammes fortfällt, ist das von Herrschaft und Gesinde, welches sich auch schon dadurch als die Grenze eines sittlichen Verhältnisses ankündigt, dass die Glieder desselben nicht nur, wie bei der Ehe, in dasselbe durch Vertrag treten, sondern dass das Verhältniss zugleich auch während seiner ganzen Dauer ein Vertrag bleibt, an den aber gewisse sittliche Wirkungen geknüpft sind, die jedoch aufhören, sobald die vertragsmässige Übereinstimmung nicht mehr besteht. So ist diess Verhältniss ein merkwürdiges Gemisch von sittlichem Verhältniss und Vertrag. Zugleich verbindet es die Bestimmungen der beiden ersten Familienverhältnisse, der Ehe und der väterlichen Gewalt, noch auf eine nähere Weise, als selbst das geschwisterliche Verhältniss, miteinander. Mit der vollkommenen persönlichen Freiheit der Personen ist zugleich das Abhängigkeitsverhältniss, wie in der väterlichen Gewalt, gesetzt, das sogar bis zur Züchtigung fortgehen kann. Während diese Abhängigkeit aber in der väterlichen Gewalt eine durch die Natur gesetzte ist, so ist sie hier eine freiwillig, also sittlich durch das Gesinde selbst gewollte. Eine freie Rechtsperson begiebt sich selbst in die väterliche Gewalt ihrer Herrschaft; aber zugleich nicht so, dass die Gegenleistung, wie bei den Kindern, erst später eintritt, sondern gewissermaassen Zug um Zug vorhanden ist. Die Bedürftigkeit der Einzelnen, welche durch die sittlichen Leistungen ausgeglichen werden soll, ist keine natürliche mehr nach Geschlecht, Alter, Schwäche; sondern es ist die Ungleichheit der geistigen Bildung, welche die Herrschaft mit ihrer höhern Bildung gewisse

niedrigere Verrichtungen des Hauswesens dem Gesinde abgeben lässt, während dieses durch die Übernahme derselben zugleich den Hauch der höhern Bildung und den Wohlstand der Herrschaft zu theilen bestimmt ist. Mit Recht sagt daher ein Französisches Sprichwort: *Tel maître, tel valet.* Eine gute Herrschaft muss auch gute Dienstboten haben. Und darin liegt eben das Sittliche dieses Verhältnisses, dass das Gesinde zu einem Familiengliede erhoben wird.

In Rom ist das Gesinde, als Sklav, zwar auch ein Familienglied, und zwar so sehr, dass ihm sogar der Name der Familie vorzüglich beigelegt wird. Die Menge der Sklaven eines Herrn nannte er seine *familia.* Diess Wort konnte aber das Sklavenverhältniss, welches wohl das unsittlichste ist, zu keinem sittlichen machen, sondern der Sklave war und blieb ein Eigenthum; und statt in die Sittlichkeit der Familie erhoben zu werden, zog er vielmehr alle Familienverhältnisse in die Strengigkeit eines blossen Eigenthumsverhältnisses, und somit zur höchsten Unsittlichkeit herunter. Frau und Kinder waren *in manu*, in der Gewalt des Familienvaters, der, wie über den Sklaven, ursprünglich Recht auf Leben und Tod über dieselben hatte, und sie also wie Sklaven (*mancipia*) behandeln konnte. Indem das Gesinde-Verhältniss im Christenthum an die Stelle der Sklaverei getreten ist, freilich nicht ohne durch die Leibeigenschaft, als eine gemilderte Sklaverei, hindurchzugehen, so hat die persönliche Freiheit einen ungeheuren Fortschritt gemacht. Der Diener hat aufgehört, eine Sache zu sein, und ist, als Rechtsperson, seinem Herrn gleich geworden. Ich kenne die Schwierigkeiten vollkommen, welche dieser geistigen Gleichstellung entgegentreten. In einfachern, ungebildetern Zeiten und Zuständen des Germanenthums trat diese Schwierigkeit mehr in den Hintergrund. Denn weil da die verschiedenen Stände überhaupt näher an einander gerückt waren, so brauchten sie nicht so viel Anstrengung, den Abstand, der sie trennte, zu überwinden. So sehen wir den Ritter mit seinen Lanzenknechten in der Burghalle zusammen speisen; und bei unserem Bauer wird dieser gemeinsame Tisch noch jetzt stattfinden. Was da natürliche Annäherung war, muss eben jetzt zur sittlichen werden. Und wenn überhaupt das Bestreben der heutigen Gesellschaft darauf geht, den Unterschied der Stände auszugleichen, ohne ihn aufzuheben, so muss diess auch im Verhältniss von Herrschaft und Gesinde stattfinden. Was Anderes macht die Kluft zwischen Beiden so

gross, als dass sie in beständigem Kriegszustand gegen einander begriffen sind? Gewinnt das Gesinde Zutrauen zur Herrschaft, indem diese ihm mit Rath und That beisteht, lässt die Herrschaft das Gesinde an den Vortheilen des Familienlebens mehr Theil nehmen, als es oft bei uns in grossen Städten geschieht, — kurz erzieht sie es, wie beim Unterricht der Erwachsenen: so wird sich das Verhältniss einem sittlichen schon mehr nähern, als es bis jetzt der Fall ist, wo es sich etwa auf die rechtliche Vertretung beschränkt, indem das Gesinde dem Gerichtsstand der Herrschaft folgt; ein Verhältniss, das von selber vorhanden ist, wenn, wie die Vernunft will, die Glieder der Gesellschaft überhaupt Gleichheit der Rechte, und somit ohnehin alle denselben Gerichtsstand haben. Die in's Einzelne gehenden Vorschläge, welche Fanny Lewald zur Anbahnung einer grössern Versittlichung des Verhältnisses von Herrschaft und Gesinde ganz neuerlich gemacht hat, legen wie vom Gemüth, so vom Verstande der verehrten Frau ein gleich rühmliches Zeugniss ab, und entsprechen den Anforderungen der Vernunft durchaus. —

Indem sich im Gesinde-Verhältniss, ungeachtet der Auflösung der Familie, ein sittliches Verhältniss erhalten hat: so sind wir hiermit über die Familie hinausgegangen, ohne die Sittlichkeit verlassen zu haben. Diese hat sich vielmehr eine höhere Gestalt gegeben, indem sie ihren bloss natürlichen Ursprung aufgehoben hat. Es sind freie Personen, die auch nicht, wie in der Ehe, wieder in eine natürliche Sittlichkeit eintreten; sondern die Sittlichkeit bleibt rein geistig, rein durch den freien Willen der Personen vermittelt. Oder im Herrn und Diener stehen freie Rechtspersonen einander gegenüber, die nicht nur nach Aussen zu einander gewendet sittliche Zwecke gegenseitiger Hülfeleistung verfolgen, sondern auch nach Innen gekehrt als Familienväter Vorstände einer natürlichen Sittlichkeit sind oder sein können. Dieselbe sowohl nach Innen als nach Aussen gekehrte Sittlichkeit ergiebt sich auch aus den zwei vorhergehenden Verhältnissen, welche wir der sich auflösenden Familie zurechnen. Indem Bruder und Schwester neue Familien gründen, und diess sich in ihren Nachkommen, den entferntern Verwandten, wiederholt: so wird der gemeinsame Stamm zu einem grössern Gemeinwesen mehrerer und vieler Familien erweitert, die nun nach Aussen zunächst in ihren Häuptern als strenge Rechtspersonen gegen einander gekehrt sind, um des innern sittlichen Zwecks der Erhaltung ihrer Familien willen aber ebenso

mit den andern Familienhäuptern in eine sittliche Verbindung treten, um durch Gegenseitigkeit der Leistungen, und Austausch derselben, die Erhaltung ihrer Familien vermittelst Befriedigung ihrer mannigfaltigen Bedürfnisse zu bewerkstelligen; — der freie Verein der Familien, um der Befriedigung der selbstsüchtigen Zwecke einer jeden willen. Somit haben wir den Übergang aus dem Sonderrecht zum gesellschaftlichen Rechte, aus dem bürgerlichen zum öffentlichen gemacht, und den Menschen aus seiner Vereinsamung, im sogenannten Naturrecht, zum gesellschaftlichen Menschen in der Staatswissenschaft erhoben, die wir aber selbst naturrechtlich oder rechtsphilosophisch, d. h. als die Lehre vom vernünftigen Staate, zu betrachten haben werden.

Berliner Associations-Buchdruckerei (Urbat & Gen.), Kommandantenstr. 53.

DES

VERNUNFTRECHTS

ZWEITER THEIL

enthaltend

das öffentliche Recht und die allgemeine Rechtsgeschichte.

Von

C. L. Michelet.

— *Κρονίων*
ἀνθρώποισιν ἔδωκε δίκην, ἣ πολλὸν ἀρίστη
γίνεται· εἰ γάρ τίς κ' ἐθέλῃ τὰ δίκαι' ἀγορεύειν,
γινώσκων, τῷ μέν τ' ὄλβον διδοῖ εὐρύοπα Ζεύς.
Hesiodus.

BERLIN.
Nicolai'sche Verlagsbuchhandlung.
(G. Parthey.)
1866.

NATURRECHT

ODER

RECHTS-PHILOSOPHIE

als

die praktische Philosophie

enthaltend

Rechts-, Sitten- und Gesellschaftslehre.

Von

C. L. Michelet.

Zweiter Band.

BERLIN.
Nicolai'sche Verlagsbuchhandlung.
(G. Parthey.)
1866.

Vorwort.

Indem ich, meinem Versprechen gemäss, diesen im Vorwort des ersten Bandes angekündigten zweiten Band meines Naturrechts, als Schluss des ganzen Werks, hiermit dem geneigten Leser übergebe: kann ich mir einerseits die Ungunst des Augenblicks nicht verhehlen, eine umfassende, rein wissenschaftliche Arbeit mitten im Schwertergeklirr eines begonnenen Krieges erscheinen zu lassen. Da jedoch die Aufgabe, die ich mir gestellt habe, gerade die wissenschaftliche Entwickelung des Vernunftrechts und des Vernunftstaats ist: so ist es mir wohl andererseits vergönnt, aus diesem Zwecke die Hoffnung zu schöpfen, dass meine Arbeit eben im höchsten Grade zeitgemäss sei, und einen fruchtbaren Boden finden werde. Denn weil wir als Preussen und als Deutsche aus dem Siege unserer Waffen das Hervorgehen einer vernunftgemässern Gestaltung des öffentlichen Lebens in Deutschland, die ja von der Preussischen Regierung selbst bereits in Vorschlag gebracht worden, erwarten dürfen: so möchte, bei der auf den Frieden folgenden Inangriffnahme des Deutschen Bundesstaats, auch die Wissenschaft ihr bescheidenes Scherflein durch Herantragen des vernünftigen Bauzeugs zu spenden die Berechtigung haben.

Ja, schon während des Krieges muss wenigstens für Norddeutschland der Bau beginnen, damit in dessen Innerem die politische Freiheit der höchste Zielpunkt und schärfste Sporn sei, um durch die ganze Kraft des so begeisterten Volkswillens die äussere Befreiung von den Fesseln eines Nebenbuhlers zu erkämpfen, der seit einem Jahrhundert den geistigen und den materiellen Aufschwung, welchen der Staat Friedrichs des Grossen genommen, mit schelsüchtigen Augen betrachtete, und nunmehr bemüht ist, uns die Errungenschaften des philosophischen Königs wieder zu entreissen. So widme ich denn mein Buch dem ganzen Deutschen Volk, und werde mich glücklich schätzen, wenn der feierliche Wendepunkt unserer Geschicke mir die geeignete Gelegenheit darbietet, zur Förderung unserer bürgerlichen, kirchlichen und politischen Freiheit das Meinige beizutragen.

Berlin, den 3. Juli 1866.

Michelet.

Inhalt des zweiten Bandes.

Zweites Buch.

Das öffentliche Recht.

Seite

Erster Abschnitt. Der Wohlstand 4
Erstes Kapitel. Die Volkswirthschaft 5
Zweites Kapitel. Die Rechtspflege 88
Drittes Kapitel. Die Polizeiwissenschaft als Vereinsrecht . . 123

Zweiter Abschnitt. Die bürgerliche Gesellschaft 150
Erstes Kapitel. Der Bezirk 151
Zweites Kapitel. Die Gemeinde 155
Drittes Kapitel. Der Kreis 159

Dritter Abschnitt. Die Staatswissenschaft 165
Erstes Kapitel. Das Staatsrecht 166
Zweites Kapitel. Das Völkerrecht 212
Drittes Kapitel. Das Weltbürgerrecht 243

Drittes Buch.

Die allgemeine Rechtsgeschichte.

Erster Abschnitt. Das Recht des Alterthums 270
Erstes Kapitel. Das Morgenländische Recht 270
Zweites Kapitel. Das Griechische Recht 305
Drittes Kapitel. Das Römische Recht 316

Zweiter Abschnitt. Das Christlich-Europäische Recht 341
Erstes Kapitel. Das vormittelaltrige Recht 346
Zweites Kapitel. Das Recht des Mittelalters 364
Drittes Kapitel. Das heutige Recht 391

Dritter Abschnitt. Das Americanische Recht 418
Erstes Kapitel. Das bürgerliche Recht 419
Zweites Kapitel. Das kirchliche Recht 425
Drittes Kapitel. Das staatliche Recht 427

Verbesserungen und Zusätze.

S. 272, Z. 14 von Oben lies: **Vernunftinstinct statt Naturinstinct.**

„ Z. 11 von Unten setze **hinzu: Auch Karl I. von Rumänien hat Beides** am 22. Mai 1866 **nach altem Wallachischen Brauche bei seinem** Einzug in die **Hauptstadt empfangen.**

S. 394, Z. 11 von Unten setze **hinzu: Das Gesetz ist seitdem auch durch beide** Kammern angenommen **worden.**

Zweites Buch.

Das öffentliche Recht.

Sollen wir die grosse Frage, die sich hier zunächst darbietet, nämlich warum denn die verschiedenen Familien ihre Bedürfnisse nur durch einen Austausch von Leistungen befriedigen, in Erwägung ziehen: so ist die erste Bemerkung die, dass die Befriedigung unserer Bedürfnisse selbst zwar immer in uns liegen müsse, die Anstrengung aber, um diese Befriedigung hervorzubringen, auch durch einen Anderen vorgenommen werden könne. Innerhalb derselben Familie ist diess jedoch noch nicht wahrhaft ein Anderer, weil alle ihre Mitglieder Eine Person bilden. Die nur der Natur folgenden Thiere beschränken sich nun auf sich selbst, und zeigen höchstens eine Annäherung an das sittliche Familienverhältniss, das ja auch die natürliche Sittlichkeit ist. Die Thiere brüten, pflegen, ernähren ihre Jungen, ohne desshalb der Hülfe eines andern Paares zu bedürfen. Die Thiere sind sich in ihrer Selbstsucht genug, ohne in gesellige Verhältnisse zu treten; und die Heerde, das gemeinsame Fortziehen der Zugvögel sind ihnen nur vom Menschen, oder mit Naturnothwendigkeit von der Örtlichkeit, beigebrachte Verbindungen, die sich ebenso wieder auflösen, wie sie gegründet wurden. Wie das Thier, so sehen wir dann auch den Naturmenschen sich auf seine Familie beschränken. Der patriarchalische Zustand ist überall unter den Völkern der erste gewesen. Der rohe Indianer America's geht auf die Jagd. Das erlegte Wild giebt ihm Nahrung, Kleidung. Er zimmert sich selbst eine Wohnung mit dem von ihm gefällten Holze des Waldes. Kurz, jede Familie genügt sich selbst, und bedarf keiner andern. So schildert uns schon Homer diese Naturmenschen in den Cyklopen:

— *θεμιστεύει δὲ ἕκαστος*
παίδων ἠδ' ἀλόχων, οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσι.

Aber wie schlecht befriedigt der Naturmensch seine Bedürfnisse! Mit der grössten Kraftanstrengung kann er nur das Aller-

nothwendigste erzielen. Wie schnell ist das neu geborene Thier selbstständig, wie spät der neu geborene Mensch! Denn der Mensch ist eben kein blosses Naturwesen, wie das Thier; so dass für ihn diese Natürlichkeit nicht hinreicht. Beim Thier, sagt Bastiat, sind Bedürfnisse und Fähigkeiten in genauem Verhältniss, beim einsamen Menschen aber übertreffen die Bedürfnisse um Vieles die Fähigkeiten; und desshalb suchen wir eben Alle die Gesellschaft. Da der Einzelne ohne sie nicht leben kann, so ist sie — der Naturzustand des Menschen. Indem nun in derselben jenes cyklopische Nichtaufeinanderachten des rohen Naturmenschen fortfällt, so entzündet sich in ihr auch die höhere geistige Bildung des Menschen. Denn durch das Eintreten in die Gemeinschaft mit andern Menschen wird er von der blossen Einzelnheit seiner natürlichen selbstsüchtigen Triebe, wo er nicht Mensch, sondern nur Thier wäre, zu allgemeinern Zwecken und Interessen emporgehoben, welche eben nur in dieser Gesellschaft erlangt werden können. Freilich liegt auch den geselligen Trieben, sogar dem Wissenstriebe, als dem höchsten, immer noch eine Naturbestimmtheit zu Grunde; aber sie steht der Geistigkeit schon viel näher, als die Selbstsucht, welche daher thierischer, als die anderen Triebe, ist.

Es versteht sich indessen von selbst, dass in dieser neuen Reihe sich eröffnender Verhältnisse die Selbstsucht nicht unterdrückt ist. Die Freiheit des Einzelnen hört aber auf, das allein Berechtigte zu sein. Sie bildet die Eine Wurzel des Zusammenlebens, und die Geselligkeit die andere, wie diess in der Familie schon durch die Natur angelegt wurde. So sind Einzelnheit und Allgemeinheit, Person und Verein die beiden Seiten des gesellschaftlichen Rechtes selbst: und wenn der rohe Naturmensch den Standpunkt der Vereinzelung überwiegen lässt, so ist es ein Auswuchs der überbildeten Gesellschaft, die andere Seite für sich hervorzuheben; was eben in der Gemeinschaftslehre geschehen ist. Die wahre Aufgabe unseres jetzigen Standpunktes ist also, dass, nachdem wir aus der sittlichen Einheit des Zwecks, den die Familie bei völliger Unselbstständigkeit der Personen verfolgte, herausgetreten sind, nunmehr die aus der sich stets erneuernden Auflösung der Familien wiederhergestellte Selbstständigkeit der freien Personen die sittliche Allgemeinheit des Zwecks zurückgewinne. So erst werden wir zu den zwei bisher betrachteten Bestandtheilen des Rechts, Freiheit und Gleichheit, den dritten, die Brüderlichkeit, hinzufügen dürfen.

Wenn aber der Entwickelungsgang des gesellschaftlichen Rechts in der Erhebung des Einzelnen, als eines natürlichen, zur geistigen Gemeinschaft Aller besteht: so sind die Stufen dieser Entwickelung, als Ansichsein, Erscheinungsweise und Wirklichkeit der öffentlichen Sittlichkeit, darin angedeutet, dass diese sich aus ihrem ansichseienden Eingehülltsein, wie es die Familie zeigt, befreie, der Einzelne immer bewusster vom allgemeinen Zwecke durchdrungen, und das innere Band immer mehr aus seiner Natürlichkeit zur Geistigkeit herausgeboren werde. Als vom Sonderrechte herkommend, legt das gesellschaftliche Recht zunächst noch den Zweck der selbstsüchtigen Person, aber als die veredelte Selbstsucht eines Familienganzen, oder als die Zwecke der vollen Person, die wir eben eine einzelne Familie nannten, zu Grunde. So treten selbst in der Gemeinschaft die geselligen Zwecke zunächst noch in den Hintergrund, indem die Vereinigung vieler Familien das blosse Mittel ist, um ihre selbstsüchtigen Interessen durchzuführen. Das sittliche Band, welches die Einzelnen aneinander knüpft, erscheint als eine bloss innere, ansichseiende Nothwendigkeit ihres Zusammenlebens, die, ohne ihr Wissen und Wollen, ihre Selbstsucht in Geselligkeit umschlagen lässt; — der Wohlstand der Einzelnen. Hegel nennt diess erste Verhältniss sehr gut den Nothstaat, in welchem die Rechtspersonen noch ihre schroffe Selbstständigkeit gegen einander herauskehren: im Gegensatze zum eigentlichen Staate, wo die in der sittlichen Gemeinschaft der Familie als Gefühl vorhandene Einheit der Geister auch zur bewussten Allgemeinheit des Zwecks selbstständiger Personen und Familien wird. Zu solchem höhern Vereine bietet nun zweitens den Übergang das, was ich, in engerer Bedeutung, als Hegel, die bürgerliche Gesellschaft nenne, zu welcher er auch den Nothstaat rechnet. Unter jenem Ausdrucke verstehe ich nämlich die schon erscheinende Gemeinsamkeit des Handelns und Wirkens, zu der die Einzelnen nun nicht mehr bloss durch das Band blinder Nothwendigkeit getrieben werden, sondern die sie auch mit Bewusstsein knüpfen, aber wesentlich nur weil sie dieselbe als das nothwendige Mittel ihres besondern Wohlstands erkannt haben. So erscheint die bürgerliche Gesellschaft als eine Stufenfolge von sittlichen Vereinen engerer und umfassenderer Art, die, ungeachtet ihrer Form der Allgemeinheit, dennoch immer noch lediglich das Wohl der Einzelnen zum besondern Inhalt ihrer Zwecke haben. Und erst im Staate, wo alle diese untergeordneten Allgemeinheiten zur inhaltsvollen Allgemein-

heit des Volksgeistes werden, ist drittens die Gemeinschaft nicht mehr bloss Mittel, sondern Zweck, der sich die Sonder-Interessen des Einzelnen vielmehr zu Mitteln macht, indem dieser für die Erhaltung seines Volkes, wenn es sein muss, sein eigenes Wohl, ja sogar sein Leben zu opfern bereit ist. Dabei ist aber der Einzelne in der vollständigsten Übereinstimmung mit der Gesellschaft, indem er eben erst durch die Befriedigung jenes höchsten Zwecks sich als eine wirklich freie und sittliche Person weiss. Auf diesem Punkte angelangt, ist der Mensch, sagt Hegel, Staatsbürger *(citoyen)*, indem er das allgemeine Interesse als die ihn bewegende Leidenschaft erfasst, während das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, als ein Spiessbürger *(bourgeois)*, immer noch sein besonderes Wohl an die Spitze stellt.

Erster Abschnitt.

Der Wohlstand.

Auch hier beim Überwiegen der selbstsüchtigen Zwecke des Einzelnen besteht der Fortschritt in dem immer bestimmtern Hervortreten der Allgemeinheit und des Bewusstseins des Zwecks. Wenn die Volkswirthschaft zunächst nur die Naturgesetze aufsucht, nach denen die Familien von selbst und bewusstlos getrieben werden, sich durch ihre Arbeit Eigenthum und Genuss zu verschaffen: so kommt es ferner darauf an, durch gemeinsame Vorsorge die Bedingungen des Genusses, das Eigenthum und die Arbeit, dergestalt zu bewahren, dass derselbe aus ihnen als eine nothwendige Folge hervorgehe. So ist zweitens die Rechtspflege die Veranstaltung Aller, damit Jedem sein Eigenthum geschützt werde. Drittens aber ist der polizeiliche Standpunkt — oder sollte es sein — der Beginn der von Innen heraus sich gestaltenden Sittlichkeit, nicht nur das Recht der Andern, was schon eine Rechtspflicht ist, zu erhalten, sondern auch zu ihrem besondern Wohl beizutragen, damit sie durch ihre Arbeit nicht nur Eigenthum überhaupt erwerben, sondern sogar soviel, als für die Befriedigung ihrer Bedürfnisse hinreicht; das Vereinsrecht, das im wahren Staate an die Stelle der Polizeimacht zu treten und sie auszuüben hat.

Erstes Kapitel.

Die Volkswirthschaft.

Indem wir die Befriedigung der Triebe hier in den Kreis der Sittlichkeit eintreten sehen, so heisst diess nichts Anderes, als dass diese besonderen Zwecke durch die Freiheit selbst vermittelt seien. Diess war im Alterthum nicht der Fall. Das Wohl der Einzelnen wurde nicht durch die freie Thätigkeit Aller hervorgebracht, sondern durch die Arbeit des Sklaven. Der freie Bürger, der sich allein als ein lebendiges Glied des Volkes wusste, kam nur im öffentlichen Leben des Staats zum sittlichen Bewusstsein des allgemeinen Zwecks. Der Genuss im häuslichen Leben war für den freien Menschen nur ein Werk seines Eigenthums; und lediglich beim Sklaven, der vom öffentlichen Leben ausgeschlossen blieb, war die Nahrung, die Befriedigung seiner Bedürfnisse, kurz sein Lebensunterhalt der Lohn, den der Herr ihm für die Arbeit zahlte. Es gab auf diese Weise keine Gesetze auch nur der blinden Nothwendigkeit, nach welchen die freie Thätigkeit Aller das besondere Wohl jedes Einzelnen hervorbringen konnte. Die Volkswirthschaft war so noch gar nicht vorhanden; sie ist eine ganz neue Wissenschaft, welche nach Ganilh's richtiger Bemerkung ihren Namen davon erhalten hat, dass ihr Gegenstand „in einem und demselben Punkt die Kraftäusserung der Einzelnen als Richtungen der ganzen Gesellschaft umfasst und begreift.“

Während bei uns der Reichthum aus der Arbeit entspringt, war er im Alterthum die Folge der Eroberung. Die Unterdrückung der besiegten Völker führte den Siegern den Sklavenstand der Arbeiter aus dem eroberten Lande zu; und im erobernden Volke selbst erzeugte der Reichthum Einiger die immer steigende Armuth der Massen, wie wir diess bereits (Bd. I, S. 182) an dem Beispiele Sparta's sahen. So wenig also im Alterthum die einzelnen Bürger eines und desselben Staates sich durch ihre gegenseitigen Leistungen bereicherten, so wenig war diess bei den Völkern der Fall, indem ein jedes ja eben vielmehr nur durch den Sturz des andern stieg, und sich nur auf Kosten desselben bereicherte. Überhaupt aber trägt Sklavenarbeit weniger Reichthum ein, als freie Arbeit, weil die Furcht weniger wirksam ist, als der Stachel des Interesses, sich Genuss zu verschaffen. Und wenn in den Americanischen Pflanzstädten die Sklavenarbeit zunächst für einträglicher angesehen wurde,

weil der freie Weisse sie in dem heissen Himmelsstriche schwer ertragen zu können behauptete, so wird er jetzt mit dem befreiten Neger wetteifern müssen, den Wohlstand immer mehr zu erhöhen. In der Vorstellung eines paradiesischen Zustandes, so wie im Leben der Wilden fehlt dann aber auch die durch die Sklaverei immer noch gesetzte Beziehung der Menschen auf einander, da jede Familie für sich — dort ohne Arbeit, hier mit harter Arbeit — sich die Befriedigung ihrer Bedürfnisse verschaffte. Nachdem jetzt aber im Zusammenleben der Menschen die Besonderheit ihrer Interessen und Zwecke selbst zu einer unabweislichen Seite ihrer Freiheit geworden ist, so ist die Sittlichkeit der neuern Staaten viel nachhaltiger, indem die Allgemeinheit des Zwecks auch den Kreis der Besonderheit des Einzelnen ergriffen hat. Was im wirklichen Griechischen und im idealen Platonischen Staat nur als Verderben erschien, die freie Selbstbewegung der Einzelnen, das ist nunmehr selbst zu einem Bestandtheile des sittlichen Zusammenlebens geworden. Genuss, Arbeit, Vermögen wird, ohne den Charakter des Eigenthums aufzuheben, zu einem gemeinschaftlich Errungenen; und erst so kann der Reichthum sich auf alle Bürger erstrecken.

Der Grundsatz und Angelpunkt, der diese höhere Sittlichkeit zugleich mit dem allgemeinen Wohlstand erzeugt, ist aber der, dass der selbstsüchtige Zweck, den sich jede Person bei Befriedigung ihrer Bedürfnisse vorsetzt, sich unmittelbar und nothwendig in Thätigkeit für die Zwecke der Andern verkehrt, indem Jeder das, was er braucht, nur durch Tausch von den Andern gegen das, was sie brauchen, erhält. Alles, sagen Bastiat und Proudhon in Einem Athem, ist Tausch und Gegenseitigkeit von Dienstleistungen. So werden erst in unsern Zeiten durch die Freiheit der Arbeit Völker sowohl, als Einzelne, zu gleichem Reichthum berufen, während im Alterthum durch die Arbeit des Sklaven nur die Selbstsucht des Herrn befriedigt wurde. Jetzt aber wird Jeder um so mehr den Bedürfnissen der Andern genügen, je mehr er seine Waare, z. B. der Schuhmacher Stiefeln, erzeugt, um die eigene Selbstsucht zu befriedigen. Nicht nur in der Liebe, selbst auf diesem Standpunkt der verkümmerten, zerrissenen Sittlichkeit gilt also der Satz: Je mehr ich gebe, je mehr auch hab' ich. „Alle rechtmässigen Interessen sind in Übereinstimmung," sagt daher Bastiat; das sei der Grundton der Volkswirthschaft. Der Zweck des Einzelnen wird, auch ohne dass er es will, ein allgemeiner; denn indem er nur sein Wohl im Auge zu haben glaubt, befördert er das allgemeine. Wäh-

rend er meint, wie im Hobbesischen Naturzustand, in einem Krieg Aller gegen Alle begriffen zu sein, unterstützen sich alle gegen einander arbeitenden Kräfte auf's Innigste. Alles geschieht also aus persönlichem Interesse in der Volkswirthschaft; aber die Natur richtet es so ein, dass es sittlichen Zwecken dient. Die Noth ist so, auch nach Plato, die Gründerinn der Staaten gewesen. Aber die Sittlichkeit ist die höhere Vernunft, die, wie Hegel sich ausdrückt, List genug besitzt, um hinter dem Rücken der Menschen einen sittlichen Zweck hervorzubringen, den sie gar nicht ahneten und wollten. Wegen dieses Gegensatzes des äusserlich Beabsichtigten und des schliesslich Hervorgetretenen hat Proudhon im Gegensatz zu Bastiat, der von den „wirthschaftlichen Übereinstimmungen" *(Harmonies économiques)* ausgeht, die Volkswirthschaft eine gegensätzliche Wissenschaft genannt. Beide Männer haben Recht, indem die Übereinstimmung, wie wir sehen werden, aus dem Kampfe der Gegensätze selbst entspringen wird.

Wie der besondere Zweck in den allgemeinen umschlägt, so sind die Personen bei ihrem scheinbaren Selbstständig-Gewordensein zugleich in unbedingter Abhängigkeit von einander. Im Alterthum vereinigte der freie Bürger möglichst in seinem Hauswesen alle gewerblichen Thätigkeiten. Die Familie strebte so sehr in sich selbstgenügsam zu sein, dass bei Homer sogar die Königinnen für ihren eigenen Bedarf woben. Jeder Familienvater war so unabhängiger vom andern, und nur durch's Staatsband mit ihm verknüpft: während jetzt, bei vollkommener Freiheit der Einzelnen, die Verschränkung derselben durch ihre Bedürfnisse zur innern Nothwendigkeit eines neuen sittlichen Bandes geworden ist.

Aus dem Gesagten ergeben sich die Fragen: Was hat der Mensch für Bedürfnisse, die ihn so in die Gemeinschaft mit andern Menschen bringen? und wie kann er sie gemeinschaftlich befriedigen? Oder, was ist erstens das System der Bedürfnisse, das sich in dem geselligen Leben entfaltet? was sind die Genüsse, die der Mensch sich in ihm verschaffen will? Das Zweite, was wir zu untersuchen haben, sind die Mittel, wodurch er sich diese Genüsse verschafft, und seinen Lebensunterhalt sichert; das ist die Arbeit, welche ebenso, wie die Kette der Bedürfnisse, durch das Verhältniss der verschiedenen Stände ein gemeinsames Band um die Menschen schlingt. Der Erfolg der Arbeit ist endlich, drittens das Eigenthum des Einzelnen, welches, als ein gemeinsam Errungenes, ebenso den allgemeinen Reichthum des Volkes darstellt, wie es für

den Einzelnen die unmittelbare Möglichkeit des Lebens durch Befriedigung der Bedürfnisse in sich schliesst, während es bei der Arbeit noch zweifelhaft bleiben konnte, ob sie denn auch das Eigenthum und den Genuss zur Folge haben werde.

A. Das System der Bedürfnisse.

1. Indem der Mensch, als geistig, nicht bei dem bloss natürlichen, rohen Bedürfnisse stehen bleibt, so lässt er dasselbe nicht in seiner ursprünglichen Einfachheit. Ein Thier hat immer dieselbe Speise, seine Wohnung ist z. B. eine blosse Höhle u. s. w. Die Bedürfnisse des Menschen steigen aber immer mehr, sobald er die bisherige Befriedigung derselben gewohnt geworden. Durch die Gewohnheit tritt das Nichtbefriedigtsein ein. Ein neuer Trieb erzeugt sich raschen Laufs, der, weil das Mittel seiner Befriedigung nur hinkend nachfolgt, diese also noch nicht gefunden ist, als Schmerz zum Stachel wird, der den Menschen anspornt, solche weitere Mittel und Befriedigungen aufzusuchen. Der Mensch vervielfältigt daher seine Bedürfnisse, so wie die Mittel ihrer Befriedigung immer mehr, indem er jedes natürliche Bedürfniss in eine Menge von Seiten zerlegt, und darauf bedacht ist, für jede dieser Seiten immer richtigere und angemessenere Mittel aufzufinden; — die Verfeinerung. Zu den dem Menschen von der Natur gegebenen Bedürfnissen fügt er also angebildete, eingebildete hinzu, und vermehrt dadurch seine Abhängigkeit. Aber es fragt sich, von wem? Durch das Bedürfniss sind wir zunächst von der Natur abhängig. Die Cyniker und Rousseau wollten die Vollendung des freien geistigen Menschen darin sehen, diese Abhängigkeit auf das geringste Maass zurückzuführen. „Es ist den Göttern eigen," sagte Diogenes, „nichts zu bedürfen, und den göttergleichen Menschen, so wenig als möglich." Und Rousseau rieth aus diesem Grunde dem Menschen schnurstracks in die Wälder zurückzukehren, — um Eicheln zu essen. Wurden denn die Cyniker aber durch diese Beschränkung ihrer Bedürfnisse frei? Sie brauchten immer Mantel, Brod, Bettelsack, Tonne, Wanderstab u. s. w. Sie entgingen der Abhängigkeit von der Natur nicht; denn sie können sich nicht, wie jener Bauer es endlich vom Pegasus hoffte, des Essens entwöhnen.

Wenn aber auch auf diesem Wege die Freiheit, die Unabhängigkeit von der Natur nicht zu erreichen ist: so scheint es doch immer widersinnig, die geistige Freiheit gerade durch Vervielfäl-

tigung der Bedürfnisse, also durch vermehrte Abhängigkeit, erringen zu wollen. Aber dennoch wird sie dadurch errungen. Dadurch dass ich mir künstliche Bedürfnisse mache, das einfache Kleidungsstück in Hut, Halsbinde, Weste, Rock, Beinkleid, Hemde, Strumpf, Handschuh u. s. w. zerlege, überwinde ich die Natur. An die Stelle des natürlichen Bedürfnisses, dem ein Thierfell genügte, setze ich mehrere durch meinen Verstand erzeugte. Ich hänge nun nicht mehr von der Natur, sondern von meinen eigenen Meinungen, Ansichten, kurz von meiner Erfindungsgabe ab. Indem ich aus mir und meiner Umgebung in Wohnung, Kleidung und Nahrung ein Kunstwerk mache: so vollbringe ich eine Selbstthat, während der rohe Naturmensch ein Werk der Natur bleibt. Und so sehen wir die Cyniker auch bald aus ihrer geschraubten, unlebendigen Geistigkeit zu schamlosen Bettlern und Schmarotzern werden, ohne die höhere geistige Bildung, welche die Philosophie gewähren soll, erreicht zu haben. Da wir also nicht frei werden können durch Einschränkung oder Unterdrückung der natürlichen Bedürfnisse, so bleibt nichts übrig, als sie zu freien, geistigen, menschlichen zu machen, um nicht mehr von der Natur, selbst innerhalb ihrer, sondern von uns selber abhängig zu werden, und die natürliche Bedürftigkeit durch Kunst zu verdecken.

Aber nicht nur von sich selbst, sondern auch von den andern Menschen ist jeder bei der Befriedigung seiner künstlichen Bedürfnisse abhängig. Um in einem Ball-Anzuge, oder auch nur in Reisekleidern zu erscheinen, um ein Gastmal zu geben, ja nur eine häusliche Malzeit herzustellen, wieviel hundert Hände bedürfen wir nicht dazu! Es ist schlechterdings unmöglich, diess Alles selbst zu leisten. So sind wir von hundert Menschen in jedem Augenblicke unseres Lebens, auch bei unsern gemeinsten Bedürfnissen, und sie wieder von uns abhängig. Auch diese Abhängigkeit ist eine Befreiung von der Natur. Denn in der Gegenseitigkeit dieser Abhängigkeit ist, wie in der Ehe, auch eines Jeden Selbstständigkeit gewahrt; — aber nicht nur diess, sondern auch, wie Bastiat sagt, ein unendlich gesteigerter Genuss enthalten. Ich kaufe für meine Arbeit von wenigen Tagen, was ich allein in hundert Jahren nicht hätte hervorbringen können, sondern was nur durch die vereinte Arbeit vieler Menschen so schnell und wohlfeil herzustellen möglich war.

Die Theilung der Bedürfnisse vollendet endlich die Befreiung des Menschen dadurch, dass nun auf jedes Mittel und

jede Befriedigung mehr Fleiss und Sorgfalt verwendet werden kann. Denn indem auf diese Weise das Mittel immer geeigneter und vollkommener wird, das Bedürfniss also immer besser befriedigt werden kann: so wird die Befriedigung ebenso zu einer künstlichen, verfeinerten, wie vorhin das Bedürfniss selbst. Da die Thiere ihr Bedürfniss auf eine rohe Weise befriedigen, so wird es nur unvollkommen befriedigt. Die Höhle lässt durch ihren Eingang, durch Felsenspalten u. s. w. Wind und Wetter hindurch. Der Mensch sorgt dafür, dass durch Dach, Fenster, Thür u. s. w. auch kein Tröpfchen Regen durchkomme, die natürliche Luft künstlich erwärmt werde u. s. w. Kurz, die bequeme Einrichtung, durch welche er sich vor allen nachtheiligen Einflüssen der Natur immer mehr bewahrt, und in einer immer mehr durch ihn und seine Mitmenschen umgeschaffenen, zweiten Natur, die eben die Gewohnheit ist, lebt, vollendet seine Befreiung von der Natur.

2. Bleibt der Mensch nun auch dem Inhalt nach bei Befriedigung seiner Bedürfnisse im natürlichen Sein (denn es ist die Bedürftigkeit seiner Natur, welche ihn diesen Mangel aufzuheben treibt), so ist es doch eben die Vergeistigung dieser Bedürfnisse, welche die Form der Allgemeinheit an die Stelle der natürlichen Einzelnheit setzt. Im Naturzustande hat Jeder seine besonderen Triebe, und befriedigt sie nach seiner Laune. Wenn ich aber, um die Mittel der Befriedigung meiner Bedürfnisse zu erhalten, von dem Willen und der Thätigkeit der Andern abhängig bin, so wie sie von mir: so können wir bei der Befriedigung unserer Bedürfnisse nicht mehr bloss unserer eigenen Willkür folgen, sondern Jeder muss sich nach dem Andern richten. Das Bedürfniss wird zu einem gemeinschaftlichen, und zu einem auf dieselbe Weise von Allen zu befriedigenden; — die Mode. Da ich mir nicht die Mittel zur Befriedigung selbst mache, sondern sie hinnehmen muss, wie die Anderen sie mir darbieten, die der Mittel Bedürftigen aber freilich durch ihre Wünsche auch wieder auf die Art und Weise der Hervorbringung derselben Einfluss üben: so werden die Bedürfnisse zu allgemein anerkannten, gesellschaftigen Bedürfnissen. Einer will sie so befriedigen, wie der Andere. Jeder will die Mode mitmachen. Und es ist die Sache des Sonderlings, sich hierin auszeichnen zu wollen, etwas Absonderliches anzustreben. Wer danach trachtet, der thäte freilich besser, mit Rousseau in die Wälder zu fliehen und Eicheln zu essen, als, wie Diogenes, mitten in der Gesellschaft den Ungeselligen zu spielen,

und durch Kleidung, Gang, Benehmen und andere solche Äusserlichkeiten lieber Auffallen zu erregen, als sich durch hervorstechenden Geist auszuzeichnen. Das war auch der Fehler der Deutschthümler im zweiten Zehnt dieses Jahrhunderts, welche sich durch ihren Anzug nur lächerlich machten, statt Achtung zu erwerben und die Aufmerksamkeit der Verständigen auf sich zu ziehen.

Die Hauptsache bei der Mode ist also die Gleichheit. Jeder will es so haben, wie der Andere. Indem aber die Vervielfältigung der Bedürfnisse und der Mittel zu ihrer Befriedigung nicht still steht, sondern immer Neues aufgesucht wird: so tritt die Ungleichheit jeden Augenblick störend in die bisherige Gleichheit ein. Die, welche ein Bedürfniss befriedigen wollen, sinnen auf eine Weise, wie es besser geschehen könne, als bisher, um grössere Bequemlichkeit zu erzielen: die, welche das Mittel für die Befriedigung anfertigen, strengen ihren Scharfsinn in Vervollkommnung desselben an, um dasselbe leichter absetzen zu können. Aber die so entstandene Ungleichheit wird wieder vom Strome der Gleichheit fortgerissen. Denn Jeder sucht sich die neue Erfindung anzueignen, sie zu gebrauchen, und allen Andern darin gleich zu werden. Man sagt dann, dass durch diese Nachahmung Aller eine neue Erfindung Mode geworden ist. Kaum ist aber die Gleichheit wieder hergestellt, so thut sich eine neue Ungleichheit auf. Das Alte kommt aus der Mode, und wird wieder von etwas Anderem verdrängt, — der Fortschritt der Moden in's Unendliche, der auf dem Wechsel der Gleichheit und der Ungleichheit beruht; wo es dann häufig der Fall sein kann, dass in diesem Kreislauf das Alte wieder neu wird, und, wie jetzt, wo man alles Alte wiederherstellen will, der Rococcostyl als das Neueste erscheint, sich so auch die Reifröcke als Crinolinen verjüngt haben. Die Allgemeinheit, die in der Mode liegt, ist aber darum nur äusserlich, weil jede sich hervorthuende Ungleichheit immer nur eine neue Besonderheit des Inhalts erfindet, und diese Natur der Besonderheit nur dadurch verdeckt wird, dass Alle sie für eine Zeitlang annehmen, und so stets, was auch dieser besondere Inhalt sei, zur Vorstellung ihres gemeinsamen Strebens und Wollens gelangen.

3. Nennen wir die sich hervorthuende Ungleichheit Verfeinerung des Bedürfnisses, die Gleichheit dagegen, welche diese Erfindung allgemein macht, Mode: so können wir auch sagen, Verfeinerung und Mode jagen einander stets weiter. Eine abgenutzte,

d. h. eine Mode gewordene Verfeinerung ist bald ausser Mode gekommen, und macht einer neuen Mode Platz. Kaum haben die Letzten die Mode mitgemacht, so ist sie schon bei den Ersten etwas Altes geworden, dessen sie sich durch eine bessere Erfindung zu entschlagen suchen. „Diese Richtung des gesellschaftlichen Zustandes auf die unbestimmte Vervielfältigung und Besonderung der Bedürfnisse, Mittel und Genüsse, welche, so wie der Unterschied zwischen natürlichem und angebildetem Bedürfnisse, keine Grenzen hat," nennt Hegel nun mit Recht den Luxus, — den Inbegriff des Unnöthigen, Überflüssigen: d. h. alles dessen, was über die Nothdurft der Natur hinausgeht, damit aber auch den Menschen zum Menschen macht. Luxus in diesem Sinne ist etwas sehr Allgemeines, welches nicht nur dem Wohlhabenden, Reichen, sondern auch dem weniger vom Glück Begünstigten zukommt. Wer begnügt sich, wie die Thiere, mit dem unabweislich von der Natur Geforderten? Der Luxus ist so nichts Übles, am Wenigsten ein Laster, sondern die erste Bedingung höherer Bildung. Das körperliche Wohl, sagt Bastiat, wird auch das geistige erhöhen. Wer sich mit der Befriedigung des Naturbedürfnisses begnügt, bleibt auch auf dem thierischen Standpunkte stehen. Wo, wie in vielen Theilen America's, noch der Kampf gegen die rohe Natur zu führen ist, hat die höhere geistige Ausbildung noch keine Gelegenheit, Platz zu greifen. Die Verfeinerung, der Erfindungsgeist spornt den Menschen an, seinen Geist auch edlern höhern Erfindungen und Genüssen zuzuwenden, nachdem er vorerst seine sinnlichen Bedürfnisse veredelt und vergeistigt hat. So geht mit dem Luxus die geistige Bildung immer Hand in Hand; und die gebildetsten Völker sind immer die gewesen, in denen sich auch der grösste Luxus entwickelt hat. Erst nachdem alle nothwendigen Bedürfnisse in einem Volke befriedigt waren, sagt Aristoteles, hat man zu philosophiren angefangen, — d. h. den Wissenstrieb zu befriedigen gesucht. Und so meint Hegel, die Philosophie sei ein Luxusartikel.

Im Gegensatz zur guten Seite des Luxus, ist aber dann auch allerdings mit seinem Steigen die Sittenverderbniss in Lastern aller Art hereingebrochen, indem die Selbstsucht der Menschen ihre List immer erfinderischer machen musste; so dass Jeder seine bis in's Unendliche gesteigerten Bedürfnisse auf Kosten seiner Nebenmenschen befriedigte, was Verbrechen aller Art erzeugte. Aber selbst aus diesem Grunde darf eine gesunde Volkswirthschaft

uns nicht rathen, wieder in die Wälder zu fliehen. Den von Proudhon schon angedeuteten Widersprüchen müssen wir nicht ausweichen wollen; sondern wir können sie nur überwinden, wenn wir sie kühn in's Auge fassen. Wer höhere geistige Bedürfnisse und Bildung, wer die Entfaltung von Kunst und Wissenschaft für die höchste Blüte des gesellschaftlichen Lebens ansieht und herbeiwünscht, darf auch die entgegengesetzten Übel nicht ausschliessen wollen. Denn sie sind Beide nothwendige Folgen des Luxus. Das Böse ist die Unterlage des Guten, und dieses das Heilmittel für Jenes; sie sind untrennbar, und das Gute um des Schlimmen willen aufgeben, hiesse das Kind mit dem Bade ausschütten.

Aber noch andere Nachtheile soll der Luxus in seinem Gefolge haben. Der Reiche, sagt man, verschwende seine Güter unnütz. Von dem vergeudeten Gelde könnten Hunderte ernährt werden. Eine gesunde Volkswirthschaft wird zwar nicht für die Verschwendungen des Hofes als guten Grund anführen, dass Tausenden dadurch Arbeit verschafft, obenein etwa ihre Unzufriedenheit beschwichtigt werde. Nichtsdestoweniger bleibt es wahr, dass der Luxus der Einen immer den Wohlstand der Andern erhöht. Ein Luxus treibender Mensch muss um so thätiger sein, wenn er die Kosten seines Aufwandes erschwingen will: um so viel mehr erwerben, als seine Ausgaben steigen; des Vortheils gar nicht einmal zu gedenken, dass er, wie man sagt, das Geld unter die Leute bringt. Freilich einem Luxus, der nnr verzehrt, ohne zu erzeugen, den sogenannten Müssigen *(les oisifs)* der Saint-Simonisten, muss die Volkswirthschaft abhold sein. Doch auch so bringt der Verschwender das Geld unter die Leute; und nicht nur Zinsen, sondern auch Capital, wenn er dabei sein Erbtheil vergeudet. — Liegt also einerseits im Luxus, statt einer Hemmniss des Wohlstandes, vielmehr eine Ursache desselben, wie er auch dessen höchster Gipfel ist, so macht er doch auch andererseits den Unterhalt der Einzelnen wieder schwieriger. Denn nicht nur müssen die Anstrengungen verdoppelt werden, um gleichen Schritt mit Allen zu halten, und die Mode mitmachen zu können. Sondern indem in dieser Abhängigkeit Aller von Allen der Mensch aufhört, für sich mit seiner Familie ein Ganzes zu sein, und nur Eine Art des Bedürfnisses durch seine Arbeit befriedigt: so kann es kommen, dass beim Wechsel der Moden das bestimmte Erzeugniss, welches er zu verfertigen allein erlernt hat, keine Nachfrage mehr, und er somit keine Abnehmer dafür findet. Je mehr also der

Luxus auf der Einen Seite steigt, desto schwieriger wird es den Andern, sich auch nur das Nothdürftigste anzuschaffen. Ein neuer Widerspruch, der des Reichthums und der Arbeit, auf den wir noch später zu sprechen kommen werden, tritt so hervor. Am Golde der Teppiche und Gewänder, die der Reiche in seiner Wohnung zur Schau trägt, hängt die einsam verweinte Thräne des Arbeiters, der den Luxus, für dessen Hervorbringung er thätig ist, nicht geniessen kann. Der in's Unendliche gesteigerte Luxus wird zu einer in's Unendliche gehenden Abhängigkeit, Elend und Noth.

B. Die Arbeit und der Stand.

1. Die Befreiung des Menschen von der Abhängigkeit gegen die Natur, die darin besteht, dass er sie überwindet, verneint und umgestaltet, um seine gesellschaftlichen Bedürfnisse, statt der bloss natürlichen, zu befriedigen, ist nun der Begriff der Arbeit. Das Thier arbeitet nicht, weil, wenn es auch seine Beute zerreisst, einen Schluck Wasser trinkt u. s. w., sich also der Natur, als eines Gegenstandes seiner Begierde, bemächtigt, denselben doch nur als eine Gabe der Natur hinnimmt, von deren Überwindung es nichts weiss. Selbst der Mensch in einem ursprünglichen Zustande, dem sogenannten Paradiese oder dem goldenen Zeitalter, bricht die Früchte der Natur ohne Arbeit, da die Erde seinem Genusse, wie die Dichter singen, „Alles von selber darbot.“ Wenigstens ist Zugreifen und Essen ein Geringstes an Arbeit; und in südlichen Himmelsstrichen, wo die Natur ergiebiger ist, bleibt immer noch ein Anklang jenes ursprünglichen Zustandes übrig. Wenn wir aber selbst in diesem den Menschen als Geist fassen müssen, so ist die einfachste Befriedigung seiner natürlichen Bedürfnisse, da dieselbe doch nie ohne irgend eine vorgängige Veränderung der Natur eintreten kann, schon immer eine Arbeit, durch die der Mensch sich als Herrn über die Natur, und somit als frei weiss. Wenn dann mit der Vervielfältigung und Verfeinerung der Bedürfnisse und der Genüsse, auch die Arbeit und die Befreiung steigt: so ist darum mit Recht das Verlassen des Paradieses nicht bloss als ein Arbeiten des Menschen im Schweisse seines Angesichts, sondern auch als seine Gottähnlichkeit ausgesprochen worden, und daher sein erster Schritt, sich aus der Natürlichkeit zur Freiheit und Geistigkeit zu erheben.

Während also mit der Vervollkommnung der Arbeit der Luxus und die geistige Bildung Hand in Hand gehen, finden wir beide

Seiten doch im Alterthum weder im Verhältnisse der Ursächlichkeit mit einander verbunden, noch überhaupt in Einer und derselben Person beisammen, da die Arbeit weder für den Einzelnen, noch für das ganze Volk die Quelle des Luxus und der Bildung war, und die beiden Letzteren nur dem Reichen, dem Sklaven die Erstere zufiel. Im Christenthum soll zwar diesen Missständen abgeholfen werden. Wenn aber wohl schon die Arbeit die Quelle der Bildung und des Luxus geworden ist, so hat der Gegensatz von Luxus und Bildung auf der Einen Seite und Armuth und Reichthum auf der andern doch selbst jetzt noch nicht ganz aufgehört, wenngleich die Arbeit frei geworden ist und sich auch auf die gebildeten Stände erstreckt; so dass der Gegensatz von Armuth und Reichthum, Luxus und Arbeit u. s. w. mehr nur zu einem quantitativen Unterschiede herabgesetzt worden, der auf dem besten Wege ist, sich organisch immer mehr auszugleichen. Weil aber im Alterthum dieser Gegensatz in dem der Herrschaft und Knechtschaft wurzelte, so war er ein qualitativ unüberwindlicher, der nur in der Dialektik dieses Verhältnisses seine Auflösung finden konnte, damit aber die Sittenverderbniss zur nothwendigen Folge hatte. Denn der freie Bürger, der nur im öffentlichen Leben das Bewusstsein eines sittlichen Zweckes hatte, konnte — nach dem Verluste der staatlichen Freiheit, wie sie in Griechenland seit dem Peloponnesischen Kriege, in Rom mit dem Sturze des Freistaats eintrat — in seinem Reichthum und seinem Luxus, da sie nicht die Arbeit zur Ursache hatten, nur die besonderen Interessen seines Genusses ohne irgend welche Allgemeinheit des Zweckes herauskehren, und musste so jeden sittlichen Halt einbüssen. Das Christenthum, welches in den Schlamm dieser allgemeinen Sittenverderbniss seine Wurzeln trieb, kam daher zu dem Ausspruch, dass ein Schiffstau eher durch ein Nadelöhr, als ein Reicher in den Himmel gelangen werde. Dem sklavischen Bewusstsein verblieb dagegen, nach Verlust des öffentlichen Lebens, das Erfassen des einzigen noch möglichen sittlichen Zwecks mitten in der Besonderheit der selbstsüchtigen Interessen der bürgerlichen Gesellschaft. Dem Sklaven, als dem einzigen Arbeiter im Alterthum, war nämlich an der Arbeit, durch die er für Andere sorgte, eine Wurzel der Sittlichkeit, die dem Freien fehlte, geblieben. Durch die harte Arbeit im Dienst des Herrn hat der Sklave sich seine Selbstsucht abgethan, und ist in dieser Geselligkeit an sich für die geistige Allgemeinheit des Zwecks reif geworden, während der

Herr seine Freiheit nur in dem sklavischen Bewusstsein seines Dieners anschaut (s. Bd. I, S. 144). So behielt das Christenthum ausschliesslich den Armen, den Mühseligen und Beladenen, das Himmelreich offen. So ist es gekommen, dass im Mittelalter der Arbeiter, der Gewerbetreibende, selbst zu einem Freien herangewachsen, und die neuere Freiheit also viel entwickelter und vorgeschrittener ist, als selbst die der freiesten Staaten Griechenlands.

2. Was die Art der Arbeit betrifft, so ist der Mensch in der Gesellschaft, da er nicht mehr für alle seine Bedürfnisse selber arbeitet, zu einem Gliede, zu einem Stifte im Räderwerk des Ganzen der Bedürfnisse herabgefallen. Jeder steht an einer bestimmten Stelle dieses Ganzen, hat seine ihm durch was auch immer angewiesene Arbeit; und das ist der Ursprung der Stände, welche sich in die Arbeiten, als in die Mittel theilen, die der Befriedigung unserer Bedürfnisse dienen. Im Stande ist die Besonderheit gegenständlich geworden, und ausdrücklich in die Form der Allgemeinheit erhoben, indem eine ganze Klasse von Arbeitern dieser bestimmten Thätigkeit zugetheilt ist, in welcher sie sich auch als ein Gemeinsames wissen; während im Alterthum der freie Mensch als Staatsbürger wohl objectiv ein Ganzes war, die subjective Seite seiner Besonderheit aber nie auch nur in die Form der Allgemeinheit durch Anschluss an einen ständischen Verband erheben konnte. Es gab nur staatlich unterschiedene Stände, und die ἑταίρειαι und *sodalitia* bezogen sich nur auf Zusammenkünfte, um Feste oder Gastmäler gemeinsam zu feiern: also nicht auf die Arbeit, sondern auf den Genuss; und wurden bisweilen auch zu staatlichen Zwecken, wie Verschwörungen, missbraucht.

a. Indem die Arbeit sich nun umgestaltend zur Natur verhält, so wendet sie sich an dieselbe, um zunächst nur ihre Gaben in Besitz zu nehmen. Indem sich solche Thätigkeit auf ein Sammeln, Einernten u. s. w. beschränkt, wenn auch nicht, wie im Paradiese, ohne dass vorher gesäet, gearbeitet worden wäre, so steht der Stand dieser Arbeiter doch mit der Natur noch in unmittelbarerem Zusammenhang. Die Wirkung dieser Arbeit hängt mehr von der Natur, als vom Menschen ab; beim Ackerbau z. B. vom Verlauf des Wetters. Hier, sagt Adam Smith, thue die Natur ein ganzes Drittel der Arbeit selbst. Wegen dieser Macht und Wohlthat der Natur lebt dieser Stand noch im Zutrauen zu ihr, ist in den Bruch des Geistes gegen sie noch nicht eingetreten: und so können wir ihn den unmittelbaren, den natürlichen

Stand nennen; womit wir dasselbe sagen wollen, was Hegel mit dem Ausdruck des substantiellen Standes bezeichnet. Es ist der Stand, der in der Einfachheit seiner Sitten noch nicht zum Nachdenken über sich, zum Selbstgefühl des Einzelnen, woraus die Bildung entspringt, gekommen ist. So ist derselbe mehr, als die anderen, zum Gehorsam, zur Unterwerfung unter ein äusseres Ansehen geneigt. Ich nenne ihn absichtlich nicht den Stand der Landbewohner im Gegensatz zu den Städtern, weil dieser Unterschied des Mittelalters, der den Städtern nothwendig andere Arbeit aufzwang, als den Dorfbewohnern, im Verschwinden begriffen ist, wie eifrig man ihn auch jetzt retten, oder da, wo er schon verschwunden, wiederherstellen will. Hat man doch schon lange Ackerbürger in den Städten, und städtische Gewerbe auf den Dörfern zulassen müssen. Weil aber der Gegensatz doch, in Europa wenigstens, noch thatsächlich besteht, so wollen äusserste Rückschrittsmänner, welche den Widerstand der Städter fürchten, deren Wohnsitze vom Erdboden vertilgt sehen, damit Alles wieder zur ländlichen Einfachheit der ursprünglichen Zustände zurückkehre.

Nicht die Äusserlichkeit des Orts ist aber das charakteristische Merkmal des unmittelbaren Standes, sondern diess, dass, wenn auch bei ihm die künstliche Theilung und Vervielfältigung der Bedürfnisse bis zu einem gewissen Grade schon eingetreten ist, er doch immer der gedrungenen Ganzheit der Natur näher steht, als die anderen Stände, weil im Gewinnen der Naturerzeugnisse die Theilung der Arbeit noch nicht in so hohem Maasse vorhanden ist, wie wir später bei andern Ständen sehen werden, und die Arbeit selbst in vielen Punkten eine rohe bleibt. Die Familie ist hier noch mehr ein geschlossenes, sich selbst genügendes Ganze, und bedarf der andern Familien weniger, wenn sie derselben auch nicht durchaus, wie etwa bei den Germanen des Tacitus, entbehren kann, noch sich, wie die cyklopische, gänzlich abschliesst. Der Landmann bäckt sich selbst sein Brod, die Bauernweiber weben, wie im Alterthum die Königinnen; der Bauer schlägt sich auch wohl noch sein Haus zusammen, wie der in America sich ansiedelnde Hinterwäldler. Aber ganz kann er doch den Tausch fremder Arbeit nicht entbehren. Eiserne Geräthe und dergleichen, Bücher, Möbel u. s. w. wird er kaufen müssen, und darum seine der Natur abgewonnenen Schätze auf den städtischen Märkten zu verwerthen suchen. Nichtsdestoweniger bleibt das Familienleben immer die Hauptsache; und weil es hier stärker ist, so sind die späteren Bande einer höhern,

geistigern Sittlichkeit noch loser. Es ist ein Überrest des ursprünglichen Zustands der Menschheit, als diese mehr ein patriarchalisches Leben führte; und so sagt Steffens sehr gut, dass im Landleben des ackerbauenden Standes das Paradies noch nicht gänzlich verschwunden sei: wie es auch einer der Hauptgedanken der Gessner'schen Idyllen zu sein scheint, diesen Spuren des Paradieses im Landleben nachzugehen, und sie wieder aufzufinden, ohne desshalb mit Rousseau in die Wälder zurückzukehren.

Da die Theilung der Arbeit auch schon hier beginnt, sich jedoch weniger auf die Verfeinerung der Bedürfnisse, als auf die rohen Naturerzeugnisse bezieht: so ist der Eintheilungsgrund dieses Standes weniger die Verschiedenheit der Bedürfnisse, als die Gegenstände selbst, welche der Mensch der Natur abgewinnt. Theilen wir hiernach die Natur in ihre drei Reiche, das Steinreich, das Pflanzenreich und das Thierreich, so zieht der Mensch seinen Reichthum aus allen drei Reichen der Natur: der Bergmann fördert die unterirdischen Schätze zu Tage; der Gärtner, Förster und Landbauer beschäftigen sich mit den Erzeugnissen des Pflanzenreichs; der Fischer, der Jäger, der Hirt bringt das Thierreich in den Besitz des Menschen.

Den Mittelpunkt aller dieser Beschäftigungen bildet der Ackerbauer, der sogenannte Landmann, dem nach einer früher (Bd. I, S. 173, 185) entwickelten Ansicht ja auch die Schätze seines Bodens unter dessen Oberfläche gehören, und der je nach der Beschaffenheit seines Bodens, wenn derselbe mit Wald bewachsen, von Flüssen und anderem Gewässer unterbrochen ist, auch Gärtner, Jäger, Förster und Fischer wird, endlich nothwendig Viehzucht treiben muss, um durch dieselbe für seinen Boden Dünger zu gewinnen. Der Bauernstand des Mittelalters, den wir den Mittelstand im ländlichen Grundbesitz nennen können, indem er genug Land hat, um mehrere Thätigkeiten in sich zu vereinigen, aber noch nicht so viel, um selbst nicht mehr Hand an's Werk zu legen zu brauchen, ist noch nicht zur Theilung der Arbeit fortgegangen. Seine unterirdischen Schätze wird er freilich nicht selbst ausbeuten, sondern mag die unter seinem Acker streichenden Gangarten Andern, einem Einzelnen oder einer Gesellschaft, verkaufen, verpachten, oder sie gemeinschaftlich mit Andern bearbeiten. Er selbst mit seiner Familie wird Garten und Feld bestellen, seine Heerde selbst besorgen, nicht gehindert werden, ein Wild, das ihm in's Gehege kommt, zu erlegen (s. Bd. I, S. 187). Kurz, er nähert sich der Einfachheit des

patriarchalischen Lebens; und es kann ihm, wie dem Americanischen Ansiedler, oft an Gesinde fehlen, um die Arbeit mit demselben zu theilen. Ebenso wird aber auch die Trennung der Stände in Eigenthümer und Tagelöhner, in den kleinen und den mässigen Grundbesitzer eintreten. Das Letzte ist der Gegensatz zwischen dem Ganzbauer einerseits, dem Halbbauer, Kossäthen, Gärtner, Häusler, oder wie sie sonst genannt werden, andererseits. Die Gärtnerei sondert sich vom Landbau ab. Es kann Tagelöhner geben, die bloss Hirten sind, u. s. w. Und so kann auch die Fischerei, Försterei, Jägerei ganz ohne Grund und Boden, als ein blosses Dienst- oder Pachtverhältniss auftreten. Alle diese Stände, den Landbauer mit eingeschlossen, können dann auch wieder als Gesinde, Tagelöhner oder durch sonstige Vertragsverhältnisse im Dienste eines grossen Grundbesitzers, was der geschichtliche Adel ist, stehen, der alle diese Theilung der Arbeit, die beim Bauer noch nicht vorhanden war, wieder in die Einheit seiner Landwirthschaft zusammenfasst.

Das ist die grosse Wirthschaft im Unterschiede von der kleinen. In der kleinen Wirthschaft, als der ungetheilten Arbeit, wird diese auch noch nicht so verfeinert sein, weil Einer alle ländlichen Geschäfte übernehmen muss; die kleine Wirthschaft schreitet also auch nicht fort, und nähert sich dem Naturzustande am Meisten. In der grossen Wirthschaft wird der Unterschied der Stände viel bedeutender hervortreten. Der grosse Grundeigenthümer hat Tagelöhner, einen Aufseher; und er wird selbst die Oberaufsicht führen. Weil jeder Tagelöhner nur Eine bestimmte Arbeit thut, so wird er sie besser thun, schneller damit fertig werden; und die dadurch gewonnene Zeit wird schon auf neue Arbeiten verwendet werden können. Ja die Arbeit, indem sie mechanischer wird, kann ferner durch vermehrten Gebrauch der Pferde und durch Maschinen ersetzt werden. Der Pflug wird vervollkommnet, Dresch-, Säe-Maschinen und dergleichen erfunden werden. Während die kleine Wirthschaft mehr Menschen und weniger Pferde bedarf, tritt bei der grossen der umgekehrte Fall ein. Durch die Ersparung dieser Handarbeiten wird es der grossen Wirthschaft möglich, immer noch mehr Unternehmungen mit der überschüssigen Menschenarbeit zu machen. Es werden Runkelrüben gebaut, Zuckersiedereien angelegt; aus Kartoffeln wird Brandwein gewonnen, oder Brod gebacken. Die Überreste der Kartoffeln nach dem Brennen dienen wieder zum Futter der Thiere, der Unrath des Viehes zum Düngen. Drai-

nage, Mergel, Guano, andere künstliche Düngungsmittel werden den Boden verbessern. Der Ackerbauer macht sich so zum Herrn seiner Natur; was bis zur Änderung, Milderung des Himmelstrichs fortgeht. Aus dem Schlag des Waldes wird Bauholz zu Brettern geschnitten; es werden Ziegeleien angelegt. Mit einem Worte, in der grossen Wirthschaft kann sich der durch Theilung der Arbeit und Verfeinerung fortschreitende Gewerbefleiss auch im Ackerbau nicht verleugnen, wenngleich im Ganzen die Einfachheit und die ungetheilte Arbeit die Grundlage bleibt.

b. Die Arbeit besteht zweitens darin, die Erzeugnisse der Natur nicht so zu lassen, wie sie unmittelbar aus deren Händen kommen. Nur die wenigsten, z. B. das Obst, können unzubereitet genossen werden; die meisten bedürfen einer weitern Bearbeitung und Formirung, um für die Bedürfnisse der Menschen geeignet zu werden. Diese Arbeit ist, wie wir schon in der Lehre vom Eigenthum sahen (Bd. I, S. 190), eine höhere, geistigere, als die Occupation oder die Accession, wodurch der Landmann erwirbt. Die Stände, welche die rohen Erzeugnisse formiren, nennen wir die Gewerbe im Gegensatz zu den vorhergehenden. Und da die Form der vom Geiste geborene Zweck ist, den sie in den Stoff legen: so erhellt sogleich, dass erst hier der Sitz der geistigen Bildung und Verfeinerung eigentlich zu suchen ist. Indem wir aber auch schon beim Ackerbau Formirung und Erfindungsgeist wahrnehmen, so lässt sich die Trennung nicht strenge durchführen. Im Gewerbe bildet die Theilung der Arbeit indessen sogleich die nothwendige Grundlage und den Anfangspunkt der Thätigkeit, während sie bei den ländlichen Beschäftigungen erst der hinzukommende Gipfel der Verfeinerung ist. So ist in dem Gewerbefleisse der Städte geschichtlich das Selbstgefühl, das Vertrauen auf sich selbst und der Freiheitssinn zuerst erwacht, weil diese Stände erkennen, dass sie Alles, oder doch das Hauptsächlichste ihrer eigenen Thätigkeit, nicht mehr der Natur verdanken, indem der Werth der rohen Stoffe sehr bedeutend durch die Form, welche sie erhalten, erhöht, und dieselben damit erst überhaupt nutzbar werden. Wie aber der Unterschied der ländlichen Arbeiten sich nach den Naturerzeugnissen richtete, so wird er hier unmittelbar von den verschiedenen Bedürfnissen, und nur mittelbar vom Stoffe abhängen, der für ihre Befriedigung verwendet wird. Diess Beides ist jedoch nur der eine Eintheilungsgrund, und zwar der untergeordnete, während Hegel (Rechtsphilosophie, §. 204) die Haupteintheilung sehr gut in

der einfachern oder verwickeltern Natur des Bedürfnisses selbst setzt: die „Arbeit für einzelne Bedürfnisse, in concreter Weise und auf Verlangen Einzelner," werde vom Handwerkerstande geübt; die „abstractere Gesammtmasse der Arbeit für einzelne Bedürfnisse, aber eines allgemeinern Bedarfs" falle in den Fabrikantenstand; endlich sei der Umlauf aller einzelnen Mittel der Befriedigung im Tausch durch Geld das Geschäft des Handelsstandes.

α. Der Unterschied zwischen Handwerkerstand und Fabrikwesen ist auch nur ein beziehlicher. Die Mittel für die Befriedigung der Bedürfnisse, welche der erste hervorbringt, sind wohl mehr ein Ganzes als die Erzeugnisse der Fabriken; aber abgesehen davon, dass auch das Handwerk fabrikmässig betrieben werden kann, und darin eben, wie beim Ackerbau, der Fortschritt des Gewerbefleisses besteht: so ist auch beim Handwerk, als solchen, die Theilung der Arbeit schon so gross, dass die nothwendigsten Bedürfnisse in eine Menge von Arten zerfallen, und darum von einer grossen Zahl von Ständen befriedigt werden. Es giebt nicht etwa Einen Stand, der für die Nahrung, einen anderen, der für die Kleidung, einen dritten, der für die Wohnung sorgt. Sondern um von dem natürlichsten Bedürfnisse, von der Nahrung, zuerst zu sprechen, welch' eine Menge von Ständen beschäftigt dasselbe, bis die rohen Naturerzeugnisse für den verkünstelten Genuss des Menschen hinlänglich zubereitet sind! Wenn hier Müller, Fleischer u. s. w. die verschiedenen Naturerzeugnisse schon vorbereiten: so giebt ihnen der Koch, als der die Theilung der Arbeit am Meisten zusammenfassende Stand, die letzte Vollendung.

Wie viel Stände sind dann erforderlich, um einem gebildeten Menschen Kleidung zu verschaffen: Schuster, Schneider, Handschuhmacher, Putzmacher u. s. w.! Indem nun bei der Form, z. B. dem Schnitt des Kleides, die Beweglichkeit der Mode besonders hervortritt: so wird der Wetteifer der Handwerker in Erfindung immer neuer Formen, in der tadellosern Herstellung der bereits erfundenen den Gewerbefleiss erhöhen. Der Wetteifer ist auf diese Weise die Quelle der Vervollkommnung; und die Gemeinschaftslehrer, die ihn aufheben wollen, bringen damit den Stillstand und die Fäulniss in die Gesellschaft, deren Fortschritt sie doch eifrig anstreben. Wie schon beim Ackerbau, ist dann aber auch hier die Maschine, und zwar in höherem Grade, ein bedeutender Hebel der Vervollkommnung, wie wir denn Druck-, Näh-, Waschmaschinen und dergleichen in unsern Tagen haben auftauchen sehen.

Nicht minder mannigfaltig sind die Handwerke, welche für die Herstellung der Wohnung arbeiten: Maurer, Zimmerleute, Tischler, Schlosser u. s. w. Hier ist die Theilung der Arbeit so weit gediehen, dass Jeder nicht einmal für sich einen ganzen Theil des Hauses hervorbringt, wie der Schneider den ganzen Rock, der Schuhmacher den ganzen Stiefel; sondern Tischler, Schlosser, Anstreicher machen nur vereint die Thür, die selbst nur ein Theil des Zimmers, als eines Theils des Gebäudes ist. Die Tischlerarbeit einer Thür kann selbst wieder an mehrere Arbeiter vertheilt sein, indem der eine die Bretter schneidet, der andere sie hobelt, der dritte sie zusammensetzt, ein vierter sie glättet. Eine so getheilte Arbeit macht den Arbeiter geschickter, scharfsinniger im Erfinden, da er seinen Geist auf diesen Einen Gegenstand beschränkt. Indem aber ein Ganzes hergestellt werden soll, so müssen die so getrennten Thätigkeiten in der Werkstatt wieder durch den Werkmeister in Eine Einheit zurückgenommen werden. Die Oberaufsicht tritt bei den Handwerken, wie beim Ackerbau, ein; und je grösser die Theilung war, um so nothwendiger ist auch das Zusammenfassen.

β. Im grössten Maassstabe findet dieses Beides im Fabrikantenstande Statt. Hier werden die unendlich vielen Mittel hervorgebracht, ohne welche die grossen Bedürfnisse, Nahrung, Kleidung, Wohnung, gar nicht befriedigt werden können. Um Zucker für die Speisen, Nadeln zur Befestigung der Kleidungsstücke, Nägel oder Ziegel für die Bauhandwerker, Lichte und Öl zur Erleuchtung u. s. w. herzustellen, werden überall Fabriken angelegt. Da in ihnen die Arbeit immer mechanischer und einförmiger wird, so sind sie der eigentliche Sitz der Maschine; und die Arbeit des Menschen kann zurücktreten, um die Natur an seiner Stelle arbeiten zu lassen. Es ist des Menschen unwürdig, selbst zu thun, was eine blinde Naturkraft üben kann. Statt solcher geisttödtenden Arbeit, kann er sich einer würdigern hingeben. So gewinnt man unendlich viel Arbeitskraft; und die grössere Menge von Waare, die man dadurch erlangt, wird auch besser. Als Richard Arkwright die Baumwollenspinnmaschine erfand, verkürzte er dadurch diese Art Arbeit um zwei Dritttheile, und machte sie zwanzig Mal ergiebiger, als sie vorher war. Aber auch schon vor dieser Erfindung trugen die vorhin angedeutete Arbeitstheilung, der Wetteifer und die Werkstätte in hohem Maasse zur Vervollkommnung der Arbeit bei. Wenn z. B. in einer Nadelfabrik ein Arbeiter den Draht zubereitet, der andere ihn entzwei schneidet, der dritte ihn spitzt,

der vierte nur die Nadelköpfe macht, der fünfte endlich die Stücke zusammensetzt: so stellt der Fabrikant nicht nur eine vollendetere Nadel her, sondern kann mit denselben geübtern Arbeitskräften auch eine grössere Menge Waare erzeugen. Kommt dann noch die Maschine mit ihrer regelmässigen unfehlbaren Naturkraft hinzu, die gleichmässiger, als ein Handarbeiter mit aller seiner Geschicklichkeit, arbeitet, und dabei doch weniger zu erhalten kostet, als er mit seinen vielen menschlichen Bedürfnissen (ein Kind kann die Maschine speisen und leiten), so ist dem Gewerbefleisse ein unbegrenzter Spielraum eröffnet. Ist einmal die Naturkraft an die Stelle der menschlichen Arbeit gesetzt, so geht die Theilung der Arbeit immer weiter; vervollkommnete Maschinen steigern den Wetteifer in's Ungemessene. Ein Fabrikherr läuft immer dem andern den Rang ab. Aber die Maschine vereint auch, was die Menschen getheilt haben. Sie kann in ihrem Mechanismus eine Menge von Thätigkeiten zugleich verrichten, und tritt so an die Stelle der Werkstatt und ihres Werkmeisters. So werden die Vortheile durch Zusammenfassen wieder ebenso vermehrt, wie im Landbau bei der grossen Wirthschaft im Verhältniss zur kleinen: so sah ich z. B. in Dublin auf der Gewerbe-Ausstellung von 1853 eine Maschine, die eine Anzahl von fünf oder sechs Stücken verschiedenfarbiges seidenes Band auf einmal verfertigte.

Es ist nun billig, dass derjenige, welcher durch seine Anstrengungen und seine Erfindungsgabe, durch das Daranwagen seines Capitals den Gewerbefleiss gefördert hat, dafür belohnt werde. Die Erfindung ist zunächst sein Geheimniss, das er sorgfältig bewahren kann, um daraus grossen Vortheil zu ziehen. Denn weil er durch dasselbe in den Stand gesetzt ist, bessere Waare und noch dazu wohlfeiler zu liefern, als seine Mitbewerber: so wird er, wenn er dieselbe wegen ihrer grössern Güte auch nur etwas theuerer verkauft, immer noch den grössten Absatz finden. Die Mode führt ihm alle Käufer zu. Diese Belohnung seiner Mühe würde ihm aber entgehen, wenn seine Erfindung ohne Weiteres Gemeingut würde. Diess führt die Volkswirthschaft dahin, den Alleinverkauf zu befürworten. Der Erfinder bekommt ein Vorrecht, wenn auch nur für einige Jahre, auf seine Erfindung; und Keiner darf unterdessen sein Geheimniss benutzen. Das ist, sagt Proudhon, der verdiente Preis des Siegers im Kampfe des Gewerbefleisses. Freilich könnte er damit zur Ausbeutung der Käufer Missbrauch treiben, wenn er in Ermangelung von Mitbewerbern seine Preise beliebig hoch setzen

wollte. Der Gewerbefleiss der Andern bietet zwar dagegen ein Heilmittel dar, indem man ihren Erfindungsgeist nicht aufhalten kann. Und darf auch das Geheimniss des Erfinders nicht verrathen werden, so kann doch Niemanden verwehrt werden, es zu errathen, — ja bei der Nachahmung vielleicht sogar etwas Besseres, noch weiter Vorgeschrittenes zu erfinden. So, sagt Bastiat, hebt die Mitbewerbung durch Nachahmung das Vorrecht des Einzelnen auf, und macht es gemeinschaftlich.

Aber noch eine andere, auch schon erwähnte Theilung der Stände wird durch das Fabrikwesen auf den höchsten Gipfel gebracht, während sie auch schon beim Ackerbau und dem Handwerk nicht fehlt. Um Maschinen anzuschaffen, um Werkzeuge der Arbeit überhaupt zu kaufen, bedarf es des Capitals. Der Landeigenthümer, der Meister der Werkstatt, der Fabrikherr leisten Geld, Fähigkeiten, Oberaufsicht: der Tagelöhner, Geselle, Fabrikarbeiter die materielle Arbeit. So sind die verschiedenen Quellen der Erzeugnisse an verschiedene Personen vertheilt. Und die Volkswirthe haben diesen Gegensatz als den des Capitalisten und des Arbeiters beklagt, der Müssigen und des Proletariats. Indessen ist doch auch der Capitalist thätig durch den Eifer, sein Capital nutzbar zu machen, durch den Ankauf der Mittel, die Anstrengung seines Geistes im Erfinden, und die Oberaufsicht. Dem Arbeiter zahlt für seine Leistung der Capitalist Geld; und die Gegenseitigkeit der Dienste ist auch hier vorhanden. Überdiess ist dieser Gegensatz schon desshalb nicht ein unbedingter, weil auch Capitalist dem Capitalisten wetteifernd entgegensteht. Der grössere Capitalist wird bessere Stoffe und Werkzeuge wohlfeiler anschaffen können, weil er sie im Grossen kauft, und so den Sieg über den kleinen Capitalisten davon tragen. Und warum sollte denn der Arbeiter durch Sparen von seinem Lohne nicht auch endlich zum Capitalisten, und der kleine Capitalist durch angestrengten Fleiss zum grossen werden können? Viele unserer grössten Fabrikherren, z. B. Borsig, sind als arme Arbeiter in die Hauptstadt gekommen.

γ. Wenn aber Alles ein Austausch von Waaren und Dienstleistungen ist, so müssen zur Befriedigung der gesteigerten Bedürfnisse Aller auch die Mittel, welche sich alle gegenseitig für diese Befriedigung darbieten, leicht in Umlauf gesetzt werden können. Die Bewerkstelligung dieses Umlaufs ist eine neue Arbeit, und als getrennt von den übrigen Arbeiten ist sie das Geschäft des Handelsstandes. Der Naturmensch ist zufrieden mit dem, was ihm

seine Natur, seine Heimat bietet, wie eine Raupe nur die Blätter des Baumes frisst, auf dem sie ausgekrochen ist. Der gebildete Mensch ist aber nicht einmal zufrieden mit den künstlichen Genüssen, die er durch die Arbeit seiner Nachbarn erhält; er spürt auch Waaren nach, die in der Ferne besser und wohlfeiler erzeugt werden können, weil die Natur dort bessere Stoffe liefert, der Gewerbefleiss vorgeschrittener ist u. s. w. Jedes Volk, jeder Himmelsstrich, jeder Erdgürtel hat seine Erzeugnisse und seine Arbeit, die sie am Besten, am Verfeinertsten herstellen, weil sie dazu am Geeignetsten sind. So tauschen alle Bewohner der Erde ihre Erzeugnisse unter einander aus. Für Südfrüchte und Weine des Südens geben die Engländer Steinkohlen, die Russen Hanf und Talg u. s. w.

a. Die Bewerkstelligung des Fortschaffens der Erzeugnisse und Arbeitskräfte überall hin übernimmt derjenige Theil des Handelsstandes, den wir die Spediteure nennen; und es schliessen sich als ihnen dienend hier eine Menge Gewerbe an, die zum Theil noch dem Handwerk zugezählt werden: Fuhrleute, Schiffer u. s. w. Auch gehört hierher die Post, Dampfschiffe, Eisenbahnen, Telegraphen u. s. w. Letztere, die Spediteure des Gedankens, dürfen so wenig, wie alles Andere, ein Staatsvorrecht sein; nur in der freien Mitbewerbung werden alle diese Geschäfte die höchste Blüte ihrer Leistungen erreichen.

b. Indem der Spediteur den Umlauf auf Bestellung und einzelnes Verlangen besorgt, wie der Handwerker ein Arbeitsstück: so entspricht nun der eigentliche Kaufmann dem Fabrikanten, der die Waaren im Allgemeinen für die in der Folge etwa eintretende Nachfrage verfertigt. Auch der Kaufmann wartet nicht, bis ein Einzelner eine bestimmte Waare an einen bestimmten Ort hingeschafft haben will. Er sieht voraus, dass jetzt an diesem Orte diese Waare sehr gefragt sein wird, z. B. Branntwein, weil ein Russenkrieg droht: Korn, weil die Ernte missrathen wird. Er späht auf dem ganzen Erdboden umher, wo jetzt am Besten und Wohlfeilsten diese Waare zu haben ist, wo von ihr am Meisten aufgestapelt worden. Er kauft, wo das grösste Angebot ist, und verkauft, wo die grösste Nachfrage ist. So kauft er wohlfeiler, als er verkauft, und darin liegt der Lohn seiner Arbeit. Doch nützt er selbst bei seinen höhern Preisen den Andern noch sehr. Denn ohne seine Voraussicht würde die Waare gar nicht, oder doch nur noch theurer zu beschaffen gewesen sein. So werden wiederum die Bedürfnisse durch diese Theilung der Arbeit am Besten befrie-

digt. Auch hier wird der Wetteifer vor Übertheuerung bewahren. Aber die Vorausberechnungen des Kaufmanns können irrig sein, wie vor längerer Zeit die Engländer einmal zu viel Waaren nach Australien geschafft hatten. Der Kaufmann hat dann falsch speculirt. Denn Speculiren kann man in der That dieses Berechnen nennen, wo nun die höchste Selbstthat vorhanden ist, der Kaufmann gar nichts mehr der Natur, sondern durchaus Alles seinem Voraussehen verdankt. Daher lebt besonders im Handelsstande grosser Städte dieses Freiheitsbewusstsein, das die neueren Städteverwüster eben mit sammt den grossen Städten selbst in Flammen wollen aufgehen sehen (s. S. 17). Doch haben die Kaufleute einmal ihren Berechnungnn gemäss ihre Einrichtungen getroffen, so wünschen sie auch, dass die Begebenheiten sich so ereignen, wie sie sich dieselben gedacht, damit sie nicht zu Schaden kommen; und ihre Freiheit hängt so an ihrer Waare und ihrer Berechnung. Ihre Seelen sind eingepresst, sagt Fiesko, in die Ballen Levantischer Wolle u. s. w. Sie wollen Frieden, damit die Actien steigen, die sie in Aussicht desselben niedrig gekauft haben, um sie wieder hoch zu verwerthen u. s. w.

c. Indem sie nun in Masse kaufen, um zur rechten Zeit wieder zu verkaufen, so bedürfen sie zur Ausführung so umfassender Geschäfte vieles Geldes. Sie müssen die durch das Aufspeichern der Waaren aufgezehrten Zinsen beim künftigen Verkauf auf den Preis schlagen. Da die Waare, welche der Kaufmann bedarf, um alle Waaren damit zu kaufen, das Geld ist: so muss es ebenso feil sein, wie alle übrigen Waaren, wenn der Umlauf regelmässig, wie beim Blute, stattfinden soll. Der Theil des Handelsstandes aber, der durch die Theilung der Arbeit die Befriedigung dieses Bedürfnisses übernimmt, ist der Banquier. Wer überflüssiges Geld hat, leiht es diesem: wer es braucht, borgt es von ihm gegen Zins, den Gebrauchswerth des Capitals. Die Höhe des Zinses richtet sich nach dem Verhältniss des Angebots zur Nachfrage, und darf nicht durch Wuchergesetze beschränkt sein. Der Unterschied zwischen dem Zins des geborgten und dem des geliehenen Geldes ist der Nutzen des Banquiers.

Da geliehenes und geborgtes Geld, wie wir (Bd. I, S. 219) sahen, in's Eigenthum des Andern übergeht: so beruht diess Geschäft auf Vertrauen, — dem sogenannten Credit. Indem das subjective Vertrauen aber eine gegenständliche Sicherheit, das Pfand (s. Bd. I, S. 225), zur Grundlage haben muss: so wird der Gläu-

biger des Banquiers eigentlich nur sicher sein, wenn dieser so viel feste Werthe im Besitze hat, wie die ihm anvertrauten Capitalien betragen; der Banquier, wenn seine Schuldner ihm dafür ihre noch unverkauften Waaren verpfänden. Denn des Credits bedarf nur, wer nicht in jedem Augenblicke den Werth seiner Waare verwirklichen kann, indem er sie zu Gelde macht, da sonst der Credit unnütz wäre. Dass derselbe nun bedeutend die Befriedigung der Bedürfnisse erleichtert, erhellt aus seinen verschiedenen Arten. Wird er einem Handwerker gewährt, so kann dieser schon immer weiter arbeiten, wenn sein letztes Stück auch noch nicht verkauft ist: während er ohne denselben so lange warten müsste, bis er durch den Verkauf seiner Vorräthe Geld für neue Einkäufe von Rohstoffen erhalten hätte.

Ein noch grösserer Vortheil tritt beim Credit ein, wenn dadurch der Tausch des Geldes, dessen Fortschaffung Mühe macht, erspart wird. Papiergeld, Wechsel erleichtern den Verkehr, weil sie diese Mühe verringern, also die Bedürfnisse besser befriedigen. Diese Erleichterung findet z. B. beim sogenannten Handelscredit Statt. Der Unternehmer einer Fabrik muss zwar seine Arbeiter, der Verbraucher den Kleinhändler, von dem er die Waare kauft, bezahlen. Aber bei den Zwischenpersonen ist kein Geld nothwendig. Der Grosshändler zahlt dem Fabrikanten in Wechseln, und wird vom Kleinhändler durch solches Papier befriedigt. Die unverkaufte Waare bildet auch hier das Pfand. Dürfte denn aber, wie der Graf Cieszkowski will, kein anderer Credit, als ein so mit einem Pfande beschwerter für Recht erachtet werden können? Ich sollte meinen, ein persönlicher Credit, wo ich gewissermaassen meine Arbeitskraft, meine persönliche Freiheit durch Wechselverbindlichkeit verpfände, wäre auch den Begriffen des Rechts nicht zuwider: nur muss, wie wir (Bd. I, S. 225) sahen, die Schuld getilgt sein, wenn der Gläubiger die Wechselhaft als ein wirklich äusserstes Zwangsmittel, und zwar auf die ganze Zeit angewendet hat, welche das Gesetz für die jedesmalige Grösse der Schuldsumme festsetzt. Denn eine bestimmte Freiheitsberaubung, die ich verpfände, ist doch das Gleichmaass einer gewissen Geldsumme, und über dieses Zeitmaass hinaus wäre die Haft, wenn sie erstanden, unrechtlich. Da also dieselbe an sich nicht unrechtlich ist, so kann sie aus Nützlichkeitsgründen vom Gläubiger beantragt werden. Dieser Nutzen besteht aber darin, dass die Haft den Credit erhöht, indem der Schuldner und seine Familie lieber die grössten Anstrengungen machen werden, ehe sie es zu diesem Äussersten kommen lassen.

c. Wenn Bastiat zu den Bedürfnissen, deren Befriedigung wir bisher beschrieben haben, und die nur die sinnliche Natur des Menschen betreffen, nun noch Erhaltung und Wiederherstellung der Gesundheit, Bewegung, Erholung, Schönheitsgefühl, Sicherheit der Personen und des Eigenthums, endlich den Unterricht hinzufügt: so hat er damit so ziemlich alle Bedürfnisse aufgezählt, welche von den sogenannten höhern Ständen befriedigt werden, die wir die Stände der geistigen Bedürfnisse nennen können, und Hegel (Rechtsphilosophie, §. 205) den allgemeinen Stand genannt hat, weil er „die allgemeinen Interessen des gesellschaftlichen Zustandes zu seinem Geschäfte hat"; wie denn z. B. der Wissenstrieb, der hier besonders befriedigt wird, eben die verallgemeinerte Selbstsucht und Geselligkeit ist (s. Bd. I, S. 99). Vom Stande, der für die Sicherheit der Personen und des Eigenthums sorgt, werden wir noch später zu sprechen haben. Den Stand für die Befriedigung des Unterrichts können wir in den für den religiösen und den für den wissenschaftlichen Unterricht unterscheiden. Und Gesundheit, Erholung, Schönheitsgefühl werden Theils durch den Arzt, Theils durch den Künstler befriedigt.

α. Wir beginnen mit dem Arzt, der durch das Mittel, dessen er sich bedient, die Wissenschaft des menschlichen Leibes, den höhern Ständen angehört, wenn auch der Zweck, den er erreichen will, nur ein natürliches Gute, die körperliche Gesundheit, zu sein scheint. Da diese aber die Bedingung für die Befriedigung nicht nur der sinnlichen, sondern auch der geistigen Genüsse ist: so steht der Arzt in der Mitte zwischen beiden Seiten der menschlichen Bedürfnisse, und hat es hiernach, wie zwei Ärzte, Schultz-Schultzenstein und Stamm, im Vereine wollen, auch mit dem Geiste, der Erziehung und Veredelung des Menschen zu thun. Des Arztes Wahlspruch ist vor Allem: *mens sana in corpore sano.* Er soll dann auch nicht allein die Gesundheit herstellen, wenn sie verloren gegangen; sondern sein Augenmerk muss noch mehr darauf gerichtet sein, dieselbe durch Bewegung, Bäder, kurz durch eine richtige Lebensordnung zu erhalten. Wenn der Arzt schon dadurch volkswirthschaftlich wirkt, dass die seiner Obhut anvertraute Gesundheit, als alle Arbeit und namentlich die gute Arbeit erst ermöglichend, die vorzüglichste Quelle des Wohlseins für Jeden ist: so kräftigt und vermehrt er sogar die Bevölkerung durch Weiterhinausrücken des Alters und des Todes nach Hufelands Lebensverlängerungskunst und Schultzensteins Verjüngungslehre. Eine

echte Volkswirthschaft muss daher sehr für eine gut geordnete Gesundheitspflege Sorge tragen. Denn je mehr Arbeitskräfte vorhanden sind, desto mehr Gegenstände für die Befriedigung der Bedürfnisse werden erzeugt, desto leichter werden also auch die Bedürfnisse befriedigt. Und man wende hier nicht ein, dass die vermehrte Bevölkerung auch mehr Verzehrer erzeuge. Das ist zwar richtig; da aber die Verbindungen Mehrerer vortheilhafter arbeiten, als die Weniger: so vermehren sich die Erzeugnisse nicht bloss im Verhältniss der Arbeiter, sondern in einer fortschreitenden Steigerung.

Die Theilung und das Zusammenfassen der Arbeit tritt auch für diesen Stand ein. Während bei den Griechen Apotheker, Arzt und Wundarzt noch nicht unterschieden waren, — der Ägypter aber, wie Herodot (II, 84) erwähnt, einen Arzt für jedes Glied hatte: so haben auch wir für Auge, Zahn, Entbindungen u. s. w. besondere Ärzte. Doch ist jetzt bei uns die verknüpfende Richtung der Arzneikunde vorherrschend, — der Arzt, Wundarzt und Geburtshelfer wieder in Eine Person vereint worden.

β. Dem Arzte schliesst sich der Künstler an, indem wir die Befriedigung des Schönheitsgefühls schon von der Gesundheitspflege erwarten, die ja auch unser äusseres Aussehen verbessern wird, wie Göthes „Mann von fünfzig Jahren“ zeigt. Der Trieb nach Verschönerung des Leibes, besonders wenn er als Fälschung durch Schminke u. s. w. auftritt, ist dann allerdings noch ein sehr untergeordnetes Bestreben der Kunst. Etwas edler wird sie schon, wenn sie, wie in dem Anfange der Bildung, auch nur als Gestaltungstrieb auf das Nützliche gerichtet ist, und allmälig fortschreitend so alle sinnlichen Bedürfnisse mit dem Heiligenscheine des Schönen verklärt. Aber wir können hierin doch nur das Ziel alles Gewerbefleisses überhaupt, noch nicht das der freien Kunst, erblicken. Denn auch der Handwerker muss die Waare nicht so allein herstellen, dass sie das betreffende Bedürfniss befriedige, und mithin nützlich sei, sondern vielmehr so, dass in ihr das allgemein Gefällige und Ansprechende mit dem Nützlichen sich verbinde:

Omne tulit punctum, qui miscuit utile dulci.

Namentlich sucht die Mode das Schöne in Wohnung, Kleidung u. s. w. zu erreichen; das hohe Verdienst des Luxus ist es aber erst, mit dem Schönen der Nützlichkeit auch die freie Kunst gedeihen zu lassen. Die eigentliche Aufgabe des Künstlers ist es endlich, den Schönheitssinn durch Darstellung des Urbilds zu befriedigen, indem er das Wahre und Gute dem sinnlichen Auge und

der Einbildungskraft des Menschen zur Richtschnur seines Geistes vorführt. Die Theilung der Arbeit ergiebt sich hier von selbst durch die verschiedenen Künste, es sei denn, dass Universalgenie's, wie Michel-Angelo, in mehrern zugleich sich auszeichnen. Und das Monopol, ohne dass es verliehen zu werden brauchte, ist das unentreissbare Vorrecht des Genius.

γ. Wenn wir nun die Idee des Guten, Wahren und Schönen nicht den Sinnen dargestellt, sondern der gemeinen Vorstellung aller Menschen vergegenwärtigt wissen wollen, so wenden wir uns an den religiösen Lehrer; und diesem Theile des geistigen Standes geben wir auch zum ersten Male diesen Namen, ihn, freilich mit einem kleinen Umlaut, den Geistlichen nennend. Denn er ist der Erste, der das rein geistige Bedürfniss auch auf eine rein geistige Weise befriedigt. Indessen auch hierbei leistet er nur Dienst gegen Dienst. Der Eine braucht Wohnung, der Andere religiösen Trost u. s. w. Alles ist nur Tausch von Dienstleistungen, die, wie bei jedem Tausch, nach ihrem Werthe abgeschätzt werden müssen. Den Ausnahmestandpunkt, den Hegel für diesen und alle folgenden Stände, auf die wir noch kommen werden, in Anspruch nimmt, kann ich nicht gelten lassen. „Der directen Arbeit," sagt Hegel, „für die Bedürfnisse muss er entweder durch Privatvermögen, oder dadurch enthoben sein, dass er vom Staate, der seine Thätigkeit in Anspruch nimmt, schadlos gehalten wird; so dass das Privatinteresse in seiner Arbeit für das Allgemeine seine Befriedigung findet." Es schimmert hier einerseits der Unterschied von Staatsbürgern und Arbeitern, wie das Alterthum und eine frühere Abhandlung Hegels*) ihn kennt, hindurch; andererseits wird der dermalige Zustand unserer Europäischen Staaten als die philosophische Richtschnur hingestellt. Als ob nur die sogenannten höheren Stände für das Allgemeine arbeiteten! Als ob nicht alle Stände Arbeiter im Weinberge des Herrn wären! Als ob nicht Jeder, indem er für das Allgemeine sorgt, sein besonderes Interesse befriedigt finden müsse!

Indem dabei der Staat, dessen Begriff wir noch gar nicht entwickelt haben, vorausgesetzt wird: so müssen wir uns auf die Erwähnung derjenigen seiner dermaligen Thätigkeiten beschränken, die erforderlich ist, um gewissen Arbeitern für geistige Bedürfnisse unter dem Charakter der Amtlichkeit ein festes Gehalt gewähren

*) „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts" (Werke, Bd. I), S. 370—371.

zu können: ich meine die Erhebung der Steuern, auch von denjenigen Bürgern, die etwa diess Bedürfniss gar nicht befriedigen wollen. Das ist aber Gemeinschaftslehre, keine Freiheit. Denn es stösst den Grundsatz um, dass Leistung gegen Leistung nach eigener Wahl ausgetauscht werde. Warum fängt dann aber der Staat mit der Besoldung erst beim Geistlichen an? Warum bekommt nicht auch der Künstler und der Arzt Gehalt? Etwa weil jener nur dem Luxus dient? Und soll die Besoldung der Ärzte auf die Kreisphysici und die Armenärzte beschränkt sein? Warum sollen ferner nicht alle Stände besoldet werden, wie Cabet's Staatskoch? Entweder also mache man alle Stände zu Staatsbeamten, wie bei den Wiedertäufern und in Louis Blanc's Nationalwerkstätten, oder keinen. Und es ist keine Frage, dass die Freiheit das Letztere fordert. Das Zwangssystem ging davon aus, dass man die Stände für die höheren Bedürfnisse von Staatswegen bezahlen musste, wenn sie nur überhaupt bestehen sollten, indem in der Noth des Lebens der Mensch beim Beginn der Staatenbildung nur die unumgänglichsten Bedürfnisse befriedigte. Sobald aber der fortschreitende Luxus und die in seinem Gefolge sich einfindende Bildung den Sinn für die höheren Bedürfnisse aufschliesst, ist in einer solchen, dem Urbild sich annähernden Gesellschaft gar nicht zu fürchten, dass diese geistigen Bedürfnisse nicht mit derselben Stärke Befriedigung heischen sollten, wie die leiblichen, ja noch mit einer viel grössern. „Der Mensch lebt nicht von Brod allein," sagt Christus. Und auch die Religion, welche das früheste der geistigen Bedürfnisse ist, würde nur um so naturgemässer gedeihen, wenn man sie ihrer eigenen Kraft überliesse.

δ. Dieselbe Bewandtniss hat es endlich mit dem Stande, der das Bedürfniss nach Wissenschaft, als solcher, befriedigt, dem wissenschaftlichen Lehrer. Die reine Erkenntniss gewährt nach Aristoteles die grössten Genüsse; und so nennt er sie denn auch (s. Bd. I, S. 31) die göttliche Glückseligkeit, als in welcher die Befriedigung der Triebe den höchsten Gipfel erreicht hat. Überall zeigt sich die Erscheinung, dass, je gebildeter ein Volk ist, das Bedürfniss nach Wissenschaft sich desto mehr verbreitet, dieser Trieb in desto tiefere Schichten der Bevölkerung dringt, bis er sie schliesslich alle ergreift. Erst wenn ein Volk den Kreislauf seiner Entwickelung vollendet hat und die ausgesuchteste Befriedigung des Luxus ihm unentbehrlich geworden ist, verlangt es auch, als Ziel seiner geistigen Entwickelung, dass das höchste Wissen, in

allgemein verständlicher Form vorgetragen, Allen so zugänglich werde, wie das Schöne im Kunstwerk, zugleich aber aufhöre, ein Luxus-Artikel zu sein (S. 12), um vielmehr das Eine zu werden, was Noth thut. Denn je mehr die Befriedigung des Wissenstriebes Gemeingut Aller wird geworden sein, desto mehr wird die Wissenschaft ihrerseits dazu beitragen, die Verfeinerung der Arbeit für alle niedrigeren Bedürfnisse zu steigern. Je vollendeter z. B. die Chemie geworden, desto mehr Fortschritte werden auch die Fabriken und der Ackerbau machen. Durch solchen „rationellen" Gewerbefleiss, wie man es nennt, wird das Selbstgefühl, was schon immer der Antheil des Städters ist, zum vollsten Freiheitsgefühl erstarken. Die Wahrheit macht uns hauptsächlich eben darum frei (s. B. I, S. 90), weil der Mensch, was er der Wissenschaft verdankt, am Meisten sich selbst verdankt.

3. Der grösste Erfolg der Arbeit, wenn wir einen Rückblick sowohl auf ihre allgemeine Natur, als ihre besonderen Arten werfen, ist also, dass sie den Menschen immer mehr befreit, je weiter er sich in sie vertieft. Die letzte Forderung, womit wir ihre Betrachtung schliessen, ist also die Freiheit der Arbeit. Da Jeder durch die Arbeit Befriedigung, Selbstgefühl, mithin Selbstbestimmung erringt: so darf in der vollendeten Gesellschaft nicht die Natur, wie in Indien und Ägypten, noch, wie bei Plato und den Saint-Simonisten, die Obrigkeit den Stand der übrigen Bürger bestimmen (Bd. I, S. 147—148, 79), sondern ein Jeder muss es nach freier Wahl selber thun. Die Gliederung der verschiedenen Stände ist zwar eine innere Nothwendigkeit, die aber durch die Willkür der Einzelnen vermittelt sein muss. Freilich ist eine solche Wahl nicht unbedingt freiwillig, wie wir ja auch in der Lehre von der Zurechnung (Bd. I, S. 114) sahen, dass alle Handlungen gemischte seien. Wie die äusseren Umstände die Handlung stets umändern, so hängt auch bei der Wahl des Standes viel von ihnen ab. Die Vermögensverhältnisse der Eltern, das Beispiel, die zufällige Überfüllung eines Standes, das steigende Bedürfniss an Arbeitskräften in einem andern und ähnliche Umstände bedingen die Wahl, ohne dass jedoch die Meinung der vollkommenen Freiheit dabei ausgeschlossen zu sein braucht.

Wenn Jemand so mit freier Wahl einen Stand ergriffen hat, so findet er sich auch heimisch in seiner Arbeit, und ist stolz darauf, seine selbstergriffene Bestimmung zu erfüllen. Da der Mensch in der Gesellschaft zu einem blossen Theile geworden ist,

so kann er seine Ganzheit, wie Schiller sagt, nur dadurch wieder erlangen, dass er sich dienend einem Ganzen anschliesst, — gerade durch das Eingehen in diese Besonderheit das Allgemeine in sich zur Darstellung bringt. Zu der allgemeinen Ehre, die der Mensch sich als Mensch erwirbt, indem er seine allgemeinen Menschenpflichten übt, kommt also jetzt noch die besondere Standesehre hinzu, die besonderen Pflichten seines Berufs mit Rechtschaffenheit zu erfüllen. Die Jugend hält das Ergreifen eines bestimmten Standes für eine Philisterei, weil sie, mit der Ausbildung ihrer selbst beschäftigt, in der Wissenschaft des Allgemeinsten lebt, die von sich rühmen kann, keine Besonderheit zu sein, sondern sich nach Novalis' Ausspruch überall zurechtfinden zu können. Ihre Besonderheit ist aber dennoch, nur die Theorie zu sein; wie denn auch das Lehren dieser Wissenschaft selbst einen besonderen Stand beschäftigt. Weil dem Menschen also Wirksamkeit ohne das Eingehen in irgend eine Besonderheit unmöglich ist: so müssen wir nicht mit dem Gerichtsdiener, als er auf seine Bemerkung gegen Don Juan, dieser müsse doch Etwas sein, die Antwort erhielt, der Ritter sei Nichts, ausrufen: „Das ist göttlich!" Etwas Besonderes zu sein, ist vielmehr, in dieser Verschränkung der geselligen Bedürfnisse, das einzige Mittel, der Allgemeinheit anzugehören, während wer Nichts ist, eine blosse Privatperson, kein dienendes Glied eines Ganzen ist, und somit auch keine Standesehre hat. Fragen wir aber, was das nächste Allgemeine ist, das die Stände durch ihr allseitiges Zusammenwirken hervorbringen: so müssen wir sagen, es ist die allgemeine Möglichkeit, wodurch Jeder seine Bedürfnisse auf's Beste befriedigen kann; — der Volksreichthum, an welchem Jeder nach Maassgabe seiner Arbeit Theil hat.

C. Der Volksreichthum.

Wenn die Arbeit den Antheil darstellt, den Jeder an dem allgemeinen Reichthum des Volkes hat, indem, wie wir (Bd. I, S. 140) sahen, die durch natürliche und geistige Anlagen gesetzte Ungleichheit der Menschen dadurch zur Gleichheit zurückgeführt wird, dass Jeder so viel bekomme, als er verdient: so ist doch die Arbeit nicht der einzige Grund des Volksreichthums, da die Freigebigkeit der Natur in Darreichung ihrer rohen Erzeugnisse die der Arbeit entgegengesetzte Seite des Reichthums ausmacht. Bevor wir indessen, zur Erfassung desselben, auf die besonderen Widersprüche näher eingehen, welche aus jeder einzelnen dieser beiden Quellen

des Reichthums, für sich genommen, entspringen, haben wir noch einen ersten allgemeinen, der im Kampfe dieser Seiten unter einander enthalten ist, zu lösen.

Sind nämlich die Andern geleisteten Dienste der zureichende Rechtsgrund für den durch Tausch zu erwerbenden Reichthum: so findet im Zustande der gänzlichen Vereinsamung, in welcher Robinson Crusoe lebte, oder in einem paradiesischen Zustande, wo die Natur Alles ohne Arbeit gewährt, gar kein Reichthum Statt. Denn in beiden Fällen gäbe es, nach der von Proudhon aufgestellten Unterscheidung (s. Bd. I, S. 197), gar keine Tauschwerthe, ohne dass es darum an Befriedigungen oder Nutzwerthen fehlte, welche die Natur eben, sei es umsonst, sei es für einsame Arbeit, spendete. Nun scheint es aber doch einseitig, den Reichthum nur im Tauschwerthe und nicht auch im Nutzwerthe zu erblicken. Wir können also vielmehr sagen, dass wir im Paradiese schlechthin reich sind, weil die Natur uns umsonst die mannigfaltigsten Genüsse bietet. Diese zwei Bedeutungen des Reichthums unterschied Say daher mit Recht als den natürlichen und den gesellschaftlichen Reichthum.

Doch so schroff, wie es hiernach aussieht, stehen sich diese Gegensätze wohl niemals einander gegenüber, schon weil der einsame Zustand eine seltene Ausnahme, der paradiesische nur in der Vorstellung vorhanden ist, und die Gesellschaft die Regel bildet. Und zwar wird bereits in der ersten, ganz rohen Gesellschaft, wo noch keine Verfeinerung der Bedürfnisse eingetreten ist, jeder von der Natur gelieferte Stoff irgendwie eine Verarbeitung erleiden, die ihm einen Tauschwerth verleiht. Ja, je unbehülflicher und schwieriger die Arbeit im Beginne der Gesellschaft aus Mangel an Bildung und Gewerbefleiss ist, desto theurer wird sie sein, wie diess uns das Beispiel der Vereinigten Staaten von Nordamerica zeigt. In ungebildeten Gesellschaften werden hiernach die Waaren theuer und dabei doch schlecht sein, d. h. wenig Nutzwerth und hohen Tauschwerth haben. Wenn aber durch den Einfluss höherer Bildung die Hindernisse, welche unserer Arbeit entgegenstanden, überwunden, und durch Vervollkommnung derselben die Naturkräfte, wie wir (S. 22) sahen, immer mehr dem Menschen dienstbar gemacht worden sind, dann werden durch diese fortwährend erhöhte Freigebigkeit der Natur immer weniger menschliche Dienste hinreichen, um denselben Gegenstand unserer Befriedigung besser herzustellen, und zwar mit weniger Kosten, indem gleiche Dienste

im Tausche gleichviel gelten. So fällt, wegen der Unentgeltlichkeit der Gaben der Natur, der Tauschwerth in dem Maasse, wie die menschliche Arbeit gegen die der Natur zurücktreten kann. Je mehr der Nutzen der Waare steigt, desto mehr fällt also ihr Werth; woher die Formel Proudhon's: „Nutzwerth und Tauschwerth stehen im umgekehrten Verhältniss zu einander.“ Der Naturstoff und die Naturkraft, sagt Bastiat sehr richtig, sind an sich gar nichts werth, sondern haben nur so viel Werth, wie menschliche Arbeit darin steckt, — z. B. im Wasser nur der Trägerlohn, — obgleich sie sehr nützlich sind. Von zwei Dingen also, die denselben Nutzen gewähren, hat dasjenige weniger Werth, wo die lästige Arbeit des Menschen mehr durch die Geschenke der Natur verdrängt worden.

Die Entscheidung der allgemeinen Frage, was Reichthum sei, hängt hiermit hauptsächlich von dem Verhältniss ab, das zwischen Nutzen und Werth stattfindet. „Da nun,“ sagt Bastiat, „die meisten Schriftsteller die drei Ausdrücke: 1) Nützlichkeiten, oder Befriedigungen; 2) Reichthümer; 3) Werthe, für gleichbedeutend halten, so ist daraus eine falsche Lehre entsprungen.“ Denn wegen des umgekehrten Verhältnisses von Werth und Nützlichkeit kommt es eben darauf an, wie der Reichthum sich zu Beiden verhält. Die Lehrer der Volkswirthschaft, welche in dieser Hinsicht einen geraden Gegensatz bilden, sind Adam Smith und Say, indem jener sagt: „Reich oder arm ist ein Mensch, je nach der grössern oder geringern Menge der nützlichen Dinge, deren Genuss er sich verschaffen kann.“ Wogegen Say — hier nur den von ihm so genannten gesellschaftlichen Reichthum in's Auge fassend — behauptet: der Reichthum stehe im Verhältniss zum Werthe; er sei gross, wenn die Summe der Werthe, aus denen er bestehe, beträchtlich; klein, wenn diese es seien. Wer also nicht den Nutzen, sondern nur den Werth, der in der Arbeit liegt, zum Maassstab des Reichthums macht, der behauptet, da Arbeit und Freigebigkeit der Natur in umgekehrtem Verhältniss stehen, dass auch der Reichthum sich in diesem Verhältnisse zur Freigebigkeit der Natur befinde. Woraus folgen würde, dass, je mehr die Natur thue, je weniger mithin der Mensch zu arbeiten brauche, er um desto ärmer sei. Da wären sonderbarer Weise die an Naturschätzen ärmsten Völker die reichsten, während nur soviel richtig ist, dass sie am Meisten arbeiten müssen, um den Mangel der Naturgaben nur einigermaassen zu ersetzen. Wenn Bastiat dann zunächst zur entgegengesetzten Ansicht hinzuneigen scheint, indem er einmal sagt, die Menschheit

habe um so mehr Befriedigungen oder Reichthümer, je weniger Werthe sie habe: so erkennt er doch schliesslich an, dass die Wahrheit in der Verknüpfung der Gegensätze enthalten sei. Denn er bemerkt sehr gut: „Die Unwissenden geben dem Wort Reichthum beide Bedeutungen. Manchmal hört man sie sagen: Der Überfluss an Wasser ist ein Reichthum für diese Gegend; dann denken sie nur an die Nützlichkeit. Wenn aber Einer von ihnen seinen eigenen Reichthum kennen will, so macht er sein Güterverzeichniss, wo er nur die Werthe abschätzt. Mit Erlaubniss der Gelehrten, ich glaube, die Unwissenden haben diessmal Recht. Der Reichthum ist, in der That, entweder wirklich oder relativ. Unter dem ersten Gesichtspunkt wird er nach unsern Befriedigungen beurtheilt; die Menschheit wird um so reicher, je mehr Wohlsein sie erwirbt, was auch der Werth der Gegenstände sei, der es verschaffe. Aber wollen wir den besonderen Antheil jedes Menschen am allgemeinen Wohlsein kennen, d. h. den relativen Reichthum, so entdeckt uns der Werth allein dieses Verhältniss."

Hieraus ergeben sich zwei ganz verschiedene Beurtheilungen des Reichthums. Denn es ist offenbar, dass, wenn der Reichthum in der Menge unserer Befriedigungen besteht, wir um so reicher sind, je mehr Gegenstände unserer Befriedigungen wir uns verschaffen können; wir werden uns aber um so mehr verschaffen können, je weniger Tauschwerth dieselben haben. Da nun der Nutzen den absoluten Reichthum, den Volksreichthum, der Tauschwerth den relativen darstellt: so scheint es, dass Proudhon Recht hat, die Armuth des Einzelnen darin zu finden, dass er den Nutzwerth nicht in Tauschwerth verwandeln könne. Der Reiche wird durch Geldüberfluss für geringe Tauschwerthe grosse Nutzwerthe erwerben, und sich also viel Genüsse verschaffen können, während der Arme durch das Fallen der Tauschwerthe um so weniger Nutzwerthe wird erlangen können, da er seine Waare nicht zu Gelde machen kann. Überdiess werden mit steigender Bildung die dann erforderlichen Mittel für die Befriedigung der geistigen Bedürfnisse, wo die unentgeltliche Freigebigkeit der Natur in geringerem Grade vorhanden ist, mehr Tauschwerth besitzen, als die Mittel für die Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse, wo die Gaben der Natur eine grössere Rolle spielen. So wird der Arme sich die geistigen Genüsse noch viel weniger, als die sinnlichen, verschaffen können. So steigt nach Proudhon die Menge der Genüsse und Werthe auf der Einen Seite immer mehr, je mehr sie auf der andern

fällt; und die Gesellschaft ist, wie Hegel sagt, beim Übermaass des Reichthums nicht reich genug. Wie lösen wir nun diesen in den Begriff des Reichthums eingebrochenen allgemeinen Widerspruch?

Proudhon, durch seinen Freund Grün in die Tiefen der Deutschen Dialektik eingeweiht, hält diesen Gegensatz, wie jeden, für nothwendig. Bastiat spottet seiner desshalb, und erzählt, Proudhon habe ihm einmal gesagt, er fände das Paradies langweilig, weil der Widerspruch dort fortfiele. In der That, im Paradiese ist absoluter Reichthum zugleich absolute Armuth, ohne den mindesten Gegensatz, weil Jeder die unentgeltliche Nützlichkeit der Natur geniesst, ohne der Arbeit, die erst Werthe schafft, zu bedürfen, und sich durch dieselbe, im Gegensatze zu einem Andern, mehr bereichern zu können. Bastiat will die Gegensätzlichkeit überhaupt nur für eine scheinbare erklären. Man kann aber einen Widerspruch in der Natur der Sache begründet finden, und dennoch nicht an seiner Lösung verzweifeln. Das wollte Proudhon auch nicht, wiewohl er selten bis zur bejahenden Lösung durchdringt. Bastiat aber können wir zugeben, dass auch die Übereinstimmung im Begriff der Sache liegt; und die Weise, wie er diess aufzeigt, erreicht den höchsten Gipfel der Klarheit.

Weil nämlich die Erzeugenden, je bessere Waaren sie durch gesteigerten Gewerbefleiss zu liefern im Stande sind, dieselben desto wohlfeiler losschlagen müssen: so kann diess sie zwar zur Verzweiflung bringen, indem ihr relativer Reichthum fällt, während sich der Nutzen für Alle, d. h. für die Verzehrer, vermehrt, also der absolute Reichthum steigt. Da man nun in der Volkswirthschaft, nach Bastiat's richtiger Bemerkung, mehr die Erzeugenden, als die Verzehrer berücksichtigt hat: so sind manche Lehrer dieser Wissenschaft auf den trostlosen Einfall gekommen, die Vermehrung der Hindernisse der Arbeit als die Quelle des Reichthums anzusehen. Man vergisst aber, dass die Erzeugenden, was sie auf der Einen Seite verlieren, hundertfältig auf der andern wiedergewinnen. Denn da durch den steigenden Gewerbefleiss auch die Gegenstände aller übrigen Befriedigungen, wo jene die Verzehrer sind, besser und wohlfeiler werden: so bleibt das Verhältniss beim Tauschwerth gleich, und der gesteigerte Nutzen kommt Allen unentgeltlich zu Gute. „Die Natur," sagt Bastiat, „ist der Sklav, der alle Übrigen befreit, weil er Nichts kostet."

Wenn wir ihm nun aber auch diese Lehre von der unentgeltlichen Nützlichkeit der Natur zugeben, so brauchen wir diese darum

doch noch nicht für werthlos — in jedem Sinne — zu halten. Robinson hatte an seinen Thieren, seinen Früchten u. s. w. grosse Nutzwerthe, wenn er sie auch nicht in Tauschwerthe verwandeln konnte. Beim einsamen Menschen decken sich also der absolute und der relative Reichthum. Indem dann der Tauschwerth nur durch die menschliche Dienstleistung hervorgebracht wird, so vertritt diese bei Bastiat allein das Eigenthum, den Einzelstandpunkt, indem durch grössere Thätigkeit Jeder seinen relativen Reichthum erhöhe. Da das, was die Natur zur Herstellung des Gegenstandes der Befriedigung darbiete, aber Allen unentgeltlich zu Gute komme, so erblickt Bastiat darin den wahren Communismus: nicht, wie Lassalle, in der Verminderung des Einzeleigenthums. Bastiat sagt sehr gut, dass das Gebiet dieser Gemeinschaft sich immer mehr ausdehne, während das des Einzelstandpunkts sich immer mehr einschränke, indem der verminderte Werth aus dem Eigenthum in die Gemeinschaft übergehe. Was aber nicht hindert, den Gegensatz Proudhon's zwischen Tauschwerth und Nutzwerth auch so zu lösen, dass, indem die Nutzwerthe für die Gesammtheit gleichmässig steigen, das Fallen der Tauschwerthe für jeden Einzelnen dadurch ausgeglichen wird, dass er mehr Waare mit Leichtigkeit hervorbringen kann; so dass die Summe der Werthe durch den Fortschritt nicht abgenommen, wohl aber die Summe der Nützlichkeiten zugenommen hat, weil mehr Waaren jetzt denselben Werth haben, als vorher weniger. So sind absoluter und relativer Reichthum in der Gesellschaft in Übereinstimmung. Wenn aber Einer dabei relativ reicher wird, als der Andere, ungeachtet der gleichen Nützlichkeit, die die Gaben der Natur Jedem gewähren: so liegt diess lediglich darin, dass er mehr gearbeitet, als jener.

In je tiefere Kreise endlich aber die Bildung herabsteigt, desto mehr Mittel auch für die Befriedigung der geistigen Bedürfnisse müssen erzeugt werden, desto leichter und wohlfeiler werden auch sie vermittelst der allgemeinen Verbreitung der Bildung angeschafft werden können, und so der Gegensatz der geistigen und der körperlichen Arbeit, der Bildung und ihres Mangels, der Armuth und des Reichthums immer geringer werden. So werden die Unterschiede der Standesbildung allmälig immer mehr verschwinden. „Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit,“ sagt daher Bastiat sehr gut, „sind nicht im Naturzustande vorhanden, sondern das Ergebniss der Gesellschaft.“ Die gesellschaftliche Ordnung schreitet vorwärts, um von der ursprünglichen Gleichheit der Nackt-

heit, durch die schroffe Ungleichheit der Mitte hindurch, zur schliesslichen Gleichheit im Besitze des Wohlseins und der Wahrheit zu gelangen. Diese allgemeine Lösung des Gegensatzes zwischen gemeinsamem und persönlichem Reichthum erspart uns aber nicht, in jedem einzelnen Punkte immer wieder neuen Widersprüchen zu begegnen, weil der Volksreichthum nicht ohne den der Einzelnen gedacht werden kann.

1. Die Quelle des Reichthums, die sich zuerst darbietet, ist der Grund und Boden, die allgemeine Möglichkeit, welche die Natur gewährt, um die Stoffe für die Befriedigung unserer Bedürfnisse zu erzeugen. Wenn wir im Bisherigen (Bd. I, S. 159, 172, 65, 76—78) aus dem Begriff der freien Persönlichkeit den Übergang der von Kant aufgestellten urbildlichen Gütergemeinschaft an Grund und Boden in Einzeleigenthum durch Besitzergreifung forderten, die leihweise Vertheilung des Bodens an die Landbauer durch die Obrigkeit in der Gemeinschaftslehre dagegen als Staatsbevormundung der Bürger verwerfen mussten, so giebt uns die Arbeit nunmehr das beste Beweismittel für das Grundeigenthum. Freilich scheint daraus vielmehr das Gegentheil hervor zu gehen. Denn wenn nur die Formirung des Grund und Bodens durch den Arbeiter das Recht auf Erwerbung giebt, so wäre vielmehr dieser, nicht der Grundherr der berechtigte Eigenthümer. So sind wir also sogleich bei dem Gegensatze des Grundeigenthümers und des Arbeiters angekommen; und so wollen die Gemeinschaftslehrer, um der Frage nach dem rechtmässigen Eigenthümer zu entgehen, lieber gleich das Grundeigenthum ganz aufheben. Das ist aber eine neue Folgewidrigkeit. Wollten sie sich treu bleiben, so müssten sie vielmehr den alten Eigenthümer herauswerfen, und den Arbeiter zum Eigenthümer machen.

Die Lösung der Schwierigkeit ist sehr einfach. Allerdings ist Jeder gleich berechtigt, unbebautes Land zuerst urbar zu machen. Wer es aber zuerst gethan, der hat dann auch das Recht, jeden Anderen davon auszuschliessen. Denn die von der Natur dargebotene Nützlichkeit ist und bleibt zwar Gemeingut Aller; was Proudhon einseitig festhält, wenn er sagt, dass der Eigenthümer sich mit Unrecht die unentgeltlichen Geschenke der Natur bezahlen lasse. Indem der Eigenthümer aber immer nur für seine Arbeit bezahlt wird, so hat er doch zuerst seine Dienstleistungen angewendet, um die Dienste der Natur hervorzulocken, und so zugleich mit dem Eigenthum an jenen auch das an diesen erworben. Nur

seine Arbeit hat die Gaben der Natur ermöglicht, da der Acker nicht von selber trägt. Wenn ich das Feld beackert, Gebäude, Ställe darauf aufgeführt habe: so habe ich auch das Recht, das Korn zu verkaufen. Das Korn kostet aber Nichts, sondern nur die Arbeit, die ich darauf verwendete, um es an den Markt zu bringen. Ebenso wenig kostet die Erdscholle selbst etwas. „Die Regierung von Arkansas," sagt Bastiat, „verkaufte den Acker Landes für einen Dollar. Das ist wohlfeil. Aber woher kommt der Dollar? Der Dollar ist zu viel, da Niemand noch die Hand angelegt hat. Der Dollar ist der Kaufpreis für die Sicherheitsleistung des Erwerbs durch die Regierung."

Aber warum kann nach dem ersten Grundeigenthümer nicht ein zweiter Arbeiter ebenso verfahren, wie dieser? Weil der erste Eigenthümer, wenn er sein Korn verkauft, nicht die Substanz der ganzen Dienstleistung (der Urbarmachung) für eine andere Dienstleistung oder deren gleichen Werth, das Geld, austauscht, sondern nur den Werth des Gebrauchs seiner Dienstleistung. Aus seiner in das Land gesteckten Arbeit wird nicht einmal Korn erworben, sondern für ewige Zeiten. Wenn aber der Grundeigenthümer auch jetzt nicht mehr selbst arbeitet, so bekommt er doch bezahlt für die Arbeit seiner Väter, mit denen er Eine Person bildet, oder für seine frühere Arbeit. Was sage ich? Er muss jedes Jahr die Arbeit erneuern, steckt jedes Jahr immer mehr Arbeit in seinen Grund und Boden, verbessert und vermehrt dadurch die Erzeugnisse; und der Nutzen kommt wieder Allen zu Gute, indem auch sein Eigenthum sich verbessert. Arbeitet er nicht auch durch die Oberaufsicht, welche er über seine Arbeiter führt? Er bekommt also nicht seinen Zins, „seinen Capitalprofit," wie sich Lassalle etwas wegwerfend ausdrückt, umsonst, wie die meisten Lehrer der Volkswirthschaft meinen. Weil aber hier die unentgeltliche Nützlichkeit der Natur am Auffallendsten ist, so hat man den Grundeigenthümern am Ersten vorgeworfen, dass sie sich für die Gaben Gottes bezahlen lassen; und so ist ihr Eigenthum zuerst erschüttert worden, wie denn auch ackerbauende Völker, wie Ägypter, Chinesen, Inder, Sicilier, Polen leicht erobert wurden.

Alle gebildeten Völker sind aber ursprünglich von dem Grundeigenthum und dem Ackerbau ausgegangen, und haben in ihm die vornehmlichste Quelle des Reichthums gesehen. Auch Adam Smith neigt sich noch dahin, indem er den jährlichen Ertrag des Bodens und der Arbeit eines Landes für seinen wahren Reichthum, und

den Ackerbau für die ergiebigste Arbeit hält. Aus diesem Grunde sollten auch nur die Grundeigenthümer die Regierenden sein. Da nun die grosse Wirthschaft, die man mit einer Maschine vergleichen kann, ergiebiger, wie wir (S. 19) sahen, als die kleine ist: so wäre hiernach der grösste Reichthum eines Volkes darin zu setzen, dass der Grund und Boden in den Händen weniger grosser Eigenthümer, des Adels, zusammengedrängt wäre, und die Masse des Volks ihm als Schutzbefohlene, Pächter, Tagelöhner dienten. Das ist allerdings die Erscheinung, die wir am Anfang der Entwickelung jedes Volkes, namentlich eines ackerbauenden Staates, wahrnehmen. Doch zeigt dieser Zustand im Gegentheil keineswegs den grössten Reichthum. Denn einerseits ist die Masse des Volkes im unfreien Zustande der Abhängigkeit, Hörigkeit oder des Lohnverhältnisses: ermangelt auch der Bildung, weil der Ackerbau keine grosse Geschicklichkeit erfordert: und hat endlich nicht den Sporn des persönlichen Interesses, durch fleissigere Arbeit mehr zu gewinnen; — Alles Gründe, welche die Arbeit unergiebiger machen. Andererseits weiss der Grundeigenthümer einer grossen Strecke nichts damit anzufangen. Er lässt nur einen kleinen Theil beackern; einen grossen Theil benutzt er nur als Weide, lässt ihn auch wohl unbebaut liegen. Ein Theil dient als Wald der „nobeln," wie es heisst, aber nicht sehr einträglichen „Passion" der Jagd.

Der Ackerbau entwickelt so, weil er nicht fortschreitet, den Reichthum nicht sehr. Solche Zustände müssen daher verlassen werden. Denn sie enthalten wohl die Möglichkeit der Ausbildung der grossen Wirthschaft; aber diese tritt noch nicht ein, weil der Gewerbefleiss, die Theilung der Arbeit, und Alles, was in seinem Gefolge den Fortschritt hat, sich noch nicht hervorgethan hat. Dieser ist nur dann möglich, wenn durch die Theilung des Grund und Bodens mehr Glieder des Volks Eigenthümer werden, damit aber sich für ihr Eigenthum mehr interessiren, als wenn sie das Land ihrer Herren bebauten. Je mehr Bauern selbstständig das eigene Land bebauen, desto höher wird dem grossen Grundbesitzer der Tagelohn zu stehen kommen, weil weniger Arbeiter ihm dienen. Indem es dem Tagelöhner auf diese Weise besser geht, wird auch er allmälig am Eigenthum des Bodens Theil nehmen, während die steigende Bevölkerung dem grossen Grundbesitzer immer wieder neue Arbeitskräfte zuführt. Die so immer weiter schreitende Theilung des Bodens sehen wir nun auch bei allen Völkern eintreten; sie werden alle mehr oder weniger, wie die Römer, ihre Kämpfe um Ackergesetze haben.

Dann wird der Bauer Verbesserungen machen, und auch der Ackerbau wird in den Strom des Fortschritts hineingerissen werden. In Italien, namentlich im Kirchenstaate, ist mehr der ursprüngliche Zustand geblieben; und hat auch diess alte Land der Bildung viele seiner Wälder verloren, so hat darum doch die Bebauung des in den Händen der Grossen befindlichen Landes nicht zugenommen. In Deutschland und namentlich in Frankreich ist durch die immer weiter gegangene Theilung der Wohlstand in immer tiefere Schichten der Gesellschaft herabgestiegen, ohne dass darum der Wohlstand des grossen Grundbesitzers abnahm, da die durch die grosse Wirthschaft ermöglichte Verwendung der unnöthig gewordenen Arbeiter zur Brennerei, zum Holzschneiden u. s. w. (S. 19—20) seinen Reichthum im Gegentheil vermehren musste. England und Polen aber zeigen eine gebildete Adelsherrschaft, die, ohne den Landbesitz zu dieser Zersplitterung in viele Hände herabsteigen zu lassen, unmittelbar zu der Verfeinerung der grossen Wirthschaft fortgegangen ist, und auch dem Arbeiter, dem Tagelöhner, indem sie ihn zum Pachtverhältniss zuliess, ein erträglicheres Dasein, wenigstens in England, verschaffte; was jetzt auch in Polen und Russland durch die neueste Gesetzgebung, die ihm sogar Eigenthum verlieh, bevorsteht.

Wenn England dem Tadel ausgesetzt ist, nicht zu der von uns verlangten Freiheit des Eigenthums gekommen zu sein (Bd. I, S. 177): so hat in andern Ländern die unendliche Zersplitterung desselben zwar diese Forderung des Rechts, aber auf Kosten des Wohlstands der grossen Masse, erfüllt: und so durch das Übermaass den entgegengesetzten Erfolg von dem gehabt, den wir vorhin aufstellten. Dadurch nämlich, dass der Grundbesitz in die Hände zu Vieler übergegangen ist, hat er sich dergestalt getheilt (denn wo ist die Grenze zu finden?), dass er für die Ernährung seines Eigenthümers nicht mehr ausreichend war. Und das ist der Grund der Entstehung eines ländlichen Proletariats geworden. Der Gegensatz ist also der, dass, während die fortschreitende Bildung das in den Händen der grossen Gutsbesitzer verbliebene Land durch die Vervollkommnung der grossen Wirthschaft immer nutzbarer machte, der kleine Wirthschafter durch Zerstückelung der Erbschaft u. s. w. immer mehr herunterkam, bis er schliesslich dennoch wieder zum Tagelöhner wurde, wenn sein Stück Land z. B. nicht einmal mehr so gross war, eine Kuh zu ernähren. Diesem Übelstande hat nun die Gesetzgebung abhelfen wollen, namentlich in Preussen. Denn

nachdem durch die Stein-Hardenbergische Gesetzgebung die Umgestaltung der bäuerlichen Verhältnisse sich den Anforderungen des Naturrechts entgegengehoben hatte, will man jetzt die Freiheit des Eigenthums verletzen, um, wie man sich ausdrückt, einen kräftigen Bauernstand zu erhalten. Hat man doch schon nicht nur beim Adel, sondern auch im Bauernstande das in England nie abgeschaffte Erstgeburtsrecht wiederherstellen wollen, um so den Wohlstand auf Kosten der Familienrechte zu befördern. Das ist der besondere Widerspruch, an dem der Volksreichthum hinsichtlich des Grundbesitzes in unsern Tagen steht. Und es ist die Frage, wie wir ihn lösen, wie wir Wohlstand und Freiheit, die sich jetzt in Kampf befinden, in Übereinstimmung bringen. Wir können hier die einzelnen Fragen nur stellen, um sie später zu beantworten, — d. h. die Möglichkeit nachzuweisen, wie auch in diesem besondern Falle der ungehindert steigende Volksreichthum zugleich den aller Einzelnen zur Folge habe.

2. Gehen wir zweitens an das bewegliche Eigenthum, so ist es einerseits eben das, was die unbewegliche Natur liefert, — ihre rohen Erzeugnisse, wo die Arbeit des Menschen nur eine vorhergehende und sammelnde ist: andererseits die Erzeugnisse des Gewerbefleisses, wo die menschliche Arbeit Alles, aber noch an einem Rohstoffe, ist; bis endlich die Bewegung selbst, d. h. der Umlauf, neue Werthe gründet. Auch hier wird sich zeigen, dass die Arbeit allein bezahlt wird.

a. Was nun erstens die Rohstoffe betrifft, wie die Natur sie spendet, so könnte man die Natur der Ungerechtigkeit anklagen, dass sie einem Volke eine solche Fülle von Erzeugnissen bietet, während sie das andere ganz stiefmütterlich behandelt hat: dass sie dieselben Erzeugnisse dem einen Volke mit weniger Anstrengung und besser liefert, als einem andern. Wenn die Südfrüchte im Norden schlechter fortkommen, als im Süden, so haben die südlichen Völker einen grösseren Reichthum. Aber wir wissen schon, diess ist der absolute Reichthum, der der Gemeinschaft angehört, und also Allen zu Gute kommt, ohne von ihnen bezahlt zu werden. Die Engländer würden nur dann den Spaniern nachstehen, wenn sie sich z. B. eigensinnig darauf legten, mit grossen Kosten und Mühen Apfelsinen als künstliche Treibhauspflanzen zu ziehen, die dann obenein doch noch sauer und ungeniessbar wären. Sie würden ihre Arbeitskräfte unnütz vergeuden, während sie diese Früchte in Spanien, wo sie natürlich gedeihen und den Sammlern daher

wenig Arbeit machen, wohlfeil kaufen können. Dasselbe würde den südlichen Völkern begegnen, wenn sie, statt Steinkohlen von den Engländern, Talg und Hanf von den Russen zu beziehen, diese Erzeugnisse bei sich gewinnen wollten. Dergleichen Waaren, sagt daher Adam Smith sehr richtig, muss man nicht selbst anfertigen, um seine Arbeitskräfte mit mehr Nutzen auf andere Arbeitszweige wenden zu können. Da nun an jedem Erzeugniss immer nur die Arbeit bezahlt wird, die es gekostet hat: so ist jedes Volk so reich, als es durch seine Arbeit zu werden verdient. Und je mehr Tauschwerthe jedes Volk sich durch seine Arbeit verschafft, um so mehr fremde Erzeugnisse anderer Länder kann es durch seine Waare eintauschen. Da also, wie Hegel sehr gut sagt, der gebildete Mensch zwar nicht Menschenfleisch, wohl aber Menschenfleiss und Menschenschweiss verzehrt, so bekommt er die Nutzbarkeit der Natur aller Himmelsstriche mit in den Kauf; denn indem nur Fleiss gegen Fleiss aufgewogen wird, so hilft der grössere Reichthum der Natur einem Volke nichts.

Ja, er kann ihm sogar schädlich sein, und ist es auch; und das ist der Widerspruch, zu dem uns der in den Rohstoffen eines Volks enthaltene Reichthum führt. Denn einmal bedarf die Natur des Landes nicht so vieler Anstrengung, um seine Reichthümer dem Menschen darzubieten. Da diese Völker, wie es im Süden denn nun auch in der That der Fall ist, weniger zu arbeiten brauchen: so können sie für ihre Früchte, auch wenn sie noch so köstlich sind, keine grosse Belohnung in Anspruch nehmen. Indem ferner ihre Thätigkeit nicht so sehr in Anspruch genommen wird, so gewöhnen sie sich an geringe Thätigkeit, an das *dolce far niente*, da ihre Natur sie noch dem ursprünglichen Zustande näher rückt. Sie haben daher weniger Betriebsamkeit, und sind bei allem ihrem absoluten Reichthum relativ weniger reich. Sie könnten ihre Thätigkeit anderswohin wenden; aber sie thun es nicht, weil die Natur für sie arbeitet. Gerade das entgegengesetzte Schauspiel bieten die nordischen Völker dar. Denn haben auch sie Naturerzeugnisse, die sie wieder leichter gewinnen können: so sind sie doch im Ganzen durch ihre widerspenstige Natur gezwungen, ihre Arbeitskraft und ihren Gewerbefleiss höher zu steigern, um durch ihre eigene Freiheit zu ersetzen, was die Natur ihnen versagte.

Dass der Reichthum der Natur eine Quelle der Armuth für ein Volk geworden ist, hat sich besonders in Spanien nach der Entdeckung von America gezeigt. Gold, edle Metalle, sagt man,

sind die Quelle des grössten Reichthums. Denn da sie zum Gelde gebraucht werden, mithin der Werthmesser aller Dinge geworden sind: so kann, wer sie besitzt, alle Gegenstände seiner Befriedigungen erstehen, und ist also der Reichste. Was macht aber das Gold so kostbar? Derselbe Umstand, der den Diamanten. An sich ist er nichts werth; weil er aber so selten gefunden wird, so hat das Suchen so grosse Mühe gemacht, und diese grosse Mühe wird dem Finder so theuer bezahlt. Als nun in Peru und Brasilien, wie jetzt in Kalifornien und Australien, viel Gold gefunden wurde: da war die Mühe des Suchens geringer, und das Gold fiel im Preise. Je mehr die Spanier also davon nach Europa einführten, sagt Montesquieu, desto mehr stieg der Preis aller übrigen Waaren. Mit andern Worten, die Spanier wurden an Tauschwerthen immer ärmer, je mehr sich der Reichthum ihrer Natur bekundete. Das ist so ein schlagendes Beispiel des Widerspruchs, der in den Rohstoffen enthalten ist. Die Nützlichkeit des Goldes besteht darin, ein Tauschmittel zu sein. Durch seine Menge verringert sich aber sein Tauschwerth, ohne dass seine Nützlichkeit stiege. Denn wenig Geld thut dieselben Dienste, wie vieles; weniger vertritt dann nur mehr Waare. Und wenn es sich darum handelt, den Reichthum eines Volkes festzustellen, so ist die grosse Frage die, ob die Tauschwerthe fallen, weil die Naturnützlichkeiten sich vermehrt haben, oder nur, weil mehr Geld vorhanden ist. Bei den Spaniern war das Letzte der Fall, und darum wurden sie im Verhältniss zu andern Völkern, statt reicher, nur immer ärmer, je mehr sie in Golde schwammen.

b. Vielleicht fällt dieser Widerspruch der immer grössern Verarmung bei immer steigenden Erzeugnissen fort, wenn wir uns an eine zweite Art beweglichen Eigenthums als Quelle des Reichthums wenden. Das ist die Form, die das städtische Gewerbe, der Handwerker und der Fabrikant, dem Stoffe angedeihen lässt. Für diesen Stand tritt die aus der unentgeltlichen Nützlichkeit der Natur stammende Seite des Reichthums in den Hintergrund, und wir haben es mehr nur mit der andern Seite, mit der in der menschlichen Arbeit enthaltenen Kraftäusserung, zu thun. Wenn nur die Arbeit, die dem Naturerzeugnisse gewidmet wird, bezahlt wird, diese Form aber beim Gewerbe bedeutend wichtiger, als beim Ackerbau ist: so zeigt sich klar, dass das Gewerbe eine grössere Quelle des Reichthums ist, als der Ackerbau; und die Frage über den Vorzug des Agricultursystems, oder des Industriesystems ist entschieden.

Die Völker beginnen gewöhnlich mit dem Ackerbau, um sich bei steigender Bildung und wachsendem Reichthum dem Industriesystem zuzuwenden, welches dann selbst eine Quelle grössern Reichthums wird. So hat Colbert Frankreich aus einem ackerbauenden in ein gewerbetreibendes Land verwandelt, und damit den Grund seiner Blüte gelegt. Sobald die anfänglich armen Bürgerklassen, durch gewerbliche Arbeit bereichert, sich von der Abhängigkeit des Adels losreissen, wird die Theilnahme an den gesellschaftlichen Vortheilen allgemeiner. Adam Smith sieht das Übergewicht des Handels und der Gewerbe in der üblen Lage des platten Landes, den Vorrechten der Städte gegenüber, statt dass dasselbe vielmehr in der Natur der Sache liegt, da der Ackerbau nicht so viel Erzeugnisse anhäufen kann, weil sie leichter verderben, er auch mehr Kosten verursacht, sich langsamer vervollkommnet, grössern Gefahren ausgesetzt ist u. s. w., als die Arbeit der Gewerbe.

Doch tritt uns gleich beim Beginn dieses durch Gewerbefleiss erhöheten Reichthums ein allgemeiner Widerspruch entgegen. Da der Werth des geleisteten Dienstes von der Quantität und Qualität der Kraftanstrengung abhängt, so dass Dienste getauscht werden, die sich in dieser Rücksicht das Gleichgewicht halten (wobei Quantität und Qualität gegen einander ausgeglichen werden können): so folgt, dass die künstlichere Form, die grössere Kraftanstrengung einen höheren Werth hat. Da also der Übergang aus dem Agricultursystem in das Industriesystem eine Steigerung der Werthe der Arbeit zur Folge hat, so wird der Tagelohn des ländlichen Arbeiters sicherlich geringer sein, als der des städtischen. Geht nun aber der steigende Gewerbfleiss, wie wir (S. 34) sahen, vielmehr darauf aus, die Nützlichkeit der Natur immer mehr zu erhöhen, und die menschliche Arbeit immer mehr zu verringern, wie ja schon beim Ackerbau Vieles durch Maschinen der Natur überlassen wird: so vernichtet das städtische Gewerbe sich selbst, indem es durch Entwerthung seiner Arbeit den ihr verdankten Reichthum herabsetzt. Dieser Widerspruch ist indessen nur ein scheinbarer, den wir schon (S. 37) im Allgemeinen lösten. Denn mit der durch Gewerbefleiss geminderten Arbeit steigt die Nützlichkeit der Natur, mithin der absolute Reichthum der Gemeinschaft. Wenn also auch der Arbeitslohn fällt, so steigt darum doch der relative Reichthum des Lohnarbeiters, indem bessere und reichlichere Waaren vorhanden sind, und er dieselben nun auch zu einem geringern Preise einkaufen kann. Entwickeln wir jedoch näher die durch die einzelnen

Fortschritte des Gewerbefleisses entstehende Steigerung des Reichthums, so werden wir nicht mehr von bloss scheinbaren Widersprüchen sprechen können, sondern sie in der Natur der Sache begründet finden.

α. Da nämlich, je mehr die Theilung der Arbeit fortschreitet, der Arbeiter zu einem immer unbedeutendern Rade des Ganzen herabsinkt: so wird er einerseits zwar selber immer gewandter und gewinnt an Zeit, weil der Wechsel der Beschäftigungen fortfällt (S. 22—23); andererseits wird aber seine Arbeit auch immer unbedeutender, gedankenloser, stumpfsinniger, weil zerstückelter. Nur der Werkmeister, der Fabrikherr fasst sie zusammen. Je mehr Lohn diese für ihre geistigere Arbeit in Anspruch nehmen können, desto weniger jene für ihre geistlosere, mechanische, da, wie gesagt, die Qualität die Quantität ersetzen kann. Je mehr also das Handwerk fortschreitet, desto mehr kommt der Handwerker herunter; je mehr Genuss, also Reichthum der Käufer der gewerblichen Erzeugnisse hat, desto elender geht es dem, durch den er aller dieser Befriedigungen theilhaftig wird. Wer fragt nach dem Handwerker, dessen Arbeitszweig ausser Mode, der also selbst ausser Brod gekommen ist? Wenn Wachslichte statt Talglichte, dann Öl statt Wachs, später an die Stelle des Öls Gas gebraucht wird, und auch beim Öl und Gas immer wieder verschiedene Arten Mode werden: so wirft man den abgenutzten Arbeiter, wie eine ausgepresste Apfelsinenschaale, fort. Einige lehren ja auch, man müsse Alles gehen lassen, wie es will; und wer im Strome zurückgeblieben sei, müsse sich selbst wieder aufhelfen oder vollends zu Grunde gehen. Wie soll er das Erstere aber? da der Arbeiter durch die Abstumpfung, in welche die Art seiner Thätigkeit ihn brachte, zum Lastthier geworden, und der Funke der göttlichen Ebenbildlichkeit, die auch in ihm von Natur vorhanden war, durch die Gesellschaft ganz erstickt worden.

Wenn andere Volkswirthschaftslehrer gewaltsame Lohnerhöhungen vorschlagen, um die Lage der Arbeiter zu verbessern, so verwickeln sie sich damit nur in um so grössere Widersprüche. Denn eine künstliche Lohnerhöhung heisst: den Einen im Tausche mehr geben, als ihre Dienstleistung werth ist, also die Anderen um diese Summe berauben. Übrigens würde jenen aber auch diese Ungerechtigkeit nichts helfen. Denn durch eine künstlich anbefohlene Erhöhung Einer Art Dienstleistung würden auch die Werthe der andern erhöht werden. Man müsste denn das neue Unrecht

begehen, diess durch einen neuen Machtspruch zu verbieten. So würde die Volkswirthschaft, statt Darstellung der Freiheit zu sein, nur ein Zustand der Sklaverei und des Krieges Aller gegen Alle werden. Schlägt man zur Abhülfe vor, die Arbeiter durch Unterricht zu bilden: so macht gerade der Stumpfsinn, dem sie verfielen, sie für die Bildung unempfänglich. Und hätten sie noch Sinn dafür, so würden sie diese mechanische Arbeit nicht mehr verrichten wollen. Am Traurigsten ist es, wenn wir betrachten, wie solche höhere Bildung dem heranwachsenden Geschlechte sogleich verschlossen wird, indem es frühzeitig den Eltern zum Erwerb behülflich sein muss, und in den Fabriken körperlich, geistig und moralisch verkommt. Das durch Theilung der Arbeit erzeugte Steigen von Reichthum, Wohlsein, geistiger Bildung auf der Einen Seite führt also auf der andern Seite Elend, Geistlosigkeit in immer höherem Maasse mit sich; und der Gegensatz der Besitzenden und der Besitzlosen tritt immer schroffer hervor.

β. Die Maschine ist zwar erfunden, um dem Menschen die unwürdige Arbeit abzunehmen; sie macht die Naturkräfte, indem sie Menschenarbeit spart, dem Menschengeiste in höherem Grade dienstbar. So ermöglicht sie also einerseits die geistige Bildung des Arbeiters, indem sie ihn der Menschlichkeit wiedergiebt: und bereichert Alle, indem sie die Nützlichkeit der Natur erhöht. Denn indem bei weniger Auslagen mehr erzeugt wird, können durch Wohlfeilheit mehr Verzehrer am Genuss der Waaren Theil nehmen, die ja obenein noch besser werden. Aber auch diese Quelle des Reichthums wird wieder zur Quelle unsäglichen Elends: diess für den Arbeiter, jenes für den Fabrikherrn; und zwar, indem durch die Maschinen Arbeit und Lohn verringert wird. Der durch die mechanischen Naturgesetze gewährte Nutzen kommt nämlich zunächst dem Fabrikherrn zu Gute, indem er von der Abhängigkeit gegen seine Arbeiter befreit wird, und ihrer nicht mehr bedarf. Die Arbeit dagegen ist in die vollkommenste Abhängigkeit gegen den Eigenthümer der Maschine gerathen. Das, was der Arbeiter noch mit seiner Kunstfertigkeit, z. B. der Kattundrucker, seinem Brodherrn leisten konnte, hat dieser mit der Maschine als sein Eigenthum erworben. Und statt dem Arbeiter die unwürdige Arbeit abzunehmen, hat die Maschine nur die Qualität derselben mit der Quantität vermindert. Der Fabrikant braucht weniger Arbeiter, und diese müssen noch unwürdigere Arbeit verrichten; sie sind zu Handlangern der kunstfertigen Maschine herabgesetzt. Auch die

grössere Geschicklichkeit, die in der Erfindung der Maschine liegt, fällt in den Kopf des Fabrikanten, und wird ihm mithin bezahlt. Die schlechtere und geringere Arbeit, die den Handarbeitern übrig bleibt, wird natürlich schlechter bezahlt; und so kommt die eine Hälfte derselben ausser Brod, die andere verliert an Wohlstand.

Die erste Wirkung der Einführung der Maschinen ist daher die gewesen, dass die Arbeiter sie zertrümmert haben. Aber bald sahen sie ein, dass die vermehrte Erzeugung, ungeachtet der verringerten Arbeit, doch mehr Arbeitskräfte heranzog, als früher. Sie finden bei neu aufkeimenden Manufacturen ihren Unterhalt, haben alle wieder Arbeit; aber sie ist nicht so lohnend. Der Fabrikherr gewinnt ungeachtet der grössern Wohlfeilheit der Waare immer mehr, weil er mehr absetzt, und den Lohn seiner Arbeiter herabdrückt; sie aber haben keinen Vortheil weder vom relativen Reichthum ihres Brodherrn, noch vom absoluten der Gemeinschaft. Das Günstigste für sie wäre noch, wenn durch vervollkommnete Erfindungen in allen andern Arten der Arbeit die Waaren überall wohlfeiler würden; was aber nicht mit einem Mal geschehen kann, noch bei allen Arbeitszweigen wahrscheinlich ist. So werden Übererzeugung und Mangel zugleich eintreten. „Es kann keine Brüderlichkeit stattfinden," ruft Proudhon aus, „zwischen Geschöpfen, wie sie die Theilung der Arbeit und die Maschinen gemacht haben."

γ. Je mehr die Gesammtheit nach Vervollkommnung strebt, und der Reichthum dadurch steigt, desto erbitterter wird der Wetteifer, und artet in einen Krieg der Einzelnen gegen einander aus. Kann man ihm nun auch eine gute Seite nicht absprechen, indem ohne denselben gar kein Fortschritt denkbar ist: so hat er doch zugleich eine sehr bedenkliche, unabwendliche Folge, indem er das Elend des in ihm Besiegten ebenso steigert, wie die Blüte des Siegers. Denn, indem Jeder durch neue Erfindungen preiswürdigere und wohlfeilere Waare herstellen will, um mehr verkaufen zu können: so bereichert sich Derjenige, welcher es hierin dem Andern zuvorthut, immer mehr, während der Erzeuger, welcher seine minder preiswürdigen und doch theureren Waaren nicht absetzen kann, immer mehr verarmt. Den Wetteifer nennt daher Proudhon eine Versteigerung an den Mindestfordernden. Wollte man, um dem durch die Wohlfeilheit erzeugten Überfluss zu steuern, die Erzeugung einstellen, so würde damit sowohl dem Arbeiter, als dem Fabrikherrn am Meisten geschadet, indem jener brodlos würde, diesem sein Capital keinen Ertrag abwürfe.

Wenn sich die Gesammtheit diess Alles gefallen lassen kann, wenn der Handarbeiter kaum mehr tiefer sinken kann: so ergreift nun die Armuth die Fabrikanten selbst, und die Erhöhung des Reichthums lässt auch die Armuth in immer höhere Schichten der Gesellschaft steigen. Indem der Arbeiter, der ohne Maschinen und mit geringerer Geschicklichkeit arbeitet, dem Capitalisten erliegt, der durch seine Geldkräfte sich Maschinen verschaffen kann, und der grössere Capitalist, der mit mehr Mitteln arbeitet, wiederum den Sieg über den kleineren davonträgt: so tödtet der Wetteifer den Wetteifer, wie Louis Blanc (s. Bd. I, S. 81) wollte. Der Sieger bleibt allein auf dem Schlachtfelde übrig, bis er mit andern Mitbewerbern den Streit erneuern muss. Je weiter dieser Kampf sich fortsetzt, und er hört nie auf, desto mehr Kämpfer werden unfähig, und vermehren durch ihren Fall den Reichthum des Siegers. So lange dieser sich ohne Nebenbuhler weiss, kann er die Preise auch wieder steigern.

δ. Diesen Waffenstillstand heiligt gewissermaassen der Alleinverkauf, indem es den Sieger in der Mitbewerbung für eine gewisse Zeit über die Nachtheile derselben erhebt, und ihn zum unumschränkten Herrn der Lage macht. „Der Alleinverkauf," sagt Proudhon, „ist der Kampfpreis des Genie's und der stärkste Stachel zu allen Fortschritten." Eine solche ergiebige Quelle des Reichthums darf eine gesunde Volkswirthschaft nicht vernachlässigen, und zwar um so weniger, als diess Vorrecht Ackerbau, Gewerbefleiss, Handel und Alles erobert. Andererseits leiden aber auch alle Klassen darunter; und wenn der das Haupt wieder erhebende Wetteifer dem Alleinverkauf die Spitze abgebrochen hat, oder die Zeitdauer des dem Sieger vom Staat verliehenen Vorrechts abgelaufen ist, so ist der Schaden schon geschehen. Es scheint unmöglich, mit dem steigenden Reichthum das Steigen der Armuth zu verhindern. In diesen trostlosen Wechselschluss lässt uns die formirende Arbeit der Gewerbe fallen.

c. Sollte etwa der durch den Handelsstand bewirkte Umlauf eine Hülfe dagegen gewähren? Zunächst scheint es im Allgemeinen allerdings der Fall zu sein. Denn da er es vollends nicht mehr mit Stoffen zu thun hat, die keine Werthe bieten, diese vielmehr in den Dienstleistungen enthalten sind: so schafft uns die Mittelsperson zwischen dem Erzeuger und dem Verzehrer, welche wir den Handelsmann nennen, lauter neue Werthe. Einmal spart der Handel uns durch seine Vermittelung viele Mühe: sodann kommt er

der Betriebsamkeit zu Hülfe, indem er die Verzehrer durch die Masse der Erzeugnisse, und die Aufsuchung unbekannter, die er an den Markt bringt, — die Arbeiter dadurch ermuntert, dass er ihre Erzeugnisse gegen andere eintauscht, und die überflüssigen abzusetzen sucht; so dass er, als Schaffer der Erzeugnisse und Tauschmittel, den Reichthum höchlich fördert. Obgleich der Handel nichts selbst erzeugt, ist seine Arbeit also keineswegs unergiebig. Überhaupt scheint, beiläufig gesagt, der Unterschied zwischen ergiebiger und unergiebiger Arbeit, den Viele machen, unstatthaft zu sein. Auch die Rathgebung eines Arztes oder eines Rechtsgelehrten ist ergiebig, weil sie uns die Arbeit durch Erhaltung unserer Gesundheit oder unseres Eigenthums erleichtert. Dasselbe thut die Ausführung eines Musikstücks, indem sie uns durch Erholung zur Arbeit kräftigt. Selbst die Thätigkeit des Soldaten, die man besonders zu den unergiebigen rechnet, ist es keineswegs, indem sie Sicherheit schafft: nur darf nicht, wie in unsern Europäischen Staaten, die Zahl der Soldaten das Bedürfniss überschreiten; dann liegt aber der Schaden nicht in der Thätigkeit, sondern im Nichtsthun, — darin, dass so viele rüstige Hände ruhen. Wenn wir aber sagten, dass der Handelsstand die Zwischenpersonen abgiebt: so sind wir eigentlich, da Niemand Materie schafft, alle Mittelspersonen zwischen der Natur und dem Verzehrer.

a. Gehen wir nun auf die besondere Art und Weise ein, in welcher der Handel diese Vortheile zu gewähren scheint: so macht er zunächst den Überfluss der Waaren, der an einem Punkte vorhanden ist, und den Mangel, der am andern auftritt, durch einen über den ganzen Erdkreis verbreiteten und geregelten Umlauf verschwinden. Je schneller diese Spedition, wie jetzt durch Eisenbahnen und Dampfschiffe, bewirkt wird, desto mehr wird Theuerung auf der einen Seite, Verschleuderung der Waaren auf der andern beseitigt werden. Die Leichtigkeit der Verbindungen erhöht also den Reichthum um ein Beträchtliches, indem sie rasch einer darbenden Bevölkerung das Nothwendige zuführt und der Verarmung der Erzeugenden durch Eröffnung eines fremden Markts begegnet. Ich spreche hier nicht von der Verarmung der Segelschiffer und der Wagenfuhrleute, welche sich durch dieses Auftreten des Dampfes und des Eisens beeinträchtigt wähnen. Denn es leuchtet sogleich ein, dass ihnen durch die Entziehung der Hauptstrassen, deren sich die Dampfmaschine bemächtigt, auf den Nebenstrassen, und selbst im Wetteifer mit diesen verfeinerten Fortschaffungs-

mitteln immer noch genug, und sogar mehr Arbeit übrig bleibt, als vorher, gerade wie es dem Handarbeiter der Maschine gegenüber erging. Der Bau von Eisenbahnen, Landstrassen und Wegen überhaupt scheint also unbedingt ein wirksames Mittel zur Steigerung des Reichthums zu sein; und hier wenigstens scheinen wir keine unverträglichen Gegensätze befürchten zu müssen. Doch es scheint nur so. Denn wenn die Verbindungsmittel sehr verbessert und vervielfacht sind, so können die Waaren auch mit Leichtigkeit da hingebracht werden, wo noch kein Mangel fühlbar ist, und eben damit eine Überfüllung des Markts schnell herbeiführen, die, wenn der Ort durch Sümpfe, Moräste, bodenlose Wege geschützt wäre, nicht so leicht hätte eintreten können. Freilich läuft der Ort dann auch Gefahr, beim Mangel an Waaren zu entbehren. Kurz, der Gegensatz zwischen Überfluss und Mangel ist vorhanden, und wird selbst dadurch erzeugt, dass der Wetteifer sich frei von Ort zu Ort, von Land zu Land ausdehnt und über den ganzen Erdkreis verbreitet. So haben z. B. die kleinen Städte fühlbaren Mangel an Fleisch u. s. w., seitdem Eisenbahnen Alles der Hauptstadt zuführen.

β. Dieser ungehinderte Wetteifer, welcher alle Länder einem Jeden durch unbeschränkten Umlauf öffnet, ist nun der Freihandel. Und es ist die grosse Frage unter den Lehrern der Volkswirthschaft, ob man ihn bedingungslos gestatten solle, oder das Wohlsein der Völker nicht vielmehr seine Einschränkung verlange.

a. Der unumschränkte Freihandel, der äussere Handel mit allen Völkern scheint sich unmittelbar als das Natürlichste darzubieten. Denn wenn die Gaben der Natur umsonst verliehen werden, jedes Volk durch seine Arbeit aber nur gewisse Arten von Waaren erzeugen kann und auf die Erzeugung der übrigen verzichten muss: so ist diese Verschiedenartigkeit der Erzeugnisse ein Wink für die Völker, den auswärtigen Handel zu begünstigen. Ohne ihn müssten wir die Erzeugnisse fremder Länder, wie z. B. Schweizerkäse, entbehren, da uns doch nicht zugemuthet werden kann, den faden, in Elbing nachgemachten dafür hinzunehmen. Der Freihandel dagegen bietet dem Volke die Reichthümer aller Erdgürtel für geringe Kosten dar, indem man die Waaren immer von dort holt, wo sie am Leichtesten hervorgebracht werden. Jedes Volk kann durch den unumschränkten Freihandel aber auch die Waaren, die es selbst hervorbringt, am Besten verwerthen, indem ihm die ganze Erde als Markt offen steht. So ist der äussere Handel die ergiebigste Quelle des Volksreichthums, und bei ihm erleidet kein Theil Ver-

lust. Man verkauft die eigenen Waaren theurer im Auslande, und kauft die ausländischen wohlfeiler ein. Der Russe kann den Talg dem Franzosen theurer verkaufen, als dem Russen, weil dieser Preis den Franzosen, wenn sie Talg bei sich erzeugten, immer noch wohlfeil erscheint. Bei Französischen Büchern tritt der umgekehrte Fall ein. So gewinnen alle Völker den Unterschied der theurern und wohlfeilern Waaren, weil er sich auf verschiedene Erzeugnisse bezieht; und der Tausch ist immer beiden Völkern vortheilhaft, — schon aus dem einfachen Grunde, weil er sonst gewiss nicht stattfinden würde. Der äussere Handel verbindet somit alle Völker zu Einer Gesellschaft, überträgt Theilung der Arbeit und Wetteifer auf alle, erspart viele Kräfte derselben und ist auch der mächtigste Hebel ihrer Bildung. Es ist keine Frage, dass auch aus diesem Grunde das Mercantilsystem Recht behält, und in höherem Maasse zum Wohlstand eines Volkes beiträgt, als der Ackerbau. Und Adam Smith selbst gesteht ein, dass das Ackerbausystem endlich Gewerbe und Handel in Verfall bringe, während das Handelssystem auch den Ackerbau zur höchsten Stufe erhebe.

b. Aber diese rosige Anschauung des freien Verkehrs ist nur die Eine Seite der Sache. Wir können der Kehrseite nicht entgehen, dass der auswärtige Handel, wie eine unläugbare Quelle des Reichthums, so der Grund unsäglicher Armuth wird. Denn sollen wir alle Waaren aller Länder, auch die Arten, die wir selbst durch unseren heimischen Gewerbefleiss bei uns naturgemäss herstellen, frei und ungehindert zulassen? Setzen wir dazu noch den Fall, dass das andere Volk durch seine schon erworbenen grösseren Reichthümer sich bessere Maschinen, vollkommnere Werkzeuge verschaffen kann: so würden unsere heimischen Erzeuger ganz und gar nicht mit den ausländischen wetteifern können, und unsere Arbeitskraft vollständig gelähmt werden. Nicht nur die Fabrikanten würden an den Bettelstab kommen, sondern auch die Tausende von Arbeitern, welche in ihren Fabriken beschäftigt gewesen waren, würden unwiederbringlich untergehen, wenn auch der allgemeine Reichthum der Verzehrer vermehrt würde. Der unumschränkte Freihandel, sagen also Viele, und sogar Proudhon unter ihnen, wäre Unsinn, Selbstmord, der vollständige Verderb des heimischen Gewerbefleisses. Hier gehen nun Einige, wie Fichte, bis zum entgegengesetzten System des geschlossenen Handelsstaats, und erblicken in ihm das höchste Urbild der Vollkommenheit eines Volkes: gerade dadurch, dass wir allen fremden Erzeugnissen den

Eintritt über unsere Grenze verbieten, spornen wir unsere einheimischen Arbeiter an, Alles hervorzubringen. Das Vorrecht, das wir ihnen gegen die Mitbewerbung des Auslands geben, bereichert also das Volk. Namentlich bei Waaren, von denen wir voraussehen, dass sie schlechterdings nicht, weder jetzt noch zu irgend einer Zeit, mit den entsprechenden Waaren des Auslandes wetteifern können, müssen wir, scheint es, das unbedingte Einfuhrverbot zur Anwendung bringen. Doch hat dasselbe gerade für sie wiederum viel Bedenkliches. Denn wenn uns die Natur nun guten Schweizerkäse und Apfelsinen herzustellen versagt hat, so könnte die bei uns erzeugte schlechte und theure Waare das Volk leicht dahin bringen, auf solche Genüsse zu verzichten. Und dann würde das Einfuhrverbot auch nicht den Reichthum der Erzeugenden erhöhen. Ja selbst wenn das sich absperrende Volk sich dieser Genüsse auch nicht enthielte, würde es schon dadurch verarmen, dass es theurer bezahlen müsste, was es im Auslande wohlfeiler kaufen könnte.

Dürfen hiernach nur solche Arbeitszweige gepflegt werden, von denen wir hoffen können, dass sie uns mit der Zeit durch dieselbe Arbeitskraft eine gleiche Befriedigung gewähren werden, wie ein anderes Volk sie bietet: so scheint es wenigstens bei ihnen, z. B. Seidenwirkereien oder Tuch- und Kattunfabriken in ihrem Entstehen, wirthschaftlich gerechtfertigt, sie durch Einfuhrverbote zu berücksichtigen, bis sie erstarkt mit dem Auslande in die Schranken treten können. Denn sonst würden die zarten Keime dieses Gewerbefleisses durch unumschränkten Freihandel sogleich erstickt werden. Allein der Volkswirth bedenke wohl, was er thut, indem sich hier sogleich folgender Widerspruch einfindet: Wie soll ein junger Gewerbefleiss erstarken, wenn ihm der Hebel des Wetteifers abgeht? Man muss also, meint Ganilh, nicht zum unbedingten Verbote seine Zuflucht nehmen, damit der heilsame Wetteifer nicht ausgeschlossen werde, sondern diesem Arbeitszweige von Staatswegen durch Vorrechte, Preise für Ausfuhr, Vorschüsse u. s. w. dergestalt aufhelfen, dass er die volle Mitbewerbung des Auslands nach und nach ertragen lerne. Daher entsprang die Vorschrift, dass nur, wenn eine Regierung so schlecht sei, dass sie die heimische Arbeit gar nicht unterstütze, dieselbe den Wetteifer mit dem Auslande durch Verbote aus dem Wege räumen müsse. Eine gute Regierung werde die heimische Arbeit allmälig aus dem Treibhause an die freie Luft bringen, durch einen mässigen Schutzzoll

ihr einen Vorsprung über den ausländischen Gewerbefleiss gewähren, bis sie gänzlich ihrer eigenen Kraft überlassen werden könne.

Der Widerspruch, der sich bei diesem Schutzzoll ergiebt, ist aber sogleich der. Entweder ist der Zoll so gross, dass die ausländische Waare dadurch theurer wird, als die einheimische; dann ist, bei gleicher Güte derselben, der Schutzzoll ein wahres Verbot, folglich aller Vortheil des auswärtigen Handels, auch der Wetteifer als Quelle des Reichthums, ganz fortgefallen. Oder aber der Zoll ist so gering, dass doch noch mit Vortheil die Waare von Auswärts bezogen werden kann; dann verfehlt der Schutzzoll seinen Zweck, ohne darum das Missliebige und Rechtswidrige der Gütergemeinschaft abzulegen, das darin enthalten ist, dass er immer den Betrag der Steuer der ausländischen Waare aus den Taschen der Verzehrer in die des Staats oder der Erzeuger bringt. Da ferner in unsern dermaligen Staaten die Erzeugenden, die grossen Fabrikbesitzer, näher an der Gesetzgebung, als die Verzehrer, sitzen: so werden sie die Schutzzölle eher zu hoch, als zu niedrig, greifen, — nicht allmälig sie herabsetzen, bis zu dem Punkte, wo die erstarkte Arbeit den ganz frei gegebenen Wetteifer aushalten könne, sondern immer sagen, diese Zeit sei noch nicht gekommen; wodurch gerade dieser Arbeitszweig, weil er keine Mitbewerber zu fürchten hat, in Verfall gerathen, und, ohne sich zu vervollkommnen, den Verzehrern schlechtere und theurere Waare aufdringen wird, die sie besser und wohlfeiler im Auslande kaufen könnten. Die schlechten Gesetze wird freilich der Schmuggelhandel immer zum Theil unwirksam machen, aber einerseits auf Kosten der Sittlichkeit, andererseits zum Nachtheil der Staatsverwaltung, die hohe Einkünfte aus den Zöllen erzielen wollte.

Wir haben bisher zwei Gründe angeführt, aus welchen es höchst rathsam scheint, den auswärtigen Handel auszuschliessen: der eine war die Rücksicht auf unsere Arbeiter, der andere entsprang aus der Natur der Waare und des Arbeitszweigs, um den es sich handelte. Ein dritter Bestimmungsgrund wäre der, dass wir verarmen würden, wenn wir uns in zu grosse Abhängigkeit vom Auslande versetzten, indem wir zu viel Geld ausser Landes schickten, um die Erzeugnisse fremder Arbeit zu kaufen. „Die Handelsbilanz,“ sagt man, „würde zu unserem Nachtheil ausfallen: wir müssen die Wagschaale vielmehr zu unserem Vortheil ausschlagen lassen; wenn wir mehr verkauften, als einkauften, so würden wir immer reicher werden.“ Als wenn die Summe des baaren Geldes

den Reichthum eines Volkes ausmachte! Als wenn diese Menge des edlen Metalls nicht vielmehr, wie wir (S. 44) sahen, die Armuth Spaniens hervorgebracht hätte! Das Geld ist immer nur der Maassstab zwischen zwei Dienstleistungen. Wo viel Geld ist, werden die Waaren theuer. „Es ist daher gleichgültig," sagt Montesquieu, „wie viel Geld da ist; es vertritt immer die ganze Waarenmasse." Wenn baares Geld in ein Land geflossen ist, so dass dieses Land dessen zu viel hat: so wird es daselbst wohlfeil, und fliesst natürlich wieder dahin zurück, wo wenig ist. Obgleich Geld, bemerkt Graf Veri, die allgemeine Waare ist, so wird sein Werth doch ebenso von allen Waaren, die ihn darstellen, gemessen, als es selbst ihren Werth misst. So stellt sich das Gleichgewicht zwischen Einkauf und Verkauf im auswärtigen Handel, also zwischen Einfuhr und Ausfuhr immer von selbst her. Ein Volk kann nur so viel einkaufen, als es verkauft. Denn es tauscht nur Dienstleistungen von gleichem Werth. Und wenn ein Volk diesen gleichen Werth eines Gegenstandes seiner Befriedigung bei sich selbst findet, dann geht es nicht mehr, die Waare im Auslande zu suchen. „Der Eintausch," sagt Bastiat, „vermindert das Verhältniss der Arbeitskraft zur Befriedigung. Der Eintausch wird aufhören, wenn die durch die Arbeit des fremden Volks erlangten Genüsse geringer würden, als die durch eine gleiche heimische Arbeit gewährten. Wenn die Arbeit eines Volkes 12, die des andern, weil es mehr unentgeltliche Naturkräfte in Anwendung bringen kann, 8 ausmacht: so wird das erste Volk so lange einführen, bis die Kosten des Tausches nicht die Zahl 4 erreichen. Von dem Augenblick an, wo diess der Fall ist, wird der Eintausch aufhören, ohne viel Gesetzgeberei." Müssen sich aber auch Einfuhr und Ausfuhr stets das Gleichgewicht halten, so kann doch ein Volk reicher, als das andere werden. Denn das Capital einer Gesellschaft vermehrt sich, wenn der Tauschwerth des jährlichen Ertrags den des jährlichen Verbrauchs übersteigt; die Gleichheit zwischen Ertrag und Verbrauch ist aber ganz verschieden von der zwischen Einfuhr und Ausfuhr.

c. Unumschränkter Freihandel und Schutz oder Verbot (denn ohne Verhinderung der Einfuhr ist der Schutz unwirksam) haben sich, nach der Ansicht mehrerer Lehrer der Volkswirthschaft, als die entgegengesetzten Enden herausgestellt, welche sich in Rücksicht auf Schädlichkeit das Gleichgewicht halten; so dass, welches der beiden Äussersten man auch ergreife, die Nothwendigkeit des menschlichen Elends da, wo der Reichthum das Ergebniss sein sollte,

vorhanden ist. Diessmal bleibt Proudhon aber bei diesem verneinenden Gegensatz, seiner Gewohnheit zuwider, nicht stehen: noch deutet er bloss mittelbar, wie er sonst wohl zu thun pflegt, die bejahende Lösung an; sondern er will hier einmal ausnahmsweise, in echt Hegel'scher Dialektik, den Punkt der Übereinstimmung, den Bastiat nie aus den Augen verliert, selbst erfasst haben. „Als man auf den Handel kam," heisst es in der Philosophie der Staatswirthschaft, „berechnete jedes Volk seine Beschaffungspreise und die seiner Nebenbuhler; und nach dieser Berechnung haben sich alle Völker Tarife einer Vergütung angelegt, ohne die sie in den Tausch weder willigen dürfen noch können. Das ist der wahre Grundsatz, die Philosophie der Mauthen. Ist es nun nicht wahr, dass die Mauthtarife, die unaufhörlich von dem völligen Verbot zur völligen Freiheit hin und her schwanken, je nach den Erfordernissen eines Landes, der Aufklärung der Regierung, dem Einflusse der Vorrechte, dem Widerstreit der Interessen und dem Misstrauen der Völker, nichtsdestoweniger zu einem Punkte des Gleichgewichts, und, um den Kunstausdruck zu gebrauchen, zu einem Differentialzoll sich hinneigen, dessen Erhebung, wenn sie richtig und ehrlich vor sich ginge, die wirkliche Vereinigung der Völker ausdrücken würde? Der Differentialzoll ist nicht die Verneinung zweier äussersten Enden, ohne Bejahung, ohne irgend eine Kenntniss des dritten Gliedes, des wahren Mittelgliedes, sondern der verknüpfende Ausdruck der Freiheit und des Vorrechts, die genaue Begriffsbestimmung dieses dritten Gliedes, das Wissen der Wahrheit nicht nur in ihren Gegensätzen, sondern auch an und für sich." In der That scheinen alle Völker dann mit allen andern in Verkehr und Mitbewerbung treten zu können, indem man zur Freiheit noch die Gleichheit hinzufügt. Doch bleiben auf der andern Seite immer dieselben Übelstände bestehen. Ohne den Zoll könnte das Erzeugniss des von der Natur begünstigtern oder durch Fleiss mehr vorgeschrittenen Landes wohlfeiler gekauft werden. Auch hebt der Differentialzoll die Mitbewerbung gerade ebenso auf, wie der Schutzzoll. Denn wenn sich die Bedingungen der Arbeit im fremden Lande verbessern, also der durch den Differentialzoll gelähmte Wetteifer wieder hervorbrechen könnte, muss man den Zoll ändern; und thut man es nicht, so wird auch er wieder unnütz, ohne darum aufzuhören, ungerecht zu sein. Proudhon hat also auch hier den Widerspruch nicht wahrhaft gelöst; und in diesem Falle befinden sich alle Staatsmänner und die Wissenschaft selbst, welche auf

diese Weise einen Vergleich zwischen gänzlichem Freihandel und Einfuhrverbot schliessen wollen.

Das bejahende Ergebniss, welches wir aus dieser Dialektik des Zollsystems ziehen müssen, wäre also diess, dass keine der drei erwähnten Zollarten in einer gesunden Volkswirthschaft zugelassen werden dürfe, selbst nicht bei den Waaren, wo das Inland mit dem Ausland eine Mitbewerbung versuchen wollte. Wo nun aber solcher Wetteifer unmöglich ist, wie z. B. bei der Einfuhr von Südfrüchten nach nördlichern Ländern, da, sollte man doch meinen, müsste selbst eine ganz schutzzöllnerische Regierung für den unbeschränkten Freihandel sein. Doch sie ist einmal so an's Steuereinnehmen gewöhnt, dass sie auch auf die Befriedigung dieser Bedürfnisse einen Zoll legt. Da sie aber Nichts damit schützen will, so nennt sie einen solchen Zoll einen Finanzzoll; sie besteuert eine gewisse Gattung von Genüssen, bloss um sich Einkünfte zu verschaffen: bedenkt aber nicht, dass sie wieder Gütergemeinschaft übt, indem Gelder, die für die Befriedigung der Bedürfnisse der Gesammtheit dienen sollen, von Einer Klasse der Einwohner, die gerade die mit dem Finanzzoll belastete Waare brauchen, gezahlt werden. Auch hier also tritt wieder eine Bereicherung Einiger oder der Gesammtheit zu Gunsten Anderer ein.

Und das ist der allgemeine Widerspruch, der in jeder indirecten Steuer zum Vorschein kommt. Hohe Steuern, sagt man, erhöhen den Gewerbefleiss eines Landes, weil man grössere Anstrengungen machen muss, um dieselben aufzubringen; und je grösser die Steuerkraft eines Landes, desto reicher sei es. Richtig! Aber je mehr man den Einzelnen durch Steuern nimmt, desto ärmer werden sie; und man wird doch auf den Volksreichthum nicht die Beschreibung des Lochs:

Dic mihi, quid majus fiat, quo plurima demas?

anwenden wollen. Alle indirecte Steuer ist also Gütergemeinschaft, weil sie eine ungerechte Vertheilung des Beitrags eines Jeden zu den allgemeinen Lasten ist. Dasselbe tritt bei der directen Besteuerung besonderer Gegenstände ein. Wenn in Berlin die Hundesteuer dazu verwendet wird, um zwei Drittel der von den Hausbesitzern auf ihren Bürgersteig zu legenden Granitbahn zu tragen: so müssen die Hundebesitzer diese Hühneraugenerleichterung, diese Verbesserung des schlechten Wandels, wie Shakespeare sagt, aus ihrer Tasche bezahlen. Und ist so ein armer Hundebesitzer ausserdem noch gar Hauseigenthümer, so zahlt er diese Befriedigung

Aller mit dem letzten Drittel voll. Ja, indem in gewissen Fällen, z. B. bei Neubauten, jene städtischen Hülfsgelder nicht gezahlt werden, so hat auch ein solcher Hauswirth die ganzen Kosten zu tragen. Bereichert eine solche ungerechte Steuervertheilung auf die Einzelnen denn aber wenigstens das Allgemeine? Haben nicht vielmehr alle Europäischen Staaten eine ungeheuere Schuldenlast? Nur die Americaner hatten vor Buchanan's Verwaltung ihre Schulden fast getilgt, weil sie vernünftigere Finanz-Grundsätze anwendeten, bis dessen Verrath und vollends der jetzt beendete vierjährige Krieg dieselben allerdings wieder hoch hat anschwellen lassen.

Doch da wir nun einmal auf die Beziehung der Finanzwissenschaft zum Volksreichthum gekommen sind, so kann ich nicht umhin, auch die besonderen Widersprüche anzuführen, welche entstehen, wenn man an eine nähere Feststellung der verschiedenen Steuern geht. Eine richtige Volkswirthschaft, heisst es, darf die Luxusgegenstände nicht besteuern; denn da der steigende Luxus eine Hauptquelle des steigenden Reichthums ist, so würde damit diese Quelle versiegen. So kommt man von den Luxussteuern auf die Verbrauchssteuern. Brod, Fleisch u. s. w. isst Jeder. Es scheint also billig, dass diese Gegenstände besteuert werden, weil diess Alle gleich trifft. Aber das Gleiche ist hier vielmehr das Gegentheil des Gerechten. Denn ein Armer braucht so viel Brod, wie ein Reicher, muss also ebenso viel an Steuern bezahlen, wie der Reiche, der hundertmal mehr zahlen könnte. Darin liegt auch das Ungerechte einer Kopfsteuer. Und dann, was sage ich? Ein Armer verzehrt mehr Brod, weil er weniger Leckerbissen geniesst; er zahlt also mehr, als der Reiche. Dazu kommt, dass die Verbrauchssteuern, eben um nicht die bevorzugte Klasse der Luxusgegenstände zu treffen, auf die nothwendigsten Bedürfnisse gelegt werden, da die Reichen die Steuergesetze machen. Man besteuert Schweinefleisch mehr, als Wildbret u. s. w. Kurz, unsere bisherige Steuergesetzgebung hat die Reichen immer reicher, die Armen immer ärmer gemacht. Und so ist es das Äusserste der Verkehrtheit, wenn man das, was die Quelle alles Reichthums ist, die Arbeit, z. B. in der Gewerbesteuer besteuert, d. h. ihr Hindernisse in den Weg legt, wodurch sie unergiebiger wird.

γ. Wenn der Tausch dann eine so vorzügliche Quelle des Reichthums ist, so muss das jeden Tausch allererst ermöglichende Mittel, das Geld, als die durch die Arbeit des Banquiers herbeigeschaffte Waare, auch die vorzüglichste Quelle des Reichthums

sein. Und ungeachtet der bittern Erfahrung der Spanier mit ihrem Golde, lässt sich der Einzelne es nicht ausreden, und wohl auch mit Recht, dass, wer viel Geld hat, — *rem*, wie der Römer sagt, auch viel Reichthum besitze. Haben wir nun auch über Werth und Geld das Allgemeinste früher in der Lehre vom Eigenthum (Bd. I, S. 197—200) gesagt, so kommt es doch hier, wo wir aus diesen Grundlagen den Reichthum erbauen und seine Widersprüche erörtern wollen, auf eine tiefere Besprechung dieser Begriffe an.

a. Ist nun viel Geld haben, nicht gleichbedeutend mit Reichsein, wie wir an dem Beispiel der Spanier, des Römischen Feldherrn Aquillius, dem der Barbare Gold in den Schlund goss, und des Midas sehen, der verschmachtete, indem er Alles, was er berührte, in Gold verwandelte: so fragt sich näher, wodurch Geld eine Quelle des Reichthums sei. Hierauf ist die erste Antwort die: weil es den Tausch befördert. Es ist als Sache, was der Kaufmann als Person. Es erleichtert den Tausch, indem es an die Stelle dieses ursprünglichen Vertrags Kauf und Verkauf setzt, ein zusammengesetzter Tausch mit zwei Factoren, wie Say sagt, und durch diese Erleichterung den Reichthum vermehrt. Wie der Kaufmann sich zwischen den Verzehrer und den Erzeuger geschwätzig vermittelnd einschiebt, um an diesen den von jenem empfangenen Werth der Waare zurückzuzahlen: so ist das Geld dieser stumme Vermittler, welcher, statt des Tausches zweier besondern Nutzbarkeiten, die nur in der Vorstellung mit einander verglichen werden, ihre Werthe wirklich zur Darstellung bringt. Wenn ich Stiefeln habe und Bier brauche, gehe ich ursprünglich zu meinem Nachbar dem Brauer, und tausche mir für meine Stiefeln Bier; ich brauche jedoch auch Kleider, muss nun also weiter gehen zum Schneider, um zu fragen, ob er mir für Bier Kleider geben will, u. s. w. Wenn ich aber meine Stiefeln zu Gelde mache, so haben auch meine Käufer ihr Geld nur bekommen, weil sie Dienste geleistet hatten. So verwandelt sich der Kauf immer in eine Reihe von einfachen Tauschen. Mit dem Erlös des Geldes für meine Waare besitze ich so den verwirklichten Werth aller Nützlichkeiten, und kann eine unendliche Menge von Geschäften ersparen, die mir wenigstens die Hälfte meiner Arbeitszeit kosten würden. Welche ungeheuere Quelle des Reichthums das Geld ist, sieht sonach Jeder. Der Widerspruch ist aber der, dass, während das Geld nur erleichterte Waarentausche darstellen soll, es selbst, als Waare, im Werthe steigt und fällt: und nur dann der Überfluss an Gelde, der seinen

Werth herabdrückt, von keinen Nachtheilen begleitet ist, wenn auch der Überfluss der Waaren in gleicher Weise steigt. Und daraus ergiebt sich von einer andern Seite das ganz Schiefe der schon erwähnten Handelspolitik, mehr verkaufen, als einkaufen zu wollen, um die Handelsbilanz eines Volkes zu seinem Vortheil zu wenden. Denn dadurch würde ja eben nur das Geld häufiger und die Waare seltener, mithin theurer werden.

So entsteht überhaupt die Frage, ob ich denn reicher durch Einkaufen oder Verkaufen werde. Je mehr ich alle verschiedenen Waaren kaufe, um die grosse Mannigfaltigkeit meiner Bedürfnisse auch für die Zukunft zu befriedigen, desto mehr steigert sich mein absoluter Reichthum; ich werde mir stets alle möglichen Befriedigungen verschaffen können. Das ist der wirthschaftliche Grundsatz des Verschwenders. Er hält sich für um so reicher, je mehr er ausgiebt. Die Volkswirthe, welche diesen Satz billigen, sehen daher im Luxus den grössten Beförderer des Reichthums. Wenn dem Verschwender das Geld aber ausgegangen ist, so wird er sich mit den Befriedigungen begnügen müssen, für die er Mittel erstanden hat, und Mangel leiden, wenn er nicht für alle Fälle, auch die neu erzeugten Bedürfnisse, voraussichtlich gesorgt hat, oder wenn seine Vorräthe zu Ende gehen. Der Geizige befolgt den gerade umgekehrten Grundsatz. Er verkauft so viel als möglich, um immer den Geldkasten voll zu haben. Er sieht also die Möglichkeit vor Augen, in jedem Augenblicke sich immer neue und die neuesten Genüsse zu verschaffen; aber er gönnt sie sich nicht wirklich. Zwischen dem Verschwender und dem Geizigen ist der ganze Unterschied der Möglichkeit und der Wirklichkeit. Jener geniesst wirklich, dieser kann es. Und um wie viel höher nach Aristoteles die Wirklichkeit über die Möglichkeit steht, um so klüger handelt, scheint es, der Verschwender, als der Geizige; — ein neuer Grund, warum die Verschwendung das geringere Laster ist (s. Bd. I, S. 259). Wenn der Verschwender den absoluten Reichthum besitzt, indem er mit der Waare den Genuss hat: so schwelgt der Geizige im relativen, indem er seine Arbeit sich stets als Geldeswerth vergegenwärtigt. Aber wie sich im Geniessen beim Verschwender mit dem relativen Reichthum auch die Möglichkeit des absoluten verliert: so schwindet in den Händen des Geizigen durch das Verschmähen des absoluten, als der Nutzbarmachung, auch der relative als ein werthloser Gegenstand dahin. Der Verschwender verarmt durch den Überfluss seines Reichthums;

der Geizige ist reich mitten in der bittersten Armuth. Was aber Beider Nützlichkeit für die Anderen betrifft, so bringt der Eine das Geld der Substanz nach unter die Leute, der Andere dessen Gebrauch, indem er sich durch Darlehne Zinsen verschaffen wird. Die Wahrheit liegt, wie beim Volke im auswärtigen Handel, in der Mitte, das Gleichgewicht zwischen Einkauf und Verkauf herzustellen: jedoch ist, wie Aristoteles sagt, die Mitte beziehlich, nämlich hier mit der Bestimmung, dass man vielleicht den grösseren Theil seines Einkommens, um sich wirklich zu befriedigen, ausgeben, und nur den kleineren Theil an Möglichkeit, d. h. an Vermögen, zurückbehalten muss, um die wirklich eintretenden Bedürfnisse, die nicht alle vorhergesehen werden konnten, nöthigenfalls stets zu befriedigen.

Wenn man aber zu Vertretern des Werths die edlen Metalle wählte, so hat diess seinen Grund darin, dass man ihren Werth wegen ihrer Seltenheit nicht bloss für einen hohen, sondern auch für einen festen ansah. Und das ist im Ganzen, ungeachtet einiger Schwankungen im Kleinen und im Grossen, wenn z. B. von Zeit zu Zeit ergiebige Goldgruben hier und da entdeckt werden, auch wohl der Fall. So viel Arbeit aber das Prägen der Münze, das Fortschaffen von einem Orte zum andern beim Kauf beträgt, um so viel muss von der Erhöhung des Reichthums durch das Geld abgezogen werden. Je geringer die Kosten dieses Verfahrens sind, desto mehr fördert also das Geld den Reichthum. Und die Erwägung dieses Umstands hat zur Einführung des Papiergeldes geleitet, — einer neuern Erfindung, in welcher der Göthe'sche Mephistopheles die ganze Staatsweisheit und Heilsordnung unserer neuen Gesellschaft niedergelegt meint. Beim Herstellen und Fortschaffen des Papiergeldes spart man offenbar viel Arbeit und Zeit, die also zur Erzeugung neuen Reichthums verwendet werden kann. Der Gegensatz, der sich aber hier darbietet, ist der, dass die Sicherheit darunter leidet. In den edlen Metallen habe ich den wirklichen Werth mit dem Geldstücke, als unnehmbares Faustpfand. Das Papiergeld ist nur ein vorgestellter, übereingekommener Werth, der mit der Meinung steht und fällt; und darin liegt das Gefährliche, den Reichthum Untergrabende dieses Tauschmittels. Dass seine Herstellung, wie auch das Münzen der edlen Metalle, zu einem sogenannten Kronrecht erhoben werde, wie auch Lassalle befürwortet, hilft nicht viel. Der Staat ist nun der Gewährleister des Werths. An seinen Kassen kann das Papiergeld, sagt man,

in jedem Augenblicke verwirklicht, in edle Metalle umgesetzt werden. Aber erstens ist diess eine Täuschung. Wollte man mit einem Male alles Papiergeld einlösen, so würde der Staat ohne Weiteres seine Zahlungen einstellen müssen. Und auch wenn man nicht ihre Kassen bestürmt, haben Staaten schon oft dem Papiergelde Zwangsumlauf gegeben oder einen Bankbruch erlitten. Denn die ungeheuere Schuld, die auf allen lastet, vermehrt sich noch täglich! Und giebt man den Einzelnen oder den Vereinen das Recht, Papiergeld, Anweisungen auf ihre Kassen auszugeben, wo liegt da die Gewährleistung? Die Freiheit, die wir zum Grundsatz machen, verlangt, dass diess erlaubt sei. Wenn einer bei den Andern Glauben findet, warum soll er solche Verschreibungen nicht ausgeben können. Desto besser! Er macht sich Geld, kann damit wirthschaften, und erhöht so den allgemeinen Reichthum. Ohnehin kann man es ihm gar nicht verwehren, wenn seine Verschreibungen und Wechsel Vertrauen finden. Aber die Gewähr, dass er durch einen Bankbruch den allgemeinen Reichthum nicht ebenso sehr gefährde, fehlt; und so ist wieder mit dem steigenden Reichthum auch die grössere Gefahr der Verarmung verbunden.

In alter und neuer Zeit hat man diesem neuen Widerspruche begegnen wollen. Und indem ich hier einer Griechischen und Römischen Einrichtung von grosser Weisheit Erwähnung thue, so kann man sagen, dass in ihr die Schwierigkeiten des Metallumlaufs vermieden wurden, ohne dass zum Papiergelde die Zuflucht genommen worden wäre. Beim öffentlichen Banquier (τραπεζίτης, *argentarius*) hatte Jeder seine offene Rechnung; und bei Kauf- und andern Geschäften ging man zu ihm, um die Summe, von der es sich handelte, als Haben und Sollen umzuschreiben *(expensum, acceptum referre)*. Indessen konnte in unruhigen Zeiten nicht auch hier der Einzelne Schaden leiden? Und die öffentlichen Bankbrüche, welche von den jedesmaligen Gewalthabern verübt wurden (σεισάχθειαι, *tabulæ novæ*) haben diess öfters gezeigt. Das Sicherste ist immer, wie der Geizigste thut oder in Kriegszeiten geschieht, sein Geld in den Kasten zu verstecken; aber dann nützt es auch nicht, und kann keinen Reichthum hervorbringen. So ist man in neuern Zeiten zu einer Einrichtung gekommen, die alle Vortheile des Papiergeldes mit der Sicherheit des Metallgeldes verbindet. Das sind die sogenannten Depositen-Banken, wie z. B. die 1688 errichtete Hamburger. Ein Jeder kann eine Summe baaren Geldes in die Bank legen und hat für so viel in den Büchern der Bank gut, um

damit seine Zahlungen zu leisten. Die Bank von Venedig, die 1171 gegründet wurde, war die erste dieser Art, und diente der Amsterdamer, die 1609 entstand, zum Muster. Adam Smith schätzt die in letzterer niedergelegten Summen auf 69 Millionen Gulden, Andere auf das Zwölffache. Solche Banken sind nun zwar durch die in ihren Kellern aufbewahrten Münzen oder Barren ganz sicher, tragen aber nur in beschränktem Maasse zur Erhöhung des Reichthums bei, weil sie nur die Vortheile bieten, den Geldumlauf zu beschleunigen, die Kosten der Fortschaffung zu ersparen, Rechnungsfehler, das Abnützen des Geldes und das Falschmünzen zu verhindern. Doch bald stieg der Verkehr und der Umsatz auf eine viel höhere Summe, als der Baarvorrath der Banken betrug; und man machte bald den weiteren Schritt, die Banken nur als Papiergeld-Anstalten anzusehen. Sobald das baare Geld, was hinterlegt war, nicht mehr hinlängliche Sicherheit leistete, konnte man diese nur in der Redlichkeit, Gewandtheit, Ehrlichkeit und Treue der Bankvorsteher erblicken.

So wurden aus den Depositenbanken blosse Umlaufsbanken. In ihnen findet sich der Gedanke des Handels am Reinsten verwirklicht, indem ihr Bestreben ist, alle Gegenstände in Umlauf zu bringen, und zwar ohne der Hülfe und der Vermittelung des Geldes zu bedürfen. Der erste Versuch dieser Art geschah in Lyon durch die sogenannten Scontobriefe *(virements)*. Die Grundlage derselben ist der Wechselbrief *(lettre de change)*, eine Erfindung, sagt Ganilh, die ein Lichtstrahl für den Handel war, und der nach David Macpherson erst im Jahre 1255 Erwähnung geschieht, obgleich andern Schriftstellern zufolge die Athener und die Araber sie bereits gekannt haben. Die aus mehrern Staaten Europa's vertriebenen Juden sollen ihre daselbst ausstehenden Forderungen durch an ihre Schuldner gerichtete Anweisungen eingezogen haben, bei deren Vorzeigung diese dem Inhaber zahlten. So entstand die Möglichkeit, wie ein Gläubiger sein Guthaben übertragen kann, indem er durch dieses Verfahren seine Schuld seinem Gläubiger abträgt, oder Dinge, die er zu haben wünscht, dafür erhält. Der Wechsel ist ursprünglich eine Abtretung von Forderungen, und nichts weiter; und von dieser Seite haben wir vornehmlich seinen Beitrag zur Erhöhung des Reichthums aufzufassen, während die schon (S. 27) erwähnte Rücksicht auf die Sicherheitsleistung erst ein Späteres ist. Wenn nun die Wechsel das Metallgeld bei den mittlern Handelsgeschäften ausschliessen und vertreten, indem der

Grosshändler dem Landwirth und Manufactur-Besitzer Wechsel giebt, und deren vom Kleinhändler erhält: so bieten sie alle vorhin erwähnten Vortheile der Depositenbanken dar, und dehnen die Abrechnung von gegenseitigen Handelsschulden auf verschiedene Städte und entfernte Staaten aus. Der Verlust am Wechselcourse hebt sich durch den Gewinn, der eben dadurch entsteht, dass das Geld bald an einem Orte, bald an dem andern theurer oder wohlfeiler ist; wovon ein Grund, aber es ist nicht der einzige, das abwechselnde Überwiegen von Einfuhr und Ausfuhr sein kann.

Was der Wechsel auf eine ganz vereinzelte, zersplitterte Weise that, das geschah eben auf eine ganz allgemeine Weise, wie bei einer Bank, durch die genannten Scontobriefe, freilich nur für eine bestimmte Stadt, Lyon, weil es sich dort am Vortheilhaftesten herausstellte. Es wurden nämlich nicht einzelne Wechsel gezogen und girirt, sondern jede drei Monat ein allgemeiner Austausch der Tratten besorgt. Zu der jedes Vierteljahr stattfindenden Messe machte man sich für jede Zahlung verbindlich. Da nun um diese Zeit alle Lyoner Kaufleute unter einander Gläubiger und Schuldner waren, so tilgten sie gegenseitig ihre Schuld durch wirklichen Austausch ihrer Wechsel ohne Vermittelung des Geldes, oder wenigstens so, dass nur unbedeutende Summen baaren Geldes zur Ausgleichung der Reste nöthig waren.

Wo aber nicht eine solche Gleichmässigkeit der Handelsverhältnisse vorhanden war, noch dieselbe Sicht von drei Monaten, wie in Lyon, angewendet werden konnte, da mussten umfassendere und grossartigere Einrichtungen getroffen werden. Da der Wechsel auf Vertrauen, auf der Ehrlichkeit und Rechtlichkeit der Verkehrtreibenden beruht, und überdiess die persönliche Haft ihm eine hinreichende Sicherheit gewährte: so errichtete man nun zur Tilgung der Handelsschulden Banken, die ein Bankpapier ausgaben, das den Baarvorrath übersteigen konnte, da dasselbe keine neuen Sicherheiten darzubieten brauchte, — es also ganz gleichgültig war, ob dasselbe von Silber oder Papier ist. Dieser Schritt wurde zuerst von der Londoner Bank gethan. Die Wechsel, die London als Schuldner und Gläubiger für Einkauf und Verkauf ausstellte und empfing, hatten verschiedene Verfalltage. So musste zwischen die Wechsel ein neues Zahlungsmittel geschoben werden. Man bekam für einen fälligen Wechsel Banknoten, um mit diesem Zahlungsmittel die eigenen Wechsel, die später fällig wurden, einzulösen. So berichtigten sich endlich alle Handelsgeschäfte Londons

mit diesem Papier. Von London dehnte sich diese Zahlungsart auf alle Provinzen und das Ausland aus; und London wurde so die Hauptstadt des Welthandels. Diese Bankzettel waren ein Tauschmittel für Papier, nämlich für Wechsel. Indem damit die Zahlung ganz ideell geworden, wurde sie auf die einfachste, schnellste und wohlfeilste Weise bewerkstelligt. Nach Thornton gab es schon vor mehr als 50 Jahren 386 solcher Zettelbanken, die alle gleichsam Zweige der Londoner Bank waren; und von England hat sich diese Art Banken über alle Länder verbreitet. Thornton sagt, dass die 60 bis 70 Banquiers in London jährlich sechzehn bis siebzehn hundert, also täglich vier bis fünf Millionen Pfund Sterling Zahlungen leisten, und dieselben durch zwölf bis dreizehn Millionen in Banknoten bestritten werden. Und noch der Wochenbericht der Londoner Bank vom 17. März 1855 giebt den Notenumlauf nur auf 18,984,010, die Masse der ausgefertigten Noten auf 27,479,975 an, während der Metallvorrath nur 14,201,243 betragen habe.

So sehr diese reinen Umlaufsbanken nun auch den Volksreichthum erhöhten, so gefährlich waren sie doch wiederum. Denn wenn z. B. dem Ausland eine grössere Summe geschuldet wird, als sich durch den Wechselaustausch tilgen lässt: so muss die Bank ihre Noten gegen baares Geld einlösen, und läuft sehr leicht Gefahr, ihre Zahlungen einzustellen, wenn ihr Baarvorrath nicht ausreicht; und damit laufen alle diejenigen Gefahr, welche diess Bankpapier in Händen haben, weil es seinen Werth verliert. Auch in einer bedrohlichen Lage des Staats verlangen die Inhaber der Banknoten ihre Verwirklichung; und die Bank muss abermals das Geschäft schliessen. Oder sollten endlich die Kaufleute selbst, weil sie durch falsche Berechnungen zu viel Waaren angehäuft haben, als dass sie dieselben bezahlen könnten, gezwungen sein, ihre Papiere in zu grosser Masse bei der Bank einzulösen: so wird auch in diesem Falle deren Geldvorrath, weil er der Summe der Noten nicht gleich kommt, unzureichend sein, einer Handelsklemme vorzubeugen. Der Widerspruch ist hier also der, dass je höher der Volksreichthum durch Banken steigt, er desto mehr durch Bankbrüche und Handelsklemmen gefährdet ist.

b. Nachdem wir die Lehre vom Tausch und seiner immer steigenden Erleichterung als den innersten Mittelpunkt der Volkswirthschaft und die hauptsächlichste Quelle des Volksreichthums erkannt haben: so müssen wir nun auch seiner unbestimmten Ausdehnung, wegen der Widersprüche, die er in seinem Schoosse barg,

ein Ziel setzen, weil er sonst allen Reichthum zu zerstören droht. Doch wenn der Verschwender, wie wir (S. 61 fl.) sahen, durch übermässigen Tausch seinen relativen Reichthum, seinen absoluten der Geizige durch zu grosse Einschränkung des Tauschs auf's Spiel setzte: so können wir auch den, welcher die Mittelstrasse zu halten suchte, noch keineswegs reich nennen. Stellt er nämlich nur so viel Werthe her, als er vernichten musste, um seine Bedürfnisse zu decken: so lebt er, wie man zu sagen pflegt, von der Hand in den Mund; und da er sein ganzes Einkommen aufzehrt, so kann man sogar seine Lage für sehr schwankend halten. Erübrigt er aber Werthe durch seine ersparte Arbeit, so dass er, wenn er auch einmal nicht arbeitet, leben kann: so hat Adam Smith zwar den Fortschritt des Reichthums, bei Völkern sowohl als bei Einzelnen, in dem stets steigenden Überschuss der Erzeugnisse über den Verbrauch, — in den Werthen gesehen, die das übersteigen, was die Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse kosten. Aber auch dieser Reichthum ist sehr zweifelhafter Natur und scheitert wieder an dem grausamsten Widerspruche, indem solche Werthe zunächst ungenützt dazuliegen scheinen. Denn wenn mit steigenden Ersparnissen der Reichthum steigt, der steigende Überfluss zu immer grösserem Bedarfe reizt, dieser aber wieder zu höherer Erzeugung führt, und die daraus folgende Wohlfeilheit, wie wir (S. 37) sahen, die Armuth steigert: so könnte diess dazu verleiten, keine Arbeit zu ersparen, weil sie nutzlos bliebe, — also, um der Armuth zu entfliehen, keinen Reichthum zu erwerben.

Die Lösung dieses Widerspruchs, welche die blosse Möglichkeit der Werthe wieder in wirklichen Nutzen dadurch verwandelt, dass der todte Werth der ersparten Arbeit von dem Eigenthümer und Andern gebraucht werde, ist der Begriff des Capitals, den wir jetzt näher zu entwickeln haben. Als solcher Überschuss des Einkommens, als solche Anhäufung der Erzeugnisse der Arbeit durch Ersparung bieten sich uns nun zunächst die vorräthigen Waaren dar, die der Erzeuger hergestellt und noch nicht abgesetzt: das Geld, das er für sie erlöst und noch nicht zur Befriedigung seiner Bedürfnisse ausgegeben hat: die Waarenläger der Kaufleute, die sie in Hoffnung eines künftigen Begehrs der Verzehrer aufgestapelt haben. So besteht das Capital nicht bloss in baarem Gelde, wie das Mercantilsystem, noch lediglich in den Auslagen des Ackerbaus, wie das Agricultursystem behauptet; sondern es begreift nach Adam Smith die Auslagen und Stoffe zum Betrieb aller Ge-

werbe, also die Bodenverbesserungen, die Handwerkszeuge, Maschinen, Gold, Silber, Vorrath von Lebensmitteln und Waaren, ja alle Arbeitskräfte, — mit Einem Worte: Alles, was Werth hat, sowohl Nutz- als Tauschwerth in sich. Und diesen Werth fasst Bastiat in einem Überblick, wo er nun Werth selbst in einem allgemeinern Sinne nimmt, historisch so zusammen: Stofflichkeit, Erhaltbarkeit, Häufbarkeit, Nutzen (nach Say), Arbeit (nach Ricardo), Seltenheit (nach Senior), Urtheil (*pretium affectionis*, nach Storch). Die ersparte Arbeit, die ein Grundeigenthümer oder sein Erblasser in die Erde gesteckt hat, ist ein Capital; und da diess Capital die Bodenerzeugnisse vermehrt und verbessert, also Allen mehr Befriedigungen verschafft: so wird hier augenscheinlich, wie das Capital Einiger zum allgemeinen Reichthum beiträgt. Das Capital ist die Mühe des Pflanzers, um die Baumwolle wachsen zu lassen: gleichviel, ob er oder sein Vater diese Mühe gehabt. So lebt, sagt Bastiat, ein Student in Paris, von der ersparten Arbeit seines Vaters. Die ersparte Arbeit ist es, welche, durch Erleichterung und Abkürzung der gegenwärtigen Arbeit, die Naturkräfte heranzieht, für überflüssige Arbeitskräfte neue Thätigkeiten ermöglicht, und die Waaren schneller, wohlfeiler und besser herstellt. Kurz, erst das Gesagte lässt uns die Vortheile recht erkennen, welche der Capitalist über den blossen Arbeiter hat, der — und er muss dazu noch gesund sein — auf das tägliche Werk seiner Hände beschränkt ist.

Diese ersparte Arbeit nützt der Eigenthümer für sich selbst oder für seine Familie, wenn er seinen Grund und Boden verbessert, seine Betriebscapitalien erweitert, sich Werkzeuge und Maschinen anschafft, Vorräthe für den Winter sammelt u. s. w. Aber er kann sie auch einem Andern leihen, der noch keine ersparte Arbeit, um damit grösseren Reichthum zu erwerben, besitzt. Dadurch dass man einem Andern den Gebrauch der ersparten Arbeit, z. B. eines Geldcapitals, überlässt, erhält derselbe alle Vortheile eines Capitalisten, ohne den Eigenthümer zu berauben. Für diesen Gebrauch giebt der Schuldner dem Gläubiger eine Rente, einen Zins, und gewinnt durch die Schuld, der er sich unterzieht, doch noch ebenso viel, wie der Andere: ja, weil er Betriebsamkeit besitzt, wohl auch noch mehr, als der Gläubiger, der nur sein willenloses Capital arbeiten lässt. Durch den Schuldschein verdoppelt sich also geradezu der Reichthum, indem dasselbe ausstehende Capital sowohl unter dem +Zeichen, als unter dem des — arbeitet, und damit doppelte Zinsen trägt.

Hier entsteht aber die grosse Frage: worin liegt denn überhaupt die Berechtigung einer Rente? Proudhon, und nach ihm Lassalle, hat bekanntlich diess Recht dem Capitalisten abgesprochen: und also die Unentgeltlichkeit des Darlehns verlangt, oder den Zins auf das Geringste, etwa ½ %, als den Preis für die Sicherheit der Rückzahlung, oder aus sonstigen Nebenrücksichten, zurückführen wollen. In diesem Falle wird sich aber schwerlich noch Jemand finden, der ein Darlehn gewähren würde. Wenn man für den Dienst einer Axt, sagt Bastiat, oder jede andere Leistung den entsprechenden Werth in Anspruch nehmen kann, warum dann nicht für den Dienst der ersparten Arbeit? Dass ein Erblasser sie erspart hat, macht, noch einmal sei es gesagt, doch keinen Unterschied, wegen der Einheit der Personen in der Familie (s. Bd. I, S. 337). Würde die Unentgeltlichkeit des Darlehns, wie im kanonischen Recht, gefordert: so würde das Gesetz, wie im Mittelalter, durch Gülten- oder Rentenkäufe umgangen werden. Oder aber Jeder würde sein Capital lieber aufessen, als es ohne Nutzen zu verborgen, — obenein auf die Gefahr hin, es ganz einzubüssen. Dass indessen eine solche Quelle des Reichthums, wie das Gelddarlehn ist, versiegen würde, kann noch nicht der Grund der Einführung des Zinses sein, sondern dieser muss etwas tiefer gesucht werden.

Bastiat entwickelt die Vernunftgemässheit der Zinsen nun sehr scharf und klar auf folgende Weise: Um die unentgeltliche Nützlichkeit der Natur, zur Erhöhung des Reichthums, immer mehr heranzuziehen, bedarf man der Werkzeuge, welche, um hergestellt zu werden, wieder anderer Werkzeuge, der Stoffe, bedürfen; was Alles eine lange Arbeit voraussetzt, die unternommen wird, nicht um gegenwärtige Bedürfnisse zu befriedigen, sondern um eine spätere Arbeit zu erleichtern. Damit aber erstere vorgenommen werden könne, sind endlich noch während derselben Vorräthe zur Befriedigung der täglichen Bedürfnisse nöthig. Haben wir nun Werkzeuge, Stoffe, Vorräthe, kurz Capital allmälig gesammelt: so werden wir mit mehr Kräften arbeiten und unsere Bedürfnisse besser befriedigen können, weil wir unter vielfachen Entbehrungen im Voraus gearbeitet haben. Die Vertheilung dieses Vorschusses auf die Gesammtheit der Erzeugnisse, für welche der Arbeiter sich desselben bedient hat, ist der wahrhafte Grund der Zinsen. Denn wenn der Arbeiter z. B. diese durch Mühe und Entbehrungen ersparte Arbeit nicht für sich selbst braucht, sondern einem Andern

leiht: so ist das ein demselben geleisteter Dienst, für den er eine Gegenleistung in Anspruch nehmen kann, die aus freier Übereinkunft durch Gleichheit der Werthe festgestellt werden muss. So verlangt es die Gegenseitigkeit der Dienstleistungen, wenn auch natürlich beim Capital, wie bei jedem andern Dienste, nur der Werth, nicht die unentgeltliche Nützlichkeit der Natur bezahlt wird. Es macht hierbei keinen Unterschied, ob das Capital in Form von Werkzeugen, Stoffen, Vorräthen, oder unmittelbar mit dem Werthzeichen des Geldes erscheint, weil man mit dem Gelde alles Übrige kaufen kann. Da nun der Werth jedes Capitals in seinem Gebrauche besteht, so muss der Schuldner den gleichen Werth dieses Gebrauchs dem Gläubiger abtreten, so lange als er es gebraucht: und wenn diess nicht mehr der Fall ist, den Stock zurückerstatten. Dieser Gebrauchswerth ist der Zins oder die Rente. Gäbe der Schuldner nach einem Jahre nur einfach das Capital zurück, so würde er den Gläubiger um den Gebrauch desselben für dieses Jahr beeinträchtigt haben. Den Gebrauch einer Wohnung nennen wir Miethszins, eines urbar gemachten Ackers Pacht, eines Geld-Capitals Rente. Wollte ich mir durch meine Arbeit erst alles das schaffen, wofür ich die Zinsen zahle, ich hätte hundert Mal mehr Arbeit; und so muss man dieselben auf's Freudigste zahlen.

Wenn aber die Lehre von der Unverzinslichkeit des Capitals den Reichthum durchaus in's Stocken bringen würde, so fragt sich, ob die zu grosse Höhe des Zinsfusses nicht dasselbe Ergebniss hätte. Mit andern Worten, viele Volkswirthe befürworten Wuchergesetze, damit harte Gläubiger nicht das borgende Volk immer mehr aussaugen, — nicht Reichthum und Armuth, Adelsherrschaft und Proletariat in immer grösseren Gegensatz treten. Die ungeheure Härte des Römischen Adels gegen seine Schuldner, die bis zur Haft, ja Sklaverei derselben gehen durfte, soll nach Einigen diesen Reichthum der alten Römer zur Folge gehabt haben, indem das Volk von Sieg zu Siege, und so bis zur Eroberung des Erdkreises geführt werden musste, um mit der Beute seine Schulden bezahlen zu können. Je mehr aber das Volk durch diese weltgeschichtliche Bedeutung an Macht und Reichthum gewann, in die Centurien aufgenommen wurde, die Ackergesetze durchsetzte, staatliche Rechte und endlich vollständige bürgerliche Gleichheit errang, wurde umgekehrt zur Erhaltung seines Wohlstands der höchste Zins bald mit 12, bald mit $8\frac{1}{3}$, bald mit $4\frac{1}{6}$% u. s. w. eingeführt. Dagegen wurden unter den Kaisern, um die Macht der

Vornehmen immer mehr zu brechen, die Schuldner gegen die Gläubiger in Schutz genommen, indem sich der Grundsatz bildete, dass jene mehr Theilnahme, als diese verdienen. Wenn das Mittelalter diese Lehre auf's Äusserste trieb, wobei der staatliche Grund, den Lehnsadel zu brechen, wohl im Hintergrunde lag: so ist der beim Gültekauf üblich gewesene Zins von 5 % bis in die neueste Zeit als das gewöhnliche höchste Maass festgehalten worden: wie denn das Preussische Recht sie „landübliche Zinsen" nennt, Kaufleuten aber 6 % und unter näher bestimmten Umständen sogar noch mehr zu nehmen erlaubt.

Auch hier ist nun, wie überall, die Freiheit als das Vernünftigste und Nützlichste auszusprechen. Das Capital ist eine Waare, die, wie jede andere, ihren Preis hat, der sich nach Angebot und Nachfrage richtet. Im Anfang einer Gesellschaft, wo wenig Capital vorhanden ist, ist das Geld natürlich theurer: je mehr Reichthum ein Volk erwirbt, desto mehr fällt auch der Zinsfuss, weil jede Waare — und Geld ist auch eine Waare — durch Überfluss wohlfeiler wird. Auf Null kann der Preis nie fallen, weil dann der Capitalist seine Ersparnisse, wenn nicht aufzehren, doch wenigstens nur für seine eigenen Bedürfnisse bei eintretender Noth bewahren würde. Aber auch hier sehen wir, wie der steigende Reichthum Aller zugleich den Einzelnen zu Gute kommt, indem sie den Gebrauch des Geldes wohlfeiler kaufen können; denn Familien- und öffentlicher Reichthum laufen immer parallel. Freie Übereinkunft, wie in jedem Vertrage, muss also den Zinsfuss festsetzen dürfen. Und selbst, wo die Parteien diess versäumten, hat die richterliche Entscheidung nicht durch ein Gesetz dem Gläubiger einen höchsten Zins zu ertheilen. Das hiesse nichts Anderes, als für einen Rechtsfall ein für alle Mal z. B. den Preis des Getreides feststellen. Der Richter hat nur den dermaligen Marktpreis des Geldes zuzuerkennen. Wenn aber kein höchster Zinssatz bestimmt werden darf, so ist der Widerspruch der, dass bei der allgemeinen Wohlfeilheit des Geldes gerade den Bedürftigsten, d. h. denen, die die geringste Sicherheit bieten können, der höchste Zinssatz, gewissermaassen zur Gewähr gegen den Verlust des Darlehns, abgefordert wird: mithin gerade die Ärmsten immer ärmer werden. Dagegen ist wiederum zu sagen, dass, wenn sie wegen eines gesetzlichen höchsten Zinsfusses keine Gläubiger zu demselben fänden, sie in eine noch schlimmere Lage geriethen, weil ihnen dann jede Möglichkeit der Hülfe abgeschnitten wäre, während sie doch bei einem noch so hohen Zinssatze

immer noch ihre Rechnung finden können, wie schwer es ihnen auch werden mag.

c. So hat sich aus der unbedingten Willkür des Zinsfusses ein neuer Gegensatz, der des Credits, gebildet. Je mehr der Schuldner Vertrauen erweckt, zu desto niedrigerem Zinsfuss wird ihm Geld geliehen. Wenn das Borgen des Geldes, und zwar zu niedrigem Zinsfuss, den Reichthum steigert: so ist die Sicherheit, welche der Schuldner darbietet, das Vertrauen, welches der Gläubiger zu ihm hat, die vorzüglichste Quelle des Reichthums, weil sie das Darlehn erleichtert. Dürfen wir also auch wucherische Zinsen nicht verbieten, so ist doch, die Macht des Geldes im Wucherer zu brechen, der Credit erfunden. Er ist dem Gelde, was das Geld den dem Tausche unterworfenen Waaren, indem er es wieder wie eine Waare vertritt, und so das Wesen des Geldes verallgemeinert. Nicht nur, wenn die Waare hinterlegt ist, bekommt der Arbeiter Vorschuss vom Capitalisten, ohne sich selbst um die Auffindung der Absatzwege zu bemühen zu brauchen (s. S. 27). Nicht also nur auf die Vergangenheit, d. h. eben auf die schon hergestellte Waare, bezieht sich der Credit. Das Vertrauen des Gläubigers auf die Sicherheit des Schuldners gründet sich hauptsächlich auf die Zukunft: darauf, dass der Schuldner durch das Darlehn im Stande sein werde, mit den Zinsen auch den Stock zurückzuzahlen; d. h. dass er so viel Arbeit selbst erspart haben wird, um nicht mehr der ersparten Arbeit des Andern zu bedürfen. Wenn ein Tischler ein Capital aufnimmt, um seine Werkstatt einzurichten: so ist die zukünftige Arbeit, die er durch dasselbe ermöglicht, die Gewähr des Gläubigers für die Rückzahlung des Capitals, das auf diese Weise zukünftige Werthe schafft. „Wir können," sagt Bastiat, „in Arbeitswerkzeuge, Eisenbahnen, Häuser ein Capital verwandeln, was noch nicht geboren ist, indem wir auf diese Weise Dienste nützlich machen, die erst im folgenden Jahrhundert wiedererstattet werden. Es giebt Banquiers, die es vorschiessen im Vertrauen darauf, dass die Arbeiter und die Reisenden des dritten oder vierten Menschenalters für die Zahlung sorgen werden; und diese Rechtsansprüche auf die Zukunft gehen von Hand zu Hand, ohne je unfruchtbar zu bleiben."

Wenn wir nun im Gegensatz zum Handelscredit, den der Kaufmann als Vermittler zwischen Erzeuger und Verbraucher zur leichtern Verwerthung der Waaren gewährt (s. S. 27, 64—65), den des Banquiers, bei welchem Besitzer und Begehrer von Capitalien einander

begegnen und ergänzen, den Privatcredit nennen: so ist klar welche Zeit und Mühe auch dieser erspart, welche grosse Quelle neuen Reichthums darin enthalten ist, dass man sich nicht seine Gläubiger oder Schuldner zu suchen braucht, sondern der Banquier durch Theilung der Arbeit diess Geschäft übernommen hat. Mit andern Worten, zum Charakter, Depositen- und Umlaufs- oder Zettelbanken zu sein (s. S. 63—64), haben die Banken noch einen dritten dazu erhalten: nämlich Leihbanken zu sein, d. h. für Schuldner Geld anzuschaffen; was unmöglich wäre, wenn nicht Gläubiger Geld hergäben, die Bank also auch eine Sparkasse wäre. Nachdem im Jahre 1716 in Paris eine Umlaufsbank nach dem Muster der Londoner auf Antrag des Schotten Law errichtet worden war, eröffnete sechzig Jahre später der Kaufmann Panchaud eine Leihbank *(caisse d'escompte)*, und im Jahre VI. der Republik errichteten die Pariser Banquiers eben eine solche *(caisse des comptes courants)*. Unter verschiedenen Namen vervielfältigten sich diese Anstalten, die nach verschiedenen Schicksalen, wobei sie mit einander wetteiferten, zuletzt in die schon im Jahre VIII. gegründete Bank von Frankreich aufgelöst wurden. Mit einem Geldstock von 51 Millionen Franken discontirte sie im Jahre XIII. 630 Millionen an kaufmännischen Wechseln. So sehen wir viele Banken den dreifachen Charakter, Depositen-, Umlaufs- und Leihbanken zu sein, in sich vereinigen. Am 25. Jan. 1866 betrug z. B. der Metallvorrath der Bank von Frankreich 301,378,123 Franken; die Wechsel 740,633,131; Vorschüsse *a*) auf Renten 19,314,100, *b*) auf Eisenbahn-Effecten 50,512,080; der Notenumlauf 972,811,075; Conto-Corrent *a*) des Schatzes 67,949,641, *b*) der Privaten 163,728,885. Und die Preussische Bank hatte am 31. Januar 1866 an Vermögen: 61,235,000 Thaler geprägtes Geld und Barren, 2,265,000 Kassen-Anweisungen und Privatbanknoten, 75,235,000 Wechselbestände, 13,964,000 Lombardbestände, 13,942,000 Staatspapiere und verschiedene Forderungen; an Schulden: 117,581,000 Banknoten im Umlauf, 20,774,000 Depositen-Capitalien, 4,123,000 Guthaben der Staatskassen, Anstalten und Privatpersonen mit Einschluss des Giroverkehrs.

Da auch hier der Umsatz die hinterlegten Capitalien weit übersteigt, so finden bei eintretenden Krisen dieselben Gefahren Statt, die wir bereits (S. 63, 66) erwähnten. So schlägt auch der Privatcredit in sein Gegentheil um. Er soll durch einen Vorschuss an Capital die Arbeit erleichtern, aber dieser Vorschuss soll sicher gestellt sein; und indem der Arbeiter diese Sicherheit durch ein Pfand

nicht leisten kann, die aus der persönlichen Haft fliessende Sicherheit des Wechsels, dessen durch die neue Deutsche Wechselordnung jetzt alle Klassen der Gesellschaft fähig geworden sind, dem Gläubiger und dem Banquier vollends nicht genügt: so ist der Credit nur für den Reichen da, dem Armen aber nicht zugänglich, weil das Pfand ihm fehlt. Der Credit, sagt Proudhon daher, ist das Gegentheil von Vertrauen. Wollten die Banken auch dem Armen ohne Pfand leihen, so würden sie sich sämmtlich zu Grunde richten. Die Depot- und Disconto-Banken können nur dazu dienen, den Reichen immer reicher zu machen; und so erhöht der Credit fortwährend die Macht des Geldes, und vollendet dessen Alleinherrschaft. Das Vorrecht des Geldes verbirgt sich hinter dem Anschein der Freiheit und des Fortschritts. Statt den Werth jeder beweglichen und unbeweglichen Sache freizumachen, zu verwirklichen, indem es ihn in Bankscheinen darstellt, deren Pfand sie sind, ordnet das gemünzte Geld sie erst recht ihm selbst unter, da sie gegen dasselbe verlieren. Hat dann aber Jemand noch wirklich ein Pfand zu bieten, nachdem der persönliche Credit, das pfandlose Vertrauen, zu Grunde ging, so theilt auch der Realcredit dasselbe Loos. Denn während das Geld immer der unwandelbare Maassstab des Werthes bleibt, fallen die zum Pfande gegebenen Waaren entweder im Preise, oder werden ganz unverkäuflich: im letztern Falle bekommt man gar keinen Credit; im erstern muss man sich einen Abzug gefallen lassen, etwa ein Drittel. Durch den Zins, setzt Proudhon hinzu, kehrt vollends das geliehene Capital nach vierzehn Jahren vom Schuldner zum Gläubiger zurück. Kurz, weil der Credit nicht erfüllt, was er verspricht, mehr nimmt, als er giebt, nur dem Besitzenden nützt: so verbreitet und verewigt er das Elend, unterdrückt die Arbeit; und immerwährende Bankbrüche sind sein letztes Wort.

Was aber vor Allem die Gefahren der Banken vermehrte, ist, dass sie sich nicht auf den Handels- und Privatcredit beschränkten, sondern — zum Theil gezwungen, wenn sie Staatsanstalten waren — sich mit dem sogenannten Staatscredit befassten. Oft war er der Grund ihrer Entstehung, von dem sie sich nur in ihrem Wachsthum mehr oder weniger befreiten. Zunächst empfiehlt sich die Staatsanleihe als ein unendlich vorheilhafteres Mittel im Vergleich zu den Steuern, um den Reichthum zu vermehren. Mit den Steuern wird den Einzelnen geradezu Einkommen entzogen, also die Erzeugungskraft vermindert, um die Bedürfnisse des Staats

zu befriedigen; durch die Anleihen werden die Bürger zu Capitalisten gemacht, und allen Ausgaben des Staats genügt. Auch die, welche die Bedürfnisse, um deren willen die Anleihe geschah, befriedigt haben, sind durch ihre Bezahlung vermittelst der Staats-Anleihe reicher geworden. Im Staatsschuldschein ist die verausgabte Anleihe noch als Capital erhalten. Ja, der Staat gewinnt auch noch so viel, um durch einen Tilgungsfond die Schuld endlich zu amortisiren. Das heisst aber, setzt man Dem entgegen, die Nachkommen für die Bedürfnisse der Gegenwart zahlen lassen, indem sie die Zinsen, und die allmälige Tilgung des Capitals, das der Gegenwart nützt, aufbringen müssen; und aufgebracht können sie doch nur durch vermehrte, die Arbeit hindernde Steuern werden. Wenn ferner der Staat bankbrüchig wird, so geht viel Vermögen der Einzelnen zugleich damit verloren. Erweckt endlich der Staat durch die vielen schon gemachten Schulden kein Vertrauen, so muss er die Anleihen zu einem schlechten Satze abschliessen, und bringt so den allgemeinen Reichthum immer mehr herunter, indem das Volk immer mehr Zinsen aufbringen muss, — ganz abgesehen davon, dass der Staat seine eigenen Wuchergesetze überschreitet. Die durch den Privatcredit in Umlauf gesetzten Ersparnisse tragen im Ganzen zur Vermehrung der ergiebigen Arbeit bei, indem sie meist aus Betriebsamkeit, zum Behuf von Speculationen u. s. w. aufgenommen werden. Staatsanleihen, d. h. die durch den Staatscredit in Umlauf gesetzten Ersparnisse, bewirken aber nur einen Überfluss der Ausgaben für's Ganze; und die Capitalien verschwinden ohne Ersatz mit dem Verbrauche, den sie nur befördern und vergrössern. Dazu kommt, dass bei schlechter Staatsverwaltung die Anleihen in die Taschen der Gewalthaber, wenigstens zum grossen Theil, fliessen, der Rest obenein den Staatslieferanten in die Hände fällt, und so für die Masse des Volks selbst der Nutzen, der aus dem grössern Verbrauche, also der grössern Befriedigung der Staatsbedürfnisse entspringt, sehr geschmälert wird. Um den Widerspruch in Eine letzte Formel zusammenzufassen: Sagt man, dass nur reiche Völker Anleihen machen können, so sind gerade die Anleihen das, was sie am Allerersten arm macht. Wenn Venedig, Genua, Spanien und Holland durch die im Verfolg ihrer unaufhörlichen Kriege gemachten Anleihen verfielen, so hat Frankreich und England Trotz derselben seinen Wohlstand erhalten; America ist aber bis zum Bürgerkriege unzweifelhaft das blühendste Land gewesen, weil es, statt immer neue Anleihen zu machen,

überflüssiges Geld zur gänzlichen Tilgung der alten, auch noch vor der Verfallszeit, anwendete.

Wir sind jetzt auf einem Punkte angekommen, wo der Gipfel des Reichthums erstiegen zu sein scheint; und so ziemt es sich, einen Blick rückwärts zu werfen, um entweder auf dieser Höhe Halt zu machen, oder, durch den Strudel eines neuen Widerspruchs bewogen, noch höhere Gipfel des Reichthums zu erklimmen.

Ueberschlagen wir die verschiedenen Quellen des Reichthums, die sich bis jetzt ergeben haben: so werden wir sehen, dass der Ertrag der jährlichen Arbeit sich in Pacht vom Boden, Arbeitslohn und Gewinn vom Capitale vertheilt. Aus diesen drei Quellen fliesst nothwendig das Einkommen, und der Ueberschuss dieses Einkommens über die für unsere Bedürfnisse nothwendigen Ausgaben stellt die Höhe unseres Reichthums dar. Adam Smith will die Gesetze gefunden haben, nach welchen die Vertheilung der Erzeugnisse der Arbeit auf diese drei Arten des Einkommens bei zurückgehendem, stillstehendem und fortschreitendem Zustand des Volksreichthums geschieht. Schreitet der Reichthum zurück, so fällt von der Erzeugung so wenig auf den Arbeitslohn, dass der Arbeiter sich kaum zu erhalten vermag; auch der Ertrag der Landrente nimmt ab, und in der allgemeinen Verarmung wächst nur der Vortheil von Capitalien. Denn das Geld wird immer theurer, je seltener es vorhanden ist. Steht der Reichthum still, so bleibt auch der Gewinn vom Capital auf demselben Flecke stehen, während die beiden anderen Zweige des Einkommens immer noch verlieren. Bei steigendem Reichthum endlich vertheilen sich die Erzeugnisse der Arbeit mit gleicher Lebhaftigkeit auf Arbeitslohn, Capitalzins und Landpacht, sollte auch die absolute Höhe eines jeden dieser Zweige fallen, da ja die Menge und Wohlfeilheit der Erzeugnisse den Ausfall überflüssig ersetzt.

3. Hier ergiebt sich nun aber drittens der unauflöslich scheinende, früher (S. 67) erwähnte Widerspruch, dass, indem durch diesen Ueberfluss der Erzeugnisse auch die wohlfeiler gewordenen Waaren unabgesetzt bleiben, alle Stände, da sie alle Erzeuger so gut wie Verzehrer sind, an ihrem Einkommen leiden. Was hilft aller Umlauf, der den Credit befördern soll, wenn es an Verzehrenden fehlt, die Erzeugnisse zu geniessen? So ersticken wir im eignen Fett. Der Credit setzt den Absatz voraus; und wenn dieser fortfällt, so sind die überflüssigen Erzeugnisse, die nicht in arbeitendes Capital umgewandelt werden können, für die Gesammtheit,

und für den, welcher sie in Händen behält, sei es der Erzeugende oder der Creditgeber, eine den steigenden Reichthum hemmende Last. Die Lösung dieses Widerspruches, der freilich wieder neue Knoten schürzen wird, fällt schon innerhalb der Stände der Wissenschaft, von denen wir nunmehr zu betrachten haben, wie auch ihre Arbeit, als die höchste Spitze des Luxus und der Bildung, ergiebig ist, und so den Reichthum des Volkes auf den höchsten Gipfel bringt.

a. Das Wort der Lösung jenes zuletzt angeführten Widerspruchs ist nämlich die immer steigende Bevölkerung, an der der Arzt durch die praktische Ausübung der Wissenschaft der Gesundheit einen so wesentlichen Antheil hat, sollte er auch nur den Gesetzen der steigenden Bevölkerung zu Hülfe kommen. Diese Gesetze liegen darin, dass Ueberfluss und Wohlfeilheit der Waaren die Bedingungen des Daseins erleichtern, damit aber das Schliessen von Ehen, und mithin die Erzeugung der Kinder begünstigen. Eine weise Volkswirthschaft wird die Ehen begünstigen, den Kindermord zu verhindern suchen. Je mehr Kinder geboren werden, desto mehr können aber auch wieder hingerafft werden, wenn der Arzt die Gesundheit durch Vorbeugen nicht zu erhalten, und da, wo sie verloren ist, wiederherzustellen weiss. Wenn nun die Zahl der Verzehrer wächst, so steigt der Reichthum des Volks dadurch, dass nicht nur alle überflüssigen Waaren abgesetzt werden, sondern auch immer mehr Arbeitskräfte entstehen, welche wiederum mehr Waaren erzeugen können. Beim Ackerbau insbesondere bemerkt Carey, der Americanische Volkswirthschaftslehrer, im Gegensatze zu Ricardo, dass das Anwachsen der Bevölkerung einen immer fruchtbareren Boden, die üppigeren Niederungen anzubauen, und so den Wohlstand zu vermehren gestatte, während die geringere Bevölkerung nur so viel arbeitende Kräfte besitze, um den leichteren Boden der Abhänge zu bebauen. Mit dieser Wechselwirkung von Steigerung des Reichthums und Vermehrung der Bevölkerung wird ein unendlicher Fortschritt eingeleitet. Alles, was den Reichthum vermehrt, vermehrt auch die Bevölkerung, indem z. B. bessere Verbindungen zwischen den verschiedenen Ortschaften Verkehr, Ehen u. s. w. durch grössere Auswahl befördern werden. So ist die steigende Bevölkerung das sicherste Kennzeichen der Blüte eines Volkes. Seitdem Spanien durch seine Goldeinfuhren und andere Ursachen verarmte, ist die Bevölkerung von 20 auf 10 Millionen gefallen. Und je weniger Arbeitskräfte, desto weniger Waaren

werden erzeugt; so dass dann auch nicht einmal die geringere Bevölkerung damit versorgt werden kann.

Aber auch hier schlingt sich um die Pflanze des Reichthums wieder das Unkraut des Elends mit erstaunlicher Schnelligkeit herum. Die Bevölkerung wächst nach Malthus rascher, als die Erzeugnisse ihrer Arbeit. Während nämlich die Bevölkerung, sagt Proudhon, in geometrischer Reihe steigt, steigen die Lebensmittel nur in arithmetischer. Werden aber auch nur irgendwie mehr Esser erzeugt, als Nahrungsmittel vorhanden sind, so steigert die Bevölkerung und die Ehe das Elend immer mehr. An Englands Beispiel kann man nach Hegel diese Erscheinung im Grossen wahrnehmen. Beim ungeheuersten Reichthum Englands, dessen grosse Betriebsamkeit die Bevölkerung stets wachsen liess, haben wir Tausende von Arbeitern, besonders in Irland, geradezu verhungern, oder oft fasten und nur kümmerlich ihr Leben fristen sehen, und sehen es noch. Die grösste Bildungsstufe erzeugt das grösste Proletariat. Gerade beim Proletariat aber — wie ja auch sein Name, der von *proles* stammt, es andeutet — ist die Zeugungskraft stärker, weil in Ermangelung der künstlichen Genüsse des Luxus der Naturtrieb dieselben ersetzen muss, während der Reiche durch die Zerstreuung, die andere Genüsse ihm bieten, nicht so ausschliesslich der Vermehrung der Nachkommenschaft obliegt. So ist mit dem Keime des in die steigende Bevölkerung gelegten Elends der Fortschritt dieses Elends ein unaufhaltsamer. So geht das Menschengeschlecht zu Grunde, sagt Proudhon, durch die Bethätigung seiner Lebensfähigkeiten, durch Arbeit und Liebe. Aber die Liebe geht zu schnell, die Arbeit zu langsam. Und könnte man die Zeugungsglut hemmen, so würde auch die hervorbringende Kraft der Arbeit erlahmen, deren hauptsächlichster Stachel, nach Helvetius, jene ist. Dazu kommt, dass der Arme nicht für die Zukunft sorgt, und also in den Tag hinein geniesst, — Kinder erzeugt, auch ohne die mindeste Aussicht zu haben, dass er sie ernähren und gross ziehen könne.

Hiermit scheint der Gipfel der Gegensätzlichkeit in der Staatswirthschaft erreicht zu sein. Der höchste Reichthum, der der Arbeitskräfte, ist selbst das höchste Elend geworden. Diesen Gipfel hat Proudhon daher auch mit einer besondern Kraft seines scharfen Pinsels ausgemalt. Sollte die ewige Vernunft, ruft er aus, sich bei dem Menschengeschlecht in eine Sackgasse verrannt haben? Fast scheint es so. Denn alle Mittel, welche die Wissenschaft zur

Abhülfe vorgeschlagen hat, sind Theils unzureichend, Theils empörend. Schon im Alterthum war das Aussetzen der Kinder, wie noch jetzt in China, ein beliebtes Mittel. Malthus' Vorschlag, den Tod als Gegenmittel gegen das Elend zu gebrauchen, erscheint freilich am Wirksamsten. Er will von der überflüssigen Bevölkerung nicht die Erwachsenen vertilgen; sondern den Müttern sollen ihre Kinder, wenn sie deren zu viel gebären, frühzeitig genommen, das zarte Leben im Keime erstickt werden, ehe es die Rauhigkeit der Entbehrungen gefühlt hat. Ein schöner Garten soll die frühen Gräber der Neugeborenen umschliessen, die trauernden Mütter dort vereinen, und sie damit trösten, dass ihre Lieben so grossem Elend entgangen sind. Man schaudert über die Kräftigkeit des Vorschlags, den wohl kein Staatswirth ernstlich nehmen wird. Und was dann, wenn die fallende Bevölkerung nun doch dasselbe Elend durch das Zuwenig erleidet, wie vorhin durch das Zuviel die steigende? Wie soll Malthus' würgender Scherge da die richtige Mitte treffen?

Die Staatswirthschaft hat sich zu gelindern Mitteln herabgelassen, wie Vorsicht in der Liebe, Vertagung der Ehe. Aber lässt sich dem Liebeswerk, dessen die Jugend bedarf, wie Homer sagt, befehlen? Würde nicht, wenn dieser Trieb gewaltsam zurückgedrängt würde, alle Spannkraft erschlaffen? Wäre nicht ein zu spät erzeugtes Geschlecht ebenso schwächlich, wie ein zu früh erzeugtes? Auch Natur oder Vorsehung wird von Volkswirthen zu Hülfe gerufen, um die Bevölkerung zu vermindern, und Hungersnoth, Krieg und Pest so zu Mitteln des erhöhten Reichthums gemacht. Das ist schon eine Chinesische Anschauung. Denn als der Kaiser von Russland bei Annäherung der Cholera seinem Bruder von China Vorbeugungsmaassregeln zur Unterdrückung der Seuche mittheilen wollte, liess dieser ihm antworten, dass der Himmel am Besten wisse, wie unnütze Menschen durch Krankheiten zu vertilgen seien. Andre schlagen vor, dass die Mutter drei Jahre lang säuge, weil während dieser Zeit ihre Fruchtbarkeit aufhöre. Dieser will Fourier durch fett machende, zu kräftige Nahrung Schranken setzen. Ganz unsittliche Mittel wären Abtreiben der Frucht, Verhütung der Empfängniss, — und da ertheilt man den Rath, neue Verfahrungsarten zu erfinden; was immer noch besser ist, als wenn Herr Kirchmann an die Arbeiter den nackten Machtspruch richtet: Zwei Kinder, und nicht mehr! Endlich schlug ein Französischer Arzt vor, den Keim herauszuziehen oder den Saamen auszurotten. Und gelänge auch alles dieses, brächte man damit auch keine Vermin-

derung, sondern nur einen Stillstand der Bevölkerung hervor, auch Stillstand ist Rückschritt; der Reichthum würde uns auf die eine Weise so gut, wie auf die andere entschlüpfen. —

Wir scheinen mit dem Kreise unserer Widersprüche an's Ende gelangt zu sein. Wir haben damit begonnen, dass die Arbeit die Quelle aller Genüsse, alles Reichthums sei. Die Arbeit ist aber sogleich ein Widerspruch in sich selbst. Sie häuft sich beim Sparsamen, der das Ersparte auf seine Kinder, die Eine Person mit ihm sind, vererbt; und indem diese von der gehäuften Arbeit leben, so geniessen sie ohne zu arbeiten. Der Gegensatz des Reichen und des Armen, des Capitalisten und des Arbeiters ist ein Zwiespalt innerhalb der Arbeit selbst. Die ganze Aufgabe der Staatswirthschaft ist, diesen Gegensatz zu lösen, — zur wirthschaftlichen Uebereinstimmung zu kommen: Alle sollen Sparer, Alle sollen Eigenthümer werden, Begüterte und Unbegüterte nicht mehr in einem Kampfe auf Leben und Tod begriffen sein. Die Frage ist nur, wie das anzufangen. Und hier haben alle Formen der Arbeit, die wir aufgezählt, nur immer neue Schwierigkeiten herangewälzt. Die Theilung der Arbeit hat nur die Entwürdigung des Arbeiters hervorgebracht; und desshalb musste die Arbeit in der Werkstatt und in der Maschine wieder zusammengefasst werden. Die Maschine hat nur Sklaven erzeugt, und die Werkstatt nur Lohndiener; desshalb hat sich der Wetteifer entzündet. Der Wetteifer hat den Alleinverkauf geboren. Die Steuern machen das Vorrecht zinspflichtig, und legen dem Capital einen Abzug auf, um damit dem Proletarier zu Hülfe zu kommen. Aber gerade die Steuern drücken den armen Arbeiter am Meisten. Und wenn gleich im auswärtigen Handel die Arbeiter aller Völker sich brüderlich die Hand reichen, so thun es auch die das Volk ausbeutenden Capitalisten aller Länder. Der Vortheil des Credits schlägt immer zum Besten der Geldmänner aus, und bleibt ein Nachtheil für die Besitzlosen, die mit der steigenden Bevölkerung den letzten Gnadenstoss empfangen. Unsere Arbeit macht unsere Dürftigkeit immer dürftiger. Von Formel zu Formel, von Einrichtung zu Einrichtung sucht die Gesellschaft jenes Gleichgewicht, das ihr immer entgeht, und bei jedem neuen Versuche ihren Luxus und ihr Elend gleichmässig steigert. Wir enden mit einem vollständigen Widerspruche; und die „Nothwendigkeit des Elends“ auf dieser Erde scheint nach Proudhon, der sogar seiner Philosophie der Volkswirthschaft diese Worte als zweiten Titel hinzufügt, unzweifelhaft.

b. Bis dahin haben die Diener der Religion die Menschheit gelangen sehen, und treten nun an die Stelle der Volkswirthe, um die Lösung der Aufgabe in einem höhern Gebiete, in dem des Glaubens, als ein Jenseits zu verkünden. Da der Sklav im Alterthum durch seinen Herrn ernährt wurde, und es also sogar dem Tagelöhner auf Erden gut ging: so wurde damals das Elend in's Jenseits verlegt, indem, wie Homer dichtete, selbst Könige in der Unterwelt das Loos des irdischen Tagelöhners beneideten. Auch im Mittelalter, wo sich der Gedanke einer jenseitigen Glückseligkeit erst recht allgemein ausbildete, war doch das diesseitige Proletariat noch nicht entstanden, indem Theils der Zunftzwang, Theils die stets einen Zufluchtsort darbietenden Klöster den Hunger, diesen Erbfeind der Menschheit, auszuschliessen wussten. Erst nachdem in neuern Zeiten der freie Arbeiter auf sich selbst und seine eigenen Kräfte angewiesen worden, hat sich das Elend im Gefolge der Freiheit eingestellt; und nun trat die Ansicht auf, dass der Arme in Ermangelung der irdischen Güter zum Ersatz im Himmel reichlich belohnt werden würde. Die Reichen, sagte eine alte Überlieferung, hätten ihren Lohn bereits auf Erden dahin; wogegen die hier nicht belohnte Arbeit der Armen, ja ihre Thränen ihnen jenseits für die kurze Leidenszeit auf Ewig, also mit wucherischen Zinsen, vergolten würden. Die Sackgasse scheint hiermit verschwunden, die göttliche Gerechtigkeit, die unbedingte Gleichheit hergestellt; keine Werthe gehen verloren, die Volkswirthschaft hat ihre Vollendung erreicht.

Betrachten wir zunächst das Bejahende, was in dieser Auffassungsweise enthalten ist: so ist der religiöse Trost, den der Geistliche dem armen Verschmachtenden spendet, offenbar, als Arbeit, ein Werth für den Spender, als Befriedigung ein Werth für den Empfänger. Der Mensch lebt auch von himmlischer Speise, setzt Christus seinen früher (S. 31) angeführten Worten hinzu. Die innere Zufriedenheit, die frohe Zuversicht, die ja schon der Stoicismus in einer Zeit der geistigen und körperlichen Verkommenheit gewährte, wird auch hier verliehen. Man kann nicht sagen, dass diese Arbeit unergiebig sei, selbst nicht im Sinne der materialistischen Staatswirthschaft. Die Kraft, welche dieser Glaube mitten in den Entbehrungen darbietet, hält den Muth des Arbeiters aufrecht; er wird zu neuen Anstrengungen angespornt, und rafft sich aus der leiblichen und sittlichen Verworfenheit, in die er gefallen ist, auf. Und so kann die Arbeit des Geistlichen unmittelbar den

wirthschaftlichen Reichthum des Volks vermehren. Die Segnungen der Religion sind ferner nicht nur für den Unglücklichen, sondern auch für den Glücklichen vorhanden. Wird sie nicht seine Gefühle veredeln, seinen Handlungen den Stempel höherer Pflichtmässigkeit aufdrücken? damit aber ihn williger zum Wohle seiner Mitmenschen wirken lassen? Die Freudigkeit, welche das religiöse Bewusstsein erzeugt, wird sodann allen Arbeitern einen höheren Anstoss geben, und so zum allgemeinen Reichthum des Volkes beitragen. Es liegt endlich auf der Hand, dass die Religion auch ein Zügel ist, der das Verbrechen zurückhält, und somit den Schaden, der den materiellen Gütern zugefügt werden kann, verhindern wird.

Diesem Satze gegenüber wird aber der Gegensatz mit immer steigenderer Macht sich Bahn zu brechen suchen. In kindlichen, unausgebildeten Zuständen des Volkes wird der Glaube allgewaltig auf die Gemüther der Menschen wirken. Die Religion ist die Amme, die an der Wiege des Volkes steht, dem Kinde die Brust zu reichen. Doch dieser ersten Nahrung entwöhnt, dem Gängelbande entwachsen, das sie leitete, kommt die Bevölkerung eben durch steigende Bildung zu dem Bewusstsein, dass sie ihr Wohl sich selbst, nicht einem Fremden, Äusserlichen zu verdanken hat. Sie zieht die natürliche Folge der Arbeit jener künstlichen, künftigen, — und sehr ungewissen vor. Der Zweifel hat den Glauben angefressen. Der Zweifel ist das Kind fortschreitender Aufklärung. Wir wollen hier nicht die Frage nach der Haltbarkeit oder Unhaltbarkeit einer solchen Lehre, die uns auf ein jenseitiges vergeltendes Dasein vertröstet, ihrer innern Möglichkeit nach untersuchen. Das wäre Sache der Religionsphilosophie. Die Volkswirthschaft begnügt sich, von der Thatsache auszugehen, dass die Vertröstung auf ein anderes Leben ein Hirngespinnst wird, sobald der Glaube erschüttert ist.

Dein Glaube war Dein zugewog'nes Glück.

Dieses Glück ist mit dem Zweifel geschwunden, und somit jeder Anhalt, jede Handhabe zu einem volkswirthschaftlichen Wohlsein durch den Glauben — dahin. Sind die Dinge im Nachdenken des Volkes einmal so weit gediehen, so wirft sich von selbst die Frage auf: Beruht ein solches Creditsystem, in welchem die Religion Wechsel auf die andere Welt ausstellt, auf einer zuverlässigen Grundlage?

„Die Schuldverschreibung lautet an die Todten,“
Hohnlächelte die Welt,
„Die Lügnerin, gedungen von Despoten,
Hat für die Wahrheit Schatten Dir geboten;
Du bist nicht mehr, wenn dieser Schein verfällt.“

Die Religion wird so in den Händen der Regierenden zu einem Mittel der Knechtschaft und Beraubung. Selbst die Religion, dieser Trost der Armen, schlägt, wie alle wirthschaftlichen Mächte, zu Gunsten der Reichen und Mächtigen aus. „Wenn die Beraubung," sagt Bastiat, „den Starken gegen den Schwachen bewaffnet, so kehrt sie nicht minder den Verstand gegen die Leichtgläubigkeit. Welche arbeitsame Bevölkerung auf der Erde ist der Ausbeutung priesterlicher Gottesherrschaften entgangen, welche Kutte und welchen Namen sie auch tragen mögen? Unter dieser Form hat der böse Geist der Beraubung seinen Stützpunkt im Himmel, und lähmt nicht nur den Arm, sondern auch die Geister, indem er verwirklicht, was unmöglich schien: geistige Knechtschaft! Es schien, im Gedanken musste die Freiheit einen unverletzlichen Zufluchtsort finden. Unterliegt sie auch hier, was wird aus der Hoffnung der Jahrhunderte und dem Werthe der menschlichen Natur?" Selbst Bastiat ist hier dem Widerstreit nicht entgangen. Das Schlimmste ist, dass diese Unterdrücker im Staate sich noch zu Werkzeugen der Vorsehung aufspreizen, — zu Geisseln Gottes, welche die Schwielen an der Hand und die Leere im Magen des Arbeiters für die Zuchtruthe in der Prüfungszeit ausgeben, und sie dem Strebenden als die erste Sprosse der Leiter anpreisen, auf der er aus dem irdischen Jammerthale zur ewigen Glückseligkeit einzig und allein emporklimmen könne. Diese Lehre vergessen sie aber für sich selbst. Denn während sie dem Armen sein Darben recht mundrecht machen wollen, schwelgen sie selbst im Ueberfluss aller irdischen Güter, ohne die Erfüllung der eigenen Worte ihres Meisters zu fürchten, denen gemäss sie so wenig als Stricke, wie als — Kameele (denn so übersetzen sie das biblische Wort), durch das enge Öhr der Himmelspforte dringen können (s. S. 15). Das ist die durch Missachtung ihrer eigenen Lehre an den Tag gekommene Lüge der von ihnen vorgeschlagenen Lösung der gesellschaftlichen Frage.

c. So tritt endlich die Wissenschaft auf, um eine letzte Antwort zu ertheilen. Aber auch hier kann Bastiat den Zwiespalt nicht mehr in Abrede stellen, wenn er im Verlauf des vorhin Angeführten hinzusetzt: „Indessen auf die Länge entwickelt die Beraubung in dem Bereiche selbst, worin sie ausgeübt wird, einen Widerstand, der ihre Gewalt bricht, und eine Aufklärung, die ihren Betrug entlarvt. Darum aber giebt sie sich nicht gefangen; — sie gebiert die Staatsklugheit. Sie unterdrückt die Freiheit der Bürger,

um ihre Reichthümer besser auszubeuten, und lässt ihre Reichthümer versiegen, um besser mit ihrer Freiheit fertig zu werden. Die öffentliche Thätigkeit ersetzt den Gewerbefleiss der Einzelnen. Alles geschieht durch Beamte; eine unverständige und belästigende Kanzleiherrschaft bedeckt das Land. Der öffentliche Schatz wird ein grosser Behälter, worein die Arbeiter ihre Ersparnisse schütten, welche von da sich unter die Stellenjäger vertheilen. Die freie Erörterung ist nicht mehr die Regel der Tausche; und die Gegenseitigkeit der Dienste wird unterdrückt. Der wahre Begriff des Eigenthums verschwindet bei dieser Lage der Dinge. Man tritt in's Zeitalter der Vorrechte. Die Beraubung, die immer feiner wird, nistet sich in ihnen, und versteckt sich hinter Zollschranken. Sie treibt Capital, Arbeit und Bevölkerung in künstliche Richtungen. Sie lässt mit Mühe im Norden hervorbringen, was der Süden mit Leichtigkeit vollbrächte; sie erzeugt schwächliche Arbeitszweige und unsicheres Auskommen, setzt an die Stelle der unentgeltlichen Kräfte der Natur die lästigen Mühen der Arbeit. Sie begünstigt Arbeitsanstalten, die keine Mitbewerbung aushalten können, und ruft gegen die Wetteifernden die öffentliche Macht zu Hülfe. Sie schürt Eifersüchteleien der Völker, beschleunigt stets gewerbliche Klemmen und Bankbrüche, erstickt in den Bürgern jede Hoffnung auf die Zukunft, selbst das Gefühl des Rechten. Und wenn endlich die Wissenschaft ihre Unthaten aufdeckt, hält sie ihre eigenen Opfer jener vor, indem sie dieselbe als ein Hirngespinnst verschreit. Sie leugnet die Möglichkeit einer sich ihr entgegenstellenden Wissenschaft mit der letzten Waffe der Zweifelsucht: Es giebt keine Grundsätze. Die Masse der leidenden Arbeiter erhebt sich, um durch eine Staatsumwälzung die Regierung zu stürzen; und die neu sich erhebende führt — im Namen der Brüderlichkeit und unter dem Banner von Organisation der Arbeit, Unentgeltlichkeit des Credits — die Beraubung in andern Formen fort. Die Beraubung ist nicht zufällig. Wenn sie aber nothwendig in das Spiel des gesellschaftlichen Tastenwerks als ein Missklang eingreift, wie kannst Du den Einklang der wirthschaftlichen Gesetze behaupten?" Durch diesen Einwand gegen sich selbst hat Bastiat endlich seine Einseitigkeit gegen Proudhon aufgegeben, — die Gegensätzlichkeit für ebenso, wie es die Lösung ist, in der Natur der Sache erklärt.

Die Wissenschaft bleibt uns hiernach als der letzte Anker übrig, um den Widersprüchen der Volkswirthschaft ein Ziel zu setzen. Sehen wir, ob und wie sie diess vermag. Alle Fortschritte,

die wir bisher in dem Gewerbefleisse, und somit im Reichthum des Volkes sich entwickeln sahen, haben ihre letzte Quelle in der Wissenschaft. Die Fortschritte der Mechanik, der Physik, der Chemie vervollkommnen die Gewerbe. Eine rationelle Behandlung des Ackerbaus erhöht die Fruchtbarkeit des Bodens, Fortschritte der Heilkunde mehren die Bevölkerung. Kurz, die Pflege der Wissenschaften ist die Wurzel alles Wohlstands. Endlich soll die rationelle Behandlung der Volkswirthschaft selbst, soll das Aufsuchen der Gesetze und Bedingungen des Wohlstands in der Theorie nicht auch praktisch zu seiner Steigerung beitragen? Aber nicht nur alle diese sogenannten praktischen Wissenschaften, die Philosophie selbst ist, wie die letzte aus dem Luxus entstandene Wissenschaft, so auch die nützlichste. Sie erstürmt die Festung des Vorrechts in der letzten Schanze, hinter die es sich zurückzieht. „Die Priesterschaft," sagt Schopenhauer, „hat sich das Monopol der Befriedigung des metaphysischen Bedürfnisses der Menschen angeeignet." Hiergegen tritt die Philosophie, die Arbeitstheilung zusammenfassend, mit der Lehre auf, dass die Brücke zwischen Himmel und Erde wiederherzustellen, der Ersatz für die Mühen dieses Lebens nicht in einer jenseitigen Welt zu suchen sei, sondern die eigenen Thaten des Menschen schon im Diesseits die natürliche und nothwendige Quelle seines Elends und Wohlstands seien. So entzündet sich ein Kampf zwischen Glauben und Aufklärung; und weil die Priester der Religion auch meist den Staat auf ihrer Seite haben, so wird es ihnen nicht schwer, die Fortschritte der Philosophie aufzuhalten, und auf einen kleinen Kreis von Eingeweihten zu beschränken. Wenn auch die Zeiten des Mittelalters vorbei sind, wo die Kirche mit Feuer und Schwert gegen die Jünger der freien Wissenschaft wüthete: so sehen sich diese nichtsdestoweniger auch jetzt noch gezwungen, dem Spruche des Cicero zu folgen, „auf wenige Urtheilsfähige sich zu beschränken, und absichtlich die Menge zu fliehen." Freilich hat auch unter den Philosophen das Bestreben sich kund gethan, Cicero's Satz Lügen zu strafen, ihre Lehre zu verallgemeinern, und das Wissen in die Massen zu werfen. Die Philosophie der That ist aufgestellt worden. Da ist aber erst recht der Kampf zwischen Aberglauben und Freidenkerthum, zwischen Lichtfreunden und Dunkelmännern entbrannt. Je mehr das ganze Volk zum Lichte sich drängt, um durch Wissen frei zu werden, und damit allen Trieben, die in der menschlichen Natur angelegt sind, ihre höchste Entfaltung zu verschaffen, um desto fester will die Priesterschaft sie in

die alten Fesseln schlagen. Und da der Staat den Unterricht in Händen hat, und auf dem Verwaltungswege, etwa durch Regulative, zu leiten das Recht zu haben meint, wenngleich eine Verfassung ein Unterrichtsgesetz verhiess: so schien dem verstorbenen Stahl z. B. diess Zurückschrauben auf überschrittene Standpunkte, diess Einzwängen in die ausgetretenen Kinderschuhe, diese zu bewerkstelligende „Umkehr der Wissenschaft“ eine leichte Aufgabe zu sein; — wenn nicht die Familie wäre, die auf dem Heerde ihrer häuslichen Götter den ewigen Funken der Freiheit und des Selbstgefühls zu nähren, und dem heranwachsenden Geschlechte einzuflössen verstände. Der traurige Gegensatz ist hier nur wiederum der: Wie viel Kinder finden gesunde Speise in diesem Zufluchtsorte? Kaum das Treibhaus der Schule können sie regelmässig besuchen, da sie früh den Eltern beim Erwerb helfen, in Fabriken arbeiten müssen; und im Schoosse der Familie lernen sie nur Rohheit und Unsittlichkeit, weil das gründlichste Mittel, Elend, Unseligkeit, Stumpfsinn auszurotten, — die Wissenschaft — dem bereits zu tief in diese Zustände versunkenen Proletarier unzugänglich wurde (S. 48).

Hiermit hat sich uns nun aber der höchste Zwiespalt aufgethan, da, während im Beginne einer Gesellschaft die Bildung Aller fast auf gleicher Stufe steht (S. 38), weil sie im kindlichen Glauben sich noch der Leitung der Priesterschaft hingeben, im Fortgang der Bildung neben der Befreiung Einiger durch die Wissenschaft, die Knechtung der Meisten nicht nur durch Religion, sondern auch durch Unwissenheit selbst immer schlagender hervortritt. Diese Unwissenheit erstreckt sich aber nicht nur auf metaphysische Dinge (was man für unschädlicher halten könnte), sondern auch auf das Recht, auf die Bande, welche die menschliche Gesellschaft auf Erden zusammenhalten. Und so ist das letzte Ergebniss des immer steigenden Reichthums in materieller und geistiger Rücksicht das in leiblichem, moralischem und geistigem Verkommensein wurzelnde Verbrechen. Das Verbrechen ist selbst ein gesellschaftliches Erzeugniss; und der letzte Ausdruck, den die staatswirthschaftliche Dialektik sich giebt. Wenn das grosse Eigenthum die Arbeit entwerthete, so rächt sich das Elend im Verbrechen, indem es das Eigenthum angreift. Wer im leiblichen Wohlsein lebt, und durch Unterricht und Bildung zum Erfassen der allgemeinen sittlichen Grundsätze gekommen ist, hat den Sporn zum Verbrechen fern. Der Hunger, und der Blödsinn, dass das Unrecht uns die leichteste Quelle für die Befriedigung der Bedürfnisse werden könne, erzeugt

die Verbrechen. Unter hundert Verbrechern sind neunundneunzig unbemittelt. Die Zurechnung fällt darum nicht fort; und den Verbrecher trifft die Schuld seiner That. Er konnte, wenn er, durch böse Beispiele und natürliche Reize oder Mangel auch noch so sehr angetrieben, das Verbrechen beging, aus hundert andern Beispielen die dem Verbrechen auf dem Fusse folgende Strafe, die Belohnung fleissiger Arbeit ersehen. Nichtsdestoweniger trägt die Gesellschaft die halbe Schuld des Verbrechens, während den wohlhabenden Verbrecher selber die doppelte trifft.

Wie aber in der Volkswirthschaft überhaupt die Gesellschaft das Übel, welches sie an ihrem Theile mitgeschaffen: dass der Mensch ihr unselbstständiges Glied geworden, durch die Gegenseitigkeit der Dienste im Tausche wieder gut machen muss: so hat sie auch die Pflicht, das Verbrechen, und seine Wirkungen sowohl auf den Verletzer, als auf den Verletzten, so gut sie kann, aufzuheben, und unter Umständen zu verhindern. So verlässt sie das Reich der blind wirkenden Gesetze der Volkswirthschaft, um mit klarem Bewusstsein durch gemeinschaftliche Veranstaltung die Mittel des Wohlstands herbeizuschaffen, welche die Kräfte der Einzelnen übersteigen. Ich will damit keineswegs den Satz Adam Smith's umstossen, dass jeder Einzelne besser weiss, als die Regierung, zu welcher Gattung von Arbeit sein Capital sich eigene, um grösseren Gewinn zu ziehen. Ich finde es mit ihm an den Staatsverwesern lächerlich, sich in die Verwendung des Volksreichthums mischen zu wollen. Aber zwei Mittel sind dennoch anzugeben, durch welche, ich sage gar nicht einmal der Staat und seine Macht, — denn Beide kennen wir ja noch nicht, — sondern die Verbindung der Einzelnen, vermöge einer aus ihrer Selbstregierung hervorgehenden Gewalt, dem aus dem Verbrechen erzeugten Elend entgegentreten muss: das eine, um das Verbrechen unmittelbar zu verhindern, und, wenn es begangen, so viel als möglich ungeschehen zu machen, und durch Strafe dafür zu sorgen, dass es nicht wiederkehre, ist die Rechtspflege; das andere, um die Quelle des Verbrechens zu verstopfen, es mittelbar zu verhindern, indem durch freie Vereine, durch Verbindung der Kräfte der Einzelnen die Arbeit und in ihrem Gefolge der Wohlstand, die der Einzelne sich nicht verschaffen konnte, mit grösserer Leichtigkeit ihm geboten werden, — diess, was wir, dem heutigen Stande der Wissenschaft gemäss, als die Aufgabe des freien Vereinsrechts ansehen müssen, ist, der dermaligen Gewohnheit der festländischen Staaten zufolge, die Polizei-

wissenschaft. Polizeirecht und Rechtspflege, Beide durch frei sich verbindende Körperschaften in's Werk gesetzt, sind also die zwei Ergänzungen und Vervollständigungen der Volkswirthschaft, mit deren Hülfe allein diese Wissenschaft sich rühmen darf, ihr Ziel, den allgemeinen Wohlstand, zu erreichen.

Zweites Kapitel.

Die Rechtspflege.

Indem wir hier wieder dem strengen Rechte begegnen, so haben wir es doch in einer ganz andern Rücksicht, als im ersten Buche, zu betrachten. Es kommt uns nicht mehr auf die Darstellung der Freiheit der Einzelnen an sich, auf das Geltendmachen der Persönlichkeit, als letzten Zweck, an. Sondern auch das strenge Recht ist uns etwas Gesellschaftliches geworden, ein Band, welches die Einzelnen zusammenhält, wie vorhin das Bedürfniss diess that. Hörte man also auch noch hier und da beim strengen Rechte den Grundsatz aussprechen: *Fiat justitia, pereat mundus*, so dient es jetzt vielmehr zur Erhaltung der Welt. Zu einem Mittel des Wohlstands geworden, ist das Eigenthum nunmehr um des Gebrauches willen, als der Hauptsache, da, indem wir durch denselben eben unsere Bedürfnisse befriedigen (s. Bd. I, S. 193). Ja, die Rechtspflege selbst ist die Befriedigung eines Bedürfnisses, nämlich die des Rechtstriebes (Bd. I, S. 99), von der sich die der übrigen Triebe nur dadurch unterscheidet, dass dieselben eine besondere Seite des Wohls der Einzelnen betreffen, während das Recht die allgemeine Möglichkeit ihrer Befriedigung für Alle, und somit der wesentlich gesellige Trieb ist. Die Rechtspflege verleiht erst den Personen und dem Eigenthum den Schutz und die Sicherheit, ohne welche der Einzelne seines Wohlstands nicht in Ruhe geniessen kann. Von diesem Gesichtspunkt aus hat man den Staat als eine Schutzanstalt für Personen und Eigenthum angesehen, und den Rechtsstaat genannt. Wogegen zu erwiedern wäre, dass wir, um diese Schutzanstalt herzustellen, noch des Staates gar nicht bedürfen, sondern den freien Verein für ausreichend halten, während wir dem Staate eine viel höhere Bestimmung zuertheilen.

Doch auch das Recht, obgleich hier nur Mittel, muss dem Naturrechtslehrer schon für höher gelten, als der von der Volkswirthschaft verfolgte Zweck, zu welchem wir durch dasselbe gelangen

sollen. Denn wir erfassen uns im Rechte nicht mehr als Hungernde, Begehrende überhaupt, sondern immer als freie Personen, in denen das Dasein des allgemeinen Willens die Grundlage für den besonderen Inhalt der verschiedenen Triebe bildet. Das Höhere dieses Standpunkts gegen den, welchen wir so eben verlassen haben, ist aber darin zu suchen, dass, während bisher die in Streit gerathenen selbstsüchtigen Interessen nur bewusstlos durch ein inneres Band der Nothwendigkeit zusammengehalten wurden, jetzt zum ersten Mal das S. 3. geforderte Bewusstsein der Verknüpfung eintritt. Denn wenn in der Volkswirthschaft die Bedürftigkeit der Einzelnen nur an sich Geselligkeit erzeugte, wobei aber, durch eine gleichsam schicksalsschwangere Dialektik, die Selbstsucht der Einen von der der Andern zugleich vielfach verletzt wurde: so beschwichtigt das Recht, als der leidenschaftslose Schiedsmann zwischen den kämpfenden Parteien, den einem andern Eigenwillen schroff entgegentretenden Eigenwillen, indem es dieselben zur Erkenntniss der einem Jeden gesetzten nothwendigen Schranke bringt, die sie unter der Bedingung der Gegenseitigkeit achten oder zu achten angehalten werden, damit Keiner dem Andern Schaden zufüge.

Diess giebt nun dem Recht einen ganz anderen Charakter. Denn da jetzt nicht mehr die nur an sich seiende Vernunft, sondern auch das Bedürfniss der wirklich mit einander verkehrenden Bürger die Quelle seines Bestehens ist: so ist es, als das positive Recht, wie ich im allgemeinen Theile (Bd. I, S. 7) sagte, hier nicht das ewig unwandelbare Recht; sondern es wechselt mit dem wechselnden Bedürfniss, und nimmt unter verschiedenen Himmelsstrichen, Völkern und Zeiten, bei steigendem Luxus und steigender Bildung immer neue Formen an. Damit ist aber keineswegs die Forderung aufgegeben, dass es der Vernunft immer mehr und mehr entspreche. Sondern, im Gegentheil, eben indem es aufhört, bloss an sich vernünftig zu sein, wird seine Vernünftigkeit erst wirklich: und zwar gerade dadurch, dass es zu einem vom Volkswohl geforderten und gesetzten, zu einem geltenden und von Allen in einem gegebenen Zustande Rechtens anerkannten gemacht wird, — das Gesetz; und das ist der erste Punkt, den wir in der Rechtspflege zu betrachten haben. Dieses Gesetz ist aber selbst wieder eine unwirkliche Allgemeinheit, zu deren Verwirklichung zweitens thätige Personen nothwendig sind; diess so lebendig gewordene Gesetz ist der Richter, gewissermaassen die Gewähr der Verwirklichung, aber noch nicht die wirkliche Geltendmachung und Ausführung des Gesetzes. Dass

nun der Richter, als der Grund der Wirksamkeit, die blosse Möglichkeit des allgemeinen Gesetzes in jedem einzelnen Falle zur Darstellung bringe, das ist drittens der Rechtsgang im Rechtsstreit, der sich erhebt, sobald das Recht verletzt worden.

A. Das Gesetz.

1. Wiewohl es immer das Heil der Staaten bleiben wird, dass das, was Rechtens ist, zugleich an sich Recht, aus der Vernunft stammendes Recht sei: so haben wir doch hier, weil es in einem gegebenen Falle zufällig ist, ob diese Übereinstimmung vorhanden sei, oder nicht, philosophisch nichts über den Inhalt des geltenden Rechts auszumachen, der vielmehr in die philosophische Betrachtung der allgemeinen Rechtsgeschichte fällt; sondern nur die nothwendigen Formen zu entwickeln, unter denen der jedesmalige Inhalt zur Erscheinung kommt, um das System der Bedürfnisse zu schützen und zu fördern. Dabei hat nun der bereits im allgemeinen Theile (Bd. I, S. 71) besprochene Standpunkt der historischen Schule, dass das Recht Gewohnheitsrecht sei, durchaus seine Berechtigung, da nicht die von Oben kommende, dem Himmel entsprossene Vernunft (s. Bd. I, S. 8), sondern die wirklichen Bedürfnisse des Volks die Quelle dieses Rechts sind, das also allerdings von Unten herauf allmälig emporwächst; und diese bei den verschiedenen Völkern aus der Verschiedenheit ihrer Bedürfnisse, ihres Handels, ihrer Sitten, ihres Familienlebens u. s. w. entspringenden mannigfaltigen, auf Einen Grundsatz zurückgeführten Rechtsbestimmungen bilden eben den Geist ihrer Gesetze (s. Bd. I, S. 10). Diess Gewohnheitsrecht ist ein ungeschriebenes Recht in einem andern Sinne, als wir das Vernunftrecht ein solches nannten; es ist so wenig das Ergebniss der bewusst dialektischen Entwickelung der Vernunft, wie des verständigen Nachdenkens des Gesetzgebers, sondern des auf das eigene Wohl gerichteten Naturtriebs der Völker.

2. Wie die Sprache nun zwar auch von Unten aus dem unmittelbaren Volksleben hervorkeimt, um dann aber durch die Sprachkundigen erst auf feste, niedergeschriebene Grundsätze zurückgeführt zu werden: so muss auch das Gewohnheitsrecht nicht ein an sich seiendes, bloss gefühltes Band des Zusammenlebens bleiben, sondern eben als das erscheinen, was es ist, nämlich als ein Gesetztes. Das ist der Übergang des Gewohnheitsrechts in's Gesetz, welches niederschreibt und zum Bewusstsein bringt, was zunächst nur in der unbefangenen Sitte lebte. Durch diess Bewusstwerden

soll das geltende Recht aber nicht aufhören, Sitte zu sein; und wenn Savigny ganz Recht hat, gegen die Willkürlichkeit der Gesetzgeberei zu eifern, so hätte er doch darum das Gesetzgeben überhaupt nicht ganz verwerfen sollen. Das Recht muss ein dem Volke angehöriges, ihm innewohnendes Besitzthum sein. Wenn aber nur die Rechtswissenschaft das Gewohnheitsrecht weiter bildet, so wird es gerade durch diese nur wissenschaftliche Behandlung ein dem Volke äusserliches. Das Volk muss daher selbst sein eigener Gesetzgeber werden, wie es der Urheber seines Gewohnheitsrechts wurde, — das Gesetz das Erzeugniss Aller, der Ausdruck des allgemeinen Willens sein. Wie diess zu bewerkstelligen, wird die Aufgabe der Staatskunst sein. Es dürfen nicht Gesetze gegeben werden, um einem Stand gegen den anderen Vortheile zu gewähren; sondern wenn die Sitte, die Gewohnheit nicht mehr ausreicht, um in der Verschränkung der Bedürfnisse die von Alters her eingeführten Rechtsnormen festzuhalten, — wenn also Einzelne die Sitte verletzen und aus eigener Willkür nach Befriedigung ihrer Triebe streben: dann bringt die Gesammtheit das längst Geltende zum Bewusstsein, um es zu einem für die Verletzenden äussern Bande zu machen. Erst wenn das Recht verletzt wird, wird das Gesetz erlassen; das Recht ist aber längst da, ehe es als Gesetz auftritt.

Wird das Recht nun einerseits dadurch, dass es geschriebenes Gesetz ist, ein den Einzelnen äusserlicher Gegenstand: so muss doch andererseits das Bestreben des Gesetzgebers dahin gehen, dass es den Charakter, ungeschriebenes, im Geiste der Einzelnen wurzelndes zu sein, nicht verliere, indem er es ihrer Vorstellung nahe bringt; so dass das gegenständliche Recht auch für sie Gegenstand sei. Das erste Erforderniss eines Gesetzes ist hiernach seine Bekanntmachung, die an eine feierliche Form gebunden ist, von welcher, ohne dass dieselbe zur Hauptsache werde, die Gültigkeit des Gesetzes abhängt. Wie mit den Gesetzen überhaupt, so verhält es sich nun auch mit den einzelnen Rechtsgeschäften. Verträge, letzte Willenserklärungen, Ehegelöbnisse müssen, um von der Gesellschaft anerkannt zu sein, ebenfalls in solchen feierlichen Formen abgefasst werden. Zur Bekanntmachung der Gesetze gehört aber, nach Hegel (Rechtsphilosophie, §. 215), auch die leichte Zugänglichkeit; und desshalb dürfen sie weder, wie Dionysius that, so hoch am Markte aufgehängt werden, dass die Bürger sie nicht lesen können: noch, wie das Römische Recht für die Deutschen, bei denen es noch gilt, in einer fremden Sprache geschrieben sein.

Da vor der Bekanntmachung das geltende Recht nicht für das Bewusstsein der Einzelnen ist, so folgt hieraus der allgemeine Satz, dass kein Gesetz rückwirkende Kraft hat, sondern nur vom Augenblicke seiner Bekanntmachung an zur Wirksamkeit kommt. Jede Rückwirkung, die eintritt, ist immer nur scheinbar. Jedes Gesetz, sagt Lassalle sehr gut, beginnt für Jedermann erst mit dem Augenblick, wo es gegeben ist, seine Einwirkung, weil in ihm das Volk sich eine neue Form seiner Freiheit, die sogleich Dasein haben muss, geschaffen hat. Aber kein aus Handlungen Einzelner vor dem spätern Gesetze erworbenes Recht darf rückgängig gemacht werden, weil widrigenfalls das Recht des Einzelnen, d. h. seine Freiheit, das, was er bereits verseinigt hat, vernichtet würde; was dem Begriffe der Sache widerspräche. So kann nur eine mildere Strafe, wenn ein späteres Gesetz sie verhängt, auf das vorher begangene Verbrechen zurückwirken, nicht aber eine schärfere, weil der Verbrecher sich durch diese von seiner That hätte abschrecken lassen können, also in der damals geltenden Strafe nur die mildere, keineswegs die schärfere verseinigt hat. Die Strafe, welche zur Zeit des begangenen Verbrechens bestand, kommt aber beim Eintritt einer spätern mildern desshalb ausser Anwendung, weil diese schon allgemeiner Volkswille geworden ist: muss jedoch beim Eintritt einer spätern härtern in Anwendung bleiben, weil der allgemeine Volkswille nicht das schon erworbene Recht auf die mildere Strafe verletzen darf. Wenn nun ein Verbrechen, auf welches noch gar kein Gesetz angewendet werden kann, begangen worden: so fragt sich, wie es da zu halten sei. Hier müssen wir die positiven Verbrechen von den übrigen unterscheiden (s. Bd. I, S. 117, 123). Die Übertretung eines bloss polizeilichen Verbots kann nur dann als straffällig gelten, nachdem es gegeben worden, weil diess Gesetztsein des Rechts der einzige Grund seines Bestehens ist. Insofern dagegen das Recht, welches verletzt wurde, ein aus der Vernunft selbst fliessendes ist, und schon als Gewohnheitsrecht im Volke lebte, wie wir diess bei den grossen vernunftrechtlichen Bestimmungen: „Du sollst nicht stehlen, Du sollst nicht tödten," u. s. w., wohl immer voraussetzen dürfen; so sind die Römer sehr weise verfahren, wenn sie eine solche Rechtsverletzung auch ohne vorhandenes Gesetz nicht ungeahndet liessen, sondern, wie sie es nannten, eine ausserordentliche Untersuchung anordneten *(extra ordinem quærere)*, bei welcher es sich fragte, ob nicht das begangene Verbrechen unter ein ähnliches Gesetz gebracht werden

könne, wenn auch der eigentliche Fall, um den es sich handelte, nicht ausdrücklich vorgesehen war. Dieses Römische Beispiel wäre den Preussischen Abgeordneten sehr zur Nachahmung zu empfehlen, um die Ministeranklage, welche durch Hintertreibung eines Gesetzes über Ministerverantwortlichkeit unmöglich gemacht werden soll, in allen Formen anzustellen.

3. Das höchste Ziel des Gesetzgebers besteht aber darin, weder ein neues Recht zu schaffen, noch nur das bisherige Gewohnheitsrecht zu bestätigen, sondern vielmehr Gewohnheits- und geschriebenes Recht immer mehr den Forderungen des Vernunftrechts anzupassen und anzunähern. Denn obgleich ein grosser Theil des geltenden Rechts, wie wir in dem allgemeinen Theile (Bd. I, S. 8—9) sahen, durchaus positiver Natur bleibt, nämlich die Anwendung des Rechts auf den einzelnen Fall, und Alles das, was aus den besondern Zuständen eines Volkes fliesst: so kann doch selbst in diesen ganz endlichen Inhalt das Naturrechtliche mehr oder weniger hineinscheinen, indem er, durch eine sachgemässe Anordnung der Form der Vernünftigkeit entgegen gehoben wird. Denn wird auch das zunächst nur auf eine unförmliche Weise, weil in Form des Gefühls, vorhandene Gewohnheitsrecht später wohl gesammelt und niedergeschrieben, wie in den Englischen Parlamentsverhandlungen, in den Entscheidungen der Gerichtshöfe, welche die Richter zu steten Gesetzgebern machen, ja nach Savigny auch in den Bearbeitungen der Gesetze durch die Rechtswissenschaft, welche dadurch selbst Gesetzgeberin wird,— so ist damit doch die wüste, ungeordnete Form noch nicht aufgehoben. Kenner des Englischen Rechts bezeugen die Verwirrung, welche durch einen solchen Zustand in die Handhabung des Rechts kommt. Es hilft nichts, in diesen Wust Ordnung bringen zu wollen durch ein neues Gesetz, welches in Bezug auf einen einzelnen Punkt Abhülfe gewährt. Solche Novellen sind selbst nur eine Vermehrung des Gewohnheitsrechts, indem sie zwar die schriftliche Form hereinbringen, aber den Inhalt formlos lassen. Die Vernunft der Sache erfordert vielmehr, den endlosen Stoff des gegebenen Rechts durch ein von wissenschaftlicher Ordnung getragenes Gesetzbuch auf die allgemeinen Grundsätze des Rechts, — wieder auf das ungeschriebene, ewige Recht zurückzuführen. So hat Justinian, indem er kaiserliche Verordnungen und wissenschaftliche Entscheidungen unter allgemeine Rechtstitel brachte, so hat bei allen Völkern die Codification, zuletzt durch Robert Peel in England,

wo sie eben besonders Noth that, die Annäherung des geltenden Rechts an's vernünftige am Meisten gefördert. Nur muss das Gesetzbuch nicht, wie das Preussische Landrecht, wieder eine Vielheit von einzelnen Fällen zur Würde allgemeiner Grundsätze erheben, und so, um der Vollständigkeit willen, die Bezwingung des unförmlichen Stoffs des Gewohnheitsrechts erschweren. Viel höher steht in dieser Rücksicht der *Code Napoléon*, der, bei mässigem Umfang, eben durch die Zurückführung des mannigfaltigen Stoffs auf die einfachen Grundsätze, der Vernünftigkeit am Nächsten steht.

Indem nun Gewohnheitsrecht und Gesetzbuch in Wechselwirkung treten, weil einerseits das sich fortbildende Gewohnheitsrecht von Zeit zu Zeit ein neues Gesetzbuch heischt, andererseits das schon bestehende Gesetzbuch der weitern Ausbildung des Gewohnheitsrechts die Richtung geben wird: so erhellt, dass die Form der Vernünftigkeit, welche das Gesetzbuch dem Gewohnheitsrecht verschafft hat, auch der Vernünftigkeit des Inhalts immer mehr zu Gute kommen wird. Diese fortschreitende Annäherung des gegebenen Rechts an das vernünftige tritt zunächst selbst in Form der Gewohnheit, die über das Gesetz den Vorsprung gewinnt, auf. Wenn ein Gesetz noch besteht, die Sitte des Volks es aber schon ausser Brauch gesetzt hat: so löst sich dieser Widerspruch zunächst durch eine mildere Praxis, durch eine mildere Auslegung des Gesetzes. Aber nicht nur die Richter werden auf diese Weise fortwährend Gesetzgeber; das Volk selbst wird es, indem es die Gesetze umgeht, bis nun auch der Widerspruch ausdrücklich gehoben, und ein neues Gesetz der Ausdruck des höhern Rechtsbewusstseins eines Volkes wird. So geht alles Recht aus dem dunkeln Gefühl der Sitte eines Volkes, als ungeschrieben hervor, wird sich dann — geordnet — in schriftlicher Abfassung gegenständlich, um zuletzt in höchster Entwickelung dem ungeschriebenen Recht in einer andern Bedeutung immer gemässer zu werden.

Aus dieser steten Wechselbeziehung zwischen geschriebenem und ungeschriebenem Recht erklärt sich nun die Wandelbarkeit eines Gesetzbuches bei einem Volke; und damit vollendet sich, der ewigen Festigkeit des Naturrechts gegenüber, der Charakter des positiven Rechts. Weil das Gesetzbuch, welches die Mitte zwischen den zwei ungeschriebenen Rechten, zwischen dem Gewohnheits- und dem Vernunftrecht ist, nicht nur das Gewohnheitsrecht vernünftiger macht, sondern seinerseits durch dieses stets vernünftiger gemacht wird: so ist das Gesetzbuch für ein Volk der Spiegel

seines Charakters und das sicherste Merkmal seines Bildungsgrades; und zwar das Strafgesetzbuch in einem noch höhern Maasse, als das des bürgerlichen Rechts, dessen Regeln bleibender sind. Freilich werden auch die bürgerlichen Gesetze je nach der Bildungsstufe eines Volks, so wie nach dem Unterschied seiner Beschäftigungen, ob es mehr ackerbauend oder gewerbetreibend, oder zur See handelnd u. s. w. ist, verschieden ausfallen: das Eigenthum kann ferner freier oder unfreier sein, ja die Person selbst noch nicht allgemein zur Freiheit gelangt sein, wie wir diess früher (Bd. I, S. 176, 144) bemerkten; die Verträge, die Ehe haben sich vielleicht noch nicht aus ihrer religiös-sinnbildlichen Form herausgearbeitet, um in freier bürgerlicher Sittlichkeit eine einfachere, der Vernunft angemessenere Form der Feierlichkeit zu gewinnen.

Dass dann aber besonders das Strafgesetzbuch den jedesmaligen Standpunkt der Bildung eines Volkes ausdrücke, scheint zunächst ungerechtfertigt. Denn wenn nach dem Grundsatz der Wiedervergeltung die Strafe der Grösse nach, d. h. hier in ihrem Wesen, dem Verbrechen gleich sein muss (s. Bd. I, S. 244 flg.), so wird immer nur ein und dieselbe Strafe für ein bestimmtes Verbrechen als die richtige gelten können. Indessen was Gleichheit sei, ist schwer zu bestimmen, da, wie wir sahen, das strenge *jus talionis* in den wenigsten Fällen anwendbar ist. Überdiess hat das Verbrechen hier nicht bloss den Gesichtspunkt, eine Rechtsverletzung des Einen zu sein, die durch eine zweite Rechtsverletzung, als die Vernichtung der Willkür des Verbrechers, aufgehoben werden soll. Sondern da das Recht hier als Mittel des Wohlstands gilt, das Verbrechen mithin zugleich als dessen Hinderniss betrachtet werden muss: so tritt, nachdem einmal das Recht zur Strafe durch die Wiedervergeltung festgestellt worden, der Gesichtspunkt der Sicherung der Personen und des Eigenthums ein. Das Verbrechen muss also verhindert, oder, nachdem es verübt worden, seine Wiederholung verhindert werden, um nicht bleibend den Wohlstand der Einzelnen zu untergraben. So bekommt das Verbrechen den Charakter der Gefährlichkeit für die Gesellschaft. Und der polizeiliche Standpunkt hat nicht nur ein Recht, bei der Art und Weise der Strafe, wie wir im ersten Buche (Bd. I, S. 251) erwähnten, mitzusprechen, sondern auch seinen Einfluss auf die Grösse der Strafe zu üben. Denn dadurch, dass das Verbrechen nicht nur eine dem Einzelnen angethane Rechtsverletzung, die er zu rächen getrieben wird, sondern auch eine Verletzung des Wohls

Aller ist, die sie zu beseitigen aufgefordert werden, — durch diesen Eintritt in die gesellschaftliche Sphäre wird die Rechtsverletzung selbst eine grössere.

Dazu kommt noch der Gesichtspunkt, dass, weil beim Beginn der Staatenbildung die Willkür des Einzelnen ungebändigter ist, als in einem bereits nach allen Seiten hin geordneten Gemeinwesen, die Strafe auch eine um so grössere sein muss, wenn sie die hervorbrechende Willkür des Verbrechers niederdrücken will. So werden die Gesellschaften mit Drakonischen Gesetzen beginnen. Jemehr dann umgekehrt durch Sitte und Gewohnheit die Macht des allgemeinen Willens erstarkt, kann das Verbrechen als eine um so geringfügigere, gleichgültigere Unregelmässigkeit angesehen werden, die durch eine geringere Strafe schon hinlänglich getroffen und wirksam gezügelt wird. Diess veränderliche Maass der Strafe gehört selbst zur positiven Seite der Strafbestimmung. Wenn anfänglich ein geringer Diebstahl mit dem Tode, so kann später der bedeutendste mit zeitlicher Haft bestraft werden. Wie die Sitte, als Gesittung des Gemeinwesens, endlich die Todesstrafe überhaupt abschaffen wird, haben wir bereits (Bd. I, S. 246) angegeben. Wenn in England noch auf viele Verbrechen der Tod steht, so kommt diess eben von der mangelhaften Codification her, der zufolge das Gewohnheitsrecht das Gesetz bereits weit überholt hat, und der Richter sich nur durch Umwege, wie wir (ebendaselbst, S. 247) sahen, durch die königliche Begnadigung u. s. w. helfen kann. Die zum Tode Verurtheilten werden z. B. ausser Landes geschafft, um nicht nur für die alte Gesellschaft unschädlich, sondern auch den Pflanzstädten nützlich gemacht zu werden. Und wenn für Fälschung die Englische Regierung auch jetzt noch nicht zu begnadigen, sondern die Todesstrafe zu vollziehen pflegt: so hat diess eben seinen Grund in der grossen Gefährlichkeit dieses Verbrechens für den ersten Handelsstaat der Welt, dessen Bank das Vertrauen des ganzen Erdballs sich erhalten muss.

B. Das Gericht.

Indem an die Stelle des Naturrechts das Gesetz getreten ist, hat der Einzelne, der sein Recht für verletzt hält, nicht nur nach der Richtschnur des ungeschriebenen Rechts in seinem Busen zu fragen. Der Naturzustand, in dem Jeder Gewalt übt oder die ihm angethane mit Gewalt zurückweist, und das Recht noch kein anerkanntes Dasein hat, ist dem gesellschaftlichen Zustande gewichen,

in welchem die Einzelnen zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse und zum Schutz ihrer Personen und ihres Eigenthums gewisse allgemeine Rechtsnormen im Gesetze anerkannt haben. An die Stelle der Selbsthülfe und der Rache, um das bürgerliche Unrecht und das Verbrechen zu sühnen, muss ein leidenschaftsloses Ansehen treten, welches nicht, wie die Parteien, ein Interesse bei der Sache hat, also, statt der das Maass überschreitenden Willkür, die ruhige und kalte Entscheidung des Gesetzes treffen wird (s. Bd. I, S. 233, 251). Diess lebendig gewordene Gesetz, diese beseelte Gerechtigkeit, ist das Gericht, welches durch eine neue Theilung der Arbeit die Ausübung des Rechts ebenso betreibt, wie die anderen Stände sich der Befriedigung der übrigen Bedürfnisse der Menschen widmen, und gleichfalls dem allgemeinen Gesetze der Volkswirthschaft, Dienst um Dienst, unterworfen ist. Muss aber auch der Beruf, das Recht zu sprechen, als die Aufgabe der Mitglieder eines besondern Standes erscheinen: so ist doch andererseits das Recht zugleich so sehr Gemeingut, dass ihnen auch Theilnehmer aus den übrigen Ständen beigesellt werden müssen, indem ja das Recht auf alle Sphären der bürgerlichen Thätigkeit angewendet wird, und zur Findung desselben eine genaue Kenntniss des jedesmal in Frage stehenden Gebietes gehört; woraus sich wieder in den Gerichten selbst eine Theilung der Arbeit, und ihre verschiedene Zuständigkeit ergeben wird. Das hier Gesagte bildet die allgemeine Grundlage, aus welcher nunmehr die einzelnen Bestimmungen abzuleiten sind.

1. Betrachten wir, bei der Thätigkeit des Rechtsprechens, zunächst das Verhältniss derer, die Recht nehmen, zu denen, die Recht finden, die Gerichtsbarkeit: so zerfällt diese in das Recht Desjenigen, der sein verletztes Recht wiederhergestellt wissen will, Schutz vom Gericht zu erhalten, und in die Pflicht dieses Gerichts selbst, ihm diesen Schutz zu gewähren. Da aber Recht und Pflicht, wie wir (Bd. I, S. 286—287) sahen, hier nicht mehr auseinanderfallen: so folgt daraus, dass der Gerichtsangehörige nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht hat, sein strittiges Recht nur vom Gerichte zu nehmen, und auf Selbsthülfe und Rache zu verzichten: wie umgekehrt das Gericht nicht nur die Pflicht, sondern auch das Recht hat, die Gerichtsbarkeit auszuüben. Indem wir Recht und Pflicht in ihrem Zusammenfallen aber ebendaselbst zugleich mit der höchsten sittlichen Freiheit vereint fanden: so ist die grosse Frage die, wie die Überordnung des Gerichts über seine

Insassen ihrer Selbstregierung und Freiheit, die wir ja von Anfang an (Bd. I, S. 86) als den höchsten Grundsatz aufgestellt haben, keinen Abbruch thue.

Diese Schwierigkeit steigert sich nun noch, wenn wir die Sache lediglich nach den von uns aufgestellten Gesetzen der Volkswirthschaft beurtheilen. Denn wenn das Recht ein Bedürfniss ist, dessen Befriedigung Jeder, nach eigenem Ermessen, sich entweder selbst verschaffen, oder von der Thätigkeit des Einen oder des Andern bei unbedingter Mitbewerbung annehmen kann, sobald dieser sie ihm gewähren will: so darf das Gericht eigentlich Niemanden zwingen, sein Recht nur bei ihm zu nehmen. Mit diesem Satze soll indessen keineswegs der Zustand der Blutrache in der Kindheit aller Völkür, das Fehderecht des Mittelalters u. s. w. als der vollendetste behauptet werden. Vielmehr ist zuzugeben, dass diess nur ein Nothstand in einer Zeit gewesen sei, wo das Ansehen des Gerichts noch nicht anerkannt, noch nicht mächtig genug war, um den Einzelnen zu schützen, der also, in Ermangelung des allgemeinen Schutzes, auf sich selbst angewiesen blieb. Wenn aber Jemand in festen gesitteten Zuständen das Ansehen des Gerichts nicht anerkennt, indem er etwa die Beiträge verweigert, die das Gericht als Tausch für seine Dienste beansprucht, dessen Urtheile missachtet u. s. w.: so würde ihn einerseits selbst vom volkswirthschaftlichen Standpunkt aus der Tadel treffen, wieder in die Zeit der Rohheit, welche noch keine Theilung der Arbeit kennt, zurückkehren zu wollen. Wollte ihm dann die Gesellschaft diess auch gestatten, so müsste sie ihm natürlich auch den Schutz seiner Person und seines Eigenthums durch das Gericht entziehen. Und da würde er sich sehr bald volkswirthschaftlich den Überschlag machen, dass es ihm weit mehr kosten würde, bewaffnete Wächter zu unterhalten, um sein Eigenthum und seine Person zu schützen, als wenn er, in die Theilung der Arbeit willigend, diesen Schutz für einen geringen Beitrag dem Gerichte überliesse, und die Arbeitskräfte seiner bewaffneten Wache anders verwendete. Andererseits würde er aber auch folgewidrig handeln, indem er, einmal in die Gesellschaft eingetreten, doch wissen müsste, dass die Pflege des Rechts, wie die Familie, bereits eine sittliche Thätigkeit ist, in welcher die Gemeinsamkeit mit Andern, als freiwillig übernommene Pflicht, zugleich selbst nur der Ausdruck des freien Rechts der Einzelnen ist.

Wenn dann das Faustrecht ein Äusserstes der Willkür auf Kosten der sittlichen Freiheit wäre, das von den Rechtsnehmern

begangen würde: so schildert uns Herr von Haller in seiner „Restauration der Staatswissenschaft“ ein nicht geringeres Äusserstes an Willkür der Rechtsfinder, indem er „die Einführung des Rechtsprechens von Seiten der Fürsten und Regierungen als blosse Sache einer beliebigen Gefälligkeit und Gnade“ angesehen wissen will (Hegel, Rechtsphilosophie, §. 219). Ist dann in Preussen seit der Staatsumwälzung von 1848 den Urtheilssprüchen der Richter die Formel: „Im Namen des Königs“, vorgesetzt worden; so wollen wir diess durchaus nicht als eine Rückkehr zu jener Haller'schen Lehre, die allerdings im Mittelalter mehr oder weniger vorgewaltet hat, betrachten. Wegen der Unabhängigkeit der richterlichen Gewalt können wir jener Formel keinen anderen Sinn beilegen, als den, dass darum im Namen des Staatsoberhaupts Recht gesprochen werde, weil es die Richter ernennt. Aber wenn man sich schliesslich auf den Standpunkt des Vernunftrechts stellt, so muss eben gesagt werden, dass die Forderung der Unabhängigkeit der richterlichen Gewalt so lange nicht erfüllt ist, als die Richter durch fürstliche Ernennung zu ihren Ämtern gelangen. Auch die Bestimmung, dass die Richter nur durch ein richterliches Urtheil abgesetzt werden können, genügt nicht, indem Versetzung, Beförderung, doppeltes Amt und sonstige Gunstbezeigungen diese Unabhängigkeit, wie wir nur zu häufig erfahren haben, immer noch sehr in Frage stellen. In Belgien ist man daher auf eine Ernennung der Richter durch Provinzialversammlungen, in den Vereinigten Staaten von Nordamerica durch den Senat und in manchen einzelnen derselben durch das Volk gekommen, und hat damit die Gewähr für die Unabhängigkeit der richterlichen Gewalt bereits sehr erhöht. Ebenso könnte man auch jede Gemeinde, als den Inbegriff derer, die von demselben Gericht Recht nehmen, zu Wählern desselben machen, wie ja auch in der ursprünglichen Verfassung der Deutschen die Schöffen und Grafen von den Gemeinden gewählt wurden.

2. Doch um die Bildung des Gerichts ganz aus der vernünftigen Natur der Sache zu schöpfen, müssen wir jetzt näher auf die Personen übergehen, welche die Thätigkeit des Rechtsprechens ausüben. Der Stand der Rechtsgelehrten, den wir zu den bisher angegebenen nunmehr hinzuzufügen haben, gehört offenbar zu den Ständen der Wissenschaft (S. 28, 77), indem die wissenschaftliche Erkenntniss des Rechts das Mittel ist, welches ihn zur Ausübung seines Berufs befähigt.

a. Die nächste Thätigkeit des Rechtsgelehrten ist die, dass, wenn Jemand, auch ganz abgesehen von einer Rechtsverletzung, die ihn betroffen hätte, zu wissen wünschend, was Rechtens ist, eben um sich in seinem Rechte zu schützen, zum Rechtsgelehrten geht, dieser ihm mit seinem Rath beistehe. Der Rechtsgelehrte ist also zuvörderst Rechts-Rathgeber *(juris consultus)*. Indem dann Verträge oder Ehen geschlossen werden, letzte Willenserklärungen aufzusetzen sind: so kommt es darauf an, die vom geltenden Rechte geforderten Förmlichkeiten (S. 91) nicht zu vernachlässigen, um sich dadurch keinen Rechtsnachtheil zuzuziehen. So rufen die Parteien freiwillig einen Sachverständigen herbei, der ihnen das Schriftstück abfasse, damit es allen Formen genüge. Das sind die sogenannten Handlungen der freiwilligen Gerichtsbarkeit, die vor Notaren vollzogen werden, ohne dass es nothwendig sei, während dagegen bei andern Rechtsgeschäften, z. B. Verkauf von unbeweglichem Vermögen, Hypothek auf Grundstücke, die gerichtliche Verhandlung selbst zu den gesetzlichen Formen des Geschäfts gehört. Tritt endlich ein Rechtsstreit ein, so kann die Partei, die nicht selbst erscheinen will, und ihr Recht durch einen Rechtsgelehrten besser erstreiten zu können glaubt, einen solchen durch einen Bevollmächtigungs-Vertrag an ihrer Stelle vor Gericht erscheinen lassen; — der Anwalt.

b. Die eigentlichen Richter unterscheiden sich von den bisher genannten Arten der Rechtsgelehrten lediglich dadurch, dass sie nicht zufällig zu Rechtsbeiständen von dieser oder jener einzelnen Person in jedem einzelnen Falle genommen werden, sondern ein für alle Mal im Voraus zu Rechtsfindern für die Gesammtheit derer, die unter einander ihr strittiges Recht nehmen wollen, bestimmt sind; — der Gerichtshof. Es versteht sich hier von selbst, dass das örtliche Zusammenwohnen der natürlichste Grund dieses Verbandes sein wird. Dass solche Rechtsgelehrte, die sich durch langjährige Rathgebung bereits bekannt gemacht haben, den Vorzug erhalten werden, ist auch selbstverständlich. Daher ist es ganz sachgemäss, wenn z. B. in Frankreich der junge Rechtsgelehrte mit der Anwaltschaft beginnt, und diese die Pflanzschule des Richteramts ist. Um die Selbstständigkeit und Unparteilichkeit des Richters aber auf's Vollständigste zu wahren, und die Selbstregierung zum höchsten Ausdruck zu bringen, ist es dann das Vernünftigste, dass weder der Staat, noch das Volk, die Rechtsfindenden (S. 99), sondern die vorhin genannten Rechtsgelehrten selbst, als eine freie

Genossenschaft, Diejenigen aus ihrer Mitte selber erwählen, welche sie für die würdigsten zum Richteramt halten. Die Unabsetzbarkeit der Richter, die nur bei fürstlicher Ernennung eine Gewähr, und noch dazu eine sehr unvollkommene, für gute Rechtspflege ist, wäre bei der so eben vorgeschlagenen Wahlart nicht mehr nöthig. Und so würde sich denn, wie in der Schweiz, eine von Zeit zu Zeit in regelmässigen Zwischenräumen eintretende Erneuerung als das Beste empfehlen, indem dann ein Richter, der sich als gut bewährte, von seinen Standesgenossen gewiss wiedergewählt werden würde, — während, wenn diess nicht geschehen sollte, ihm die Rückkehr zu seinen Anwalts- und Notariatsgeschäften, in den Stand der einfachen Arbeiter für das Rechtsbedürfniss, immer unbenommen bliebe.

Wie die Arbeiter, die ein und dasselbe sinnliche Bedürfniss befriedigen, sich in eine Menge von Klassen unterscheiden (s. S. 21), so nun auch die verschiedenen Gerichte je nach der Verschiedenheit der streitigen Sachen. Die Grundeintheilung macht hierbei sogleich der Unterschied der bürgerlichen und der Strafgerichte, indem, dem Grundsatz der Theilung der Arbeit zufolge, wohl Rechtsgelehrte mehr Geschick für die eine oder die andere Art der Rechtsprechung haben. Was dann namentlich die Strafgerichte betrifft, so kann das Naturrecht den von der Französischen Gesetzgebung gemachten und in das Preussische Strafgesetzbuch aufgenommenen Unterschied verschiedener Gerichte für verschiedene Grade des peinlichen Unrechts nur billigen. Weniger empfehlungswerth ist, dass die damit zusammenfallende Eintheilung des peinlichen Unrechts in Übertretungen, Vergehen und Verbrechen im Preussischen Gesetzbuche nur quantitativer Natur ist, indem das Strafmaass den Eintheilungsgrund bildet: während die Französische Gesetzgebung viel richtiger zwischen den drei Arten der Gerichtshöfe und den vor sie gehörenden Strafsachen einen qualitativen Unterschied festsetzt. Indem nämlich die Polizeigerichte die Übertretungen nur mit Polizeistrafen belegen sollen, so werden solche Übertretungen wohl im Ganzen mit den von uns bereits öfter besprochenen Polizeiverbrechen zusammenfallen. Wenn dann Vergehen von den Zuchtpolizeigerichten mit sogenannten Besserungsstrafen *(peines correctionelles)*, das Verbrechen endlich von den Assisen durch eine entehrende Leibesstrafe *(afflictive et infamante)* bestraft werden soll: so entsprechen die drei Gerichtshöfe den drei Strafrechts-Theorien, die in einem geltenden Rechtszustand sehr wohl vereint wirken können (s. B. I, S. 248—251).

Während nämlich Übertretungen geahndet werden, um Verbrechen zu verhindern: so fasst das Zuchtpolizeigericht mehr die Besserung, der Assisenhof die eigentliche strafende Gerechtigkeit in's Auge.

Indem dann beim peinlichen Unrecht überhaupt, wie wir (S. 95) sagten, der Gesichtspunkt der Gefährlichkeit für Alle noch hinzukommt: so rechtfertigt es sich, dass die Verbrechen nicht durch Klagen der Einzelnen, wie das bürgerliche Unrecht, zur Beurtheilung des Richters kommen, sondern ein öffentlicher Ankläger auftritt, der, ebenso wie die Richter gewählt, im Namen der gesammten Gesellschaft den Verbrecher, welcher sie durch seine That verletzte, zur Verantwortung zieht. Diess darf aber das Klagerecht der Einzelnen nicht ausschliessen, wenn der Staatsanwalt etwa keinen Strafantrag stellen sollte; was indessen bei einem gewählten Staatsanwalt seltener zu befürchten ist, als wenn er, durch das Ministerium ernannt, von diesem aus staatlichen Parteirücksichten daran verhindert würde.

c. Wenn wir es aber bisher nur mit Rechtsgelehrten zu thun hatten, um in Sachen des sogenannten gemeinen Rechts das Recht zu finden: so tritt, wegen der Anwendung des Rechts auf alle Sphären der Arbeit, doch häufig der Fall ein, dass der Richter, aus mangelnder Einsicht in diese besonderen Arbeitskreise, das Recht nicht auf genügende Weise sprechen kann. Er muss sich dann entweder Beisitzer, als Sachverständige, für jeden einzelnen Fall hinzurufen, welche ihr Gutachten in der Sache abgeben, damit er demgemäss mit voller Sachkenntniss entscheiden könne. Oder aber, wenn solche Fälle sich häufig wiederholen, so ist es angemessener, Sachverständige als dauernde Beisitzer zu Mitgliedern des Gerichts zu ernennen, an dessen Spitze dann mehrere oder ein Rechtsgelehrter als Syndicus, Auditeur u. s. w. thätig ist, während die übrigen Richter dem Stande angehören, für dessen Streitigkeiten der Gerichtshof eingesetzt ist. Das sind die besonderen Gerichtshöfe, wie z. B. Berggerichte, Gewerbegerichte, Handelsgerichte, Kriegsgerichte u. s. w. Wenn die Bauern früher unter dem Lehnsverbande in ihrem Gutsherrn sich einen Gerichtsherrn gefallen lassen mussten, und man jetzt nach errungener Freiheit des Eigenthums den alten geschichtlichen Rittergutsbesitzer wieder zur gebornen Polizeiobrigkeit des Dorfes machen will: so ist ein solcher besonderer Gerichtshof wesentlich von den bisher genannten verschieden. Denn diese Patrimonial-Gerichtsbarkeit erstreckt sich auf das ganze gemeine Recht, so-

wohl in bürgerlichen als Strafsachen. Der Gerichtsherr, wenn er auch einen Amtmann an seiner Statt zu bestellen hat, bleibt doch auch Richter in seinen eigenen Sachen; und ein nicht aus der freien Wahl der Rechtssuchenden hervorgegangener, angestammter Gerichtsherr widerspricht dem Begriffe des freien Rechtsstaats, dessen Grundzüge wir zu entwerfen haben, durchaus.

3. Wegen der Mannigfaltigkeit sowohl der zu verhandelnden Sachen, als der Gerichtshöfe, die wir so eben dargestellt haben, ist endlich die Frage aufzuwerfen, bei welchem Gerichtshof diese oder jene Sache anhängig gemacht werden müsse. Das ist nicht immer auf den ersten Blick einleuchtend; und so haben wir hier über den Gerichtsstand *(forum)* zu sprechen. Es versteht sich dabei von selbst, dass die Person des Angeklagten, wenn sie auch bei Erörterung der Zuständigkeit mit in Betracht kommt, doch nicht das allein Bestimmende sein kann, wie es im sogenannten persönlichen Gerichtsstand, welcher gemeiniglich auch ein bevorrechteter sein wird, der Fall ist. Denn das widerstreitet dem von uns schon im allgemeinen Theil (Bd. I, S. 141) an die Spitze alles Rechts gestellten Grundsatz von der Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz. Aus diesem Grunde dürfen also z. B. Geistliche oder Krieger nicht als solche in gemeinrechtlichen, sei es bürgerlichen oder peinlichen, Sachen vor besondere Gerichte gezogen werden, bloss dieses Standes wegen, sondern müssen ihr Recht vor den gemeinen Gerichten suchen: es sei denn, dass z. B. ein besonderes Militärvergehen, das dann allerdings vor die Kriegsgerichte gehört, beurtheilt werden soll, — oder ein Amtsvergehen des Geistlichen vorliege. Ebenso unstatthaft ist es, wenn bei uns vor der Staatsumwälzung von 1848 Adliche und — Juden nicht vor dem Stadtgericht, sondern vor dem Kammergericht angeklagt werden mussten. Endlich darf der Staat oder Fiscus keinen besonderen Gerichtsstand haben. Dass aber der des Verklagten, nicht der des Klägers maassgebend sei, hat wohl darin seine Rechtfertigung, dass eben nach einer Handlung des erstern, deren Rechtmässigkeit oder Unrechtmässigkeit beurtheilt werden soll, die Frage ist.

Was dann die sachlichen Gerichtsstände betrifft, so ist, wenn Wohnsitz und Geburtsort des Angeklagten zusammenfallen, die Entscheidung einfach. Ist aber das *forum domicilii* ein anderes, als das *forum originis:* so muss in dieser Collision zweifelsohne dem erstern der Vorrang gebühren, indem die Handlung doch

da beurtheilt werden muss, wo der Angeklagte sich jetzt gewöhnlich aufhält. Wenn er aber die Handlung nicht an seinem Wohnsitz oder Geburtsort begangen, noch daselbst ergriffen worden: so siegt in diesem Kampfe das *forum delicti commissi*, das *forum comprehensionis*, d. h. der Gerichtshof des Orts, wo ein Verbrechen begangen, ein Vertrag geschlossen worden ist, u. s. w. Denn einmal ist wegen der Betheiligung Mehrerer ihr gemeinsamer Gerichtsstand nur aus der Einheit der begangenen Handlung herzustellen, da doch nicht jeder Schuldige vor sein heimisches Gericht gezogen werden kann; und dann müssen doch Verbrechen und Rechtsgeschäfte nach dem Recht des Landes, in welchem sie vollbracht wurden, beurtheilt werden, — der Ort der That auch der der Sühne sein. Daraus erklärt sich auch bei Streitigkeiten über unbewegliches Eigenthum das *forum rei sitæ*. Dem Einwande, es sei ein Recht des Angeklagten, nach seinem Heimathsrechte, nicht nach dem des Landes, in welchem er zufällig weilte, beurtheilt zu werden, ist vielmehr zu entgegnen, dass man sich dem Gesetze des Landes fügen muss, in welchem man sich gerade befindet. Wird aber die Frage aufgeworfen, wer solche Competenz-Conflicte zu entscheiden hat, so müssen wir antworten: das Gericht, vor dem die Sache anhängig gemacht worden. Die erste Frage für jedes Gericht ist also die, ob es auch zuständig sei; und wie es in der Sache selbst nur seinem eigenen Ermessen folgt, so kommt ihm auch die rechtsgültige Entscheidung dieser Vorfrage zu.

C. Die Gerichtsordnung.

Die Verknüpfung des Richters, als der blossen Thätigkeit, mit dem Gesetze, als der blossen Möglichkeit, ergiebt nun in der Verwirklichung des Rechts, als eines geltenden, den Rechtsgang, wie ihn die Gerichtsordnung vorschreibt. Wie ein einzelnes Recht, z. B. ein Vertrag, erst durch die feierliche Form, an die es gebunden ist, ein von Allen anerkanntes ist, weil eben Richter und Parteien seinen Inhalt auch leicht daran erkennen: so darf auch die allgemeine Form, in welcher ein strittiges oder verletztes Recht wieder hergestellt wird, dieser Anerkennung nicht entbehren. Vor Gericht, sagt Hegel (§. 222), erhält das Recht den Charakter, ein erweisbares sein zu müssen: der Rechtsgang setzt die Parteien in den Stand, den Beweis zu führen; und wenn ich ein Recht habe, ohne es beweisen zu können, so ist es, als ob ich es nicht hätte. Das kann empören. Aber es liegt in der Natur der Sache, dass

das Recht, wenn es für Alle sein will, sich diese Anerkennung durch Beobachtung der gesetzlichen Formen verschaffen müsse.

1. Indem aber die durch's Gesetz bestimmten Regeln des Verfahrens doch immer, als blosse Formen, dem Inhalt, als der Hauptsache, nachstehen müssen, wenn Rechtsanwalte nicht aus gewinnsüchtiger Absicht die Form dazu erheben: so muss es den Parteien erlaubt sein, bevor sie den feierlichen Rechtsgang beschreiten, ihr Recht auf eine kürzere Weise zu wahren. Das sind die sogenannten Friedensgerichte in England und Frankreich, in Preussen die Schiedsrichter, wo in jedem Bezirk der Stadt Berlin z. B. Einer thätig ist, — kurz ein sogenannter Billigkeits-Gerichtshof; aber nicht in dem Sinne, dass das strenge Recht hier der Billigkeit weichen soll. Sondern der Sinn dieses abgekürzten Verfahrens ist vielmehr der, dass man nicht den Inhalt des Rechts seiner Form opfern solle: dass erst versucht werden müsse, ob nicht, auch abgesehen von der umständlichen Form, die Parteien, sei es durch Vergleich, sei es durch die rechtliche Überzeugung des Friedensrichters, in den sie Vertrauen setzen, zu ihrem Rechte gelangen können; wodurch sie sowohl Zeit, als Kosten ersparen. Denn wenn die Parteien auch den Friedensrichter bezahlen müssen, so versteht es sich doch von selbst, dass die Kürze des Verfahrens die Kosten sehr verringert. Da aber immer nur Dienste bezahlt werden, so versteht es sich überhaupt von selbst, dass die Richter jeder Art nur durch die Sporteln besoldet werden, und so wenig als die Anwälte ein festes Gehalt beziehen. Dass die Parteien zuerst vor den Friedensrichter gehen, könnte ihnen auch als Pflicht auferlegt werden, wenigstens wenn es eine der Parteien verlangt. Doch würde keineswegs dadurch auf den förmlichen Rechtsweg verzichtet werden; eine vorläufige Ausführung des Urtheilsspruchs liesse sich aber dadurch rechtfertigen, dass es wichtig ist, wer in den Besitz gesetzt werden solle, indem es unbillig ist, dass Derjenige, der schon ein Urtheil für sich erstritten hat, so lange, bis die Sache endgültig entschieden ist, des Besitzes beraubt sein soll. Der Schiedsrichter darf aber nicht, wie wir im Sonderrechte (Bd. I, S. 234) sahen, aus der Wahl der Parteien hervorgehen, weil dadurch die Willkür ja eben zum Entscheidenden des Rechts gemacht würde. Sondern wie die Rechtsgelehrten der ganzen Gemeinde die Gerichtshöfe, so wählen die Genossen eines einzelnen Bezirks den Friedensrichter.

2. Was dann ferner den feierlichen Rechtsgang selbst betrifft, wenn der Friedensrichter es nicht zum Vergleiche bringt,

oder die Parteien sich schliesslich bei seiner Entscheidung nicht beruhigen: so fragt sich zunächst, wer der Kläger ist, der die Sache bei dem ordentlichen Gerichte anhängig macht, — und den Schuldigen, als Angeklagten, zur Verantwortung zieht. Im bürgerlichen Rechtsstreit geht die Sache nur den Verletzten an. Da er also auf sein Recht verzichten kann, so hat der Richter von Amtswegen gar nicht zu untersuchen, ob hier ein Unrecht vorliegt oder nicht. Denn indem der Verletzte, dem Verletzer gegenüber, auf das Recht, welches angegriffen ist, verzichten kann: so ist gar kein Unrecht vorhanden, so lange der Kläger sich nicht beschwert. Diess bedingt für den bürgerlichen Rechtsstreit offenbar den accusatorischen Process; und so ist dieser denn für solche Sachen auch bei allen Völkern beliebt worden. Da aber von einem Verbrechen eigentlich Jeder berührt wird, so kann nicht nur der Verletzte anklagen (ist er todtgeschlagen, so ist es ja unmöglich), noch bloss seine Verwandten, welche mit ihm eine Einheit der Person bilden. Sondern die Vernunft fordert, dass Jeder diess könne. Strafsachen sind, wie die Römer sagen, *actiones populares*. Oder das Gericht kann auch von Amtswegen einschreiten, — der inquisitorische Process. Zwischen diesen zwei Endpunkten, dass Jeder aus dem Volke anklagen könne, oder nur der Richter selbst die Sache einleiten dürfe, bildet nun die (S. 102) angegebene Einrichtung des öffentlichen Anklägers oder Staatsanwalts (*attorney general* in England, *procureur général* in Frankreich) die Mitte; was seit 1848 auch in Preussen eingeführt worden, jedoch nur unter der am angeführten Orte gemachten Einschränkung zulässig erscheint. Unter dieser Bedingung ist die Einrichtung der Staatsanwaltschaft auch offenbar die bessere. Denn während bei der beliebigen Anklage jedes Einzelnen aus dem Volke die Willkür immer noch nicht ganz ausgeschlossen ist, da Alle es unterlassen können, im inquisitorischen Processe der Richter zugleich Ankläger ist, und so, wie mir selbst Preussische Richter versicherten, leicht hineinuntersucht, was er einmal als verdächtig aufgefasst hat: so ist in dem aus dem Volke gewählten öffentlichen Ankläger alle Zufälligkeit der Willkür entfernt, indem er einerseits seine Anklage nicht selbst bis zum Urtheilsspruch fortführen kann, und es andererseits nicht einmal von ihm abhängt, ob der Anklage wirklich Folge gegeben wird. Ebensowenig darf es vom Gerichtshof, welcher das Urtheil spricht, abhängen, dieselbe anzunehmen, weil sonst Anklage und Urtheil wieder in Einer Hand lägen. Sondern ein Anklage-Senat

(*jury d'accusation*, wie die Franzosen ihn nennen) muss erst die Anklage für begründet halten, ehe der öffentliche Ankläger oder ein Privatmann dieselbe vor dem urtheilenden Gerichtshof anzubringen befugt ist.

Wenn auf diese Art aber sowohl der bürgerliche Rechtsstreit, als das Strafrechtsverfahren accusatorisch ist, so darf doch in Beiden eine inquisitorische Seite nicht verkannt werden. Im bürgerlichen Rechtsstreit kann sie im Laufe der Verhandlung eintreten, wenn der Kläger oder sein Rechtsanwalt das rechtliche Verhältniss falsch fassen sollte. Denn damit die rechtliche Hülfe des Gerichts auf diese Weise nicht hinfällig werde, noch der Inhalt des Rechts über die Form zu Grunde gehe, hat der Gerichtshof die Pflicht, eine andere Auffassung des Verhältnisses, als die vom Kläger angebrachte, zur maassgebenden zu machen. Es ist ein Mangel des Englischen Gerichtsverfahrens, dass diess dem Richter verwehrt ist, er also, wenn er auch noch so sehr vom Rechte des Klägers, aber aus einem andern Titel, überzeugt ist, denselben abweisen muss, sobald der angebrachte Titel nicht für stichhaltig befunden würde. Im Strafrecht aber versteht sich diess inquisitorische Verfahren um so mehr von selbst, als der Verbrecher eben das Interesse haben wird, das wahre Rechtsverhältniss zu verdunkeln, um der Strafe zu entgehen. Und so ist es dem Begriffe nicht entsprechend, wenn noch in Rom gewisse Verbrechen als *crimina privata* auftraten, die nur durch den Beschädigten zur Aburtheilung des Richters gebracht werden durften. Es gab deren vier, von denen wir es eigentlich nur bei der Injurie für gerechtfertigt ansehen können, die auch bei uns nicht von Amts wegen geahndet wird, es sei denn, dass die Beleidigung einen öffentlichen Beamten betrifft, indem der Staat sich da für beleidigt hält. So ist es ganz folgerichtig, wenn im alten Griechenland jede Beleidigung eines Bürgers als *causa popularis* galt, indem jeder ein Mitglied des Souverains war, und also eine gegen ihn gerichtete Injurie sogleich den Charakter einer Majestätsbeleidigung annahm.

Gehen wir, nach diesen vorläufigen Bemerkungen über die Einleitung des Verfahrens, zu der Betrachtung der Stufen desselben über, so werden sie in folgenden dreien erschöpft sein, die einen vollständigen logischen Schluss in der ersten Figur (E—B—A) darstellen: indem es zunächst darauf ankommt, den zu beurtheilenden Fall, als eine reine Thatsache, in seiner rechtlichen Bedeutung hinzustellen, — der Untersatz (E—B); dann, den so erkannten

Fall auf das passende Gesetz zu beziehen, — der Obersatz (B—A); endlich, das Gesetz im einzelnen Fall zur Ausführung zu bringen, — der Schlusssatz (E—A). Die drei Glieder des Schlusses, deren je zwei immer ein Urtheil bilden, sind also: E, die einzelne Thatsache; B, die besondere rechtliche Natur derselben; A, das allgemeine Gesetz.

a. Die erste Stufe oder das erste Urtheil, die Feststellung des Thatbestandes, wird im bürgerlichen Rechtsstreit die Instruction, im strafrechtlichen Verfahren die Inquisition genannt, zum Beweise, dass im letztern der Richter die Untersuchung selbstständig vornimmt, während er im bürgerlichen Rechtsstreit doch immer mehr von den Anträgen der Parteien ausgeht, wenn er auch hinterher ihre Rechtsansichten durch wohlgemeinte Rathschläge, ja selbst Beschlüsse (S. 107), wie die Preussische Gerichtsordnung ausdrücklich vorschreibt, verbessern darf. Diese erste Stufe des Rechtsgangs zerfällt selbst wieder in drei Seiten.

α. Das Erste ist die einseitige Behauptung des Klägers durch Einreichung der Klageschrift, die Information; — oder die Anklageschrift des Staatsanwalts. Wo der reine inquisitorische Process gilt, hat dieser Anfang des Verfahrens im Strafrecht den Namen der Denunciation, indem der Ankläger dann mehr den Charakter eines Zeugen annimmt, selbst wenn er der Beschädigte ist, wie er denn auch seine Anzeige mit der ausdrücklichen Hinweisung darauf beschwören muss, dass das Interesse, was er bei der Sache allerdings hat, ihn nicht verleiten dürfe, der Wahrheit zuwider auszusagen. Der Angeschuldigte hat sodann ein Generalverhör zu bestehen, das vorhergehen muss, bevor er in Anklagestand versetzt werden kann.

β. Das Zweite, eigentlich Instruction oder Inquisition genannt, ist das contradictorische Verfahren, wo der Verklagte die Klage beantwortet, Replik und Duplik erfolgt, kurz die beiden Theile ihre entgegengesetzten Rechtsansichten und Titel vor dem Richter anbringen. Im strafrechtlichen Verfahren wird ebenfalls im speciellen Verhör der Angeschuldigte, der nunmehr Inquisit genannt wird, vernommen, um sich selbst oder durch seinen Anwalt gegen die Beschuldigungen der Anklageschrift ausführlich zu rechtfertigen. Der Schluss dieses contradictorischen Verfahrens tritt dann ein, wenn jeder Theil sowohl alle rechtlichen als thatsächlichen Punkte, die zur Unterstützung seiner Rechtsansicht dienen, vorgebracht hat. Die rechtlichen merkt sich der

Richter als Stoff für sein künftiges Urtheil. Bei den thatsächlichen muss genau festgestellt werden, was eingeräumt, was bestritten wird. So ist der Schluss dieser zweiten Seite die Darstellung der Sachlage *(status causæ et controversiæ)*, damit nun zur Ermittelung des Thatbestandes geschritten werde.

γ. Diess ist drittens das Beweisverfahren. Jeder, welcher eine Behauptung aufstellt, die der Gegner leugnet, hat die Verpflichtung, diese Thatsache zu beweisen, während die blosse Verneinung natürlich keines Beweises bedarf *(negantí nulla probatio)*. Und darum ist z. B. der Besitzende im Vortheil, weil er, wie wir im allgemeinen Theile (Bd. I, S. 157) sahen, nur das Recht des Andern zu leugnen braucht, während der Nichtbesitzende das seinige erweisen muss. Ebenso hat der Staatsanwalt zu beweisen, was der Inquisit nicht gutwillig eingesteht; und so lange dieser Beweis nicht geführt worden, darf der Angeschuldigte die Vermuthung der Unschuld für sich in Anspruch nehmen: *Quilibet præsumitur bonus, donec probetur contrarium.* Aus der Natur des hier zu Beweisenden fliessen auch die in Anwendung zu bringenden Beweismittel. Indem es sich nicht um wissenschaftliche Wahrheit, sondern um sinnliche Gewissheit handelt: so hat die Übereinstimmung des Subjectiven und des Objectiven, welche in jeder Wahrheit enthalten ist, — so hat hier die Wahrheit nur den Sinn der Übereinstimmung meiner persönlichen Überzeugung mit einem sinnlich gegebenen Gegenstande; und diese kann nie den Charakter unbedingter Gegenständlichkeit und Allgemeinheit beanspruchen. Je nachdem diese Beweismittel nun mehr nach der subjectiven oder mehr nach der objectiven Seite hin liegen, oder es zu einer Einheit beider Seiten bringen, sind sie selber mehr oder weniger zutreffend.

a. Der rein subjective Beweis, zu dem daher der Richter auch nur in Ermangelung aller andern seine Zuflucht nehmen wird, ist der Eid. Es versteht sich von selbst, dass im strafrechtlichen Verfahren dem Angeschuldigten kein Eid über seine Unschuld auferlegt werden darf. Denn Derjenige, zu dem man sich eines Verbrechens versehen kann, — und durch die Zulassung der Anklage ist er bereits verdächtig, — wird auch wohl nicht anstehen, wissentlich die Unwahrheit zu sagen, um sich der Strafe zu entziehen. So ist der Angeschuldigte nicht verpflichtet, über sich selbst Nachtheiliges auszusagen. Und wir müssen es hiernach für die Kindheit des Rechtsverfahrens ansehen, wenn im Mittelalter dem Angeschuldigten der Reinigungseid auferlegt wurde. Was diese Maass-

regel eigentlich in einem bessern Licht erscheinen lässt, ist dann freilich diess, dass dieser Eid erst dadurch vom Richter als beweisend anerkannt wurde, wenn der Angeschuldigte zwölf freie Männer aus der Gemeinde auffand, welche als sogenannte Eideshelfer die Richtigkeit seiner Überzeugung durch eidliche Versicherung der ihrigen bekräftigten. In bürgerlichen Sachen, wo das Thatsächliche nicht so unmittelbar Recht oder Unrecht in sich schliesst, auch von den Parteien eben gar nicht vorausgesetzt wird, dass sie *mala fide* sind, ist dagegen der Eid in allen Gesetzgebungen gestattet worden. Doch darf hier der eine Thatsache Behauptende nicht zum Eide zugelassen werden, sondern er muss Demjenigen, gegen den er eine Thatsache behauptet, den Eid zuschieben, es sei denn, dass dieser ihm denselben zurückschöbe. Eine Thatsache, die Jemanden verpflichtet, muss derselbe am Besten kennen. Wollte der aus ihr ein Recht Ableitende durch seine eigene Versicherung sie seinem Gegner aufdrängen, so würde der Richter darin nur eine ganz subjective Behauptung erblicken können, während die Verweigerung und Zurückschiebung des Eides durch den Anderen doch eigentlich schon eine Art von Beweis ist. Das Gefährliche dieser Art des Beweises liegt aber immer darin, dass man ihn dem Gewissen des Gegners anheimgiebt.

Bei einem sogenannten halben Beweise, den man auch den Indicien-Beweis genannt hat, findet eine andere Eidesordnung Statt. Wenn nämlich eine Thatsache durch die gesetzlichen Beweismittel nicht vollständig erhärtet worden, sondern nur Wahrscheinlichkeit für sie vorhanden ist, — und was zur Wahrscheinlichkeit oder zum vollen Beweise gehört, muss das Gesetz erst feststellen, da auf diesem Boden eben rechtsphilosophisch wegen der schwankenden Natur der Beweise Nichts ausgemacht werden kann —: so muss sich der Richter fragen, auf welcher Seite die grössere Wahrscheinlichkeit des Behaupteten liege, und dann derjenigen Partei, zu welcher dieselbe sich neigt, einen Erfüllungs-Eid auferlegen. Auch hier zeigt sich also der Eid immer nur als eine Ergänzung bei fehlendem oder unvollständigem Beweise. Das aber versteht sich von selbst, dass der Eid im Gerichte nicht nach den verschiedenen Bekenntnissen anders abgenommen werden darf, wie jetzt bei uns z. B. Zeugen und Sachverständige noch nach den Regeln ihres besondern Bekenntnisses schwören müssen, während nur bei den Geschworenen eine allgemeine Eidesformel gilt. Denn erstens widerspricht diess der verlangten Gleichheit vor dem

Gesetze, und zweitens wird dadurch jeder Eid trügerisch und jeder Meineid erlaubt, indem ein Zeuge nur ein falsches Bekenntniss anzugeben braucht, und, so nach einer Förmlichkeit vereidigt, die nicht die seinige ist, gar keinen Eid geschworen zu haben behaupten darf. Dieser Fall, wodurch ein Jude der Strafe des Meineides sich entziehen zu können glaubte, hat sich in einem Strafverfahren, wo ich selbst Geschworener war, im October 1855 hier in Berlin ereignet, und mir die Nothwendigkeit einer gesetzlichen Abhülfe in unserer Gesetzgebung recht anschaulich gemacht.

b. Dem Eide steht nun zweitens eine Reihe von Beweismitteln gegenüber, welche nicht mehr die persönliche Ueberzeugung des Betheiligten über eine vergangene Thatsache, sondern die noch jetzt im Ganzen oder in ihren Theilen und Spuren gegenständlich vorhandene Thatsache selbst enthalten. Das ist einerseits das *corpus delicti*, wenn also bei einem Morde der Getödtete selbst noch vorliegt, oder Anzeichen dieser That in Blutspuren, Mordwerkzeugen und dergleichen vorhanden sind. Der Zusammenhang des Thäters mit der That kann dann selbst mehr oder weniger durch solche Spuren, z. B. Blutflecke an seinen Kleidern, festgestellt werden. Solchen gegenständlichen Thatbestand bilden ferner auch Schriftstücke, Urkunden aller Art, Wechsel, Hypothekenscheine u. s. w., welche eben das Vorhandensein eines Rechtsgeschäfts unwiderleglich darthun. Freilich wie dort der Zusammenhang zwischen That und Thäter erst bewiesen werden musste, so auch hier die Echtheit des Schriftstücks, die Echtheit der Unterschrift; wo dann Sachverständige als Zeugen darüber zu vernehmen sind, ob die Handschrift, verglichen mit anderer Schrift des Betreffenden, sich als dieselbige erweist. Dieser letzte Beweis ist schon sehr subjectiver Natur, und oft entscheiden zwei Schreiblehrer auf entgegengesetzte Weise. Die Handschrift kann gut nachgemacht, auch durchgezeichnet sein. Und wenn der Richter nicht auf seine Überzeugung sich verlassen will, so kann, um zur Entscheidung zu kommen, wieder ein Ergänzungs- oder je nach den Umständen ein Diffessions-Eid gefordert werden.

Das eidliche Zeugniss ist die gegenständliche Beweisführung, welche, wenn die Thatsache in der Wirklichkeit verschwunden, aus der Erinnerung Anderer, Unbetheiligter über die Vergangenheit geführt wird. Ein Zeuge, sagt Montesquieu sehr gut, beweist aber nichts, weil sein Zeugniss durch die Behauptung des Läugnenden aufgewogen wird. Daher entscheidet erst der zweite Zeuge.

Durch zweier Zeugen Mund
Wird allerwegs die Wahrheit kund,

sagt Göthe. Wenn indessen auch Ein Zeuge schon, sobald er nur ganz unverdächtig ist, wenigstens einen halben Beweis zu liefern im Stande ist, der unter Umständen auch einem vollen sehr nahe steht, und durch die Überzeugung des Richters oder den Ergänzungs-Eid der Partei vervollständigt werden kann: so liegt diess darin, dass der Zeuge kein Interesse bei der Sache hat, so dass allemal seine Aussage die eines Betheiligten überwiegt. Daher auch nur ein Interesseloser zum Zeugeneide zugelassen wird.

c. Der vollständigste Beweis endlich ist offenbar der, wo die persönliche Überzeugung des Richters nicht durch die des Betheiligten oder der Zeugen ergänzt zu werden braucht, sondern sich aus der noch vorhandenen Gegenständlichkeit der That selbst durch sinnliche Anschauung bildet. Der Beweis durch Augenschein des Richters, sei es dass er die That in ihren Spuren noch wiedererkenne, oder die Urkunden einsehe u. s. w., überragt jeden anderen an Sicherheit; nur ist er, der Natur der Sache nach, bloss in seltnern Fällen anwendbar. Doch auch wo der Augenschein nur noch theilweise möglich ist, wird er immer die übrigen Beweismittel sehr ergänzen und vervollständigen.

Sind nun alle Beweismittel beigebracht und die von den Parteien und dem Richter für nothwendig erachteten Thatsachen bewiesen, oder auch hat dieser Beweis nicht gelingen wollen, und sind alle Wege, die Thatsache aufzuhellen, erschöpft: so macht ein Mitglied des Gerichtshofes, das wieder, vermöge der Theilung der Arbeit und um der Unparteilichkeit willen, vom instruirenden oder inquirirenden Richter verschieden sein muss, den Bericht, oder der Vorsitzende selbst giebt die Zusammenfassung der Verhandlungen; die Sache hat so einen Schritt weiter gethan, und ist spruchreif.

b. Die zweite Stufe der Thätigkeit des Gerichtshofes ist der Urtheilsspruch, oder Obersatz (B—A), indem die auf ihre rechtliche Bedeutung (B) zurückgeführte Thatsache nunmehr dem allgemeinen Gesetze untergeordnet wird. Das Urtheil befasst sich zunächst gar nicht mehr mit dem sinnlich Gegebenen, was im Untersatz schon festgestellt worden: sondern ist ein ganz allgemeiner Ausspruch, der dann auch erst hinterher auf das Thatsächliche bezogen werden kann. Diess war z. B. der Fall im Römischen Verfahren, wo der Gerichtshof sein Urtheil, wie der Logiker, mit dem Obersatze, nicht mit dem Untersatze begann. Der Prätor

nämlich setzte die Thatsache ununtersucht voraus; und nachdem er die Unterordnung unter's Gesetz (B—A) vorangeschickt hatte, forderte er den Richter, der hiermit eigentlich Geschworener war, auf, je nach dem Befunde der Thatsache einen bejahenden oder einen verneinenden Untersatz auszusprechen: *si paret*, wenn die Thatsache richtig ist, *condemna; sin minus, absolvito.* Ist im strafrechtlichen Verfahren das Thatsächliche dem Gesetze gemäss, so ist kein Verbrechen vorhanden: und das Urtheil freisprechend, d. h. bejahend. Entspricht dagegen die Handlung dem Gesetze nicht, so fällt das Urtheil verneinend, d. h. verurtheilend aus, indem die auf das Verbrechen gesetzlich stehende Strafe im Obersatz damit verknüpft wird. Im bürgerlichen Rechtsstreit gewinnt die Partei, deren Rechtstitel mit dem Gesetz in Übereinstimmung gefunden wird. Doch kann das Gericht auch eine Theilung des Urtheils vornehmen und jeder Partei aus ihrem Rechtstitel theilweise Recht geben. Wenn dann im Strafrecht zwischen Schuld oder Unschuld des Angeklagten kein Drittes möglich zu sein scheint, so ist doch jede Thatsache so besonderer Art, dass sie einen grösseren oder geringeren Grad der Strafbarkeit in sich schliesst; und darin liegt die Abhängigkeit des Obersatzes vom Untersatz, indem, nach der Natur des Falls, der Richter zwischen dem grössten und dem geringsten Strafmaass, die das Gesetz als die äussersten Grenzen annimmt, zu wählen hat. Diese bei der Beziehung auf das allgemeine Gesetz obwaltenden Rücksichten, welche Milderungsgründe genannt werden, gehören, wenn wir fragen, ob sie vorhanden sind, noch zum Untersatz: wenn wir aber ihren Einfluss auf das der Willkür des Richters überlassene Strafmaass in's Auge fassen, — dem Obersatze an.

c. Der Schlusssatz, die dritte Stufe des Verfahrens, welche die Ausführung des Gesetzes im einzelnen Fall (E—A) oder die Executions-Instanz bildet, muss wieder in den Händen ganz anderer Personen liegen, als das Urtheil, indem durch diese Trennung am Besten für die Freiheit der Bürger gesorgt sein wird. Wenn im bürgerlichen Rechtsstreit die Parteien sich dem Urtheil nicht gutwillig unterwerfen, so tritt hier der Fall ein, wo es sich zeigt, dass das strenge Recht Zwangsrecht ist (Bd. I, S. 240), obgleich es darum doch richtig bleibt, was Rousseau sagt, dass, wer so gezwungen wird, nur gezwungen wird, frei zu sein, da das Gesetz, das über seine Willkür siegt, seine eigene wahre Freiheit ist (Bd. I, S. 63). Die Executoren können hier Unterbeamte sein, und nur

ihr Haupt muss wohl Rechtsgelehrter sein, indem es sich auch hier noch um rechtliche Gesichtspunkte, um die Ausführung der Bestimmungen der Gerichtsordnung handelt.

3. Ist nun die Durchführung und Aufrechthaltung dieses so eben beschriebenen Rechtsgangs besonders Sache des rechtsgelehrten Richters, so müssen doch auch die Bürger mit ihrer Überzeugung und ihrem Vertrauen ihn zum ihrigen machen (S. 104). Zu dem Ende genügt es nicht, dass sie die Gesetze kennen, diese Gerichtsordnung als eine äusserliche, gegenständliche Macht über sich ergehen lassen. Sondern, wie sie, nach unsern frühern Betrachtungen (S. 105), diese feierlichen Formen umgehen konnten, um in abgekürztem Verfahren das Recht als ihr eigenes durch den von ihnen anerkannten Schiedsmann zu nehmen: so ist die weitere Forderung die, dass auch bei diesem feierlichen Rechtsgange ihr Selbstsehen und geistiges Dabeisein, kurz das Recht des subjectiven Selbstbewusstseins nicht fehle, damit, wie Hegel sehr gut sagt, der Bürger nicht nur das Recht habe, leiblich vor Gericht zu stehen *(in judicio stare)*, sondern auch mit seiner Gesinnung, mit seinem Wissen und Wollen *(ex animi sententia)* dabei sei.

a. Wenn der Bürger aber überhaupt dabei sein soll, so muss er es auch bei allen Seiten dieses Rechtsgangs sein, also zunächst und vornehmlich beim Untersatze. Denn wenn die Unterordnung unter das Gesetz das recht eigentliche Geschäft des Richters ist, so ist die Thatsache eben die Angelegenheit der Partei, des Angeschuldigten; und es wäre eine Härte, ja eine Art Leibeigenschaft, wenn die Feststellung des Thatbestandes ohne das Zuthun des Betheiligten geschähe. Was hilft es, wenn zwei Zeugen die Wahrheit zu bekunden behaupten? Können sie nicht, ungeachtet ihrer Unverdächtigkeit, ein verborgenes Interesse an der Sache haben und den Angeschuldigten fälschlich bezüchtigen?

α. Diess könnte vorerst darauf leiten, das Eingeständniss für nothwendig zur Strafe zu erachten. Denn es scheint das heiligste Recht des Verbrechers zu sein, dass keine Strafe ohne sein Eingeständniss, d. h. ohne seine Einwilligung, eintrete. Der Geständige willigt gewiss in die Strafe ein, und erkennt das Recht als das seinige. Wenn aber das Eingeständniss des Verbrechers nothwendig wäre, so würde jeder Schuldige der Strafe sich entziehen können, indem er nur hartnäckig, ungeachtet aller Kreuzverhöre, und gegen die augenscheinlichsten Beweise, zu leugnen fortführe. Bei vollem Beweise muss also das Eingeständniss als unerheblich

angesehen werden, und eigentlich immer die volle Strafe, selbst die unwiderrufliche des Todes, eintreten. Es fragt sich nur, ob bei mangelndem Eingeständniss dem Rechte des Selbstbewusstseins anderweitig Genüge geschehen könne: was besonders dann nothwendig erscheint, wenn nur halber Beweis vorhanden ist. Dass aber auf der andern Seite, wenn es an jedem Beweise fehlt, selbst das Eingeständniss zur Vollziehung der Strafe für sich nicht ausreiche, erhellt leicht daraus, dass ja Jemand aus Lebensüberdruss sich z. B. des Mordes schuldig bekennen kann, um eben vom Leben zum Tode befördert zu werden. Nun wollen wir zwar den Satz gelten lassen: *Volenti non fit injuria.* Nichtsdestoweniger ist es eine gegenständliche Forderung des Rechts, dass das Unrecht überhaupt nicht geschehe; und eine Vollstreckung der Todesstrafe gegen einen Unschuldigen, der gesteht, ist nicht minder ein Gerichtsmord, als gegen einen Unschuldigen, den zwei Zeugen bezüchtigen. Desshalb wäre es allerdings besser, zur Verhängung der Todesstrafe sowohl den vollen Beweis, als das Eingeständniss zu verlangen, wenn eben dem Rechte des Selbstbewusstseins nicht auch auf eine andere Weise genügt werden könnte.

β. Da es das stete Bestreben des Richters sein muss, das Recht des Selbstbewusstseins vollständig zu wahren, also das Eingeständniss mit dem gegenständlichen Beweise verbunden zu erhalten, weil nur erst aus dieser Übereinstimmung der höchste Grad unerschütterlicher Überzeugung erwachsen kann: so hat er zu dem Ende in ungebildeten Zeiten von jeher nicht Anstand genommen, unnatürliche Mittel zu gebrauchen, wenn ihm keine ungezwungenen zu Gebote standen, — und zwar um so unnatürlichere, je roher noch der Zustand des Volkes war. Fehlte also die Gegenständlichkeit der sinnlichen Gewissheit durch Urkunden, Zeugen, Augenschein des Richters: so überliess man zunächst bei eigener Rathlosigkeit in den Zeiten des einfachen Glaubens, in Indien sowohl als im Mittelalter, die Entscheidung einer über das Selbstsehen und die eigene Erfahrung hinausreichenden höhern Macht des Geistes, welche auch die Gegenständlichkeit mit der Innerlichkeit zu verknüpfen schien; — die sogenannten Gottesurtheile. Wer in einen Sack genäht nicht unterging, wer ein glühendes Eisen anfassen konnte, ohne sich zu verbrennen, wer im gerichtlichen Zweikampf den Sieg davon trug, wurde für unschuldig angesehen. Beim gerichtlichen Zweikampf konnte man sagen, dass das Bewusstsein der Unschuld im Vertrauen auf jene höhere Macht dem Sieger Muth verleihen werde.

In barbarischen Zeiten, sagt dann Montesquieu, wo Tugend Tapferkeit bedeutet, werde die harte Haut der Hände, welche eine Folge der Tapferkeit sei, dem Tapfern, also dem Tugendhaften, gegenüber dem Feigling, den Sieg dadurch zuwenden, dass das glühende Eisen seine Hand nicht verletze. Ein sehr unzuverlässiger Beweis! Und beim Sacknähen geht jeder erdenkliche aus.

γ. Indem sich so diess Ersatzmittel des gegenständlichen Beweises als äusserst mangelhaft erwies, so versuchte man es ferner, das Geständniss zu erzwingen; und das war die Folter. In Rom durften nur Sklaven, und auch nicht, um gegen ihren Herrn auszusagen, auf die Folter gespannt werden. Im Mittelalter wurden ihr alle Freien unterworfen. Und der Gebrauch, dass das während der Folter abgelegte Geständniss hernach ohne Folter freiwillig wiederholt werden musste, um Gültigkeit zu haben, zeugt auch nicht von grosser Menschlichkeit. Denn erstens kann der Gefolterte, durch die ausgestandenen Schmerzen sinnesbetäubt, gestehen, was er gar nicht begangen. Zweitens wenn er bei Sinnen blieb, gestand er erst recht, um den bei fortgesetztem Leugnen nothwendig anzuwendenden höhern Graden der Folter, denen er die Erduldung der gesetzlich auf die bezüchtigte Handlung stehenden Strafe vorzog, zu entgehen.

δ. Als nun aufgeklärtere Jahrhunderte die Folter abschafften, wie es Friedrich II. 1740 bei seiner Thronbesteigung that, und die Gottesgerichte längst im Glauben des Volkes untergegangen waren, was sollte da an die Stelle gesetzt werden? Liess sich auch bei einem bessern Gerichtsverfahren ein gegenständlicher Beweis sicherer herstellen, so konnte man zwar bei vollem Beweise das Eingeständniss als entbehrlich ansehen; und wollte man auch dann die Todesstrafe ausschliessen, um nichts Unwiderrufliches zu verhängen, so konnte man bei einer widerruflichen Strafe, falls die Unschuld des Leugnenden später noch zum Vorschein kommen sollte, das Recht des Selbstbewusstseins durch Entschädigung einigermaassen gewahrt glauben. Wenn aber nur ein halber, ein Indicien-Beweis vorhanden war, so war da das Eingeständniss zur Ergänzung nothwendig. Und wenn es ausblieb, so half man sich lange durch eine mittelbare Folter, da die unmittelbare verboten war; Hunger, Prügel für hartnäckiges Leugnen, Drohung, Versprechungen für's Gestehen, die man nicht hielt, u. s. w. wurden angewendet. Schnitt die immer mehr fortschreitende Bildung auch diese Mittel ab, die aber hie und da noch häufig in unsern Gerichten herumspuken, so

hatte man je nach dem verschiedenen Grade der Wahrscheinlichkeit des halben Beweises einen doppelten Weg. War die Wahrscheinlichkeit so gering, dass der Richter die überwiegende Überzeugung der Unschuld hatte: so trat die vorläufige Freisprechung wegen mangelnden Beweises *(absolutio ab instantia)*, welche nicht den Werth eines endgültigen Urtheils hatte, sondern wo das Verfahren in jedem Augenblicke ohne Weiteres wieder aufgenommen werden konnte, ein. Wenn dagegen beim Richter die Überzeugung der Schuld überwog, so wollte er doch den Angeschuldigten nicht frei ausgehen lassen; und das Recht des Selbstbewusstseins schien damit gewahrt, dass man eine geringere Strafe, als die gewöhnliche, eine ausserordentliche Strafe eintreten liess, wobei die Todesstrafe also natürlich nie zur Anwendung kam.

Aber auch diese Ersatzmittel des mangelnden Eingeständnisses stellen sich als sehr dürftig heraus, wenn sie nicht noch etwas Schlimmeres sind. Denn die vorläufige Freisprechung lässt über den Angeschuldigten stets das Schwert des Damokles schweben, während er verlangen kann, schuldig oder unschuldig zu erscheinen, und wenn schuldig, seine Strafe zu büssen, um nachher wieder gereinigt in die Gesellschaft zurückzukehren. Dieser Forderung der Entscheidung genügt zwar die ausserordentliche Strafe, welche das Schuldig ausspricht. Aber auch dieses Schuldig ist nicht gerecht, in Rücksicht auf die gegenständliche Gerechtigkeit, während die vorläufige Freisprechung dem Rechte der einzelnen Person zuwider ist. Denn wie diese die Erklärung der vollen Unschuld, nicht einer vorläufigen, die ein Widerspruch ist: so kann die Gesellschaft, bei erkannter Schuld, die volle Strafe verlangen. Wenn einer schuldig ist, so verdient er die volle Strafe: ist er unschuldig, gar keine, auch nicht den bleibenden Flecken des Verdachts. Die ausserordentliche Strafe ist so in beiden Fällen ungerecht, mindestens eine Folgewidrigkeit, in der freilich die höhere Folgerichtigkeit enthalten ist, weil der hier allein mögliche Beweis, seiner Natur nach, kein geometrisches oder philosophisches Beweisen, kein apodiktischer Schluss ist, also immer mehr oder weniger unsicher, willkürlich ist, und durch die Überzeugung der Richter ergänzt werden muss. Derselben fällt schon der volle Beweis z. B. insofern anheim, als der Richter über die Unverdächtigkeit eines Zeugen zu entscheiden hat. So ist es vielmehr folgerichtig, dem halben Beweise auch eine halbe Strafe folgen zu lassen. Da aber sowohl die ausserordentliche Strafe, ungeachtet ihrer Folgerichtigkeit, als die vorläu-

fige Freisprechung, wegen ihrer Grausamkeit, das Recht des Selbstbewusstseins, mit seinem Wissen und Wollen dabei zu sein, unberücksichtigt lassen: so erkannte die Preussische Gesetzgebung lange vor der Staatsumwälzung von 1848, dass diese Auskunftsmittel gegen die fortschreitende Menschlichkeit verstossen, und griff zu einem letzten Mittel, ehe die wahre Abhülfe angenommen wurde, indem sie, die Lücke in der Gerichtsordnung zu füllen, die Richter als Geschworene erklärte: d. h. ihnen auch bei blossen Indicien-Beweisen gestattete, nach ihrer Überzeugung zu sprechen; und wenn diese für die Schuld war, die volle Strafe zu verhängen.

ε. Man könnte zu Gunsten dieser Einrichtung anführen, dass Richter durch ihre rechtswissenschaftliche Bildung eben nicht unfähig werden, auch über das Thatsächliche zu entscheiden: dass sie vielmehr, gerade wegen derselben, es mit grösserer Sicherheit zu thun vermögen; Geschworene also überflüssig seien, ja noch dazu bei der Neuheit der Einrichtung sich oft ungeschickt erweisen könnten. Nichtsdestoweniger muss der Forderung des Selbstbewusstseins, dass das Recht nicht von einem Stande, als den Baronen des Rechts, den Einzelnen auferlegt werde, Rechnung getragen werden. Und so ist Gans denn jener neu auftauchenden Einrichtung in Preussen sogleich bei ihrem Entstehen mit Recht entgegengetreten; und wenn sie seitdem auch durch die Einführung der Geschworenengerichte unnütz geworden ist, so hat sich dennoch der Grundsatz in unsern Gesetzen erhalten, und gilt namentlich in den Rechtssachen, welche der Erkenntniss der Schwurgerichte wieder entzogen wurden, also z. B. im Staatsgerichtshof, noch als praktisches Recht. Das ist gewiss der deutlichste Beweis, wie unentbehrlich Schwurgerichte sind, und besonders bei Pressvergehen und Staatsverbrechen gar nicht entbehrt werden können, wenn dem Rechte des Selbstbewusstseins Genüge geschehen soll, indem es in den genannten Sachen gerade am Allermeisten auf die Überzeugung ankommt, und hier eben das Volk als solches, nicht der gelehrte Richter über Recht und Unrecht zu entscheiden hat; denn sie werden diess erst durch die öffentliche Meinung. Dass aber die Geschworenen, als die Gleichen des Angeschuldigten, nicht aus den Rechtsgelehrten, sondern vom Volke gewählt, der doppelten Anforderung der Gegenständlichkeit des Beweises und des Rechts des Selbstbewusstseins vollständig genügen, und so die Schwierigkeit befriedigend lösen, lässt sich unschwer erkennen. Denn sie liefern, um es mit Einem Worte zu sagen, durch ihr Schuldig ein

gegenständliches Geständniss. Sie sprechen aus der Seele des Angeschuldigten heraus; und nachdem ihnen alle Indicien vorgeführt sind, nehmen sie, ohne das Interesse des Verschweigens, wie der Angeschuldigte, zu haben, die That ihrer ganzen Gegenständlichkeit nach in ihre Überzeugung auf.

Hat der Angeschuldigte vollständig gestanden, und wird das Geständniss durch hinlängliche Indicien begründet, so wird das Urtheil ohne Geschworene gefällt. Aber das Recht des Selbstbewusstseins ist auch dann gewahrt, wenn die Gleichen des Angeschuldigten, seine Standesgenossen, nicht aber der gelehrte Richter, für ihn das Geständniss ablegen. Gans hat vollständig Recht, die Geschworenen aus der Einrichtung der Eideshelfer (S. 109—110), nicht aus der der Schöffen oder Beisitzer abzuleiten. Da der Angeklagte als unschuldig angesehen wurde, wenn sich zwölf Männer in der Gemeinde fanden, die seine Unschuld, wie er, beschwuren: so verlangt das Englische Recht Einstimmigkeit sowohl für Schuld, als für Unschuld. Und wenn nach Frankreichs Vorgang auch bei uns die Mehrheit von 7 gegen 5 entscheidet, so heisst diess nur, dass wir sieben Stimmen für die Unschuld des Angeklagten als hinreichend ansehen, während für die Schuld eigentlich acht erforderlich sind, indem bei einer Mehrheit von nur sieben, wenn dieselbe schuldig spricht, der Gerichtshof der freisprechenden Minderheit von fünf beitreten kann. Wenn ich indessen von Gleichen oder Standesgenossen redete, so darf diess nicht so verstanden werden, als ob über Kaufleute nur Kaufleute u. s. w. als Geschworene sitzen sollten. Sondern in bürgerlichen und Strafsachen des gemeinen Rechts — und man sieht nicht ein, warum nicht auch im bürgerlichen Rechtsstreite Geschworene das Thatsächliche entscheiden sollen, wie es in England wirklich geschieht — ist der Gleiche der, welcher, wie jeder andere schlichte Bürger, Recht nimmt, nicht wer, als Rechtsgelehrter, es findet. Daher dürfen Rechtsgelehrte auch nicht Geschworene sein. In bürgerlichen Sachen der besondern Gerichte wird es sich freilich von selbst so treffen, dass die sachverständigen Beisitzer eines Standes mit dem Verklagten sind; und hier ist auch die besondere Sachkenntniss zur sichern Ermittelung des Thatsächlichen sehr nothwendig. Ebenso werden sogenannte Ehrengerichte, als Disciplinar-Gerichtshöfe der verschiedenen Stände, natürlich aus Mitgliedern dieser Genossenschaft gebildet.

Nachdem wir das Geschworenengericht aus der Vernunft der Sache, als eine nothwendige Forderung der Freiheit, begründet

haben: kann es uns wenig daran liegen, auch noch Nützlichkeitsgründe dafür anzuführen, wiewohl das Vernünftigste eben immer auch das Nützlichste sein wird. Wenn also auch Richter ebenso unparteiisch das Thatsächliche sollten entscheiden können, so ist doch damit nicht gesagt, dass dieselbe Fähigkeit nicht auch den Geschworenen beiwohne. Im Gegentheil. Sie haben das Vorurtheil der rechtsgelehrten Auffassung nicht; und dann hat der Angeklagte gewiss immer die Meinung von ihrer grössern Unparteilichkeit. Der beste Beweis, dass sie diese grössere Unparteilichkeit wirklich haben, ist der, dass Regierungen, die Partei sind, und sich gewaltsam gegen die Mehrheit des Volkes aufrecht erhalten wollen, mit Geschworenen bei Press- und Staatsprocessen nicht auskommen können, indem sie verlangen, dass im Sinne ihrer Parteiansicht entschieden werde; wozu sich in der Abhängigkeit von der Regierung befindliche Richter eher verstehen werden, während die aus der Mehrheit des Volkes hervorgegangenen Geschworenen auch den Willen des Volkes in ihrem Wahrspruch verkünden werden. Der Umstand, dass wir (S. 101) die Wahl der Richter durch ihre Standesgenossen verlangten, macht darum die Schwurgerichte nicht entbehrlich; denn immer sind die Richter nicht die Vertreter des ganzen Volks, sondern nur ihres Standes.

Ein letzter unumstösslicher Nutzen der Schwurgerichte ist die Theilung der Arbeit, weil durch dieselbe wiederum die Unparteilichkeit befördert wird. Dass aber der Geschworene nur das Thatsächliche, der Richter den Rechtspunkt zu erörtern habe, ist selbst ein sehr bestrittener Punkt. Um Beides streng auseinander zu halten, soll sogar in Frankreich den Geschworenen verboten sein, den *Code* einzusehen; so dass sie ihren Wahrspruch nicht danach einzurichten im Stande seien, während bei uns im Gegentheil das Gesetzbuch im Berathungszimmer der Geschworenen aufliegt. Wenn nun die Geschworenen mit der thatsächlichen Frage auch die in dem Zusammenhange der Handlung enthaltene rechtliche Natur derselben, welche das Prädicat des Untersatzes ist (S. 108), beantworten: also zugleich wissen müssen, was ein Kaufvertrag, ein Diebstahl, ein Betrug u. s. w. sei, um über das Dasein oder Nichtdasein eines solchen rechtlichen Begriffs entscheiden zu können; so haben sie hierdurch freilich mittelbar auch über die Strafe zu verfügen. Das Französische Verbot hat daher wohl auch nur den Sinn, dass die Geschworenen sich durch die Grösse der Strafe, die das Gesetzbuch ihnen angiebt, nicht bei Entscheidung der That-

frage bestimmen lassen sollen; — ein Verdacht, der also bei uns noch nicht scheint aufgetaucht zu sein. Indessen hängt es auch wieder von der Fragestellung des Gerichts ab, ob die Antworten mehr nur das rein Thatsächliche enthalten sollen, oder nicht. In vielen Fällen ist es auch gar nicht so leicht ersichtlich, welche rechtliche Handlung die abgefragten Thatsachen in sich schliessen. Die Entscheidung aber, welches Gesetz und welches Strafmaass auf jeden einzelnen Fall anzuwenden sei, bleibt immer dem Gerichte vorbehalten. Freilich insofern die Milderungsgründe, welche das Strafmaass bedingen (S. 113), wieder von den Geschworenen behauptet oder geleugnet werden, hat ihr Ausspruch auch hierin auf den Obersatz oder das Urtheil grossen Einfluss, wie umgekehrt der gelehrte Richter durch die Fragestellung den grössten Einfluss auf den Untersatz, die Feststellung des Thatsächlichen, ausübt. So fasst die Theilung der Arbeit sich auch wieder volkswirthschaftlich zusammen.

b. Ist durch das Schwurgericht nun dem freien Selbstbewusstsein für den Untersatz sein Recht, gegenwärtig zu sein, geworden, so muss diess nun auch in Bezug auf den Obersatz geschehen. Damit die Parteien, die Angeschuldigten, das ganze Volk wissen, ob in der Unterordnung des einzelnen Falls unter's Gesetz dieses auch wirklich zur Geltung komme, müssen sie zunächst den feierlichen Rechtsgang vor ihren Augen sich entwickeln sehen; — die Öffentlichkeit der Rechtspflege, nicht nur im Strafverfahren, sondern auch im bürgerlichen Rechtsstreite: mit dem Uuterschiede jedoch, dass in diesem die Parteien ihres Interesses wegen, in jenem das Gericht aus Sittlichkeits-Rücksichten die Öffentlichkeit ausschliessen können. Im Strafverfahren wird aber dann die Mittheilung des Urtheils doch wenigstens immer öffentlich sein, wogegen Berathungen der Geschworenen oder des Gerichts, worin die Mitglieder ihre besonderen Meinungen austauschen, ehe die Mehrheit zu einem Gesammtergebniss gelangt, nothwendig geheim bleiben, da sie Sache der Einzelnen sind. Indem nur Wenige aus dem Volke als Zuhörer unmittelbar gegenwärtig sein können, so wird der grössere Theil den Hergang erst durch die Presse erfahren. Und da ist denn kein Grund vorhanden, warum, wie die Zuhörer einen Process mehrere Tage hinter einander nur stückweise erhalten, nicht auch die Veröffentlichung der Gerichtsverhandlungen stückweise geschehen dürfe, ohne dass, wie bei uns, gewartet werden müsse, bis das Endurtheil gefällt sei.

c. Der höchste Gipfel der Freiheit in dieser Sphäre, wodurch nun der ganze Verlauf des Rechtsgangs für das Selbstbewusstsein wird, ist endlich die Mündlichkeit der Rechtspflege. Das schriftliche Verfahren, sagt man, ist genauer, sicherer, und darum besser, als das mündliche, wo Vieles ausgelassen, falsch aufgefasst werden kann. Allerdings darf man sich nicht, wie das Alterthum that, wo wohl nur die Anklage selber schriftlich war (γραφή), mit dem mündlichen Verfahren begnügen. Sondern jetzt wird zunächst Alles, — sowohl in der polizeilichen Voruntersuchung, als in der eigentlichen gerichtlichen Untersuchung, — die Verhöre, die Gegenüberstellungen, die Zeugenaussagen, die Gutachten der Sachverständigen, zu Papier gebracht. Das Gericht gewinnt durch solches schriftliches und nothwendiger Weise geheimes Verfahren einen vollständig klaren Überblick der ganzen Begebenheit, und kann ihn nur auf diese Weise gewinnen. Aber es muss ihn auch haben, bevor es die Sache dem Volke, als den Zuhörern, und den Geschworenen, als den Vertretern dieses Volkes, mittheilen könne. Durch das mündliche Verfahren in feierlicher Sitzung wird dann die oft nicht einmal in ihren Spuren übrig gebliebene That noch einmal auf dem Boden der Vorstellung als ein Ganzes wiedererzeugt. Der Berichterstatter muss sich im rein schriftlichen Verfahren aus den einzelnen Verhandlungen das Gesammtbild mühsam zusammentragen. Er liest dieselben noch weit schlechter, als man fürchten kann, dass der eine oder der andere der Geschworenen etwas überhöre. Die urtheilenden Mitglieder des Gerichts, welche die Verhandlungen nicht kennen, sind an die Auffassungsweise des Berichterstatters gebunden. Wird auch zu grösserer Sicherheit ein zweiter Berichterstatter ernannt, so bleibt doch nur die Wahl zwischen ihren beiden Anschauungen; und das Urtheil wird verschieden ausfallen, je nachdem der Eine oder der Andere die Sache besser darstellt. Auf keinen Fall haben die Richter eine unmittelbare Anschauung der That, sondern sie empfangen Alles immer nur aus der zweiten oder dritten Hand. Im mündlichen Verfahren dagegen schauen Geschworene, Ankläger, Angeklagter, Zeugen, Sachverständige, Anwalte unmittelbar selbst an. Die aus dem Tageslichte der Gegenwart in den dunkelen Schooss der Vergangenheit entrückte That wird, so viel möglich, wieder von dem Schattenreiche der Erinnerung zur Wirklichkeit der innern Anschauung heraufgeholt, um durch die etwa noch vorhandenen Spuren, wie ein abgeschiedener Geist, in den Zauberkreis des Gerichtssaals hereinbeschworen,

und wieder lebendig zu werden. Der Geist der That ergreift alle an der gerichtlichen Verhandlung Theilnehmenden; und wenn der Vorsitzer noch einmal durch seine Zusammenfassung des ganzen Inhalts das Wesen dieses Geistes den Geschworenen vorführt, dann können sie, wie aus eigener Erfahrung, über das Ganze entscheiden. Man braucht nur einmal als Geschworener an solcher feierlichen Verhandlung Theil genommen zu haben, um die Vernunft der Sache und die Nützlichkeit vereint in diesem Verfahren zu finden. Wenn L. Bucher das so eben beschriebene Verfahren damit tadelt, dass das mündliche Verfahren immer noch auf das schriftliche gepfropft bleibt, so hat er wohl gefürchtet, dass diese Doppelheit der Ursprünglichkeit Abbruch thue.

Wenn aber die Rechtspflege, deren Hauptstufen wir so eben beschrieben, nur dazu dient, das Recht wieder herzustellen, wo es verletzt ist, und das Eigenthum zu schützen, wo es vorhanden ist: so wird damit nur die Eine Seite der Schwierigkeit gehoben, die uns aus der Dialektik der Volkswirthschaft entsprang, nicht aber die andere (s. S. 87). Denn was hilft Rechtspflege, wenn Eigenthum fehlt? Um also den Wohlstand des Volkes, d. h. Aller, herzustellen, muss dafür gesorgt werden, dass Alle Eigenthum als Mittel ihres Wohls besitzen. Und indem in der Gesellschaft der Mensch die Selbstständigkeit eines Cyklopen und rohen Wilden aufgiebt, um Glied einer Gesammtheit zu sein: so muss die Haftung Aller für Alle sich nicht nur auf das Recht, sondern auch auf das Wohl beziehen. Die freiwillige Vereinigung der Einzelnen hat also nicht bloss Recht, strittiges Recht, sondern auch den ganzen Umfang des Wohls der Einzelnen in's Auge zu fassen; — das Vereins- und Polizeirecht.

Drittes Kapitel.

Die Polizeiwissenschaft als Vereinsrecht.

Bisher war es Sache der Staatsregierung, sich, auch ganz abgesehen vom strittigen Recht, vermittelst der Polizei um das Wohl der Einzelnen zu bekümmern, und sie väterlich zu bevormunden, damit sie keinen Schaden litten. Weil nun dieses Wohl nicht in so strenge Grenzen und feste Formen eingeschlossen ist, wie das Recht: so liegt darin die Seite der Willkürlichkeit, welche man der Polizei vorwirft, und wodurch sie dem Einzelnen oft gehässig erscheint; und zwar um so mehr, je weiter sie, bei fortschreitender Bildung, die Sphäre ihrer Wirksamkeit ziehen zu müssen meint.

„Folgender Paragraph des Landrechts," sagte mir einmal ein höherer Preussischer Polizei-Beamte, „ist der ganze Rechtstitel, aus welchem alle unsere Verordnungen fliessen" (Allg. Pr. L. R., Th. II, Tit. 17, §. 10):

> „Die nöthigen Anstalten zur Erhaltung der öffentlichen Ruhe, Sicherheit und Ordnung, und zur Abwendung der dem Publico oder einzelnen Mitgliedern desselben bevorstehenden Gefahr zu treffen, ist das Amt der Polizei."

Das Landrecht stellt in der Anordnung seines Stoffs die Polizeigerichtsbarkeit unmittelbar hinter die bürgerliche und die strafrechtliche, als eine Pflicht des Staats. Indem wir aber in allen diesen drei Sphären das Recht der Selbstregierung beanspruchen, so setzen wir hier der Polizei-Pflicht des Staats das Vereins-Recht der Einzelnen zur Erreichung ihres Wohles entgegen. Seit 1848 ist das in England und America längst geltende Vereinsrecht auch auf dem Europäischen Festlande grundsätzlich anerkannt worden, wenn gleich noch vielfach in der praktischen Ausübung verkümmert. Natürlich! Der Staat will sich die polizeiliche Bevormundung nicht nehmen lassen, obzwar die mündig gewordenen Bürger sich nicht mehr ohne ihr Zuthun beglücken lassen wollen. Daher ist der Satz aufgestellt worden: „Hilf Dir selbst, so wird der Himmel Dir helfen." Darum liegen in unserer Zeit Polizei und Verein in so hartem Kampf mit einander, weil sie Beide dasselbe, aber auf verschiedenem Wege, suchen. In der Idee ist uns Beides eines; und Alles, was bisher die Volkswirthschaft als Polizeiwissenschaft und Polizeirecht darstellte, werden wir als Ergebniss und Zweck des Vereinsrechts aufzufassen haben.

Dass der Rechtszustand aufrecht erhalten werde, indem der Richter das geschehene Unrecht bestraft und das Recht auf Entschädigung ausspricht, fördert den Wohlstand nur im Allgemeinen und auf eine sehr unvollständige Weise. Denn einmal bleibt es immer noch fraglich, ob ein Einzelner dieses bestimmte Recht habe, und wie es ihm verschafft werden könne; und dann kann er gerade durch die freie Ausübung desselben den Wohlstand gefährden, so dass die Anforderungen der Gesellschaft diese ungehinderte Ausübung vielfach schmälern. Es ist nämlich klar, dass der Wilde in der rohen Selbstständigkeit des Naturzustandes, als ein einsam Wohnender, weniger von der Willkür seines Nachbars zu fürchten hat, während durch das Zusammenleben der Menschen die Gefahr, welche aus der Willkür der Nachbarn, der Zufälligkeit der Natur-

begebenheiten und den Gesellschaftszuständen des Volks entspringt, in's Unendliche gesteigert wird. Wie leicht führt das Zusammenwohnen gegenseitige Beschädigungen, Feuersgefahr, ansteckende Krankheiten herbei. So ist es die Pflicht der Gesellschaft, den Schaden, an dem sie Schuld ist, auch durch gegenseitige Haftung aller Einzelnen unter einander wieder gut zu machen, und sie gegen diese erhöhte Gefahr in Schutz zu nehmen. Das Augenmerk der Polizei wird also ein doppeltes sein, bejahend das Wohl zu fördern: verneinend die Folgen jener Zufälligkeit sowohl der Natur, als des Willens, dadurch unschädlich zu machen, dass sie jeden Einzelnen so weit in der Ausübung seines Rechts beschränke, als zur Erhaltung des allgemeinen Wohls nothwendig ist. Die Formel dieses Standpunkts fasst Hegel (Rechtsphilosophie, §. 230) daher sehr gut in die Worte zusammen: „Dass das besondere Wohl als Recht behandelt und verwirklicht sei," — aber setzen wir hinzu, nicht als Zwangsrecht durch ein äusseres Ansehen, sondern durch freie sittliche Übereinkunft der Betheiligten. Und erst so wird auf dieser Stufe das Recht, d. h. das Dasein der Freiheit, gewahrt.

Jene Zufälligkeiten können nun erstens dem strengen Rechte selbst, der Person und dem Eigenthum, schädlich sein; und die Polizei, insofern sie diese Zufälligkeiten entfernt, schliesst sich der Rechtspflege als ein dienendes Glied an, indem sie denselben Gegenstand hat, nur, statt zu strafen und wiederherzustellen, vorbeugt und verhindert, — die Sicherheitspolizei. Aber nicht nur die Rechtsperson, als solche, sondern auch die Reihe ihrer Äusserungen, ihrer Thätigkeiten, kurz die Arbeit soll zweitens gesichert sein: womit das Recht auf Arbeit, was wir schon in den Grundrechten (Bd. I, S. 148) entwickelten, zu seiner Anerkennung, und zwar in dem Sinne kommt, dass Jeder durch Arbeit sich Eigenthum und durch Eigenthum die Befriedigung seiner Bedürfnisse verschaffen könne; eine Aufgabe, welche sich die Güterpolizei stellt, aber nur dann wird lösen können, wenn sie es dahin bringt, dass die Arbeit stets verwerthet werde. Endlich können wir uns Beides verbunden denken, die Sicherung weder bloss der strengen Rechtsperson noch allein der Arbeit, sondern der Rechtsperson, als der Quelle, aus welcher die Summe der Arbeitsthätigkeiten fliesst, d. h. des Arbeiters selbst; darin ist das Recht auf Dasein (Bd. I, S. 149), welches wir ebenfalls zu den Grundrechten zählten, enthalten, — und den Inbegriff dieses Schutzes können wir als die Aufgabe der Sittenpolizei bezeichnen, indem wir sie mit der der Familie ver-

gleichen können. Nur müssen freilich alle diese polizeilichen Geschäfte stets aus dem eigenen Schoosse der Gesellschaft, als deren Selbstregierung, hervorgehen. Während also Hegel (§. 231) zunächst von der Polizei, als einer äussern Ordnung und Veranstaltung, welche durch die Vorsorge des Staats bewirkt werde, und erst hinterdrein (§. 249) von der Corporation spricht, als womit „das Sittliche als ein Immanentes in die Gesellschaft zurückkehrt", befinden wir uns immer innerhalb dieser immanenten Sittlichkeit, indem wir die Ausübung der Polizeigewalt Männern anvertrauen, welche ihr Amt der Wahl freiwilliger Vereine aller Art verdanken. So sind hier die beiden Grundsätze: Freiheit des Einzelnen und sittliche Gemeinschaft (Bd. I, S. 86), als gleichberechtigt verbunden; und erst damit ist der Satz Proudhon's, dass die Ordnung die Tochter der Freiheit sei (Bd. I, S. 83), zur Wahrheit geworden.

A. Die Sicherheitspolizei.

1. Wenn durch das strafende Gericht der Gerechtigkeit genug geschehen, so ist damit dem Wohlsein der Einzelnen noch nicht sonderlich gedient. Denn da gewöhnlich die Armen eine Rechtsverletzung aus Noth begehen (S. 86—87), so werden sie nicht im Stande sein, dem Verletzten Entschädigung zu leisten, die bei unwiederbringlichen Schäden, z. B. beim Morde, vollends unmöglich ist. Der sittliche Wille der Gesellschaft muss daher nicht nur die innere Zufälligkeit des Willens im Beschädiger und Verbrecher durch die Strafe umkehren, sondern auch deren äussere Wirkungen zu verhüten suchen. Es wird also durch eine neue Theilung der Arbeit gewissen Personen, die in neuern Zeiten sehr gut Schutzmänner genannt worden, zunächst der Wirkungskreis zuertheilt, die Übelthäter und ihre Unthaten zu ermitteln, zu verhaften und dem Richter vorzuführen, um dadurch der Zufälligkeit, dass ein Verbrechen verborgen bleibe, vorzubeugen. Weil ein so Ergriffener noch nicht für schuldig erkannt, sondern nur verdächtig ist, so liegt hierin eben ein Beispiel für die (S. 123) erwähnte Gehässigkeit der Polizei. Wer kann nicht verdächtigt werden, und wen hat man nicht verdächtigt! In Zeiten von Staatsumwälzungen ist die Willkür der Herrschenden bei Beurtheilung des Verdächtigtseins besonders gefährlich. Und das Verfahren des Convents, welcher sogar ein Gesetz der Verdächtigen gab, ist berühmt und berüchtigt geworden. Das wahre Gesetz der Verdächtigen ist der Grundsatz der persönlichen Freiheit, dass einer

nur aus gesetzlichen Gründen und auf Befehl des Richters verhaftet, Haussuchung bei ihm gehalten werden darf u. s. w., wie wir es in den Grundrechten (Bd. I, S. 152) forderten. Die mit der Polizeigewalt bekleideten Personen dürfen also durchaus nur im Dienst und Auftrag des Gerichtes handeln. Ein auf frischer That Ertappter kann allerdings ohne Weiteres verhaftet werden. Doch auch bei ihm, und ebenso bei den im Fall der Gefahr des Verzugs wegen Verdachts der Flucht von der Polizei vorläufig Verhafteten verlangt das Preussische Gesetz Vorführung vor den Richter und Verhaftsbefehl desselben, widrigenfalls der Verhaftete innerhalb vierundzwanzig Stunden wieder entlassen werden muss, damit das Grundrecht der persönlichen Freiheit nicht dem Wohle der Einzelnen, welches durch die Bestrafung der Verbrecher gefördert wird, zu sehr geopfert sei.

Da es sich indessen hauptsächlich um Verhinderung des Schadens, den ein Verbrechen verursachen könnte, handelt: so muss die Polizei ferner dieses selber zu verhindern suchen. Der polizeiliche Standpunkt der Sicherungstheorie, deren theilweise Berechtigung wir schon früher (Bd. I, S. 249—250; Bd. II, S. 101) zugegeben haben, setzt hier den Menschen gar nicht mehr, wie es anfänglich schien, zum blossen Mittel herab. Denn indem durch die Androhung oder Vollstreckung der Strafe Theils der Verbrecher für die Folge und die Anderen überhaupt durch sein Beispiel von dem Begehen des Verbrechens abgeschreckt werden, die Strafe also zum Wohle ausschlägt: so wird der Bestrafte Selbstzweck, weil das Wohl aller Einzelnen, also auch das seinige, durch gemeinsame Veranstaltung in's Auge gefasst wird. Wollen wir dann auch ganz und gar nicht die Einwirkung auf den bösen Willen des Verbrechers zum Behufe seiner Besserung verschmähen, so hat die Polizei doch insbesondere die unabsichtlichen Beschädigungen zu verhindern, welche durch Versehen aus der sonst erlaubten Willkür für sich rechtlicher Handlungen, z. B. selbst aus dem Gebrauch meines Eigenthums, wegen des Zusammenhangs der Wohnungen der Menschen und ihres Zusammenlebens überhaupt, möglicher Weise entstehen können (Bd. I, S. 122). Indem wir diese Möglichkeiten selbst zu strafbaren Handlungen, welche, als Übertretungen, als die uns schon bekannten Polizeiverbrechen, der polizeilichen Strafgerichtsbarkeit anheim fallen, erwachsen sahen (s. S. 101): so können wir in dieser Beschränkung der Willkür, sein Recht zu gebrauchen, doch nicht bloss vom sittlichen Standpunkte aus nicht

(s. S. 125), sondern auch nicht einmal vom streng rechtlichen eine Beschränkung der Freiheit erblicken, weil eine solche Ausübung meines Rechts, z. B. meine Cigarre in einem Pulvermagazin zu rauchen, oder in belebten Strassen rasch zu fahren und zu reiten, als Möglichkeit des Unrechts, eben selbst ein Unrecht, dessen Verneinen also die sich auch hier zu Gunsten des Rechts Aller durchsetzende Freiheit des Handelnden selbst ist (Bd. I, S. 244).

2. Es ist aber nicht nur der durch die Willkür, als innere Zufälligkeit, gesetzte Schade, sondern auch der, welchen die äussere Naturzufälligkeit hervorbringt, durch polizeiliche Anordnungen zu verhindern. Da jedes Volk an Naturverhältnisse geknüpft ist, einen besonderen Wohnsitz hat, so ist es vielfach von diesem abhängig. Und wie die Natur sich ihm günstig zeigt, seinen Ackerbau durch die Witterungsverhältnisse befördert, so kann sie auch seinem Wohle schädlich werden.

Denn die Elemente hassen
Das Gebild von Menschenhand.

Zum Schutze des Ackerbaues werden die Bauern daher in Vereine zusammentreten, um durch gemeinschaftliche Veranstaltungen Überschwemmungen der Flüsse oder des Meers zu verhüten, indem sie auf gemeinschaftliche Kosten Deiche, Schleusen, Abzugscanäle u. s. w. erbauen und stets in baulichem Zustande erhalten. Es wird durch andere Vereine für Strassenerleuchtung, gute Wege, Pflasterung der Strassen, Brücken, Löschanstalten gegen Feuersgefahr u. s. w. gesorgt werden müssen. Der Flurschütz, der Nachtwächter, die Spritzenleute schliessen sich den Schutzmännern an. Und wie beim Verbrechen in erster Linie der Schaden verhindert, sodann aber, wenn er geschehen, wieder gut gemacht werden muss: so auch bei dem von der Natur verursachten Schaden, möge derselbe haben abgewendet werden können, oder nicht, wie Letzteres z. B. beim Hagelschlag der Fall ist. Da, unserem Grundsatze gemäss, Alle für Einen haften, so muss der einen Einzelnen treffende Schaden dadurch beseitigt werden, dass sie ihn sämmtlich tragen. Diess geschieht durch Versicherungsanstalten aller Art, sei es, dass Actien-Gesellschaften zu dem Ende zusammentreten, welche von den Versicherten eine kleine Summe, die sogenannte Prämie, erheben, um aus diesen Geldern den entstandenen Schaden zu decken, indem Jeder durch Zahlung der Prämie ein Anrecht auf Entschädigung erwirbt. Oder aber, ohne besondere kaufmännische Gesellschaften, zahlen Alle, z. B. die Hauseigenthümer Berlins, bei durch Feuers-

brünste angerichteten Schäden nach Maassgabe des Werthes ihres Grundstücks jährlich so viel, als hinreichend ist, um dieselben zu vergüten. Hier wird die Prämie nachher statt vorher bezahlt, und ist nie grösser, als der wirkliche Schaden, also wandelbar, während sie bei besondern Gesellschaften, die ihren Gewinn mit herausziehen wollen, eine feste ist.

3. Wenn endlich Volksbewegungen eintreten, mehr vereinzelter Art, wie Strassenaufläufe, Tumulte, oder mehr allgemeiner Natur, wie Staatsumwälzungen: so können wir sie Theils der innern Zufälligkeit des Willens, Theils den natürlichen Aufregungen des Volks zuschreiben; und darin, wenn sie durch Zerrüttung der gesellschaftlichen Zustände veranlasst worden, den Zug der geistigen Nothwendigkeit, welcher die Menschheit auf eine höhere Stufe der Entwickelung bringen will, erkennen. Wenn nun bei solchen, wie auch immer beschaffenen, öffentlichen Unruhen der Einzelne an seiner Person oder seinem Eigenthume Schaden nimmt: so versteht es sich von selbst, dass das vom Allgemeinen Verschuldete auch vom Allgemeinen getragen, und der unschuldig Leidende entschädigt werden müsse, und zwar um so eher, wenn dieser Schaden des Einzelnen zum Vortheil des Ganzen ausschlug, und der Einzelne so gewissermaassen als ein Opfer für's Gemeinwohl erscheint. In England werden bei solchen Anlässen, um die den Bürgern innewohnende Polizeigewalt und Allgewähr recht anschaulich zu machen, Bürger zu Schutzmännern *(constables)* eingeschworen, um für die öffentliche Ordnung zu sorgen. Sie unterscheiden sich durch Abzeichen von den Andern, wie diess auch bei uns in den Märztagen des Jahres 1848 geschehen ist; und in England hat sich sogar einmal der Herzog von Wellington selbst als Constabel einschwören lassen.

B. Die Güter-Polizei.

Hatten wir bisher die Polizei von ihrer verneinenden Seite als Abwenderin des Schadens betrachtet, so besteht ihre zweite Aufgabe darin, das Wohl unmittelbar auf bejahende Weise zu befördern; und das ist die andere der am Schluss der Volkswirthschaft (S. 87) von uns angegebenen Ergänzungen derselben. Es genügt nicht, das Eigenthum derer zu sichern, die besitzen; sondern es muss vielmehr den nicht Besitzenden Eigenthum verschafft werden, damit sie durch dasselbe zu ihrem Wohle kommen können. Die Erfüllung dieser Forderung ist eigentlich das, was man in neuern

Zeiten die Lösung der gesellschaftlichen Frage genannt hat, und die darin besteht, den zu grossen Gegensatz von Reichthum und Armuth wieder auszugleichen. Zwei Mittel sind nun für diesen Zweck vorgeschlagen oder angewendet worden: das Letztere ist die bisherige Armenpflege, das Erstere die Gütergemeinschaft.

Auf die Armenpflege hat man dasselbe Verfahren der Bevormundung, wie bei der verneinenden Seite der Polizei, in Anwendung bringen wollen, indem der Staat den Bürgern eine Armensteuer auflegte, damit so Alle für das Wohl der Armen sorgten. Doch ist die Begründung der Armenpflege, dass die Armen durch die Verschränkung der Gesellschaft in's Unglück gerathen seien, die Gesammtheit sie also zu entschädigen habe, nicht ganz zutreffend. Denn wenn bei Beschädigungen durch Verbrechen oder Naturereignisse die Ansprüche auf Entschädigung sich dadurch rechtfertigen, dass der Beschädigte gar keine Schuld hat, sondern nur durch die aus dem Zusammenwohnen entspringenden Verhältnisse leidet: so scheint, da die Arbeit die Quelle des Reichthums ist, der Arme durch seinen Mangel an Fleiss die Schuld seines Unglücks selber zu tragen, also auch auf Verpflegung keinen Anspruch zu haben, da wer nur arbeiten will, nicht verarmen könne. In der Lehre von den Widersprüchen der Volkswirthschaft haben wir aber gerade gesehen (S. 47 flg.), wie die Theilung der Arbeit, die Maschine, die Mitbewerbung u. s. w. die Arbeiter beim besten Willen oft verarmen lässt; die Gesellschaft hat daher für den Schaden einzustehen, den sie verschuldet. Was indessen keineswegs beweist, dass die Befriedigung der Bedürfnisse dem Armen ohne Arbeit gewährt werden dürfe, wie es unsere bisherige Armenpflege thut. Denn durch diese Bevormundung nimmt sie ihm die Ehre, sich durch seine eigene That sein Wohl zu verschaffen. Dieser Mangel an Selbstgefühl erzeugt in ihm die Erbitterung gegen die Gesellschaft, welche ihn aus dem Zusammenhange ihres Getriebes als ein verbrauchtes Werkzeug herausgeworfen hat. Indem sie dann die Verpflichtung fühlt, sich seiner anzunehmen, und ihn zu erhalten: so erweckt diess seinen Trotz gegen die Gesammtheit, diese Erhaltung als ein Recht zu fordern. Jene Arbeitslosigkeit, verbunden mit diesem Trotz und diesem Mangel an Ehrgefühl, erzeugt, was Hegel (Rechtsphil. §. 244) den Pöbel nennt, dessen Erzeugung man, es koste, was es wolle, zu verhindern suchen muss. Das vermag nun aber eben die bisherige Armenpflege keinesweges, wie

uns Englands Beispiel lehrt (s. S. 78). Denn von den drei Millionen Einwohnern Londons haben im Jahre 1865 nicht weniger, als 103,192 öffentliche Unterstützungen erhalten: und in England und Wales 882,025. Wenn den Begüterten dort also ungeheure Steuern auferlegt werden, um dem Übel zu steuern: so ist dasselbe dadurch nur um desto grösser geworden, weil die Leichtigkeit des Genusses ohne Arbeit Viele zur Faulheit anreizt; so dass man endlich kein erprobteres Mittel dagegen gefunden, als „die Armen ihrem Schicksal zu überlassen und sie auf den öffentlichen Bettel anzuweisen" (Hegel, Rechtsphilosophie, §. 245). Wenn dieser auch in Italien und andern Ländern erlaubt ist, so will ihn bei uns die Polizei als eine Belästigung Aller verhindern, scheint dann aber für die Erhaltung der Armen sorgen zu müssen.

Aus diesem Kreisschluss herauszukommen, hat nun in unsern Zeiten die Wissenschaft ein anderes Mittel vorgeschlagen, die Gütergemeinschaft. Aber wir wissen schon (Bd. I, S. 75), dass sie nicht minder, als die bisherige Armenpflege, die Freiheit des Einzelnen verletzt. Zwar will diese Lehre nicht, wie die Polizei in der Armenpflege thut, die Arbeit den Armen ohne Genuss verschaffen. Aber indem auch in der Gütergemeinschaft die Arbeit nicht selbst zum Maassstabe des Wohls gemacht, sondern jedem Arbeiter lediglich so viel, wie er bedarf, aus dem gemeinsamen Eigenthum zugetheilt wird: so schlägt die Spitze der Willkür des Einzelnen, zu arbeiten, so viel ihm beliebt, doch in die Unfreiheit und Bevormundung desselben um, sich von der Gesammtheit ernähren zu lassen. Die grosse gesellschaftliche Aufgabe, die wir zu lösen haben, ist also die, dass, da der Wohlstand weder aus der Gütergemeinschaft noch aus der Armenpflege mit Freiheit hervorgehen kann, sondern nur die Arbeit diess zu leisten im Stande ist, dafür gesorgt werde, diese lohnend zu machen, indem sie Eigenthum und die ihr entsprechenden Werthe in ihrem Gefolge habe. Was nur durch den Grundsatz der austheilenden Gerechtigkeit, wonach jeder so viel in jedem Augenblicke für seine Arbeit erhält, als er verdient, ermöglicht werden kann.

Wenn diese Frage aus den Widersprüchen der Volkswirthschaft ungelöst hervorging, weil wir den Einzelnen im blinden Kampfe um sein Dasein sich selbst überliessen: so haben wir jetzt bereits den Weg zur Lösung gefunden; und das ist die freiwillige Vereinigung. Denn durch sie wird der in der Arbeit steckende Werth, wie Lipke sagt, immer gleich Geld sein, — durch sie, wie wir

bereits aus Proudhon anführten, jeder Handwerker an seiner Arbeitsstube eine Münzstätte besitzen (Bd. I, S. 199). Diese Forderung können wir in folgende drei Formeln auseinanderlegen:

1) Angebot und Begehr befinden sich im Gleichgewicht;
2) Arbeitskräfte und Erzeugnisse stehen in richtigem Verhältnisse;
3) Nutzwerth und Tauschwerth sind sich gleich.

Sind diese drei besonderen Punkte erreicht, so wird der allgemeine Grund des Wohlstands sich als der ungehinderte Umlauf ergeben, wo nirgends Stockungen eintreten, und somit, wie im thierischen Leben, die Gesundheit hergestellt ist. Um aber zu zeigen, wie diess zu bewerkstelligen sei, müssen wir nun näher entwickeln, wie die auf jeder einzelnen Stufe des Fortschritts sich immer mehr vertiefenden Widersprüche des Reichthums und der Armuth nur durch die allgemeine Gewährleistung Aller für Alle gehoben werden können. Und so werden wir aus der Proudhon'schen Nothwendigkeit des menschlichen Elends zu den wirthschaftlichen Einklängen Bastiat's endgültig gelangen.

1. Zunächst haben wir die Widersprüche, welche die Theilung der Arbeit verursacht, zu lösen.

a. Wenn die Theilung der Arbeit dem grossen Grundbesitzer den Sieg über den kleineren Eigenthümer verschaffte (S. 19, 42), indem Dieser noch nicht dazu gekommen, Jener sie wieder zusammengefasst hatte: so ist die einfache Lösung des Widerspruchs die, dass die Bauern durch freiwillige Vereinigung ihre Grundstücke zusammenlegen, um die Vortheile der grossen Wirthschaft zu erreichen. Sie theilen die Arbeit des Ackermanns, Hirten, Jägers (wobei natürlich die Jagdfreiheit vorausgesetzt ist), Brauers, Brenners u. s. w. unter sich, schaffen sich gemeinschaftlich Dresch-, Mäh-, Säe-Maschinen an und vertheilen dann den gemeinschaftlichen Gewinn nach Maassgabe ihrer Arbeit, so wie des eingeschossenen Landes und seiner Güte. Ihre Brennereien, Stärke-, Zucker-Fabriken, ihre Hochöfen werden mit denen des grossen Grundbesitzers wetteifern können; und wenn auch mehrere Familien zusammen nur so viel erwerben, als Eine, so bestehen sie doch bei der Vertheilung, weil sie selbst arbeiten, also weniger Arbeitslohn zu zahlen haben, während der grosse Grundbesitzer, weil er nur die Arbeit der Aufsicht führt, doch auch eine Menge Familien mit dem Ertrag des Landes ernähren muss, und so der Unterschied des grossen und des kleinen Grundbesitzes auch hierin geringer

wird. So hat Hegel Unrecht, wenn er (§. 250) nur dem Handwerkerstande, nicht auch dem ackerbauenden und dem allgemeinen, die Nothwendigkeit der Corporation, der Vergesellschaftung auferlegt, wie denn überhaupt der Unterschied von Stadt und Land nur noch einer der Grösse geblieben ist.

b. Doch lässt sich allerdings nicht leugnen, dass die Theilung der Arbeit und ihre Übelstände beim Gewerbe mehr hervortreten, und also auch durch vereinigte Anstrengungen eine thatkräftigere Abhülfe heischen. Kleine Meister desselben Handwerks verbinden sich, miethen eine gemeinsame Werkstätte, kaufen Rohstoffe im Grossen gemeinschaftlich ein, und sparen so an Heizung, Werkzeugen, Miethe. Ähnliche Handwerke verbinden sich, um, wenn das eine überfüllt ist, und das andere zu wenig Arbeitskräfte hat, ihre Mitglieder in einander übergehen zu lassen, und so Arbeitskräfte und Erzeugnisse in ein richtiges Verhältniss zu bringen. Auch können verwandte Handwerke, z. B. alle, die zum Bau eines Hauses, eines Wagens beitragen, landwirthschaftliche Geräthe verfertigen u. s. w., sich vereinen, um das gemeinsame Werk herzustellen. So brauchen sie keinen Unternehmer, der Capitalien vorschiesst, und dadurch den grösseren Theil des Gewinns zieht. Sie sind im Stande, das Werk wohlfeiler herzustellen, und den Gewinn beim Verkauf unter sich nach Verdienst zu vertheilen. Um ferneren Schaden, den die Theilung der Arbeit hervorbringt, abzuwenden, werden sie die Arbeit des Handelsstandes mit der ihrigen verbinden. Sie miethen eine Verkaufshalle, und verwerthen dort gemeinschaftlich die von ihnen gefertigten Arbeiten, wie wir diess bei Tischler- und Schneider-Vereinen häufig sehen. Freilich muss Jeder auf sein Geld warten, bis seine Arbeit verkauft ist; aber auch hier können sie sich helfen, indem sie mit ihrer Arbeit auch noch die des Banquiers vereinen. Sie nehmen Actien von geringem Betrage auf, oder das Capital wird durch wöchentliche Groschenbeiträge erzeugt; es ist unglaublich, wie leicht auf diese Weise Geld zusammenkommt, nach dem Grundsatze: *Concordia res parvae crescunt.* Die eingeschossenen Summen werden den Arbeitern gut geschrieben, verzinsen sich, nehmen am Gewinn Theil; und für das Eingeschossene haben die Arbeiter Credit, indem Borger und Leiher gewissermaassen dieselben Personen sind, und sich so noch wohlfeiler und einträglicher begegnen und ergänzen, als vorhin (S. 72—73) bei einem besondern Banquier. In diesem Sinne hat besonders Schulze-Delitzsch seine Handwerker-

banken eingerichtet, die durch ganz Deutschland verzweigt sind, sich im blühendsten Zustande befinden, und bereits in Frankreich und Italien Nachahmung gefunden haben. Auf diese Weise hilft sich der Handwerker am Besten selbst, und bedarf nicht mehr des Capitals der Reichen. Noch weniger braucht er, wie Lassalle will, die Hülfe des Staats in Anspruch zu nehmen; was immer auf eine Art Gütergemeinschaft hinauslaufen würde, indem der Staat zum alleinigen Capitalisten gemacht werden müsste.

c. Indem auf den Fabrikantenstand die Theilung der Arbeit den verderblichsten Einfluss neben dem heilsamsten ausübt, so kommt hier besonders Alles darauf an, den letzteren beizubehalten und den ersteren zu entfernen. Wenn das grosse Capital seine Arbeiter immer mehr drückt, durch Herbeiziehung neuer Arbeitskräfte den Lohn herabsetzt, — wenn die Capitalisten zusammentreten dürfen, um die Höhe des Lohnes zu bestimmen: so muss auch ihren Arbeitern dasselbe Recht gewährt, und die Einstellung der Arbeit nicht für ein Vergehen ausgegeben werden. In England und America haben die Arbeiter in dieser Hinsicht die vollste Freiheit, und die *strikes* der Englischen Arbeiter sind bekannt. Aber neben dieser Freiheit tritt auch die Forderung der Gleichheit auf, damit weder der Arbeiter sich mit seinem kärglichen Lohne, der ihn kaum ernährt, begnügen müsse, noch der Capitalist, ausser dem Genusse der Zinsen seines Geldes, auch noch eine sogenannte „Capitalprämie“ oder „Capitalprofit“ (S. 40) davon trage, „der,“ wie Lassalle sagt, „sich bildet durch den Unterschied zwischen dem Verkaufspreis der Waare und der Summe der Löhne und Vergütungen sämmtlicher, auch geistiger Arbeiten, die in irgend welcher Weise zum Zustandekommen der Waare beigetragen haben.“ Dieser Unterschied ist freilich vom Übel, weil er dem Fabrikherrn allein zu Gute kommt. Wenn die mechanische, die geistige, und wir setzen hinzu: die Capitalsarbeit, welche Lassalle nicht gelten lässt, bezahlt sind, — indessen nicht nach dem festen Fourier'schen Ansatze (Bd. I, S. 80), sondern wie die Mitbewerbung den Preis dieser Thätigkeiten jedes Mal bestimmt; dann würde der Kostenpreis auch der Verkaufspreis sein, wenn nicht wieder der Wetteifer den letzteren öfters entweder über oder unter den ersteren triebe. Da der Arbeiter seinen festen Lohn erhält, so könnte man denken, dass es gerecht sei, dem Fabrikherrn den Überschuss, den Capitalgewinn, zu lassen, wie er auch die Gefahr des Sinkens der Preise trägt. Das Beste freilich wäre, diesen Schwan-

kungen selbst vorzubeugen; und wir werden bald sehen, wie diess möglich ist. Andererseits soll aber schon bei dem bestehenden Zustande nicht ein Kriegsstand, sondern ein sittliches Verhältniss zwischen dem Arbeitgeber und den Arbeitnehmern stattfinden. Jener gewährleistet diesen einen Theil des Gewinns, und kann soviel von dem gemeinschaftlichen Überschuss als eisernen Bestand zurückbehalten, um widerwärtigen Zeitverhältnissen und Verlusten die Stirn zu bieten. So wird der Arbeiter Theilnehmer am Geschäft, wenn auch mit einem noch so geringen Antheil; und der Gegensatz von Geld und Arbeit verschwindet, der Fabrikherr, indem auch die Arbeit eine „Prämie" erhält, bildet ferner mit seinen Arbeitern eine sittliche Gemeinschaft, baut ihnen Häuser rings um die gemeinsame Anstalt herum, wo sie gesunde, wohlfeile Wohnungen finden, und dergleichen, wie es Eugène Sue in seinen gesellschaftlichen Romanen so schön beschreibt. Freilich muss diess Alles auf freiwilligem Übereinkommen beruhen. Denn das sogenannte „Trucksystem," wo die Arbeiter, statt Geld, Waaren zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse bekommen, ist für sie noch drückender, weil der Fabrikherr den Preis und die Güte der von ihm eingekauften Waaren willkürlich bestimmen, und seine Arbeiter auf diese Weise am Lohn ungerechter Weise verkürzen kann.

d. Die vorhin angedeuteten Schwankungen der Preise zu verhindern, dient nur der wahre Handel, — nicht der Speculationshandel, welcher, wie wir (S. 25) angaben, darin besteht, durch die Grösse seiner Capitalien sowohl Erzeuger, als Verzehrer immer noch, ungeachtet seiner nicht geringen Dienstleistungen, zu benachtheiligen, indem von jenen so wohlfeil, wie nur möglich, gekauft, die Waare bei vorhandenem Überfluss aufgestapelt, und, wenn Mangel eintritt, diesen möglichst theuer verkauft wird. Besonders bei den sogenannten Kornwuchern erscheint diess Verfahren im höchsten Grade strafbar, weil, möge das Volk auch noch so sehr zu darben anfangen, sie darum doch nicht ihre Speicher öffnen, indem sie noch höhere Preise erzielen wollen. Soll man sie zum Verkaufen zwingen? Soll man, wie Hegel (§. 236), bis zu diesem Äussersten der Unfreiheit fortgehen, durch eine sogenannte „Marktpolizei" selbst die „Artikel der gemeinsten Lebensbedürfnisse" nach einem bestimmten Satze verkaufen zu lassen (s. Bd. I, S. 11)? wie denn noch jetzt in Preussen der Preis der Blutegel festgesetzt wird, und erst vor Kurzem der des Brodes in Paris freigegeben wurde. Alles kommt also darauf an, durch die Freiheit des Ver-

kehrs selbst dem willkürlichen Schwanken der Preise entgegenzutreten. Der wahre Handel ist nur der Träger des Umlaufs. Indem durch die erleichterten Fortschaffungsmittel, durch Dampfschiffe, Eisenbahnen, Telegraphen u. s. w. die Verbindungen immer leichter, die Stockungen immer seltener werden: so soll der wahre Kaufmann nicht Vortheil von dem künstlichen Steigen und Fallen der Preise ziehen, — ein wahres Börsenspiel, das um nichts besser ist, als das mit Geldpapieren —; sondern er ist nur der Makler, der Vermittler zwischen Erzeuger und Verzehrer, und lässt die durch jene besondere Zwischenperson gesetzte Theilung der Arbeit und deren Nachtheile fortfallen. Die Erzeuger geben ihm ihre Waaren aller Art in Verwahrung, ohne dass er sie selber kaufe; und beim Verkauf an den Verzehrer berechnet er sich für seine Mühewaltung, für Lagergeld, Versicherung u. s. w. nur seine Spesen. Möge der „grosse Kaufmann" ihn dafür immerhin einen Krämer schelten! Auch die Gewerbe, welche, als Spediteure, die Fortschaffung der Waaren besorgen, stehen mit ihm in der innigsten Verbindung; und er bildet in seinen Speichern den allgemeinen Markt, wo Verzehrer und Erzeugende einander begegnen, Letztere auch von ihm, wie beim Banquier, Vorschuss gegen Zinsen erhalten; so dass auch diese Arbeitstheilung aufgehoben ist.

Durch solche allgemeine Verbindung von Nachfrage und Angebot wollte eine in Paris und die nach ihrem Muster in Berlin gebildete „Waaren-Credit-Gesellschaft" den Gebrauch des Geldes abschaffen, indem ein Jeder durch Anweisungen auf seine Erzeugnisse sich Erzeugnisse aller Andern verschaffen könnte. Es sollte zum alten Tauschhandel zurückgekehrt werden, wie Proudhon eine Tauschbank in jeder Gemeinde errichtet wissen wollte, gleichsam einen Gemeindebazar. Man bedachte aber nicht, dass, so sehr die Verbindungen auch erleichtert waren, so sehr auch die Waaren selbst durch den Umlauf ihren Werth rasch verwirklichen konnten, dennoch die Bedürfnisse zu zahlreich, das Begehren also zu mannigfaltig geworden, als dass, wie bei der Einfachheit der ursprünglichen Gesellschaft, der Umtausch sich auf einen beschränkten Kreis hätte zurückführen lassen. Indem solche Anweisungen dann auch nur an Einem einzigen Platze sich im Werthe erhalten können, so muss für den Handel im Grossen von Ort zu Ort das Geld und der Wechsel des grossen Kaufmanns als Vermittler doch dazwischen treten. Denn ist auch nach Deutschem Wechselrechte jetzt Jeder wechselfähig, so wird doch das Zutrauen zum Wechsel, und also

noch weit mehr zu jenen Anweisungen der kleinen Erzeuger nicht über den Ort ihres Wohnsitzes hinausreichen.

2. Wie die Theilung der Arbeit, verliert auch die Maschine ihre verderbliche Wirkung, wenn der freie Verein dem Übergewicht des grossen Capitals die Stange hält. Die kleinen Meister, ja die Gesellen vereinigen sich, um durch ihre in die Volksbanken gelegten Ersparnisse allmälig vervollkommnetere Werkzeuge, Maschinen anzuschaffen. Der Besitzer einer Maschine verbindet sich auch wohl mit dem Handarbeiter, und jede so verbesserte Arbeit trägt ihren guten Lohn. Oder der Eigenthümer der Maschine vermiethet deren Kräfte theilweise an mehrere selbstständige Arbeiter der verschiedensten Art, deren Werkstätten in der Nähe liegen, wie diess in England, Frankreich und Belgien geschieht. Die Maschine macht dann nicht mehr Sklaven, indem sie den Gewerbefleiss hebt, sondern befreit den Arbeiter von der Herrschaft des Geldes, indem er mit dem grossen Capitalisten zu wetteifern im Stande ist.

3. Hat da selbst die Mitbewerbung nicht ebenso ihr Abschreckendes verloren? Wenn die Vereine mit dem einsam stehenden grossen Capitalisten wetteifern, wird dieser gewahr, dass ihm der Sieg nicht mehr so leicht gemacht ist, als gegen die einsamen kleinen Meister. Er wird, um sein Eigenthum zu retten, ja vielleicht noch grösseren Gewinn zu erzielen, aus freien Stücken dem Vereine beitreten, und so dem Kampfe zwischen Geld und Arbeit ein Ende machen. Der Wetteifer zwischen Einzelnen und Einzelnen, Gesellschaften und Gesellschaften soll darum nicht aufhören. Denn ohne ihn würde der Gewerbefleiss in Stockung und Stillstand gerathen. Der Wetteifer ist nothwendig zur Feststellung der Werthe, die niemals, so wenig, als beim Gelde (S. 71), gesetzlich angeordnet sein dürfen. Selbst bei gemeinsamen Verkaufshallen ist der Wetteifer nicht ausgeschlossen, indem die einzelnen Arbeiter ja auf ihren Arbeiten genannt werden können, und die Preise derselben nach deren Güte verschieden sind. Der Kampf soll nicht einer um's Leben, sondern um die Stellung in der Gesellschaft sein. Der Unterliegende tauscht, bei der Leichtigkeit des Übergangs von einem Gewerbe in's andere, eine Arbeitssphäre gegen die andere um. Fourier's „Flattertriebe“ finden hier ihre genügende Befriedigung. Zunächst wird freilich zu einem verwandten Gewerbe übergegangen werden (S. 133), bis endlich, wenn Alles fehlschlägt, der Spaten in die Hand genommen wird, um zum ur-

sprünglichen Stande der Menschheit, zum noch nicht ganz verlorenen Paradiese zurückzukehren. Denn wie bei dem Streben nach Verfeinerung und Bildung die Arbeitskräfte vom Landbau den andern Ständen zueilen, so müssen sie bei eintretender Überfüllung wieder zu jenem zurückfliessen, und der beständige Umlauf ebenso die Arbeitskräfte, wie die Waaren, umfassen. Wie bei Künstlern, Ärzten und Sachwaltern die Mitbewerbung auch in unserer heutigen Gesellschaft nicht ausgeschlossen ist, so muss sie bei den Lehrern der Religion und der Wissenschaft eingeführt werden. Ein sicheres Gehalt, eine lebenslängliche Anstellung lässt oft die Thätigkeit erschlaffen, während schon jetzt der Lehrer der Hochschule bei uns im Ehrensolde einen Sporn des Fortschritts findet. Nur muss überall die Abhängigkeit vom Staate fortfallen, der Lehrer und die Anderen nur von ihrem Vereine abhängig sein. Indem sie ihn als freie Genossen bilden, haben Lehren und Lernen dasselbe ungezwungene Verhältniss, wie Arbeit-Geben und Nehmen bei allen andern Ständen. Es giebt keine Beamten den Nicht-Beamten gegenüber, oder Alle sind nur Beamte ihrer Genossenschaften und Vereine, die Jedem seine Arbeitsthätigkeit durch Vermittelung seiner Willkür zuweisen.

4. Den Alleinverkauf darf der Staat auch zur Ermuthigung des Gewerbefleisses nicht aufrecht erhalten, weil damit immer eine polizeiliche Bevormundung übrig bleibt, ohnehin dem Kunstfleiss der Andern ein Hemmniss entgegengestellt wird, während die ganz frei gegebene Mitbewerbung, sowie deren Erfolg, immer die beste Ermuthigung ist. Wie soll aber dann dem Sieger im Wettkampf die verdiente Palme, ohne Beibehaltung des Vorrechts, ertheilt werden? Wollte der Staat dem Erfinder sein Geheimniss abkaufen, ihm für die Allgemeinmachung desselben eine öffentliche Belohnung zuerkennen: so würde das an Gütergemeinschaft grenzen, indem auch den Erzeugern, die es nicht verdienten, weil sie nichts erfunden haben, ein Vortheil durch die Staatskasse gewährt würde. Die Schwierigkeit löst sich, wie überall, auf die einfachste Weise von der Welt, nämlich durch den freiwilligen Verein. Gelänge es dem Erfinder, seine Erfindung geheim zu halten: so ergäbe sich sein Lohn von selbst, da er die Waare theurer verkaufen könnte. Freilich geschähe diess auf Kosten des allgemeinen Besten, dem erst dadurch im vollsten Maasse Vorschub geleistet würde, dass die neue Erfindung allgemein verbreitet sei, um von allen Arbeitern der ganzen Erde benutzt zu werden. Wie ist diess

nun ohne Beschädigung des Erfinders zu bewerkstelligen? Da es ihm immer schwer werden würde, die Errathung eines solchen Geheimnisses zu verhindern, auch eine Entschädigungsklage gegen den, welcher es ihm auf widerrechtliche Weise verrathen oder genommen hätte, sehr zweifelhaft bliebe, in beiden Fällen aber sein Vorrecht unwiederbringlich verloren wäre: so wird er, um seinen Vortheil zu sichern, ihn mit dem seiner Miterzeuger vergesellschaftlichen, indem sie ihm einen Preis für seine Erfindung zahlen, und er den Verein dafür an dem Vorrecht Theil nehmen lässt. Der Wetteifer hätte sich von Einzelnem zu Einzelnem auf Verein zu Verein übertragen; und sollte dann nicht unterdessen schon die alt gewordene Erfindung durch eine neuere überholt worden sein, so könnte ein weiterer Verkauf für eine viel geringere Summe an alle übrigen, noch nicht im Geheimniss befindlichen Arbeiter die Sache vollends erledigen und die Erfindung zum unbeschränkten Gemeingut erheben (s. S. 23—24, 50).

Um bei Geisteswerken den Kampf zwischen dem Vorrechte des Schriftstellers und Verlegers auf der Einen Seite, und dann dem Rechte des Volks an dem Erwerbe der neuen Gedanken, die Gemeingut sind, zu begegnen, bedarf es ebenso wenig des von Louis Blanc vorgeschlagenen Auskunftsmittels, dass der Staat eine Belohnung für den Verfasser aussetze, um ihm auch das alleinige Recht der Vervielfältigung abzukaufen, weil das, wie wir schon bemerkten, ebenso nach Gütergemeinschaft zu schmecken scheint (s. Bd. I, S. 203—206). Das Unrecht eines solchen gezwungenen Abkaufs wäre um desto grösser, als, so lange der Verfasser lebt, er veränderte Ausgaben machen kann, also auch das geistige Eigenthum noch den Stempel der Persönlichkeit trägt. Wenn aber auch mit dem Tode des Verfassers das geistige Eigenthum nun vollständig Gemeingut geworden ist, warum soll das körperliche der ausschliesslichen Vervielfältigung den Händen seiner Erben oder des Verlegers, da es nicht schlechter, als anderes Eigenthum ist, entzogen werden? Bei Erfindungen des Gewerbefleisses ist diess Entziehen, sei es rechtlich durch die Geistesanstrengung einer eigenen Erfindung, sei es durch Diebstahl geschehen, immer schwieriger, als beim Büchernachdruck, gegen den darum auch dem Verlagsrecht der vollste Schutz der Gerichte in unsern Zeiten geworden ist. Es fragt sich nur, wie es zu halten sei, wenn ein Volk, nachdem es das vollständige geistige Eigenthum an den Gedanken eines Schriftstellers erworben hat, sich einem Verleger gegenüber zu ver-

halten habe, der kraft seines Vorrechts entweder keine neue Auflage macht, weil er die Kosten scheut, oder die vorhandene zu theuer verkauft, und somit die Verbreitung der Bildung in immer tiefere Schichten der Gesellschaft verhindert. Wenn nun Erben oder Verleger eines Schriftstellers das ausschliessliche Verlagsrecht kraft Eigenthumsübertragung erworben haben, so sieht man zwar nicht ein, warum ihr Recht dreissig Jahre nach dem Tode des Schriftstellers, wie unsere Gesetzgebungen oft feststellen, erlöschen soll. Doch liegt die Sache auch insofern anders, als hier ein Eigenthümer dem Eigenthümer, das Volk dem Verleger gegenübersteht. Wenn nun der Verleger durch wohlfeilen Verkauf der Werke das geistige Eigenthum des Volks nicht beeinträchtigt, so ist kein Grund vorhanden, ihm sein wohlerworbenes körperliches Eigenthum zu nehmen. Da der Verleger aber keine Mitbewerbung zu fürchten hat, so wird er nur zu sehr geneigt sein, sein Vorrecht auszubeuten; und da muss denn im Kampfe das körperliche Eigenthum dem geistigen weichen, freilich nicht ohne Entschädigung, die, selbst wenn der Staat sie zahlte, der Tadel der Gütergemeinschaft weniger träfe, weil sie ja auch für ein gemeinsames Gut geleistet wird. Um aber auch den Schein einer solchen zu vermeiden, da doch immer Einzelne sagen könnten, wir haben keinen Vortheil von der gemeinschaftlich bezahlten Entschädigung, weil wir die Werke dieses Schriftstellers nicht kaufen: so bleibt wiederum nur das Vereinsrecht als die einzige genügende Lösung der Frage übrig. Denn um sowohl den Nachtheilen des Nachdrucks, als der drohenden Enteignungsklage zu entgehen, wird der Verleger es für das Gerathenste halten, sein Vorrecht dem Buchhändlervereine abzutreten, welcher ihm einen Preis dafür bewilligt, dass alle Verkäufer nun an dem Verkaufe des Buchs gewinnen und auch die Käufer noch wohlfeiler, als unter der Herrschaft des Vorrechts, bedient würden. Durch die Gewährung eines Nachlasses im Preise für die Verleger unter sich, wie sie jetzt besteht, wird nur der Käufer gedrückt, da es zufällig ist, ob der Buchhändler sich von diesem den Abzug gefallen lässt. Wenn weder der Staat eine Entschädigung, noch ein Verein eine Kaufsumme böte, so würde nur auf dem Wege der Verjährung durch Nichtgebrauch des Verlegers auch dieses körperliche Eigenthum in den allgemeinen Gebrauch übergehen, und ein Schriftsteller von jedem Buchhändler herausgegeben werden können; wo dann aber jede besondere Ausgabe mit ihren Lesearten und Anmerkungen, ohnehin eine Übersetzung, wieder Sondereigenthum

wird, bis auch sie auf dem so eben beschriebenen Wege in's allgemeine Eigenthum übergeht.

Ebenso ist Schriftstellern, wenn sie nicht schon sehr beliebt beim Leser sind, anzurathen, ihr Vorrecht an ihrem geistigen Eigenthum, um der Gefahr zu entgehen, keinen Verleger zu finden, einer Gesellschaft ihrer Arbeitsgenossen abzutreten, indem diese bei den von der Mehrheit genehmigten Werken sich wieder mit einem Buchhändlervereine in Verbindung setzen würde, um dieselben zu verwerthen. Ja, die Vergesellschaftung des Schriftstellers, Buchhändlers und Buchdruckers würde wohl den bedeutendsten Nutzen für diese nicht minder, als für die Gesammtheit abwerfen. Nur zu häufig kommt es vor, dass zum Schaden der Gesammtheit, wie der Verleger selbst und der Schriftsteller, wichtige Werke ungedruckt bleiben und unwichtige gedruckt werden, weil dem einzelnen Buchhändler das richtige Urtheil fehlt. Doch versteht sich auch hier von selber, dass alle solche Vereine nur auf freiwilliger Übereinkunft beruhen dürfen, wenn man dem Vorwurf der Gütergemeinschaft entgehen will. Der Commissions-Verlag ist dagegen eine Ausbeutung des Schriftstellers durch den Buchhändler, die aus der gänzlichen Vereinzelung beim Mangel der so eben angedeuteten Genossenschaften entspringt. Eine zu Leipzig am 20. August 1865 von hundert Deutschen Schriftstellern besuchte Versammlung hat daher einen Deutschen Schriftstellerverein gegründet, welcher folgende Aufforderung erliess: „Unter dem Drucke mannigfacher und schwerer Übelstände leidet gegenwärtig der Deutsche Schriftsteller. Unzulänglich, sie zu beseitigen, ist die Kraft des Einzelnen. Nur durch Zusammenstehen Vieler, nur durch die feste und innige Vereinigung der Deutschen Schriftsteller zu einem Bunde, können sie bei ausharrender Wirksamkeit überwunden, kann der gesammte Deutsche Schriftstellerstand zu der ihm gebürenden Bedeutung emporgehoben werden. Was eine festgeschlossene Gemeinschaft zu erringen vermag, beweisen die Erfolge, welche der Verein der Französischen Schriftsteller in Paris erreicht hat.“

5. So lange der Wissenstrieb noch nicht mächtig im Volke geworden ist, so dass der Staat die Kinder zwangsweise zum Schul- und zum kirchlichen Unterricht anhalten muss, ist auch die Nothwendigkeit der Besoldung der Geistlichen, der Lehrer u. s. w. angezeigt. Wird dagegen aus dem Volke selbst durch Vereine aller Art für die Befriedigung dieser Bedürfnisse Sorge getragen, so fällt mit dem Gehalte dieser und anderer Staatsdiener auch die Noth-

wendigkeit fort, Steuern zur Aufbringung desselben zu erheben. Da Jeder nur für die Leistungen, die er zu kaufen wünscht, zahlt, die Steuer als solche mir aber einen Theil meines Eigenthums nimmt, gleichviel ob ich eine Gegenleistung beanspruche oder nicht, so ist sie Gütergemeinschaft. Namentlich gilt diess von allen indirecten Steuern, indem sie die Verzehrer auf Kosten der Erzeuger ausbeuten (s. S. 58—59). Die fortschreitende Einkommensteuer, die jeder Verein sich für seine Bedürfnisse auflegt, ist aber nicht nur die vernünftigste, indem Gemeinschaft und Eigenthum nicht nur vollkommen ausgeglichen sind, mein Beitrag zur gemeinsamen Kasse selbst zu Gunsten meines Eigenthums geschieht; sondern sie ist auch die nützlichste, den Wohlstand am Meisten fördernde. Denn statt dass jede Ernährungssteuer den Armen am Meisten drückt, trägt bei der Einkommensteuer Jeder nur nach Maassgabe seines Einkommens und des jedesmaligen Bedürfnisses seiner Genossenschaft bei; so dass Jeder gleiche Lasten hat, indem die Verschiedenheit seines Beitrags ihm, bei Verschiedenheit des Einkommens, ebenso schwer und ebenso leicht, als allen Andern wird. Jeder schätzt dabei sich selbst ab, oder wird es von seinen Genossen, die einander kennen. Indem so die Steuer selbst, die erklärteste Feindin des Eigenthums, nur diesem dient, und zur freiwilligen Gegenseitigkeit von Leistung und Arbeit wird: so sehen wir schon, wie, was Proudhon als den Zweck der Gesellschaft angiebt, nämlich die Herrschaft der Arbeit, erreicht wird; und das Folgende wird diese Herrschaft immer noch mehr begründen.

6. Um nämlich die Arbeitskraft zu ihrem vollen Werthe gelangen zu lassen, und so die Persönlichkeit des Menschen, welche die Reihe seiner Thaten ist, zur unendlichen Geltung zu bringen, muss die Arbeitskraft ihre Erzeugnisse in vollständig ungehinderten Umlauf, sowohl für den inneren, als den äusseren Handel, setzen können. Zuerst sperrten sich Städte, dann nur Kreise, endlich wenigstens Staaten gegen einander ab. Jetzt schliessen diese Handelsverträge, um theilweise Erleichterungen im Verkehr hervorzubringen, die Zölle gegenseitig herabzusetzen u. s. w. Sie müssen aber gänzlich fortfallen, und zwar zwischen allen Völkern des Erdballs, damit seine Umkreislinie zugleich seine Zollgrenze werde. Nicht nur Verbote, nicht nur Schutzzölle, auch sogenannte Finanzzölle müssen fortfallen, weil auch sie noch Gütergemeinschaft sind, und durch die genannte Einkommensteuer vollständig ersetzt werden können. Alle früher (S. 53—57) gegen den unbeschränkten Frei-

handel gemachten Einwände fallen fort, wenn auf dem Vereinswege die leidenden, noch jungen Gewerbezweige unterstützt werden, der Übergang der Arbeiter vom einen in den anderen erleichtert wird u. s. w. Nur beim Freihandel kann dann ein Gewerbefleiss erstarken und die Mitbewerbung des Auslands ertragen lernen. Dadurch dass jedes Volk nur das erzeugt, was es am Besten und Wohlfeilsten vermag, wird jedes auch das Beste am Wohlfeilsten kaufen können; die Preisschwankungen verschwinden immer mehr, und Allen ist geholfen. Zu dem immer steigenden Verkehr wird die immer steigende Verbesserung der Verkehrswege am Meisten beitragen. Heerstrassen, Eisenbahnen begünstigen nicht nur den Umlauf; letztere machen bei der grossen Menge des Fortzuschaffenden auch die Verzollung fast unmöglich, und der Fortfall des Zolles lässt wieder den Schmuggel versiegen.

7. Da je weniger die Werthe schwanken, desto mehr sich im Nutzwerth stets der Tauschwerth darstellt, und also in Wahrheit der Arbeiter in seiner Werkstätte eine Münzstätte findet (S. 132): so kann ihm um so eher Credit gegeben werden, indem der Grund des Credits, das ausschliessliche Vorrecht des Besitzenden, sich verallgemeinert hat. Wenn dem Arbeiter schon der persönliche Credit nicht entgehen kann, weil die Arbeitskraft durch ihre leichte Beweglichkeit (S. 133) stets die Pfänder der Schuld hervorbringen wird: um wieviel eher wird der Arbeiter auf die schon geleistete Arbeit wegen ihres festen Preises Vorschuss erhalten! Der grosse Widerspruch des Credits, den Proudhon (S. 74) hervorkehrte, ist gelöst. Und die Creditbanken der Handwerker, von denen wir (S. 133—134) sprachen, ersteigen erst dann den Gipfel ihrer Vollendung, wenn sie zugleich Vereine zu gemeinschaftlicher Erzeugung sind; womit Schulze-Delitzsch daher auch enden wollte, während Lassalle nicht mit Unrecht damit beginnen will, indem der Erzeugungsverein eben der Creditbank erst die sichere Grundlage verschafft. Wie ein Handwerkerverein, so hat in England z. B. jede Gemeinde ihre Bank, die den dreifachen Charakter, den wir (S. 73) als die Vollendung des Bankwesens angesehen haben, in sich schliesst, und deren Noten, soviel sie noch nöthig haben sollten, den Baarvorrath nie zu übersteigen brauchen. Je sicherer aber die Tauschwerthe durch die Festigkeit der Preise werden, um so weniger wird überhaupt der Arbeiter des Credits bedürfen. Jedenfalls würde das Capital sich gern mit der Arbeit verbrüdern, weil es bei der Gewissheit der Rückzahlung seinen ebenso festen Zins,

da auch der Preis des Geldes an der Festigkeit aller Werthe Theil nehmen wird, geniessen kann.

8. Noch ein letzter Widerspruch bleibt aber zu lösen übrig. Denn wenn die durch die Lösung aller bisherigen Widersprüche erhöhte Leichtigkeit in der Befriedigung der Bedürfnisse und damit in der Gründung eines eigenen Hausstands die Bevölkerung in schnellerem Verhältnisse, als die Erzeugnisse, wachsen lässt (S. 78), so kommt uns zwar auch hier schon die Lösung der frühern Widersprüche für die des jetzigen zu Gute. Wir brauchen nur die Beweglichkeit der Arbeitskräfte von Gewerbezweig zu Gewerbezweig in eine von Ort zu Orte, wie es die Waaren thaten, zu verwandeln; und vermittelst des Grundrechts der vollkommenen Freizügigkeit, der Auswanderung u. s. w. (s. Bd. I, S. 149) kann die überflüssige Bevölkerung eines Landes sich in ein anderes, wo fremde Arbeiter noch hinreichendes Auskommen finden, begeben. Sind aber alle in der Bildung vorgeschrittenen Länder überfüllt, in ihnen genug Arbeitskräfte vorhanden: so wandert die überflüssige Bevölkerung in neue unbebaute Erdstriche. Alle gebildeten Völker des Alterthums und der neuern Zeit: Phönicier, Griechen, Römer, Portugiesen, Spanier, Franzosen, Engländer, Deutsche, haben so Pflanzstädte gegründet. In ihnen verjüngt sich der Geist eines Volkes, und der Einzelne kehrt zum Ackerbau, als der ursprünglichen Beschäftigung des Menschen, zurück, indem er an dem unbebauten Boden sich Eigenthum und eine neue Heimath erwirbt. Ist aber die bewohnbare Erde überall bevölkert, wie dann? Die gesellschaftliche Frage scheint an einem letzten Widerspruche dennoch unbeantwortet scheitern zu müssen. Denn wenn den Reichthum der Ueberschuss der Erzeugnisse darstellt, der durch die schneller steigende Bevölkerung immer wieder vernichtet wird: so ist endlich, wenn keine Pflanzstädte mehr gegründet werden können, der Reichthum wiederum durch den Reichthum der überschüssigen Arbeitskräfte vernichtet.

Wenn aber nunmehr jeder Ausweg abgeschnitten zu sein scheint, da wir doch auf die bereits (S. 79) angegebenen Mittel, den Anwachs der Bevölkerung zu verhindern, besonders auf die unsittlichen, zurückzukommen anstehen müssen: so hat nichtsdestoweniger Proudhon den Gipfel des gesellschaftlichen Gebäudes zu krönen und die Lösung auf Erden zu gewinnen vermocht, während die Priester den Menschen auf den Himmel vertrösten. Der richtige Gedanke, der ihm zur Erreichung dieses Zieles behülflich ist, ist nämlich der:

dass die geistigen Bedürfnisse, welche durch den allgemeinen Stand befriedigt werden, — dass Kunst und Wissenschaft, als die höchsten Tröster in der Noth, den Wohlstand über das Elend siegen lassen werden und die Nothwendigkeit des letztern zu brechen bestimmt sind. Zwar könnte man schon der Natur die Lösung überlassen, und sagen, dass, wie ein Baum nicht mehr Früchte hervorbringt, als er tragen kann, der Erde wohl ein Gleiches geschehe. Aber der Mensch ist eben kein blosses Naturerzeugniss; und wenn die Natur dafür sorgt, dass die Thiere sich nicht zu sehr vermehren: so ist es die Sache des Menschen selbst, seine Vermehrung auf das richtige Maass zurückzuführen. Hier sagt nun Proudhon: Weil im rohen Naturmenschen die Zeugungskraft am Stärksten ist, wie z. B. namentlich beim Neger, im gebildeten Zustand dagegen der Proletarier, der Landmann, auch der Landprediger die meisten Kinder hat, während in den gebildetern Ständen die Ueberfülle aufhört, indem sie neben der Befriedigung des sinnlichen Bedürfnisses der Liebe eine Menge geistiger haben; so besteht die Aufgabe der Volkswirthschaft darin, durch das Vereinsleben die höheren Genüsse in Kunst und wissenschaftlicher Bildung bis in die untersten Schichten der Gesellschaft herabsteigen zu lassen. Der Kunstfleiss, der auf die Schönheit der Formen in den Arbeiten des Handwerkers sieht, die allgemeine Verbreitung einer guten Erziehung, die Belehrung des schon herangewachsenen Volks durch Vorträge, Sonntagschulen, Theater u. s. w., theilen die Genüsse; und indem der Mensch so zur höchsten Stufe geistiger Bildung emporsteigt, löst er zugleich den letzten, für unüberwindlich gehaltenen Widerspruch. Mit der steigenden Bildung wird die Bevölkerung nicht mehr so riesenhaft anwachsen, wenn wir darum auch nicht den Satz entkräften wollen, dass die wachsende Bevölkerung dennoch — bis zur Vollendung der Bildung — ein Zeichen des Wohlstands eines Volkes bleibt.

C. Die Sitten-Polizei.

Wenn wir zunächst das Eigenthum und die Rechtsperson geschützt sahen, indem die von der Rechtspflege angebahnte Sicherheit Beider durch's Vereinsleben vervollständigt wurde: sodann die Person in ihrem rechtlichen Dasein, die gegenständliche Person in ihrer Arbeit sich der Obhut der Vereine anvertraute, welche dahin wirkten, dass die Arbeit auch das Eigenthum und den Genuss zur Folge habe; so bleibt noch die Beantwortung einer letzten Frage

übrig, wie nämlich aus der Person, als dem Einheitspunkte des Lebens, auch der Inbegriff ihrer Thätigkeiten, die Arbeit, entspringen kann. Da die Arbeit nicht ein Werk der Natur, sondern eben des Geistes ist: so muss die Person geeignet gemacht werden, um arbeiten zu können. Wir haben also noch die arbeitende Person sicher zu stellen: die Hindernisse hinwegzuräumen, welche nicht in den gegenständlichen Verhältnissen, sondern in den persönlichen Zuständen liegen. Vereine aller Art müssen sich bilden, um die natürliche Person in den geselligen Arbeiter umzuwandeln. Nicht nur der angehende Mensch muss zum Arbeiter erzogen, für den werdenden Arbeiter gesorgt werden: sondern auch den Naturzufälligkeiten, welche die Thätigkeit des gemachten Arbeiters lähmen, entgegengetreten; endlich dem ermüdeten, unfähig gewordenen Arbeiter der Abend des Lebens erheitert werden. Wie die Familie sich als die volle Person zeigte, welche der Mangelhaftigkeit des Alters, des Geschlechts u. s. w. in ihren Gliedern als vereinzelten Stiften abhalf (Bd. I, S. 289): so hat der Arbeiter das Recht, als Sohn der Gesellschaft, von ihr, als einer grössern Familie, in Schutz genommen und durch den Verein wieder in's Ganze eingefügt zu werden, indem wieder Alle für Einen und Einer für Alle stehen. Und darum nennen wir diesen Punkt die Sittenpolizei, die aber wiederum nicht eine von Aussen durch den Staat veranstaltete, sondern aus der Vereinigung selbst hervorgewachsene, gegenseitige Hülfe sein muss.

1. Wenn für den werdenden Arbeiter zunächst die Familie zu sorgen, ihm zur Wahl seines Standes die Anleitung zu geben hat: so kann die Familie durch den Tod des Ernährers aufgelöst worden sein, bevor der Arbeiter selbstständig und fähig geworden ist, sich sein Brod selbst zu verdienen. Hier trat bisher die Armenpflege als eine öffentliche Veranstaltung ein, indem das unmündige Kind des Armen in Waisenhäuser untergebracht wurde. Das Vormundschaftsgericht setzt den Mündeln einen Vormund, und thut ein Gleiches für einen Verschwender oder einen Verrückten, sowohl in ihrem eigenen Interesse, als in dem ihrer Erben. Was die öffentliche Wohlthätigkeit betrifft, so bleibt sie immer für den Empfänger eine Erniedrigung, weil sie ein Almosen ist; und auch die gerichtliche Vormundschaft ist etwas der Familie Äusserliches. Damit das Verhältniss ein sittliches werde, setzt der schon (Bd. I, S. 295) erwähnte Familienrath Vormünder für Unmündige, Verrückte und Verschwender ein; doch freilich

müssen die zwei letzten durch einen Richterspruch förmlich als solche anerkannt worden sein. Vereine, örtliche oder nach Ständen zusammentretende, sorgen dafür, dass den der natürlichen Familie Beraubten eine künstliche gewährt werde: nicht so, dass die Polizei Kinder, z. B. uneheliche, an eine einzelne Familie austhut, was man die sporadische Familienpflege nennen könnte; ebenso wenig, dass Hunderte von Kindern in einem gut eingerichteten Waisenhause erzogen werden, wo ihnen die Wohlthat des Familienlebens abgeht. Sondern, um dieselbe den Waisen zu gewähren, bilden sich Vereine, die mehrere einer Familie zutheilen. Es wird Land gekauft oder gepachtet, wo eine ganze Anzahl von Kindern, wie in einer grössern Familie, erzogen werden, wie z. B. in der nach dem grossen Erzieher benannten Pestalozzistiftung, welche Diesterweg in Pankow gründete. Die unter einem Hausvater und einer Hausmutter stehenden Kinder treiben Landbau, erhalten Unterricht. In den Nordamericanischen Freistaaten sind diese Einrichtungen im Grossen vorhanden, während sich bei uns nur die ersten Anfänge zeigen. Ebenso kann die Standesgenossenschaft, welche eine geistige Verwandtschaft bildet, gemeinschaftlich für die Waisen des Standes sorgen. Doch versteht es sich von selbst, dass auch dieser Verein, wie alle anderen, ein freiwilliger ist, und vom geschlossenen Zunftwesen des Mittelalters nicht die Rede sein kann.

Diese Genossenschaften nehmen auch die Standeserziehung der angehenden Arbeiter in ihre Hand. Und hierher gehört der Streit, ob die Lehrlinge, Gesellen und Meister Prüfungen vor dem Vorstande der Genossenschaft abzulegen haben, oder vollständige Gewerbefreiheit, wie man es nennt, stattfinden solle: d. h. dass Jeder ein Gewerbe, eine Arbeit, ein Amt ausüben könne, wenn er auch seine Befähigung dazu gar nicht nachgewiesen hat. Es wäre erschrecklich, hört man aufrufen, wenn jeder Pfuscher auftreten und sich den Verzehrern als ein so oder so Befähigter hinstellen könnte, um ihre Bedürfnisse auf's Allerschlechteste zu befriedigen. Dem wird von der andern Seite entgegnet, dass es eines jeden Verzehrers Schuld sei, wenn er sich an einen ungeprüften Pfuscher wende: dass selbst keine Prüfung helfe, indem die Pfuscher doch durchkommen, und oft die Gescheitsten durchfallen, wie diess Leibnitz vor der Leipziger Rechts-Facultät begegnete, als er sich um ihren Doctorhut bewarb. Wie soll man bei diesem Widerspruche entscheiden? Die einzige Antwort hier, wie überall im Gebiete des Rechts, ist die Freiheit. Überlasse man es den zu freiwilligen Standesgenossenschaften zu-

sammentretenden Vereinen, es damit zu halten, wie sie wollen. Die Mitglieder einer Genossenschaft, auch einer gelehrten, können verlangen, dass die neu Hinzutretenden sich bewähren. Der Stand gewinnt so im Ganzen an Ansehen, wenn er nur Mitglieder aufnimmt, die ein Meisterstück geliefert, eine Inaugural-Dissertation verfasst haben, indem er den Nachfragenden dadurch eine grössere Gewähr seiner Leistungen anbieten zu können glaubt. Wer nicht in die Genossenschaft treten will, hat aber das volle Recht, seine Geschicklichkeit durch die That, auch ohne Prüfung darzulegen. Ist die Arbeit trefflich, so wird sie Beifall und Abnehmer finden, während der geprüfte Pfuscher ohne Kundschaft bleibt. Die Entwickelung des Kunstfleisses hat in Preussen durch die sogenannten „Patentmeister" nicht gelitten. Wenn die Preussische Regierung aber nur für Gewerbe, nicht für den Arzt, den Lehrer, den Geistlichen die freie Ausübung zu gestatten wagte: so könnte man fragen, warum sich Jemand nicht dem Apfelpetsch anvertrauen dürfe, wenn er Zutrauen zu ihm hat? Welche Ungerechtigkeit, Homöopathen zu zwingen, die Prüfungen der Allopathen zu bestehen! In America kann Jeder Prediger werden, wenn eine religiöse Genossenschaft ihn wählt; und der religiöse Sinn hat wahrlich nicht darunter gelitten. Während bei uns nur Fachmänner lehren dürfen, darf sich in America jeder fahrende Scholast einen Hörsaal miethen, das Volk zu belehren, ohne dass dazu, wie bei uns, die polizeiliche Erlaubniss nöthig wäre.

2. Ist dem fertigen Arbeiter durch Naturzufall, durch Zustände der bürgerlichen Gesellschaft die Arbeit erschwert oder unmöglich gemacht, so nimmt der Polizeistaat sich auch hier dieses Sohnes der Gesellschaft an. Arbeitshäuser, Krankenhäuser sind aber Theils unfreie Arbeit, Theils Almosen. Am Schlimmsten ist es, wenn der Staat, eine einseitige religiöse Richtung begünstigend, das Aufdringen religiöser Überzeugungen als Kaufpreis für die leibliche Pflege festsetzt. Die Hülfe muss auch hier eine gegenseitige, freie sein; der Arbeiter muss wissen, dass, wenn ihm geholfen wird, er selbst zu dieser Hülfe beigetragen hat. Wird ein Arbeiter, der, wie man sagt, aus der Hand zum Munde lebt, zeitweise arbeitsunfähig: so wird er gleich brodlos, und darbt mit seiner Familie, indem er Schulden machen, seine nothwendigsten Sachen versetzen muss; dergestalt zurückkommt, und sich auf viele Jahre vielleicht von dem Schlage nicht erholen kann. Dagegen helfen nun die Gesundheitspflege-Vereine, indem der Ar-

beiter für sich und seine Familie einen kleinen Beitrag in die Krankenkasse zahlt, die einen oder mehrere Ärzte anstellt, welche den Kranken behandeln; auch werden wohl Arzneien unentgeltlich oder zu ermässigtem Preise verabreicht, ja dem Arbeiter ein Theil seines täglichen Lohns gezahlt. Es fragt sich hier, sollen diese Vereine örtlicher Natur oder Standesvereine sein. Auch hier überlasse man Alles der freien Vereinbarung; so wird geschehen, was in jedem Falle das Zuträglichste ist. In einer grossen Fabrik, deren Besitzer den Arbeitern vielleicht schon gemeinschaftliche Gebäude vermiethet (S. 135), werden solche Kassen unter den Arbeitern, die verschiedenen Ständen angehören, wie Maschinenbauer, Schlosser, Tischler, Tagelöhner, selbst am Besten errichtet werden. Vor mehrern Jahren wollte der Berliner Magistrat diese verschiedenen Arbeiter zwingen, jeden seinem Gewerke zuzutreten und zu dessen Kassen beizutragen. Dafür ist gar kein vernünftiger Grund vorhanden. Im Gegentheil. In grossen Städten wird die Arbeit des Gewerksarztes sehr erschwert, wenn er durch die ganze Stadt seine Kranken aufsuchen muss, während der Bezirksarzt sie in der Nähe hat. Auch Frauen und Kinder können mit zur Krankenkasse des Standes oder der Fabrik gezogen, ebenso aber auch für sie besondere örtliche Bezirkskassen eingerichtet werden, wenn der Eintritt in die anderen Kassen nur den Männern offen steht.

Für die Wittwen und Kinder der verstorbenen Arbeiter muss ebenso durch Wittwenkassen, zu denen sie im Leben beigetragen haben, gesorgt werden; denn wenn sie freudig arbeiten sollen, müssen sie die Gewissheit haben, dass nach ihrem Tode die Ihrigen nicht darben werden. Hierher gehören auch Lebensversicherungs-Gesellschaften, in denen der zu zahlende Beitrag das Anrecht auf ein Capital gewährt, das mit dem Tode des Versicherten ausgezahlt wird, entweder an eine bestimmte Person, oder besser an seine Erben. Doch nicht immer kann der Wittwe durch ein Capital geholfen werden. So hat sich in letzter Zeit in Berlin ein sehr lobenswerther Verein gebildet, um Wittwen, oder Frauen, die gar nicht ihre Bestimmung in der Familie erfüllen konnten, dann zu freien Arbeiterinnen, wie die Männer es sind, zu erheben (s. Bd. I, S. 310), um sie auf diese Weise vor Elend oder der verzweifelten Aufopferung ihrer weiblichen Ehre zu schützen. Zur sorglosen Aussicht des Arbeiters in die Zukunft gehören dann auch Sterbekassen für die Begräbnisskosten; und können dieselben auch mit Wittwen- und Krankenkassen verbunden werden. An dem Beispiele Englands,

wo, wie es in einem Bericht heisst, „alle Erfolge bloss aus dem Arbeiterstande selbst hervorgegangen sind“, und Frankreichs, wo die Kaiserliche Volksherrschaft die Vereine unter ihren Schutz nimmt, kann man diese Einrichtungen wieder im Grossen betrachten.

3. Wenn endlich der Arbeiter nicht mehr arbeiten kann, so darf er nicht dem Hungertode ausgesetzt sein, sondern muss den Abend seines Lebens sorgenlos zu verbringen das Recht haben. Wie die Kinder ihre alten Eltern zu ernähren haben, so die Gesellschaft die durch Alter arbeitsunfähig Gewordenen. Für die Staatsbeamten ist in unsern bestehenden Staaten durch Pensionen gesorgt. Das Recht des Ruhestandes ist aber ein allgemeines. Wie die Beamten sich zu dem Endzweck Abzüge von ihrem Gehalte gefallen lassen müssen, so trägt der Arbeiter etwas zur Alter-Versorgungskasse bei, während er in Hospitälern und Invalidenhäusern nur ein Almosen empfängt. Eine fernere Rente kann sich der Begüterte auch dadurch verschaffen, dass er einer Gesellschaft ein Capital übergiebt, um nach einer Reihe von Jahren einen höheren Zins zu geniessen, als sein kleines Capital ihm bringen würde. Die Rentenversicherungs-Anstalt ist so das Umgekehrte der Lebensversicherung; Beide aber heben die Unsicherheit und Zufälligkeit, die in der Zukunft und im Alter enthalten sind, auf.

Dass nun alle diese Vereine nicht vereinzelt dastehen, sondern sich unter sich wieder vergesellschaften, und nach Maassgabe der Örtlichkeit in Bezirken, Gemeinden und Kreisen zu grössern Verbänden zusammentreten, — das ist die Sache der bürgerlichen Gesellschaft, als der den Inhalt des Wohlstands verwirklichenden Form.

Zweiter Abschnitt.

Die bürgerliche Gesellschaft.

Immer enger schliesst der Mensch dem Menschen sich an, um den allgemeinen Willen aus dem Zusammenklange aller einzelnen zu erzeugen. Im Vertrage brachte noch die Willkür zwei Personen zu einander; in der Familie war es die sittliche Liebe, im Vereine die bewusste Übereinstimmung von Selbstsucht und Geselligkeit.

Die Vereine, welche ein örtliches Zusammensein erfordern, verbinden sich erstens zu einem Ganzen im Bezirksvereine; wenn die gemeinschaftlichen Interessen eines Bezirks gemeinschaftlich verwaltet werden, so ist wieder klar, dass sie besser und wohlfeiler verwaltet werden können, als bei ihrer Vereinzelung. Die Vergesellschaftung vieler Bezirke bildet zweitens die Gemeinde, die Sammelgemeinde, da wir auch einen Bezirk schon eine kleine Gemeinde nennen können; so dass das Dorf als eine kleinere Gemeinde, oder als ein Gemeindetheil angesehen werden kann, während eine Stadt, als eine Örtlichkeit von grösserem Umfange (S. 133), oft selbst schon eine Sammelgemeinde sein wird. Der Bund vieler Gemeinden bildet drittens den Kreis, der sich an die natürlichen Stammesunterschiede eines grossen Volkes anlehnt, wie Deutschland einst nach dem Unterschiede seiner Stämme in zehn Kreise getheilt war.

Erstes Kapitel.

Die Bezirksverfassung.

Wenn die ländlichen, mehr zerstreut stehenden Familiensitze sich als Dorf in Einen Bezirk zusammenfassen, so zerfällt eine Stadt, besonders eine grosse, als eine ganze Gemeinde, in viele Bezirke, während eine kleine Stadt, wie ein Dorf, als Ein Bezirk gelten kann, der sich dann erst mit andern ländlichen Gemeinden in Eine grosse Sammelgemeinde zusammenfassen wird. Alle die verschiedenen Vereine, die sich in einem Bezirke bilden, halten ihre Versammlungen in Einem gemeinschaftlichen Gebäude des Bezirks, dem Vereinshause, sonst Krug oder Rathhaus genannt, welches sie auf gemeinschaftliche Kosten erwerben, und so bedeutend an Auslagen sparen. Diess Gebäude ist zugleich der Sitz des leitenden Vorstands des ganzen Bezirks, wie der Versammlungsort des allgemeinen Bezirksvereins. Der Bezirk ist wie das Blutkügelchen im thierischen Leben, das sich nur zu immer höhern Vergesellschaftungen entwickelt: sich, ohne seine Natur zu verlieren, mit seines Gleichen verbindet; und so das Ganze, in das es eingegangen, wiederspiegelt.

A. Der allgemeine Bezirksverein.

1. Betrachten wir nun zunächst die Verfassung des allgemeinen Bezirksvereins, so ist sie Vorbild der Verfassungen aller übrigen Vereine, vom kleinsten, wie eine Handels- oder Eisen-

bahn-Gesellschaft u. s. w., bis zum grössten: von denen sowohl, die wir bereits erwähnten, als von denen, die wir noch zu besprechen haben werden. Diese Verfassung zeigt, wie hier die blinde Nothwendigkeit der Verknüpfung vollends zum klaren Bewusstsein des sittlichen Bandes geworden ist (S. 89). Alle Einwohner des Bezirks, insofern sie sich freiwillig dazu melden, bilden eigentlich diesen Verein; denn gezwungen kann natürlich Niemand werden. Alle stimmfähigen Mitglieder, wozu wir vorläufig nur die mündigen Männer rechnen wollen, setzen in einer allgemeinen Versammlung das Grundgesetz — die Willkür, wie man es im alten Deutschen Rechte nannte — fest, erwählen die Vorstände des Vereins, bewilligen die Gelder, nehmen den Rechenschaftsbericht entgegen u. s. w. Diese Versammlung ist in dem logischen Schlusse (E—B—A) das Prädicat des Obersatzes, der *terminus major* (A), welcher den allgemeinen Willen der Gesammtheit, als einen solchen, ausspricht, und für Alle zur bindenden Richtschnur macht. Der von der allgemeinen Versammlung auf Zeit, etwa Ein Jahr, gewählte Verwaltungsrath, aus Vorsitzern, Schriftführern, Schatzmeistern bestehend (B), besorgt die laufenden Geschäfte, d. h. verwaltet eben. Der erste Vorsitzer ist der thätige Wille des Vereins (E), der die Versammlungen beruft, die Beschlüsse ausführt u. s. w.

2. Was dann die Geschäfte des Vereins betrifft, so können wir sie am Besten ganz erfahrungsgemäss aus der Beschreibung aller der Bezirksvereine, mit denen jetzt ganz Berlin bedeckt ist, entnehmen. Dieselben lehnen sich an die neue Eintheilung der Stadt in kleinere Bezirke an, indem sich immer die örtlich verbundenen Bezirke in einen solchen Bezirksverein zusammenschliessen. Hier kommen die Mitglieder als Menschen, Staatsbürger, Gemeindeglieder, nicht als Standesgenossen und Gewerbetreibende zusammen: nicht also, um in Gemeinschaft ihre volkswirthschaftlichen, sondern ihre allgemein menschlichen und bürgerlichen Interessen nachbarlich wahrzunehmen. Das sehr vernünftige Bestreben dieser Vereine ist jetzt, die Gemeindehörden, welche den Mittelpunkt der Macht der Gemeinde bilden, zu beeinflussen, indem sie die städtischen Einrichtungen, insoweit sie innerhalb des Bezirkes fallen, zu beaufsichtigen und mitzuleiten suchen, um so den lebendigen Quell der Thätigkeit überall hinzuführen und aus dem Mittelpunkt auch auf den Umkreis zu vertheilen. In den regelmässigen Sitzungen des Vereins, die gewöhnlich alle vierzehn Tage stattfinden, wechseln wissenschaftliche, religiöse, volkswirthschaftliche, staatliche u. s. w.

Vorträge. Die Angelegenheiten des Tages und der Gemeinde werden besprochen. Im Fragekasten legen die Wissbedürftigen ihre Anfragen nieder, über die eine Verhandlung eröffnet wird.

3. Die Polizei beaufsichtigt endlich in unserer urbildlichen Gesellschaft diese Vereine nicht, indem dieselben vermöge der Selbstregierung sich selber überwachen, und durch aus dem Schoosse der Versammlung gewählte Ordner die Freiheit mit der Ordnung zu verbinden wissen. Frauen dürfen auf den Gallerien den Verhandlungen beiwohnen. Wenn städtische, Kreis- oder Staatswahlen vorzunehmen sind, so versteht sich von selbst, dass sie von diesen Vereinen geleitet werden. Zu diesen Versammlungen für öffentliche Angelegenheiten kommen dann noch gesellige Zusammenkünfte für die Familien hinzu, von denen wir später noch ausführlicher zu reden haben werden.

B. Die volkswirthschaftlichen Vereine.

Die besonderen Vereine, welche wir zur Erzeugung des Wohlstands, zur Lösung der Widersprüche der Volkswirthschaft, für die neue im Entstehen begriffene Gesellschaft gegründet haben, schliessen sich dem allgemeinen Bezirksvereine, als dessen untergeordnete Glieder, an.

1. Hierher gehört zunächst der Vorschuss- oder Darlehnsverein, der oft auch einen Sparverein bildet; was das Sachgemässeste ist, indem er so zur Bezirksbank erwächst. Auch solcher Vereine zählt Berlin jetzt viele, die unter sich wiederum in Verbindung getreten sind, um ihre gemeinschaftlichen Angelegenheiten zu berathen. Doch haben sie sich noch nicht alle nach den Grundsätzen von Schulze-Delitzsch (S. 133, 143) einrichten wollen, da in manchen noch die Regel besteht, dass, wenn die Borger auch vorher kleine Beiträge zahlen müssen, sie dieselben doch verlieren, während sie ihnen bei Schulze-Delitzsch gut geschrieben werden. Es ist in solchen Vereinen also ein Gesammt-Capital zusammengebracht worden, welches nicht Eigenthum der den verschiedensten Ständen angehörigen Mitglieder ist, und von Solchen verwaltet wird, die nicht selber borgen wollen; — ein kleiner Überrest von Bevormundung und öffentlicher Wohlthätigkeit. Die allgemeine Versammlung, Vertrauensmänner, ein Vorstand bilden die drei Glieder des Vereins. Die Vertrauensmänner untersuchen die Verhältnisse des Darlehnssuchers, seine Arbeits- und Zahlungsfähigkeit, so wie die Zuverlässigkeit des Bürgen. Dieser, wie der Schuldner, verpflich-

ten sich wechselmässig; Letzterer zahlt die Schuld allmälig in kleinen Summen ab, und erlegt mit der letzten Abzahlung auch die Zinsen. Der Vorstand entscheidet über die Bewilligung des Darlehns, und der Vorsitzende führt die Beschlüsse aus.

2. Daran schliessen sich nun die übrigen Vereine aller Art an: der Gesundheitspflegeverein und alle die anderen auf die Sitten-, Güter- und Sicherheitspolizei bezüglichen, wenn sie für den Einen Bezirk, nicht für die ganze Gemeinde gegründet sind: so z. B. die Versicherungsvereine aller Art, welche, wenn sie auf Gegenseitigkeit beruhen, geeigneter sind, sich auf Einen Bezirk, oder auf Eine Gemeinde oder Kreis zu beschränken, während die zu Gunsten Dritter und aus Speculation von Capitalisten auf Actien gegründeten ihre Thätigkeit weiter auszudehnen pflegen (s. S. 128—129). Ferner sind die Vereine für den Einkauf gemeinsamer Vorräthe, wie Kartoffeln, Brennstoffe u. s. w., zu erwähnen, die, vom Vorstand im Grossen angekauft, im Vereinshause aufgespeichert, von den Bezirksgenossen wohlfeiler, als wenn sie sie im Kleinen kauften, erstanden werden. Sodann gehören hierher noch die auf die Sicherheit, z. B. des Verkehrs u. s. w., sich beziehenden: also die Vereine für Aufrechthaltung der Ruhe und Ordnung, für Strassenerleuchtung, Erhaltung der Wege, ihre Besprengung u. s. w. Alle diese Vereine, wenn auch ganz selbstständig für ihre besonderen Angelegenheiten, bilden doch gewissermaassen Ausschüsse innerhalb des allgemeinen Bezirksvereins, der sie seinerseits untereinander in Beziehung setzt, indem er die ihnen gemeinschaftlichen Angelegenheiten besorgt.

3. Endlich sind noch die Vereine hierher zu rechnen, welche sich auf die höchsten Bedürfnisse des Menschen beziehen, auf Kunst, Religion und Wissenschaft, — also die kirchliche Genossenschaft, die im Bezirk ihr Vereinshaus, Bethaus oder Kirche hat. Und warum sollte das nicht der grösste Saal des Rathhauses sein können? Wenn auch die Schulen, welche im Bezirke vorhanden sind, dem allgemeinen Bezirksvereine untergeordnet sind, da die Volksschule, als solche, um der Selbstregierung des Volkes nicht entzogen zu werden, ursprünglich aus ihm hervorwachsen und seiner Pflege anvertraut sein muss (s. S. 152): so gehören doch die Lehrervereine, wie alle Standesgenossenschaften, noch nicht dem Bezirke, als solchen, sondern der Gemeinde an, indem wohl in einem Bezirke noch zu wenig Genossen wohnen möchten, um unter sich schon einen eigenen Verband zu bilden.

C. Der Bezirksvorsteher.

Da in einer Gesellschaft, die sich selbst regiert, und worin Verein und Polizei eine und dieselbe Sache sind (S. 124), von keinem äusserlich durch den Staat oder die Gemeinde dem Bezirke vorgesetzten Beamten die Rede sein kann: so ist der Bezirksvorsteher, welcher an der Spitze des Bezirks als dessen ausführender Vorstand steht (E), in unserer Gesellschaft ein und dieselbe Person mit dem Polizeilieutenant, während dermalen die Polizeigewalt gewöhnlich vom Gemeindevorstand ausgeübt wird, oder gar, wie in Berlin, Sache des Staates ist; womit dann die höhere Polizei, als geheime Polizei, zur Sicherung des Staates, d. h. der jeweiligen Machthaber, überhaupt aber die vollständigste Bevormundung der Bürger verbunden ist. Wenn der Friedensrichter (S. 105) und die Geschwornen (S. 120) von der allgemeinen Bezirks-Versammlung gewählt werden, so wird der Bezirksvorsteher aus der Wahl der vereinten Ausschüsse: dagegen die ihm in der Ausführung der Beschlüsse der Bezirksvereine zur Seite stehenden, die verschiedenen Arbeiten nach dem Grundsatz der Theilung unter sich ordnenden, Alles beaufsichtigenden Untergebenen, wie der Nachtwächter, die Strassenreiniger, die Schutzmänner u. s. w., auch aus der Wahl der betreffenden Ausschüsse hervorgehen. Der Bezirksvorsteher hat auch die Thätigkeit des Bezirks nach Aussen, die Beziehungen zu andern Bezirken und alles das zu leiten, wodurch der Bezirk sich mit diesen in einen höheren Verband zusammenfasst, — die Gemeinde. Denn unser Gesetz verbietet nicht, wie das Preussische, die gegenseitigen Mittheilungen der Vereine unter einander.

Zweites Kapitel.

Das Gemeindewesen.

In einer Sammelgemeinde, wie sie noch jetzt in Italien und bei uns am Rhein bestehen, auch in einer nicht zur Ausführung gekommenen Preussischen Gemeindeordnung, die zugleich für die alten Provinzen auf dem Papiere entworfen worden war, — in einer grossen, viele Bezirke umfassenden Stadt haben wir wieder die drei Glieder, welche 1) als Schöffen oder Stadtverordnete, kurz als Gemeindevertreter, 2) als Magistrat oder Beisitzer, 3) als Bürgermeister oder Schulze bekannt sind. Wenn die Ersteren die

Gelder bewilligen, die Ausschüsse des Magistrats die besonderen Arbeitszweige verwalten, der Bürgermeister die Beschlüsse ausführt: so sind doch in diesen untern Schichten die Arbeiten noch nicht so streng getheilt, wie in höhern Kreisen, und die Stadtverordneten auch verwaltend, indem meist aus Magistrat und Stadtverordneten gemischte Ausschüsse die Geschäfte gemeinschaftlich besorgen.

A. Die Gemeindevertretung.

Das erste Glied im Schlusse, den *terminus major* (A), bilden die Vertreter der Gemeinde, was man in der Schweiz den grossen Rath nennt. Als den allgemeinen Willen der Gemeinde darstellend, hat diese Versammlung die gesetzgebende Gewalt in Händen, entwirft die Gemeideordnung, genehmigt die Steuern für die gemeinsamen Angelegenheiten und Bedürfnisse der Gemeinde, ernennt die Gemeindebeamten, lässt sich jährlich Rechenschaft legen u. s. w., wie die allgemeine Bezirksversammlung es thut (s. S. 152). Es versteht sich von selbst, dass auch diese Gemeindevertretung aus der Wahl aller stimmfähigen Glieder der Gemeinde hervorgeht, indem die Wahlen nach Bezirken vorgenommen werden, wo dann, wenn ein Wahlbezirk, der je Einen Stadtverordneten wählt, kleiner ist, als der betreffende Bezirksverein, dieser die Wahl nicht selber vornimmt, sondern sie nur in jedem einzelnen Wahlbezirke durch Ausschüsse, die aus dessen Einwohnern gewählt werden, leiten lässt.

Was sich aber nicht von selbst versteht, ist die Frage, warum die allgemeine Versammlung nur aus den Vertretern der Bürgerschaft, nicht aus den Bürgern selber bestehen solle. In der Schweiz tritt sogar in Staaten, d. h. in kleinen Kantonen, an die Stelle des grossen Raths die Urversammlung aller Einwohner. Und wenn man diese, auch in Frankreich zu den Zeiten des Convents versuchte, Einrichtung als für einen grossen Staat nicht geeignet aufgeben musste: so könnte doch, scheint es, in einer Gemeinde die ganze Volksversammlung, wie in Athen auf der Pnyx, zusammenkommend, die Entscheidungen treffen; — und in der That schlug Esther, der Abgeordnete der Preussischen Nationalversammlung, diess 1848 in einem Entwurfe der Gemeindeverfassung auch vor. Doch ergiebt sich bei irgend wie ausgebildeten Zuständen, wenn es sich nicht lediglich, wie in Uri, z. B. um Abstimmung der ganzen Gemeinde wegen eines Stadtbullen und dergleichen handelt, diess Zurückgehen

auf die Urversammlungen schon in grössern Gemeinden als durchaus unstatthaft. Wie könnten auch alle Bürger Alles selbst berathen? Vermöge der Theilung der Arbeit üben sie ihr Hoheitsrecht durch die Wahl aus, und gehen dann ihren besondern Geschäften nach, während sie die allgemeinen den Männern ihrer Wahl anvertrauen.

B. Der Gemeinderath.

Was zweitens den Magistrat, die Beisitzer des Gemeindevorstands, als die Verwaltungsbehörde, betrifft, die in der Schweiz der kleine Rath heisst: so müssen wir sie genau von dem Vorstande, dem die Ausübung zufällt, trennen. Während die gesetzgebende Versammlung aus dem allgemeinen Stimmrecht aller Bürger, als solcher, hervorgeht: so werden die Verwalter der wirthschaftlichen Angelegenheiten aus den einzelnen ständischen Genossenschaften erwählt. Von den Hauptbeschäftigungen der Gemeindemitglieder wird es abhangen, welcher Natur die ständischen Ausschüsse sind, aus denen die Abtheilungen des Magistrats bestehen. Denn wenn eine Gewerbe-Abtheilung wohl immer vorhanden sein dürfte, weil das Handwerk jeder Gemeinde unentbehrlich ist: so möchte auf dem Lande eine Handels-Abtheilung, in den Städten eine Ackerbau-Abtheilung fehlen. Die Mitglieder jedes Standes haben das Recht, vereinzelt zu bleiben, oder sich in eine Genossenschaft, ohne Zunftzwang, zu vereinen, um ihre gemeinsamen Angelegenheiten zu besorgen, die wir bereits in der Lehre vom Polizeirecht (S. 123 flg.) entwickelten. Doch erhellt von selbst, dass sie nur insofern ein ständisches Wahlrecht besitzen, als sie sich ihren Standesgenossen im Vereine anschliessen. Solche Vereine können auch z. B. alle Handwerke einer Gemeinde umfassen, wie der hiesige Handwerkerverein, der sich indessen nicht sowohl wirthschaftliche, als mehr gesellige und Bildungs-Zwecke u. s. w., wie die allgemeinen Bezirksversammlungen, vorsetzt, ein eigenes Haus hat, und es in gedeihlichem Wohlstande weiter als alle übrigen Vereine gebracht hat.

Ausserdem schicken die Schulen und kirchlichen Gemeinden Abgeordnete in den Magistrat, namentlich aber die Rechtsgelehrten, indem jede Gemeinde doch ein Gericht haben muss, das auch eine Abtheilung des Magistrats, wie die anderen, ist. Diejenigen Abtheilungen, welche nicht eigentlich richterliche sind, um das gemeine Recht zu finden, bilden dennoch in strittigen Fällen, die sich auf

die Angelegenheiten ihres Fachs beziehen, die besonderen Gerichte, sowohl die, von denen wir S. 102. gesprochen haben, als auch die Disciplinargerichtshöfe, wenn eine Verletzung der Berufspflicht vorliegt (S. 103); so dass in unserer urbildlichen Gesellschaft Verwaltung und Rechtspflege sich decken, indem die Verwaltung nur eine Rechtspflege gewisser gesellschaftlicher Angelegenheiten ist. Nicht nur darum aber, weil die Verwaltungsbeamten zugleich als richterliche Beamte dieses Zweigs thätig sind, wird die Willkür der Verwaltung fortfallen; sondern, ganz abgesehen davon, dass sie aus der Wahl des Volks hervorgehen, noch mehr aus dem Grunde, weil sie, als Sachverständige, meist nur in Rücksicht auf die Feststellung des Thatbestandes auftreten, und die Entscheidung des Rechtspunkts mehr oder weniger in den Händen des Syndicus liegt.

C. Der Bürgermeister.

Die ausübende Gewalt, welche drittens die Beschlüsse beider berathenden Gemeindebehörden lediglich auszuführen hat, kann in den Händen einer oder zweier Personen sich befinden, die im letztern Falle sich wieder in die Arbeit theilen. Als die Spitze des Ganzen geht der Bürgermeister und Oberbürgermeister aus der Wahl beider in vereinter Sitzung zu dem Zweck zusammentretenden Körperschaften der Stadt hervor; eine Wahlart, welche es erwirkt, dass die ausübende Gewalt der Gemeinde weder den jetzt üblichen Fingerzeigen einer höhern Bevormundung folgen wird, um den selbstsüchtigen Absichten der jeweiligen Machthaber des Staats Vorschub zu leisten, noch sich selbst ihren Mitbürgern gegenüber zum unumschränkten Herrscher machen kann.

Wenn hiermit eine polizeiliche Beaufsichtigung der Gemeinde von Oben her selbstverständlich fortfallen muss, so hat man doch eine Beaufsichtigung der städtischen Genossenschaften durch den Bürgermeister und seine Beamten gestatten zu müssen geglaubt. Freilich ist man in den letzten Zeiten auch in Preussen zu der Einsicht gelangt, dass die gemeinschaftlichen Angelegenheiten der Stände der bürgerlichen Gesellschaft denn doch auf dem Wege der Selbstregierung am Besten verwaltet werden. Und so hat man aus der Wahl der Stände, wenigstens der Handwerker, Fabrikanten und Kaufleute, sogenannte Gewerberäthe hervorgehen lassen, die sich auch in diese Fächer sonderten. Sie waren so die Schattenbilder der entsprechenden Ausschüsse des Magistrats, führten aber in der

That nur ein schattenhaftes Dasein, weil der Bürgermeister als die höhere Weisheit erschien, der dieselben immer gängeln und maassregeln wollte, wie wir diess (S. 149) an einem schlagenden Beispiele gesehen haben. Es entspannen sich auch fortwährend Streitigkeiten zwischen dem Gewerberath und dem Magistrat, worin eben ersterer nothwendig den Kürzeren ziehen musste, weil ihm jede amtliche Macht abging; und so erstarb er an seiner eigenen Ohnmacht, während in der Gesellschaft der Vernunft, kraft der Selbstregierung ihrer Glieder, Gewerberath und Magistrat eine und dieselbige Behörde sein muss, die dann sicherlich nicht an solcher Doppelgängerei kranken würde.

So darf der Bürgermeister, wie der ganze Magistrat, ohne sich durch Nebenrücksichten, welcher Art sie seien, bestimmen zu lassen, nur als der freien Gemeinde freies Oberhaupt, das deren Willen Ausdruck verleiht, auftreten: und behält dabei doch oft einen grösseren Einfluss und Geschäftskreis, als der Fürst manches Staats; man denke nur an London mit seinen zwei bis drei Millionen Einwohnern. Eine Gemeinde ist überhaupt ein Staat im Kleinen, und von diesem dem Wesen nach nicht unterschieden, wie in der Griechischen Sprache für Staat und Stadt auch dieselbe Bezeichnung (πόλις) gebraucht wird. Die Neue Preussische Zeitung warf daher den bereits von uns (S. 155—156) erwähnten unausgeführten freien Gemeinde-Ordnungen vor, sie schüfen eine Menge von unabhängigen Freistaaten. Nun ja! Die Aufgabe ist dann aber eben die, alle diese kleinen Freistaaten zum grossen Ganzen des Staatslebens zusammenzufügen. Und je freier jede in sich selbst ist, desto bereitwilliger wird sie sein, den grossen freien Willen des Volks in sich aufzunehmen, und aus ihrem kleinen Spiegel zurückzustrahlen. Den ersten Schritt hierzu bildet der Kreisverband.

Drittes Kapitel.

Der Kreis.

Die Vergesellschaftung der Gemeinden eines und desselben Stammes des Volks vollendet die bürgerliche Gesellschaft mit dem Kreisverbande, oder auch dem Gau der alten Germanen; was in England und Nordamerica eine Grafschaft genannt wird, wie ja auch dem alten Deutschen Gau ein Graf vorstand. Der Kreis ist der Städtebund dieses Landstrichs, der die gemeinsamen Angele-

genheiten desselben besorgt. Es ist nicht gut, dass in Frankreich an die Stelle der Stammesunterschiede der Provinzen durch die Staatsumwälzung von 1789 blosse geographische Unterschiede der Departements getreten sind, indem dadurch die Herrschaft des Mittelpunkts nur um so straffer angezogen wurde; — das Hauptgebrechen, woran Frankreich noch heute leidet. Der Kreis bietet sich als das Mittelglied zwischen Gemeinde und Staat dar. In England und America hat die Grafschaft keine staatlichen Körperschaften, die Provinz bei uns und das Französische Departement hat aber zugleich eine allgemeine Versammlung, ausser dem Vorstand und den ausübenden Persönlichkeiten. In der That lässt sich denken, dass jeder Stamm des Volks, wie seine eigene Mundart, so auch seine besonderen Rechtsformen habe, für deren Fortbildung gesorgt werden muss, wie wir z. B. Baiern oder Sachsen gewiss ihre besondere Gesetzgebung, auch wenn Deutschland einmal ein Bundesstaat geworden, und sie dadurch wieder zu Kreisen herabgesetzt sein sollten, nicht entziehen würden.

A. Die Kreisversammlung.

Somit ist die gesetzgebende Versammlung eines Kreises nicht ganz von der Hand zu weisen, wenn sie auch in den freiesten Staaten nicht besteht. Am Wenigsten darf sie aber, wie wir es in Preussen gesehen haben, aus den dem Grabe wieder entstiegenen Ständen des Mittelalters gebildet werden, über welche die Staatsumwälzung von 1848 zur Tagesordnung übergegangen war. Sie muss vielmehr aus unmittelbaren Wahlen nach der Kopfzahl im allgemeinen Stimmrecht, wie bei der Wahl der Gemeindevertreter, entspringen: nur dass jetzt nicht bezirksweise, sondern nach Gemeinden gewählt wird, ohne dass darum ausgeschlossen sei, dass, wenn eine Gemeinde wegen ihrer Grösse mehrere Kreisvertreter zu wählen hat, sie sich auch in so viel Wahlbezirke gliedert, damit jede Wahl nur Einen Abgeordneten erziele. Ausser der Ausbildung der Kreisgesetzgebung nach dem Herkommen dieses Stammes, werden auch die Kreissteuern von dieser Versammlung genehmigt. Denn nach dem Grundsatze, dass jeder Verband für seine eigenen Bedürfnisse aufzukommen habe, die höheren aber nur die Verknüpfung der engern sind: müssen die Geldmittel für die Ausgaben des Kreises ebenso von den Gemeinden aufgebracht werden, wie die Gemeinden dafür ihre Bezirke in Anspruch nehmen. Was nicht ausschliesst, dass ein niederer Verein in Ermangelung hinreichender

Mittel für die Leistung seiner Ausgaben bei den Behörden eines höhern Vereins um Aushülfe nachsucht.

B. Die Kreisregierung.

Die Verwaltung des Kreises betrifft zunächst z. B. sein gemeinsames Eigenthum, seine Landstrassen, Irrenhäuser, die nach Grundsätzen der Billigkeit auf die Gemeinden, die Bezirke und die Einzelnen herab zu vertheilenden Steuern, welche, wie wir wissen (S. 142), immer nur im Verhältniss zum Einkommen eines Jeden ausgeschrieben werden dürfen. Vor Allem wird also ein Geldausschuss in der Kreisregierung gebildet werden müssen, der indessen auch schon bei den niedrigern Vereinen zum Bedürfniss geworden sein wird; er schliesst eine Kreisbank in sich, die wieder ihre Bezirks- und Gemeinde-Banken, welche sich gegenseitig aushelfen, unter sich hat.

Zu diesem Geldausschuss kommen dann alle die übrigen Abtheilungen der Kreisverwaltung hinzu, welche die verschiedenen Fächer, wie Schule, Kirche, Krieg, Handel, Gewerbe, Ackerbau vertreten, endlich die eigentlichen Gerichte, die zusammen das bilden, was wir die Regierung des Kreises nennen. Diese Ausschüsse der Kreisräthe gehen aus den Wahlen der gleichartigen Ausschüsse der örtlichen Arbeitszweige, der Schulräthe, Kirchenräthe, Handelsräthe, Gewerberäthe, Landschaftsräthe u. s. w. der Gemeinden hervor, welche zum Zwecke dieser Wahlen in der Hauptstadt des Kreises zusammenkommen. Hier ist die mittelbare Wahl, nicht die unmittelbare, wie bei den gesetzgebenden Versammlungen, am rechten Orte, weil aus der Masse der ständischen Mitglieder die Einsichtigsten, der Adel der Tugend, am Sichersten durch eine mehrstufige Sichtung immer reiner hervorgezogen werden. Und zwar muss diess nicht nur von den übergeordneten Verwaltungsfächern, sondern auch von den eigentlichen Gerichten gelten; so dass die Untergerichte die Mitglieder der Obergerichte aus ihrer eigenen Mitte sowohl, als aus der aller Rechtsgelehrten wählen, wo sie die Besten finden (s. S. 100—101). Diese Kreisausschüsse verwalten nun die volkswirthschaftlichen Angelegenheiten des Kreises, wie die örtlichen Ausschüsse die der Gemeinde.

Erhebt sich aber zwischen den Wünschen verschiedener Gemeinden ein Gegensatz, tritt sogar ein Rechtsstreit unter ihnen ein, so entscheidet die betreffende Abtheilung des Kreises; wobei, wie wir sogleich sehen werden, immer noch eine Berufung an die höhere

Abtheilung des Staats möglich ist, wenn die Betheiligten sich bei dem ersten Urtheil nicht beruhigen wollen. Und so sind wir denn hier zum ersten Male auf die Frage nach der Berufung, die beim strengen Recht am Wichtigsten ist, aber auch auf alle Gebiete der volkswirthschaftlichen Angelegenheiten Anwendung findet, gekommen. Wenn nämlich zuvörderst ein Rechtsstreit zwischen Insassen verschiedener Gerichtsbezirke, d. h. Gemeinden, entsteht: so muss auch hier die Zuständigkeitsfrage, von der wir (S. 103) sprachen, aufgeworfen werden. Um dabei weder der einen noch der andern Partei zu Gunsten zu sein, muss ein dritter, den Parteien fremder Gerichtshof, das Obergericht des Kreises, das Kreisgericht, oder je nach dem Gegenstande, die betreffende Arbeitsabtheilung des Kreises, als besonderes Gericht, entscheiden. Derselbe Fall tritt auch dann ein, wenn ein Einzelner aus der Gemeinde mit der Gemeindebehörde selbst in Streit geräth. Da diese nämlich nicht Richterin in ihrer eigenen Sache sein darf, wenn auch nur die betreffende Abtheilung die Sache entscheiden würde: so muss, damit nicht gar ein Theil über das Ganze urtheile, die Sache wieder vor das Kreisgericht gebracht werden. Dasselbe muss drittens in dem Falle geschehen, von welchem wir ausgingen, dass nämlich zwei Gemeinden mit einander in Rechtsstreit gerathen. Wenn endlich auch das Ortsgericht zwischen zwei Insassen derselben Gemeinde entschieden hat, so darf die einmalige Entscheidung doch darum nicht eine endgültige sein *(res judicata)*. Nach gefälltem Urtheil entspinnt sich nämlich gewissermaassen ein neuer Rechtsstreit zwischen der einen Partei, die das Recht genommen, und dem Gericht, das es gefunden. Und dieser kann durch Berufung bei dem höhern Gerichte anhängig gemacht werden.

Wenn man einen solchen Gerichtshof zweiter Instanz bisher Appellationsgerichtshof genannt hat, so bietet sich nach dem Gesagten ganz einfach der schon angeführte Ausdruck Kreisgericht im Gegensatze zum Gemeindegericht, sei es Dorf- oder Stadtgericht, dar. Dass das Appellationsgericht der Provinz Brandenburg seinen altehrwürdigen Namen des Kammergerichts, der ihm bei den Märzereignissen von 1848 abhanden kam, wieder gefunden hat, wollen wir ihm gönnen. Indem dann für manche Parteien das Kreisgericht, wie wir so eben sahen, die erste Instanz ist: so ergiebt sich die Nothwendigkeit eines obersten Gerichtshofes für den ganzen Staat, den wir Staatsgerichtshof nennen können, wenn wir dabei nur weder an eine ausserordentliche Gerichtsbarkeit noch auch

an Staatsverbrechen denken wollen. Denn ausserordentliche Gerichtsausschüsse dürfen überhaupt nie eingesetzt werden; und Staats-Verbrechen müssen, wie alle anderen, ihr zuständiges Gericht haben, — den Assisenhof. Wenn aber der Staat im bürgerlichen Rechtsstreit verklagt wird, mag eben der oberste Gerichtshof des Landes die erste Instanz sein, weil der Staat nicht Insasse eines Kreises oder einer Gemeinde ist, es sei denn, dass das *forum rei sitæ* (S. 104) bei Streitigkeiten über Grundeigenthum geltend gemacht werde. Dieser Oberappellationshof, der in Preussen das in Berlin sitzende Obertribunal ist, muss aber dann in sich selbst wieder einen Ausschuss bilden, um als höhere Instanz zu dienen.

Wenn nun der zweite Gerichtshof, der in der Appellations-Instanz entschieden hat, dem ersten Richter widerspricht: so verwandelt sich der Rechtsstreit des Richters und der Partei in einen solchen zweier Gerichte, und daraus ergiebt sich die Nothwendigkeit einer dritten Instanz, — die Revision. Der Richter dritter Instanz entscheidet dann die ganze Sache zwischen den beiden Gerichten, und es liegt auf der Hand, dass damit endgültig entschieden ist, indem nun zwei Zeugen des Rechts gegen Einen auftreten (s. S. 111—112). Sind die beiden ersten Urtheile aber gleichlautend, so sind die zwei Rechtszeugen schon ohne eine neue Berufung da. Und dann wird nur noch in dem Falle ein neues Verfahren eingeleitet, wenn entweder neue Thatsachen beigebracht werden, oder aber vom frühern Richter gegen den klaren Wortlaut eines Gesetzes verstossen wurde. Das höchste Gericht entscheidet dann aber nicht selbstständig über die Sache, sondern nur über den behaupteten Formfehler, und verweist die Sache in die frühere Instanz. Ein Revisionsverfahren, welches diesen Zweck verfolgt, heisst die Nichtigkeitsbeschwerde.

In Strafsachen tritt wegen der reinen Entscheidung des Assisenhofes aus dem innersten Gewissen der Geschwornen, deren Wahrspruch grundlos, also unanfechtbar ist, kein Instanzenzug ein: und es bleibt nur das Cassationsgesuch vor dem Cassations-Gerichtshofe, wegen eines nachgewiesenen Formfehlers, übrig. Die Sache wird dann vor ein anderes Schwurgericht verwiesen; und diese Berufung steht so oft frei, als ein Cassationsgesuch für nothwendig erachtet wird. Ja, wenn der Cassationshof es verwirft, so kann noch zu einem Obercassationsgericht, als einem Theil des obersten Gerichtshofs des Landes, Zuflucht genommen werden.

Auch in Bezug auf die Executionsinstanz, von der wir S. 113. sprachen, findet ein durch die Natur der Sache gegebener Unterschied zwischen bürgerlichen und peinlichen Sachen Statt. Wenn für's bürgerliche Recht schon der Spruch des Friedensrichters, wie wir (S. 105) bemerkten, vollzogen werden durfte: so muss um so mehr nach dem ersten Urtheil des ordentlichen Richters die Execution vollstreckt werden können, auch wenn der Unterliegende Berufung einlegt. Denn das Recht muss dafür angesehen werden, so lange auf Seiten des Siegers zu sein, bis ein zweites Urtheil es abändert. Er muss also in der Zwischenzeit auch die Früchte seines Sieges geniessen; was um so ungefährlicher ist, als die Herstellung in den früheren Stand nach einer entgegengesetzten Entscheidung leicht ermöglicht werden kann, wie denn auch jede Partei die Kosten der Instanz, in welcher sie unterliegt, zu tragen hat. Im Strafrecht dagegen darf die Strafe nicht vollzogen werden, weil hier die Berufung stets als Nichtigkeitsbeschwerde auftritt, also auf Cassation des ganzen Verfahrens geht, — auch ein zum Tode Verurtheilter z. B. nicht in den ersten Stand zurückversetzt werden kann, wenn er nach Vollstreckung des Urtheils in einem zweiten Verfahren sollte freigesprochen werden; — eine Unwiederbringlichkeit, die eigentlich bei jeder Strafe mehr oder weniger vorhanden ist.

Dass, zum Behufe der Rechtssicherheit, das Recht der Berufung an eine Frist von wenigen Tagen gebunden ist, leuchtet wohl von selber ein. Ist also diese Frist verstrichen, ohne dass Berufung eingelegt worden, oder die Sache in letzter Instanz entschieden: so muss auch das Entschiedene als inhaltliches Recht gelten, weil es die Form der letzten Entscheidung in der *res judicata* erlangt hat, selbst für den Fall, dass sich das Gegentheil hernach als das Wahre herausstellen sollte. Und in bürgerlichen Sachen, wo es sich eben nur um Eigenthum handelt, muss der unrechtmässig Verurtheilte, um der Festigkeit des Rechtes willen, sich dann auch mit seinem Schaden zufrieden geben, obgleich er ihm noch vollständig ersetzt werden könnte. In peinlichen Angelegenheiten dagegen, wo der sachliche Schaden meist unauslöschlich geschehen ist, aber noch die Ehre des Verurtheilten, eben das Leben nach dem Tode, wie wir (Bd. I, S. 97) sie nannten, wieder hergestellt werden kann, darf eine, etwa auf ganz neue Thatsachen gegründete, Durchsicht des Processes, und demnach eine Ehrenrettung des unschuldig Verurtheilten z. B. von seinen Nachkommen

beantragt werden, wie bei dem Hexenprocesse der Jungfrau von Orleans; so dass eine *restitutio in integrum*, so weit als sie nur immer möglich ist, nicht ausgeschlossen wird.

C. Der Kreishauptmann.

Die ausübende Gewalt des Kreises ist in den Händen eines Kreishauptmanns, als des Vorstands des Kreises, welchen man im Preussischen Staatsrecht den Oberpräsidenten der Provinz nennt, der der Vorsitzer der Provinzialregierung ist: nur lassen wir ihn freilich wieder nicht vom Staate ernennen, sondern von den gesetzgebenden und verwaltenden Körpern des Kreises in vereinter Sitzung wählen. Wie ihm die Ausführung aller Angelegenheiten des Kreises in bürgerlicher Hinsicht zusteht, so steht er auch an der Spitze der Kriegsmacht des Kreises. Doch darf dieselbe, wie wir noch in der Folge sehen werden, keinen Gegensatz gegen die Bürgerwehr bilden, sondern nur das Volk in Waffen sein, welches also im Kreise den Kreishauptmann bei der Durchführung der Beschlüsse der Kreiskörperschaften, als die wirkliche Macht, unterstützen wird, wie die Bürgerwehr jeder Gemeinde und jedes Bezirks dem Bürgermeister und dem Bezirksvorsteher, als der bürgerlichen Gewalt, untergeordnet ist. Namentlich im Kriege, wofür das Heer doch eigentlich nur bestimmt ist, wird der Bezirksvorsteher, der Bürgermeister und der Kreishauptmann die streitbaren Mannschaften gliedern und nach Bedürfniss dem Staatsoberhaupte zuführen.

Dritter Abschnitt.

Die Staatswissenschaft.

Der grosse Verein der Stämme (S. 159) bildet nun den Staat, in welchem sich die Persönlichkeit eines ganzen Volkes darstellt. Das Erste ist hier die innere Gliederung des Volkslebens, als eines in sich abgeschlossenen Gemeinwesens; das Staatsrecht. Das Verhältniss der Völker, die als Personen, wie im Einzelrecht, einander gegenüberstehen, ist zweitens das Völkerrecht. Drittens kehrt das Volk aus diesem seinem Anderssein zum Fürsichsein zurück, indem innerhalb des bestimmten Staats der Einzelne aus der Besonderheit der vielen Völker sich durch ihre gegenseitige Mittheilung zur Allgemeinheit des Menschen erhebt; — das Weltbürgerrecht.

Erstes Kapitel.

Das Staatsrecht.

Da der Staat die höchste Stufe des Daseins der Freiheit ist, die wir bisher erstiegen haben, so sind in ihm die besonderen Interessen der Familien, Vereine, Stände und Stämme des Volks sowohl aufgehoben und verschwunden, als auch aufbewahrt und erhalten. Im wahren Staat ist der allgemeine Wille durch die Besonderheiten der vielen Vereine, sowie durch den Willen der Einzelnen, selber vermittelt. Oder vielmehr, während der Staat aus der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft hervorzugehen scheint, bildet er die setzende Grundlage derselben. So muss der Staat unserer Betrachtung am Spätesten unterworfen werden, da das der Würde nach Erste, als das Reichste, das alle niedrigeren Gestalten in sich schliesst, in der philosophischen Entwickelung nur erkannt werden kann, wenn ihm dieselben vorausgeschickt worden sind. Wie aber der wahre Staat diese innigste Durchdringung des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen sei, wollen wir nun zunächst an der Erörterung seines allgemeinen Begriffs zeigen, bevor wir an das Einzelne gehen.

Wenn wir in dem Gipfelpunkte des Einzelrechts, in der Familie, bereits verschiedene Personen zur Einheit des sittlichen Zwecks verbunden sahen: so kamen dieselben doch noch zu keiner Selbstständigkeit, indem der Familienvater nur nach Aussen ihre Freiheit vertrat, während sie nach Innen seiner väterlichen Gewalt unterworfen waren. In den freiwilligen Vereinen bis zum Kreise erwuchsen dann zwar deren Mitglieder auch innerhalb derselben zu freien Personen, ohne darum die Einheit des sittlichen Zwecks zu verlieren, indem sie nicht nur den Blutsverwandten, sondern den Genossen als Bruder anerkannten. Ihr gemeinschaftlicher Zweck hatte aber immer noch das besondere Bedürfniss, die Befriedigung und den Wohlstand der einzelnen Familien selbst zum Inhalt. Dieser Knorren der Besonderheit, wie Lassalle es nennt, hat indessen auch seine Berechtigung: und ist die erste Staffel, die als das verbindende Mittelglied uns zu einem allgemeinern Interesse erheben soll. Denn die Besonderheit, als selbst eine bestimmte Allgemeinheit, schliesst die Allgemeinheit in sich. So sind es gerade die besonderen Interessen des Vereinslebens, an welchen sich das öffentliche Leben des Staats entzündet, indem sie in dem

allgemeinen Interesse wurzeln. Während also der Einzelne, als Privatmann, nur die selbstsüchtigen Interessen seiner Familie und seines Standes zu verfolgen meint, offenbart sich der allgemeine Volksgeist als sein inneres Wesen. Diesen so in jedem Einzelnen nur der Möglichkeit nach enthaltenen allgemeinen Menschen bringt der Staat erst zur Wirklichkeit, indem er in grossen Zügen das Bild der Vernunft, aber freilich nur innerhalb der Besonderheit eines natürlichen Volkes, ausführt.

Fragt man dann nach dem Inhalt des Staatszwecks, so tritt auch hier noch die Theilung der Arbeit, wie bei den frühern Vereinen, ein, weil eben auch der Staat noch ein besonderer Verein, dem Menschenthum gegenüber, ist. Jedes Volk hat eine bestimmte Sendung in der Weltgeschichte zu erfüllen, damit endlich das Urbild der allgemeinen Menschheit in seiner ganzen ungetrübten Reinheit hervortrete. Wenn dieser Inhalt auch allerdings erst aus der allgemeinen Rechtsgeschichte klar werden kann, so steht doch so viel fest, dass ihm, da das Wohl des Ganzen das höchste Gesetz ist, alle untergeordneten Zwecke des Staatslebens weichen müssen; aber freilich ist es eben die Aufgabe des Staatsrechts, die Form zu finden, in welcher die höchste Versöhnung aller Sonderinteressen mit dem allgemeinen Interesse vollzogen werde, und jene innerhalb dieses bestehen können. Die öffentliche Wohlfahrt *(le salut public)* aber so ohne Weiteres zum Grundsatz des Staatsrechts zu machen, wie der Convent und andere Staatsmänner gethan haben, ohne das besondere Recht zu berücksichtigen, ist ein umwälzerischer, die ganze Verfassung in die besondere Anschauungsweise einer Partei auflösender Standpunkt.

Die weitere Frage, ob der Staat oder der Einzelne höchster Zweck der Geschichte sei, ist nach dem Gesagten eine im höchsten Grade müssige, die nur aufgeworfen werden kann, wenn man die Seiten dieses Gegensatzes mit einseitigem Verstande auseinanderhält. Die Einzelnen, sagt man, sind das Wirkliche, der Staat ein bloss abgezogener Begriff. Wenn es der Staat aber erst ist, welcher dem Einzelnen sittlichen Inhalt, seine Bestimmung im Leben der Gattung anweist, so ist der Einzelne eben nur die Form der Bethätigung dieses Inhalts. Nicht also der abgezogene Begriff des Staats ist der Inhalt, sondern seine Verwirklichung im Einzelnen. Aber freilich handelt es sich nicht bloss um die Befriedigung des besondern Wohls der Einzelnen; sondern indem sie diese Befriedigung zur vorausgesetzten Bedingung machen, ist

ihr höchstes Interesse und der Zweck ihres Daseins, mit vereinten Kräften die Bestimmung ihres Volks zu erfüllen. Erst wenn die Einzelnen selbstthätig an der Vollführung dieser Bestimmung mitarbeiten können, entfaltet sich im Volk ein öffentliches Leben: sind die Bürger Staatsbürger *(citoyens)*, während sie sonst nur als Spiessbürger *(bourgeois)* in den Interessen des Sonderlebens versumpfen würden. Erst so will und weiss der Einzelne den allgemeinen Zweck als seinen Zweck, und der Gegensatz des Einzelnen gegen den allgemeinen Volksgeist ist nicht vorhanden: wird aber sogleich wieder heraufbeschworen, wenn man eben die Sonderinteressen, die sich, als berechtigte, im Staate entwickelt haben, — mithin das Recht, —. um eines vermeintlichen allgemeinen Besten willen, zertritt. Denn auch dieses darf sich nur in der Form des Rechts geltend machen, da es eben das höchste Dasein der Freiheit ist.

Doch ist nicht zu leugnen, dass auch der Staat sich noch auf die Natur bezieht. Der Staat hat freilich zunächst keinen sichtbaren Körper, das Volk ist nicht eine in die Erscheinung fallende Person. Vielmehr hat der Volksgeist ein unsichtbares Dasein in den Gemüthern der Einzelnen; er wird dadurch Eine Person, dass Alle sich in ihm als Einer fühlen: und zwar indem sie ihre endliche, vergängliche Persönlichkeit in der bleibenden allgemeinen des Volks versenkt und gewahrt wissen. Nichtsdestoweniger können wir das Land, den Himmelsstrich, kurz die ganze geographische Lage eines Volks den Leib desselben nennen, der ebenso unvergänglich, wie sein Geist ist, und die Gebeine der Einzelnen nach ihrem Tode ebenso in sich aufnimmt, wie der allgemeine Geist die einzelnen Geister. Während der einzelne Geist im Leben durch seine Thaten für den Volksgeist wirkt, so will er durch die Nachwirkungen derselben auch einer ewigen Dauer im Volksleben theilhaftig sein: wie der Einzelne ja auch leiblich wünscht, in vaterländischer Erde begraben zu werden.

Den Inbegriff des aus den natürlichen Voraussetzungen eines Volks gebildeten Charakters desselben können wir seine Volksthümlichkeit nennen. Bemächtigt sich dieser besondere Natur-Charakter nun einer bestimmten Sendung in der Weltgeschichte, so erhebt er sich zum geistigen Charakter des Volks; und so ist ein Volk erst durch diese so ausgeprägte Nationalität und allein durch sie fähig, den vollendeten Begriff der Menschheit in sich zu verwirklichen. Da diese Volksthümlichkeit, um in der Weltgeschichte wirken zu können, ein rechtliches Dasein ihrer Freiheit braucht:

so ist klar, dass sie sich nur in einem Staate gestalten kann, wie dieser umgekehrt die Volksthümlichkeit zum Ausgangspunkte haben muss; so dass dann Staat und Volk zusammenfallen. Der Staat ist eben gewissermaassen der geistig gewordene Inhalt des der Natur durch seine geographische, anthropologische u. s. w. Beschaffenheit entsprossenen Volks. Naturvölker, welche sich in der Stufenleiter der Weltgeschichte nicht eines solchen geistigen Inhalts bemächtigt haben, bringen es daher zu keiner entwickelten Staatbildung, und gehen als befruchtende Bestandtheile in einem geistiger entwickelten Volke, welches man ein Bildungsvolk nennen kann, nur auf. Da aber in einem solchen der Staat so weit, wie das Volk, reicht: so ist es kein geringeres Unrecht, Ein grosses Bildungsvolk in mehrere Staaten zu zerlegen, wie diess mit Deutschland, und bis vor Kurzem auch noch mit Italien, der Fall: als mehrere Bildungsvölker, oder abgerissene Theile derselben in Einen Staat zu verbinden. Wenn wir in Deutschland den Bundesstaat zu Stande bekommen sollten, so begehen wir daher kein Unrecht am „Bairischen Volke“ z. B., es in diess grössere Ganze aufzunehmen; denn seine bestimmte Sendung in der Weltgeschichte ist unbekannt geblieben.

Freilich giebt es Grenzländer, die in der Mitte zweier Volksthümlichkeiten stehen, indem die Grenznachbarn zu verschiedenen Zeiten verschiedentlich über die Grenze übergegriffen haben. Solche Länder, wie Schleswig und andere, sollten, statt ein Zankapfel der Nachbarn zu sein, vielmehr dieselben mit einander vermitteln. Doch müsste es ihrer Entscheidung anheimgestellt bleiben, zu welchem der beiden Völker sie sich in staatlicher Beziehung halten wollen. Staaten, die ein wahres Gemisch von Völkern bilden, namentlich wenn Stücke alter Bildungsvölker sich darunter befinden, wie in Österreich, werden die aufkeimenden Abneigungen nur durch die eiserne Macht der Waffen und der Zwingherrschaft niederdrücken können; es sei denn, dass sie den Kitt der äussersten staatlichen Freiheit anwenden, diese Völkergruppen sich einander nähern zu lassen. Diess sahen wir in der Schweiz und Nordamerica geschehen: jene mit der Bestimmung, die drei in ihr zusammenstossenden Bildungsvölker durch Mischung in den kleinen Alpenthälern zu vermitteln; dieses mit der umfassendern Aufgabe, auf einer grössern Bühne selbst die Racen des Menschengeschlechts zu verschmelzen. In solchen Ländern beginnt also der Staat selbst, sich zu einer höhern Stufe, als es die Volksthümlichkeit ist, nämlich zum Welt-

bürgerrecht, empor zu schwingen. Als Staaten haben aber auch diese zwei angeführten Beispiele immer eine überwiegende Volksthümlichkeit, die Schweiz die Deutsche, Nordamerica die Englische.

Wenn nun der Staat, dem Begriffe nach, auch seinen Ursprung in dem allgemeinen Volksgeiste hat, und die Entfaltung des vernünftigen Willens eines Volkes ist: so fragt sich immer noch, was seine geschichtliche Entstehung sei. Hier können wir sagen, dass, wie die Ehe zwar kein Vertrag ist, aber doch aus einem Vertrage entspringt, so kann auch der Staat aus einem ausdrücklichen Vertrage hervorgehen; denn ein stillschweigender, wie Rousseau will (Bd. I, S. 61, 63), ist eine leere Voraussetzung, die schon Aristoteles bekämpfte (Bd. I, S. 35). Aber aus einem ausgesprochenen, aus einem gegenseitig bindenden Vertrage *(contrat synallagmatique)* entstand 1830 das Französische Julikönigthum, indem die Kammer der Abgeordneten Ludwig Philipp den Thron anbot, und ihm und seinen männlichen Nachkommen auf so lange zusicherte, als sie die Verfassung unverletzt erhalten würden. Indessen ist eine solche Entstehung des Staates selten, und meistentheils entspringt er in den ältesten Zeiten der Geschichte aus der Gewalt: das nennt Hegel (Rechtsphilosophie, §. 93) das Heroenrecht, als das Recht, die Vernunft über die rohe Gewalt des Naturzustandes in einem beziehungsweise geordnetern Zustande zum Siege zu führen. Darum darf aber nicht die Gewalt, die Macht, der Zwang als der Grund des Staats im Begriffe aufgefasst werden. Denn der Staat ist kein Mechanismus, wo die einzelnen Gegenstände äusserlich auf einander bezogen sind, wie auch noch die Personen im strengen Recht. Aber auch einen Dynamismus*) dürfen wir den Staat nicht nennen, wie das Vereinsleben und die bürgerliche Gesellschaft es allerdings sind, indem die einzelnen Familien bei ihrer scheinbaren Selbstständigkeit doch ein inneres Band der Nothwendigkeit, gewissermaassen als eine Kraft, zusammenhält, die sich dann auch in der Äusserlichkeit klar und deutlich hinzustellen strebt.

Indem dagegen im Staate eben dieses innere Band der Nothwendigkeit, als der bewusste Volksgeist, zum völligen Durchbruch gekommen ist: so tritt nicht mehr die Selbstsucht als der Zweck der einzelnen Familien auf, der sich in gesellschaftlicher Rücksicht mit den Zwecken der andern verbindet; sondern der allgemeine

*) Vergl. meine Geschichte der letzten Systeme der Philosophie, Bd. II, S. 744.

Zweck erscheint als der für sich freie Geist, welcher sich in allen Einzelnen, als den Gliedern des Volksleibes, wie im thierischen Leben, zum Dasein bringt. Der Staat fällt also unter den Begriff der innern Zweckmässigkeit; er ist ein lebendiges Ganze, wo jedes Glied ebensowohl Mittel als Zweck ist, und darum eben der allgemeine Zweck mit dem besondern übereinstimmt. So verwandelt sich der immer noch mit Selbstsucht getränkte Geselligkeitstrieb, der bisher die Grundlage war, in Vaterlandsliebe, in die Gesinnung, nicht bloss seine einzelnen Zwecke zu verfolgen, sondern auch, wenn es darauf ankommt, sie dem allgemeinen Zwecke aufzuopfern, und Eigenthum, Wohlstand, ja sogar das Leben für das allgemeine Beste in die Schanze zu schlagen. Denn Jeder weiss sehr gut, dass, wenn Alle für den gemeinsamen Zweck einstehen, dadurch auch seine besonderen Zwecke am Sichersten geschützt werden. Diese Einheit des Einzelnen mit dem Staat bildet die staatsbürgerliche Gesinnung, die er schon mit der Muttermilch eingesogen. Der Mensch lebt im Staate, weiss, dass er ihm Alles verdankt, derselbe zu jedem seiner Genüsse beiträgt. Diess Zutrauen und diese Liebe zum Staate ist um so grösser, je freier die Grundsätze und Einrichtungen sind, welche das Staatsleben beherrschen. Sie sind dem Staatsbürger in Fleisch und Blut übergegangen: und diese staatsbürgerliche Gesinnung, welche den ruhigen gewöhnlichen Fluss des Lebens begleitet, ist nicht minder ein Ausdruck der Vaterlandsliebe, als die erwähnten Opfer, welche der Einzelne bei ausserordentlichen Gelegenheiten und Gefahren des Staates willig bringt. Wenn auch hier ausnahmsweise ein Kampf zwischen dem besondern und dem allgemeinen Zwecke eintritt, so fallen sie doch in der Regel zusammen, indem jedes Glied die Gesundheit des Ganzen dadurch am Meisten fördert, dass es sich selbst erhält.

Dieser im Bisherigen angegebene Begriff des Staats muss sich nun in der Einrichtung desselben verwirklichen; und das können wir die Verfassung des Staats nennen, als den in die Gegenständlichkeit gebornen Geist eines Volkes, oder seinen eigentlichen Leib, in einem höhern Sinne, als der vorhin beschriebene natürliche Körper. Wie jedes Lebendige, muss der Staat nun einen logischen Schluss bilden; und wenn, nach den drei Figuren der Schlüsse, die Verhältnisse des Lebens selbst dreifach sind, indem es sich zunächst auf sich selbst, dann auf ein anderes Lebendige, endlich auf seine Gattung bezieht (S. 165): so haben wir es hier im innern Staatsrecht nur mit der Beziehung des Volkes auf sich selbst, mit

dem Gestaltungsprocesse zu thun, der im Ganzen unter dem Bilde der ersten Figur (E—B—A) steht. Der Einzelne (E) wird durch seinen Stand, seine Besonderheit (B), mit dem allgemeinen Volksgeist (A) zusammengeschlossen. Doch eben wegen dieser Verknüpfung der drei Glieder im allgemeinen Geiste des Volkes, enthält dieser sie im Schlusse der Staatsverfassung auch als die Thätigkeiten des Volkslebens selber in sich.

Das Erste, die allgemeine Grundlage, auf welcher der ganze Staat beruht, ist die Darlegung seines Willens, d. h. seiner Freiheit überhaupt. Die erste Thätigkeit eines Volkes besteht also darin, seinen Willen auszusprechen; und das thut die Gesetzgebung (S. 91). Im Gesetze stellt das Volk dar, wie es das Vernunftrecht auf der geschichtlichen Stufe, die das Volk einnimmt, bei sich verwirklicht hat (S. 94—95). Diese Thätigkeit des Volkes, die allgemeine Richtschnur, nach welcher Alles im Volke geleitet werden soll (A), herauszubilden, können wir den Verstand des Volkes nennen. Wie das Blut das den ganzen Körper im thierischen Leben Durchdringende ist, so ist das Gesetz dieser allgemeine Wille, der durch alle Adern des Volkslebens hindurchfliesst. Darum müssen zweitens alle jene besonderen Kreise des Volkslebens, welche wir bereits betrachtet haben, Ackerbau, Gewerbe, Handel, Gerichte, Kunst, Religion, Wissenschaft, stets aus ihrem einzelnen Falle auf ihre gesetzmässige Besonderheit (B), auf ihre bestimmte Allgemeinheit zurückgeführt, d. h. verwaltet, dem Gesetze gemäss gemacht werden. Diese Unterordnung des einzelnen Falles unter seine gesetzliche Besonderheit ist vorzugsweise ein Urtheil; und wir können diese Thätigkeit des Volkslebens also mit der Urtheilskraft im einzelnen Geiste vergleichen. Wenn drittens alles Geschehen im Staate so theoretisch auf das Gesetz zurückgeführt worden, kommt es nun darauf an, das Gesetz im einzelnen Falle zur Ausführung zu bringen; das bildet das andere äusserste Glied des Schlusses (E), welches wir den Willen des Volkes nennen können.

Diese drei Glieder verbinden sich dann selbst wieder zu drei Urtheilen. Wie in der Rechtspflege, bezieht die Gesetzgebung, als Obersatz (B=A), die Besonderheit auf's Allgemeine, indem sie das Gewohnheitsrecht aus den Entscheidungen der Verwaltung schöpft, um es zum Inhalt des geschriebenen Gesetzes zu machen. Die Verwaltung spricht den Untersatz (E=B), und die Ausübung den Schlusssatz (E=A) aus. Indem seit Aristoteles die mittlere Ge-

walt die richterliche genannt wird, ist damit willkürlich die Verwaltung des Rechts von der aller übrigen Sphären der bürgerlichen Gesellchaft abgesondert, und ihr allein eine grössere Selbstständigkeit zugeschrieben worden; was wir bereits (S. 158) als unstatthaft zurückgewiesen haben.

Diese drei Thätigkeiten sind dem Volke nothwendig; und es kann keine fehlen, wenn ein Staat vorhanden sein soll. Die Frage ist nur, welches das Verhältniss derselben zu einander sei, — ob diese Thätigkeiten alle in Einem Gliede vereinigt, oder an verschiedene vertheilt sein müssen? Hier ist nun zu sagen, dass, wie das unvollkommenste thierische Leben dasjenige ist, wo alle Lebensthätigkeiten noch in Einem Gliede vereinigt sind, wie der Polyp, der eigentlich nur einen Magen hat: so ist der vollkommenste Staat der, in welchem jede Thätigkeit ihr besonderes Glied hat. Jedes Glied soll ebenso selbstständig sein, wie es sich in Einheit mit dem Ganzen weiss. Wegen dieser Selbstständigkeit hat man jedes Glied eine Gewalt genannt: die gesetzgebende, die verwaltende und die ausübende Gewalt. Der Ausdruck Gewalt kann aber leicht den schon (S. 170) beseitigten Irrthum wieder hereinbringen, als ob der Staat ein Mechanismus sei, z. B. auf dem Gleichgewichte der Gewalten beruhe, wo dann die eine die andere so viel als möglich zu hemmen habe, um keine Übergriffe von ihr zu erdulden. Womit dann aber das Staatsleben zu einem schlechten Schaukelspiele würde, welches Alles auf die lange Bank schöbe und die Thätigkeit erlahmen liesse, wie oft in unsern heutigen Verfassungsstaaten geschieht. Das Zweite zu der Selbstständigkeit der Gewalten ist also ihre sittliche Einheit durch die Gesinnung. Es soll damit nicht gesagt sein, dass die staatsbürgerliche Gesinnung genüge. Denn sie bleibt etwas Subjectives ohne den festen gegenständlichen Halt. Wenn aber auch in einer geschriebenen Verfassung die Rechte und Geschäfte jeder Gewalt genau abgegrenzt sein müssen, so ist diess zwar schon für ein Volk eine hohe Gewährleistung seiner Freiheit. Das Stück Papier, das geschriebene Recht macht es indessen nicht allein, wenn die Glieder des Staatslebens sich nicht auch in der sittlichen Gesinnung Eins wissen. Die geschriebene Verfassung und die staatliche Gesinnung bilden also erst in ihrer Durchdringung den vollendeten Begriff des Staatslebens.

Näher besteht diese Sittlichkeit darin, dass, indem jede Staatsgewalt ihre eigene Selbstständigkeit zu wahren sucht, sie auch die

der andern anerkennt und vollkommen gewähren lässt. Zu dem Ende müssen die Grenzen einer jeden Gewalt eben so streng als möglich geschieden sein, und jede in ihrem Kreise unbedingt auftreten; was nicht hindert, dass sie auch Seiten und Ausläufer hat, womit sie sich auf die anderen bezieht, aber ohne dadurch deren Unbedingtheit zu schädigen. Das hier Gesagte kann mit Einem Worte so ausgedrückt werden: nicht die Theilung, sondern die Trennung der Gewalten ist das wahrhafte Verhältniss. In unsern gewöhnlichen Verfassungen ist die Gesetzgebung an zwei Kammern und an die ausübende Gewalt vertheilt. Und daher entsteht der Streit, die Reibung und das Unbehagen, wenn eine Kammer verwirft, was die andere annimmt, oder gar die Krone ihr Verweigerungsrecht gegen den Willen beider Kammern einlegt. Ausser dieser Übermacht der ausübenden Gewalt hat sie dann auch noch das Recht der Ernennung der Verwaltungsbeamten, wodurch auch diese Gewalt ganz in ihren Händen ist. Wogegen die Englische sogenannte parlamentarische Regierung nur ein schwaches Gegengewicht bildet, indem das Parlament insofern mit verwaltet, als dasselbe es in der Hand hat, einem Ministerium die Mehrheit zu entziehen, und somit andere Minister von der Krone zu verlangen. Ist die Trennung der Gewalten aber vorhanden, so braucht sich die Gesetzgebung gar nicht in die Verwaltung, welche von der ausübenden Gewalt gänzlich unabhängig ist, zu mischen, und kann ebenso dieser die volle Verantwortlichkeit für ihre Thaten überlassen; — wodurch eben die parlamentarische Regierung gegenstandslos wird.

Fragen wir nun nach der Natur der Glieder, durch welche diese drei Gewalten bethätigt werden, so versteht es sich, dass die Gesetzgebung, als der allgemeine Wille des Volks, die Sache Aller, sei es unmittelbar oder mittelbar, ist (S. 156). Die Verwaltung, als Urtheilskraft, verlangt die besondere Einsicht in diesen bestimmten Fall. Es sind also Einige, die Einsichtigsten in jedem Fach, welche an der Spitze der Verwaltung stehen müssen. Die That des Willens aber ist die Sache Einer Person. An der Spitze der ausübenden Gewalt steht also Einer. Es wiederholen sich also in diesen drei Gewalten die drei Urtheile des Wesens: das singulare, das particulare und das universelle. Und so sind denn die drei durch Aristoteles aufgestellten Verfassungsformen (Bd. I, S. 36—37), von denen Tacitus sagt, ihre Verknüpfung sei leichter zu denken, als auszuführen, zu unterschiedenen Seiten der wahren Verfassung

geworden. In der Gesetzgebung zeigt sich das demokratische, in der Verwaltung das aristokratische, in der Ausübung das monarchische „Bestandstück“, wie man es heisst. Aber die wahre Verfassung besteht überhaupt nicht aus solchen Theilen, eben weil jene einseitigen Verfassungen in ihr zu lebendigen Gliedern geworden sind.

In dieser Flüssigkeit aller Thätigkeiten des Staatslebens liegt endlich das, was man seine Souverainetät genannt hat. Als nämlich aus der fürstlichen Oberlehnsherrlichkeit des Mittelalters die unumschränkte Monarchie hervorging, wurde der Fürst, als Oberherr, der Souverain, da in ihm eben alle lehnsrechtlichen Besonderheiten flüssig geworden und alle Staatsgewalten in ihn zurückgeflossen waren. So wurde es Sitte, den König von Gottes Gnaden zu nennen und die Majestät des Volkes nur in ihm zu erblicken. Mit der Umbildung der unumschränkten Monarchie in die constitutionelle, ohnehin in der Nordamericanischen Volksherrschaft, begann die Vorstellung der Volkssouverainetät im Gegensatze zu der des Fürsten aufzukommen. Wegen der sittlichen Übereinstimmung der Glieder des Staatslebens ist aber ein solcher Gegensatz vom Übel. Die sittliche Macht, welche aus der Einheit der Gewalten entspringt, ist die Oberherrlichkeit des Staats; und in sofern das Gesetz der *terminus major* des Schlusses ist, aus welchem alle Glieder hervorgehen, kann man mit Casimir Perier von der Oberherrlichkeit des Gesetzes sprechen. In wiefern aber die ausübende Gewalt die das Gesetz erst verwirklichende Spitze bildet, so ist der Fürst der Vertreter der Volksoberherrlichkeit, und kann in diesem Sinne immerhin der Souverain genannt werden. Unterthanen sind die freien Staatsbürger jedoch immer nur des Gesetzes, und insoweit ist auch das Oberhaupt des Staats Unterthan. Überhaupt aber ist der Ausdruck jetzt zu vermeiden, da er aus jener lehnsherrlichen Unterordnung hervorging, die vom Bauern bis zum Papst eine Menge Stufen durchlief.

A. Die gesetzgebende Gewalt.

Bei der gesetzgebenden Gewalt, wie bei den beiden andern, haben wir zunächst von dem Inhalt ihrer Thätigkeit, sodann von den Personen, welche sie ausüben, endlich von den Veranstaltungen zu sprechen, welche die Gewähr dafür leisten, dass jede Gewalt für sich in ihrer Selbstständigkeit erhalten werde, so wie auch die Selbstständigkeit der andern nicht antaste.

1. Die Geschäfte der gesetzgebenden Gewalt sind zuerst: das ihr eigenthümliche, die Darlegung des allgemeinen Willens im Gesetze; zweitens, in Beziehung auf die Verwaltung, die Gewährung der Mittel, welche das Volk zur Ausführung des Staatszwecks herzugeben beschliesst; drittens, im Verhältniss zur ausübenden Gewalt, die Feststellung der Grösse der Heeresmacht, welche als der Arm der ausführenden Gewalt angesehen werden muss.

a. Die gesetzgebende Gewalt hat im Allgemeinen, wie Hegel (Rechtsphilosophie, §. 273) sich ausdrückt, den Staat nicht neu zu machen; sondern ihre Aufgabe kann in gesetzlichen Zuständen nur erstens die Fortbildung der Gesetze, nach den in der Verfassung niedergelegten Grundsätzen, sein. Wobei zu bemerken ist, dass Verfassung und Gesetz nur dadurch da sind, dass sie stets weiter ausgebildet werden; denn der Stillstand wäre Rückschritt oder Tod. Ist indessen der Staat durch eine Umwälzung zerstört worden, so hat ihn diese Gewalt immerhin auf neuer Grundlage wieder aufzubauen. Und in diesem Falle kann man allerdings sagen, dass eigens dazu berufene Versammlungen die Verfassung neu machen, wie die zwei Französischen Constituanten von 1789 und 1848 und die Deutschen Versammlungen von 1848: während im Jahre 1830 zufällig der regelmässigen Gesetzgebung in Frankreich das Amt der Verfassungsgründung übertragen wurde.

Wenn es sich darum handelt, wer das Antragsrecht der Gesetze hat, so ist die allgemeine Antwort, dass das Volk, welches eben seinen allgemeinen Willen im Gesetze ausspricht, auch das Recht der Änderung desselben haben muss. Der Grund dieser Änderung ist das Bedürfniss des besondern Falls, indem in irgend einem Kreise des gesellschaftlichen Lebens die Verhältnisse sich so gestalten, dass eine neue allgemeine Rechtsbestimmung nothwendig wird, um dieselben zu ordnen. Das Gefühl dieses Bedürfnisses kann die gesetzgebende Gewalt selber haben, deren Beschäftigung ja eben das Gesetz ist. Der Wunsch nach Änderung kann aber noch mehr von der Verwaltung gehegt werden, welche gerade dem besondern Falle näher steht, und das Bedürfniss am Unmittelbarsten empfindet. Und warum sollte der neue Vorschlag nicht auch von der ausübenden Gewalt ausgehen können, namentlich für die Kreise, welche ihr am Nächsten liegen, wie das Heer und die auswärtigen Angelegenheiten. Endlich hat auch das Volk als solches das Vorschlagsrecht insofern wenigstens, als es sich in Bittschriften an die gesetzgebende Gewalt wenden kann, welcher aber jeden-

falls in diesem Geschäfte der Gesetzgebung die alleinige Entscheidung zusteht. Noch gehört ihr ausschliesslich die Auslegung der Gesetze an, da sie dieselben auch gegeben hat, wenngleich der Richter seine Auslegung beim Rechtsprechen so lange wird geltend machen können, bis die Gesetzgebung amtlich die ihrige verkündet. Dass ein Richter aber nicht zu untersuchen haben sollte, ob das Gesetz und seine Auslegung in den verfassungsmässigen Formen oder ungesetzlich gegeben sei, ist eine so ungeheuerliche Zumuthung der neuesten Rückschrittszeit, dass sie kaum glaublich schiene, wenn wir sie nicht zu unserem Schaden erfahren hätten.

b. Was das sogenannte Finanzgesetz betrifft, womit zweitens die gesetzgebende Gewalt sich auf die Verwaltung bezieht: so wird es sich in unserem Staate sehr vereinfachen, weil nur die Gelder für die allgemeinen Staatsangelegenheiten, wie Gesandtschaften, Heer, Flotte u. s. w., zu bewilligen sein werden, während jedes besondere Interesse, Ackerbau, Handel, Kunst, Wissenschaft oder Kirche, da sie ihre Angelegenheiten selbst verwalten, auch die Mittel dafür selber aufzubringen haben. Wie aber, was der Einzelne nicht leisten kann, der Verein, die Gemeinde, der Kreis zu leisten hat: so wird auch schliesslich der Staat hülfreich beispringen, und auf Anforderung der untergeordneten Sphären Unterstützungen gewähren (S. 160—161). Die Natur der Beisteuer zu den allgemeinen Angelegenheiten kann, da die Besonderheit der Thätigkeit dem freien Ermessen eines Jeden anheimfällt (S. 32), nur in einem Geldbeitrag, als dem allgemeinen Mittel für die Befriedigung der Bedürfnisse, bestehen. Da jede Zollschranke und indirecte Steuer verwerflich ist, wie wir (S. 58, 142; Bd. I, S. 178) sahen: so bleibt nur die fortschreitende Einkommensteuer übrig, wo Jeder nach dem Procentsatz seiner Stufe, sowohl bei Staats- als Kreis- und Gemeinde-Steuern, herangezogen wird.

Die allgemeine Regel bei jedem Finanzgesetz ist aber die, zuvörderst die nöthigen Ausgaben festzustellen, um dann erst hinterher die Einnahmen, den verhältnissmässigen Antheil zu bestimmen, den Jeder von seinem Einkommen beizusteuern hat. Wenn Hegel (Werke, Bd. VII, 2, §. 544, S. 417—419) das Finanzgesetz eine Regierungsangelegenheit nennt, indem ein Gesetz nicht, wie das Budget, nur auf ein Jahr bewilligt werde: so hat er vollkommen Recht, und bestätigt nur, dass im Finanzgesetz die Gesetzgebung sich zur Verwaltung verhält. Kämpft er dabei aber gegen „den hochklingenden Namen der Bewilligung des Budgets“ an, indem er

bemerkt, dass doch das Ganze nicht bestritten werden könne, sondern der Hauptbestandtheil als bleibend angesehen werden müsse, und nur der kleinste Theil veränderlicher Natur sei: so arbeitet er mit diesem Satze unsern Rückschrittsmännern gründlich vor, die auch die parlamentarische Regierung, welche ein Ministerium durch Steuerverweigerung stürzen kann, hinwegräumen wollen. Hegel will im Besitz solcher Zwangsmittel eine bloss mechanische Auffassung des Verhältnisses erkennen; und stellt zum Beweise, wie unnütz sie seien, die Behauptung auf, dass in solchem Falle ja der Staat zerrüttet wäre, indem keine Regierung, sondern nur Parteien vorhanden seien. Er hat also gar keine Ahnung davon, dass die dermalige constitutionelle Monarchie eben wesentlich eine Partei-Regierung ist, — wie die der Englischen Tories und Whigs, und wir es leider überall wahrnehmen —: ja oft einer recht kleinen, aber mächtigen Partei. Dann ist aber eben das einzige Mittel, den lebendigen Geist des Volkes mitten in diesem thatsächlich gegebenen Mechanismus (s. S. 173—174) nicht untergehen zu lassen, diess, vermittelst der parlamentarischen Regierung, bald die eine bald die andere Partei an's Ruder zu bringen, um so, allerdings durch ein Schaukelsystem von einem Äussersten zum andern, die richtige Mitte und das Gleichgewicht wenigstens nothdürftig zu treffen. In unserem Staate ist die Regierung keine Parteisache, also von keinem Gleichgewichte und Schaukelsystem die Rede: sondern durch die lebendige Einheit der Glieder des Staatslebens die parlamentarische Regierung in der Selbstregierung des Volkes, dessen Willen die ausübende Gewalt nur zu vollstrecken hat, untergegangen.

c. Ausser dem Gelde könnte, so scheint es, nur noch Eine besondere Thätigkeit von den Bürgern verlangt werden: nämlich die Landesvertheidigung, weil sie selbst eine ganz allgemeine ist; und darin liegt drittens die Beziehung der Gesetzgebung auf die Ausführung. Doch auch hier ist zu sagen, dass die Gesetzgebung nur die Geldmittel jedes Jahr zu bewilligen hat, um die Zahl der Mannschaften zu bestimmen. Diese können dann durch freiwillige Werbung zusammengebracht werden, weil im Frieden das Heer nur zur Aufrechthaltung der Ordnung und Sicherheit dienen soll. Aber auch im Kriege ist auf die Vaterlandsliebe der Bürger zu rechnen, dass sie sich in hinlänglicher Menge zur Vertheidigung der Heimat stellen werden; und wenn sie es bei einem Angriffskriege nicht thun, wenn auch die gesetzgebende Gewalt die Gelder zu bewilligen Anstand nimmt, dann ist er nicht volksthüm-

lich, und wird besser unterlassen. Die Zumuthung der jetzigen Preussischen Regierung, eine von der Volksvertretung nur für den Fall der Kriegsbereitschaft bewilligte, fast das Doppelte erreichende Vermehrung des Heeres auch für den Frieden bleibend beibehalten zu wollen, selbst gegen den Willen der Landesvertretung, ist eine so maasslose, dass sie jeden Schatten einer verfassungsmässigen Ordnung über den Haufen zu werfen droht. Wird von der gegnerischen Seite der Satz behauptet, dass nach unsern Verfassungen der König über Krieg und Frieden zu befinden habe: so stellt sich die Sache so, dass die gesetzgebende Gewalt nicht Krieg machen kann, auch wenn sie die Gelder bewilligen wollte; der König aber es nur dann vermag, wenn ihm diese Gelder bewilligt werden. In America muss schon auch der Senat seine Zustimmung zum Kriege geben; und das Vernünftigste wäre, dass, wie am Ziele der Weltgeschichte allerdings in Aussicht steht, Niemand mehr zuzustimmen braucht, weil Kriege überhaupt, als das Unvernünftige, unmöglich geworden sein werden.

2. Was die Personen der gesetzgebenden Gewalt betrifft, so ist die nächste und natürlichste Vorstellung die, dass alle erwachsenen männlichen Bürger, also die sogenannten Familienväter, in Urversammlungen zusammenkommen, um selber über die Gesetze abzustimmen. Ist Einstimmigkeit vorhanden, so ist der allgemeine Wille auch der Wille Aller; und der ist dann sicherlich auch der vernünftige, — obgleich man immer noch sagen könnte, dass selbst ein ganzes Volk durch Leidenschaft hingerissen werden kann, wie diess denn dem leicht beweglichen Athenischen öfters begegnet sein mag. Nichtsdestoweniger ist bei Stimmeneinhelligkeit der allgemeine Wille, das Gesetz, immer unzweifelhaft, eben weil es der Allen gemeinsame ist. Wenn aber die allgemeine Volksversammlung sich in eine Mehrheit und in eine Minderheit spaltet, so ist darum der allgemeine Wille noch nicht verloren gegangen, wiewohl er nicht mehr der Wille Aller ist; es genügt, dass er der vernünftige sei. Es fragt sich nur, woran dieser erkennbar sein soll. Da nun die Mehrheit der Allheit näher steht, so ist in ihr der vernünftige Wille vorauszusetzen, und wenn auch mit weniger Gewissheit, als in der Allheit, so doch immer noch mit grösserer Wahrscheinlichkeit, als in der Minderheit (s. Bd. I, S. 64). Die Herrschaft der Mehrheit ist ein Schluss der Induction. Wenn Rousseau diese Herrschaft der Mehrheit eine Unterdrückung der Minderheit nennt, so ist sie doch das einzige Mittel, um, was die

Aufgabe des Staats ist, die Willkür zur Freiheit zu erheben. Die Minderheit wird sich als die Willkür ansehen müssen, sich daher dem Beschlusse der Mehrheit, der für den vernünftigeren zu halten ist, unterwerfen, und ihn selber in freier Sittlichkeit mit ausführen helfen. An sich lässt sich wohl denken, dass die Minderheit im Rechte gegen die Mehrheit sei: „Die Minderen die Gesünderen" *(Minora saniora)*, führt Herr Trendelenburg an. Wenn wirklich die höhere Vernunft auf der Seite der Minderheit ist, so wird diese durch Vernunftgründe die Mehrheit überzeugen, und allmälig selbst zur Mehrheit anwachsen, wie diess denn häufig geschieht.

Dass nun aber die wirkliche Mehrheit der Bürger die Entscheidung treffe, ist nur in kleinen Staaten möglich, da wir es schon in grossen Gemeinden für unstatthaft erklären mussten (S. 156). Die Beibehaltung der Volksabstimmungen auf dem Markte selbst, nachdem Rom die Welt geworden war, ist eben einer der Hauptgründe seines Verfalls. Zu einem aus ruhiger Erwägung und besonnener Berathschlagung hervorgehenden Beschlusse gehört eine kleinere Versammlung. Da verbietet es sich denn von selbst, das ganze Volk zusammenzurufen. Es kann nur Bevollmächtigte oder Vertreter schicken, die an seiner Statt berathen und die Entscheidung treffen. Hier hat der Satz: *Minora saniora*, seine richtige Bedeutung, indem diese vernünftigere Minderheit die durch die Wahl der Mehrheit aus dem Volke hervorgegangenen Besten sind. Die Herrschaft der Mehrheit verdammen, weil auch in einer Abgeordneten-Versammlung die Volksleidenschaften die Überhand hätten, ist eine Ausrede Bonapartistischer Zwingherrschaft.

Die grosse Schwierigkeit ist nur die, wie sollen die Vertreter des Volkes aus der Wahl desselben hervorgehen. Hier sind die verschiedensten Verfahrungsarten vorgeschlagen worden. Die vernünftigste ist, dass, da das Volk als solches den allgemeinen Willen aus sich erzeugen soll, es auch als solches zur Wahlurne trete: und zwar durch Zettel in geheimer Abstimmung wähle, weil dadurch am Sichersten jedem ungebürlichen Einfluss entgegengearbeitet wird. Da jedes Sonderinteresse bei der Feststellung des Gesetzes zurücktreten muss, so wird das Volk nach der Kopfzahl wählen: also, je nach der Grösse des Staats, etwa auf 30,000 bis 70,000 Einwohner Einen Abgeordneten, damit die Versammlung höchstens die Zahl von 400 bis 500 erreiche. Die Wahlkreise sind so einzurichten, dass, im Anschluss an die bereits (S. 151—159) erwähnte Gliederung der Bezirke, Gemeinden und Kreise, so viel Sammel- und

Einzel-Gemeinden zusammengelegt, die grossen Städte in soviel Wahlbezirke getheilt werden müssen, dass die geforderte Einwohnerzahl herauskomme. Es ist besser, dass jeder Wahlkreis seinen Abgeordneten habe, wie bei den Gemeindewahlen (S. 156), damit er gewissermaassen als eine staatliche Person, als ein selbstständiger Verein in der Versammlung auftrete. Dass kein selbstständiger *(sui juris)*, unbescholtener, volljähriger Bürger von allen solchen Wahlen ausgeschlossen sei, genügt nicht; er muss auch wählbar sein. Das allgemeine Stimmrecht muss aber auch ein unmittelbares, nicht durch die Stufen der Urwähler und Wahlmänner hindurchgehendes, und damit abgeschwächtes sein. Der Vertreter des Volks muss unmittelbar aus der Masse desselben hervorgehen, weil er dessen allgemeinen Willen unzersplittert in sich tragen soll. Man hat gegen unmittelbare Wahlen den Einwand erhoben, dass, wenn man nicht engere Wahlen, die sehr weitläufig seien, vornehmen wolle, Minderheitswahlen oder bloss beziehliche Mehrheitswahlen entstehen. Der Bewerber, welcher die meisten Stimmen hat, wird als der Gewählte verkündet, wenn auch die übrigen zusammengenommen mehr Stimmen haben. Bei Wahlmännerwahlen dagegen lassen sich leichter, sagt man, unbedingte Mehrheiten erzielen. Das ist aber eine Täuschung. Denn engere Wahlen bleiben immer Minderheitswahlen, weil die auf die engere Wahl Gebrachten immer nur von Minderheiten vorgeschlagen waren. Minderheitswahlen sind also überhaupt nicht zu vermeiden, und beziehliche Mehrheitswahlen sind immer solche. Will das Volk unbedingte Mehrheitswahlen, so muss es sich nicht mehr in Parteien spalten, und wird dann leicht mit überwiegender Mehrheit den Besten des Wahlkreises herausfinden.

Gegen das allgemeine Stimmrecht ist in den letzten Zeiten allerdings ein grosses Misstrauen wach geworden, weil Napoleon III., der alle äussersten Gegensätze zu vereinen strebt, auch die Zwingherrschaft und das allgemeine Stimmrecht in Übereinstimmung gebracht hat. Mit der Präfectenwirthschaft und der Säbelherrschaft ist es ihm gelungen, das Kaiserthum wiederherzustellen: Savoyen und Nizza, auch gegen den Willen des Volks, Frankreich einzuverleiben. Das Zerrbild ist bis auf's Äusserste getrieben, wenn im Namen und vermittelst des allgemeinen Volkswillens diesem geradezu Hohn gesprochen wird. Und diese Erscheinung ist zum Theil nur daraus zu erklären, dass vermittelst der Ideen, die der Napoleonide an die Spitze seiner Leitung Frankreichs, — ja Europa's

stellt, oft der vernünftige Wille, der in den Parteien und Völkern zerfahren ist, sich in seiner Persönlichkeit zusammennimmt. So hielt auch der Oheim sich für den wahreren Volksvertreter, für den Vertreter des ganzen Volks, während er die Abgeordneten nur als die Vertreter ihres bezüglichen Wahlkreises bezeichnete. Denn die Napoleoniden lassen sich immer durch das allgemeine Stimmrecht zur Herrschaft erheben. Ihr Sturz ist unvermeidlich, sobald auch in Europa, wie in America, der allgemeine Wille sich wirklich unverfälscht und unzersplittert in der allgemeinen Abstimmung kundgeben wird: und das Volk selbst die Initiative ergreift, ohne den Inhalt seines Willens einer bevollmächtigten Person zu überlassen; sondern diese vielmehr nur zur ausführenden Thätigkeit, zur formellen Spitze macht, der es selbst den Inhalt seiner Entschliessungen eingiebt.

Aus allem Gesagten geht hervor, dass die vernünftige Vertretung der gesetzgebenden Gewalt das Einkammersystem ist, wie es in wenigen Staaten, z. B. in der jetzt wiederhergestellten Kurhessischen Verfassung von 1831, besteht, während selbst in Nordamerica noch das Zweikammersystem nicht gänzlich verschwunden ist. Was man zu Gunsten des Zweikammersystems anführt, sind äusserliche Rücksichten, wie zunächst die Nützlichkeit einer doppelten Erwägung, da eine einmalige irrthümlich sein könne. Diesem Einwand zu begegnen, kann man ja bei der Einen Kammer mehrmalige Abstimmung einführen. Eine zweimalige ist ohnehin bei Verfassungsänderungen, und zwar als eine nach einem gewissen Zeitraum wiederholte, oder auch mit der Forderung einer Zweidrittel- oder Dreiviertel-Mehrheit geboten. In England werden bei jedem gewöhnlichen Gesetze drei Lesungen vorgenommen. Soll aber die doppelte Erwägung eine Berathung verschiedener Körperschaften sein, so wird, wie auch immer dieselben zusammengesetzt seien, die Einheit des Volkes, welches seinen allgemeinen Willen als einen einigen aussprechen soll, getrübt. Am Wenigsten noch geschieht diess im Norwegischen Storthing, wo das Lagthing nur ein Ausschuss des Odelsthings ist, also der einfache Ursprung aus dem Volke ungeschmälert bleibt, wenn auch das allgemeine Stimmrecht in Norwegen noch nicht zur Geltung gekommen ist.

Jede andere Einrichtung des Zweikammer-Systems zerstört aber vollends diese Einheit des Volks, und ist also vom Übel: wie zunächst schon die Belgische, indem beide Kammern zwar Wahlkammern sind, der Senat aber aus höher Besteuerten besteht; so

dass der gesellschaftliche Gegensatz des grössern oder geringern Vermögens einen Keil in die staatliche Einheit des Volks getrieben hat. Es tritt hier schon der zweite Grund, den man zu Gunsten des Zweikammer-Systems anführt, ein: nämlich, dass es in der Gesetzgebung ein besonnenes, mässigendes, erhaltendes, beharrliches Glied, und ein bewegliches, rastlos vorwärtsschreitendes geben müsse. Diese Vorstellung lag besonders dem Rath der Alten und dem Rath der Jungen in der Französischen Directorial-Verfassung zu Grunde. Es ist aber offenbar, dass dieser Gegensatz, um fruchtbar zu sein, innerhalb Einer Versammlung fallen muss. Denn gehört er zwei Versammlungen an, deren jede ein unbedingtes Verweigerungsrecht des Gesetzes hat: so ist klar, dass, wenn beide Häuser nicht übereinstimmen, nichts geschieht, also das beharrliche Glied im Vortheil ist, weil es allein den Fortschritt hemmen, das lebendigere, beweglichere Glied für sich aber den Fortschritt nicht durchsetzen kann.

Mehr oder weniger wird solcher gesetzgebender Senat auch immer eine adlige Färbung an sich tragen, da die Gesetzgebung doch volksherrschaftlich sein soll. Und so sehen wir denn in Europa immer noch mehr oder weniger den Adel herrschen, wenn es auch nur der des Geldes ist. Da eine Adelskammer vom Standpunkt der Vernunft verwerflich ist, so ist auch jetzt vom Gesichtspunkt des Staatsrechts aus die im Einzelrecht (Bd. I, S. 180) noch offen gelassene Frage, ob zu Gunsten des Staats die Gleichheit der Erben durch ein Erstgeburtsrecht beeinträchtigt werden dürfe, auf's Bestimmteste zu verneinen. Dass in Preussen durch ein auf verfassungswidrige Weise entstandenes Wahlgesetz der Geld-Adel (τιμοκρατία) im Dreiklassensystem der Urwähler auch in das Haus der Abgeordneten eingedrungen ist, ist der Grund eines achtzehnjährigen Rückschritts, eines ganz auf lehnsrechtlichem mittelaltrigem Boden entsprossenen Herrenhauses. Und jetzt erst, nachdem die verschiedenen Stufen des Reichthums sämmtlich den volksthümlichen Fortschritt wollen, ist die Ungehörigkeit dieses Wahlgesetzes gelähmt worden: leider aber das damit entstandene und sich jetzt für abgeschlossen haltende Herrenhaus nun als ein höchst schwer zu beseitigender Stein des Anstosses verblieben, weil es unbedingt, jede Art des Fortschritts zu hemmen, im Stande ist, und von dieser seiner Macht auch den vollsten Gebrauch macht; um so mehr, als die Krone, die es durch einen Herrenschub allein umzuändern im Stande wäre, nach einem kurzen Verlassen des Rückschritts,

jetzt vielmehr die endgültige Befestigung dieses Hauses auf seinen lehnsrechtlichen Grundlagen glaubt vollführt zu haben.

Im Zusammenhang mit den angegebenen, aber nur angeblichen Vortheilen des Zweikammer-Systems steht drittens der, dass dadurch eine Vertretung der verschiedenen im Volke vorhandenen Interessen ermöglicht werde. Namentlich hat die letzte Österreichische Verfassung diess ausdrücklich als ihren Zweck ausgesprochen, indem sie den grossen Grundbesitz und die Intelligenz, wie man es gewöhnlich nennt, im Oberhause, den kleineren Grundbesitz und den Gewerbefleiss im Unterhause vertreten sein lässt. Die verschiedenen Interessen sind aber nichts Anderes, als die Stände der bürgerlichen Gesellschaft. Und so sind wir denn hier bei der grossen Frage angekommen, ob die ständische Monarchie die wahre constitutionelle Verfassung sei: die Stände der bürgerlichen Gesellschaft auch die staatlich berechtigten Stände seien, wie denn ja auch die Landesvertretung vielfach die Stände genannt wird. Die Einrichtung stammt aus dem Mittelalter, wo die Besonderheit der ständischen Interessen das Hauptgewicht im staatlichen Leben bildete, und der Fürst sich nur durch Vergleiche mit ihnen abfinden konnte. Jeder Stand bewilligte dem Fürsten besondere Gelder, und suchte sich dafür Vorrechte auszubedingen. Diese Stände waren Adel, Geistlichkeit, und der dritte Stand, das Bürgerthum; wozu dann, wo der Bauer der Leibeigenschaft enthoben war, dieser als der vierte Stand hinzutrat. Die reinste ständische Monarchie unserer Zeiten, die sich aus dem Mittelalter erhalten hat, ist die Schwedische, indem diese vier Stände in besondern Versammlungen berathen, und die Mehrheit unter den vier Stimmen entscheidet. In England ist eigentlich ganz dasselbe vorhanden, nur dass im Oberhause Adel und Geistlichkeit, im Unterhause Grafschafts- und Burgflecken-Vertreter zusammensitzen. Hegel, der, wie Montesquieu, die Englische Verfassung nahezu als das Urbild der Verfassung setzt, überträgt mithin auch die gesellschaftlichen Stände auf den Staat: giebt ihnen aber, als dem „ständischen Element", nur einen kleinen Antheil an der Gesetzgebung neben der Regierung und dem Könige (Rechtsphilosophie, §. 301).

Aber nicht nur der Grösse, auch der Art nach schmälert Hegel (ebendaselbst) — und Herr Trendelenburg ihm nach, diesen Antheil der „ständischen Behörde" (Werke, Bd. VII, 2, §. 544), indem sie ihr nur einen beschränkten Gesichtskreis — jetzt würde man sagen, Unterthanenverstand —, den Ministern allein die Über-

sicht über's Ganze zuschreiben, so dass diese denn auch das Beste in der Gesetzgebung machen sollen. Das heisst aber in der That, um mich eines Hegel'schen Ausdrucks zu bedienen, der Gesetzgebung die Krätze geben, um sie kratzen zu können. Dem Gesetze gegenüber sollen aber die besonderen Interessen schweigen. Und eine nach allgemeinem Stimmrecht aus unmittelbarer Wahl dem ganzen Volke entstammte Versammlung, wo die verschiedenen Stände nicht als solche, sondern ihre Mitglieder nur als freie Staaatsbürger eintreten, wird eben die Übersicht und den freien Blick für's Allgemeine besitzen, den Hegel nur in der Regierung erkennt. Wir werden vielmehr sehen, dass diese gerade — ohnehin als Parteiregierung (s. S. 178) — in der Besonderheit der Interessen befangen ist, und erst die von uns vorgeschlagene gesetzgebende Gewalt das Allgemeine in allen diesen Besonderheiten zu finden hat. Ebensowenig sind die Gesetzgeber die blossen Bevollmächtigten ihrer Kreise, von denen sie Befehle zu erhalten hätten, weil die örtlichen Interessen ebensowenig zur ausschliesslichen Geltung kommen dürfen, als die gesellschaftlichen. Im Kreise, in der Gemeinde sind die örtlichen Interessen hinlänglich vertreten; und es muss als eine Verfälschung der Gesetzgebung angesehen werden, wenn Ludwig Philipp sich die Mehrheit dadurch zu gewinnen suchte, dass er den einzelnen Abgeordneten die Berücksichtigung der örtlichen Interessen versprach. Aber allerdings können wir es als eine sittliche Verpflichtung der Abgeordneten anerkennen, ihre Vollmacht niederzulegen, wenn sie sich im Allgemeinen nicht mehr in Übereinstimmung mit ihren örtlichen Wählern wissen.

Die gesetzgebende Gewalt, die wir aufgestellt haben, ist somit das, was man in neuesten Zeiten eine Verfassung auf breitester Grundlage genannt hat. Und wenn sie, als der *terminus major* (A), die Mitte in der dritten Schlussfigur (B—A—E) bildet: so ist das der wahre Schluss des Staatslebens, indem alle Gewalten aus dem Volke als solchem hervorgehen müssen. Darum haben wir auch mit ihr den Anfang gemacht, weil eben das Gesetz, wie wir sagten, der wahre Oberherr ist. Hegel begann umgekehrt mit der fürstlichen Gewalt, weil diese nach ihm die Grundlage, und die entscheidende Spitze von Allem ist, nachdem die Berathung hin und her geschwankt hat (Rechtsphilosophie, §. 275). Mit andern Worten, er baut die Pyramide von dem Scheitelwinkel aus auf, und lässt Verwaltung und Gesetzgebung, die Mitte und breiteste Grundlage auf ihr, auf dieser scharfen Spitze schweben. Ja, in der

spätesten, bereits (S. 177, 184) erwähnten Darstellung, in der dritten Auflage der Encyklopädie (Werke, VII, 2, S. 417), wird diese „schliessliche Entscheidung," sogar „absolut" genannt; so dass die ständische Monarchie bei Hegel eigentlich eine solche ist, worin die Stände zu bloss berathenden herabsinken sollen, wie es schon Friedrich II. vor hundert Jahren gewollt hatte (Bd. I, S. 60), und Friedrich Wilhelm III. 1822 durch die Gewährung einer „landständischen Verfassung" ins Leben führte, während er doch selbst am 22. Mai 1815 noch Reichsstände mit entscheidender Stimme versprochen hatte. Es ist wohl wahr, dass eine Regierung schwer der Stimme der Volksvertreter, auch wenn sie nur Rathgeber sind, entgegenhandeln wird. Es ist aber doch ein grosser Unterschied, ob das Sich-ihrer-Entscheidung-fügen-Müssen geschriebenes Recht oder nur eine sittliche Verpflichtung sei. Der wahre Nerv der vernünftigen Verfassung ist, dass die Forderung der Sittlichkeit auch ein mit Volksrechten beschriebenes Stück Papier sei; was Friedrich Wilhelm IV. 1840 nicht wollte, und dann doch 1850 beschworen hat.

3. Die Gewährleistungen für und gegen diese Gewalt vereinfachen sich in unserer Staatsverfassung sehr, eben weil die Trennung der Gewalten die Übergriffe der einen über die andere weit mehr beseitigt, als da, wo sie — bei der Theilung — sogar gesetzlich geregelt sind. Dennoch muss eine jede Gewalt auch hier noch mit gewissen Einrichtungen umgeben sein, welche ihre Selbstständigkeit nun auch gesetzlich vor jedem Eingriff der andern sicher stellen.

a. Die erste dieser Gewährleistungen für und gegen die gesetzgebende Gewalt ist die Öffentlichkeit der Verhandlungen, wodurch das Volk stets von den Thaten seiner Vertreter Kenntniss erlangt und damit in der Lage ist, Rechenschaft von ihrem Verhalten in Wählerversammlungen, die zu dem Ende immer zusammentreten können, zu fordern. Vor den Augen des Volks wird der erwählte Kern desselben sich auch jeder Zeit dieses Vertrauens würdig zu zeigen suchen: und damit das Volk selbst, wie bei der Öffentlichkeit der Rechtspflege (S. 121), auch die allgemeine Sache als eine von Allen gewusste und gewollte erkennen. Diese Öffentlichkeit gereicht dann ebenso den Vertretern zum grössten Vortheil, indem dieselben wissen, dass sie sich damit in steter Übereinstimmung mit dem Volke zu setzen vermögen, daran aber auch einen festen Rückhalt für ihr Auftreten besitzen.

b. Das Zweite, Höhere, was so durch die Öffentlichkeit hervorgebracht wird, ist die öffentliche Meinung. Wenn das

Volk an den öffentlichen Verhandlungen Theil nimmt, so wird es sich auch gewöhnen, über die öffentlichen Angelegenheiten nachzudenken, und auf dieselben durch die öffentliche Meinung Einfluss zu üben. Die wahre öffentliche Meinung ist die höchste Spitze der sittlichen Gesinnung, weil in ihr eben jeder Einzelne nach seiner persönlichsten Überzeugung den Staatszweck in sich aufnimmt. Aber freilich, weil die zufällige Meinung auch hierbei im Spiele ist, so kann die öffentliche Meinung beim Streit der Parteien selber hin und her schwanken; und so findet sie ihren sachlichsten Ausdruck erst in den Entscheidungen der gesetzgebenden Versammlung. Die Zustimmung der allgemeinen Meinung zu diesen Entscheidungen ist die sicherste Gewähr für deren Volksthümlichkeit, so wie dieselben zugleich die grösste Festigkeit erlangen, wenn sie in der öffentlichen Meinung wurzeln. Wenn Minister, wie Guizot und andere, die öffentliche Meinung verachten zu wollen erklärten: so kann diess nur dann einen vernünftigen Sinn haben, wenn sie die Idee des Fortschritts besitzen, zu dem sie das Volk emporzuheben die gegründetste Hoffnung haben. Unglücklicher Weise war jedoch bei Guizot der entgegengesetzte Fall vorhanden, indem er hinter der wahren öffentlichen Meinung zurückblieb.

c. In England, wo so viel von der öffentlichen Meinung und ihrem Gewichte gesprochen wird, hat sich die *Times* durch das Bezaubernde ihrer Schreibart, durch vorher in die Welt geschickte Leitartikel, wie Fühlhörner, fast das Vorrecht errungen, die öffentliche Meinung zu bilden. Denn ausser der gesetzgebenden Versammlung ist es vornehmlich die Presse, in welcher sich diese öffentliche Meinung ausdrückt. Die freie Presse bildet so die dritte Gewährleistung für und gegen die gesetzgebende Gewalt; man hat sie daher mit mehr Recht, als Herr Trendelenburg das stehende Heer, die vierte Gewalt im Staate genannt. In allen freien Verfassungen ist also die Einführung der Censur und Beschränkungen der Presse verboten. Es wäre auch sonderbar, bei Verbrechen durch die Schrift den Weg der Verhinderung vor der That, statt den der Strafe nach begangenem Verbrechen, einzuschlagen, während man doch nicht alle Messer in Beschlag nimmt, um den Mord zu verhindern u. s. w. Ja, selbst mit Strafbestimmungen gegen die Presse muss sehr behutsam verfahren werden. In England und in Nordamerica, wo die ungebundenste Pressfreiheit herrscht, ist ein Pressprocess etwas Unerhörtes, — namentlich ist die Besprechung öffentlicher Angelegenheiten in der unbeschränktesten

Weise gestattet; und wenn sich Einzelne verletzt fühlen, können sie wegen Beleidigung klagen. Die öffentlichen Personen und Charaktere aber halten es unter ihrer Würde, anders, als durch ihre Reden und Thaten, den Angriffen der Presse zu antworten. Überhaupt ist die Presse selbst das beste Mittel gegen die Presse. Und die Volksvertreter können sie vollends gewähren lassen, insofern in den Verhandlungen der Versammlung die öffentliche Meinung sich noch besser, als in der Presse, ausdrückt. Die Ängstlichkeit, womit dagegen in jungen Verfassungsstaaten des Festlandes die Äusserungen der Presse von den Regierungen betrachtet werden, wie diess namentlich in Preussen in der letzten Zeit auf sehr auffällige Weise geschieht, schliesst, wie gesagt worden ist, dem Ausbruch des Volksunwillens nur die Sicherheitsklappe, die das plötzliche Platzen — des Kessels hindert. Nicht minder auffallend und für das alte constitutionelle England unerhört ist es, wenn die Verwaltung, deren Spitze die Minister sind, von der Gesetzgebung im Finanzgesetze Geld verlangt, um sich eine der gesetzgebenden Versammlung vielleicht feindliche Presse zu schaffen. In unserem Vernunft-Staate wäre aber dergleichen unmöglich, weil es darin gar keine der Gesetzgebung feindliche Verwaltung giebt und geben kann, indem jede Gewalt vor ihrer Thür fegt und nicht in das Gebiet der andern einfällt. Die Genossenschaften des Handels, der Wissenschaft u. s. w. besitzen ihre besonderen Handels-, gelehrten Zeitungen u. s. w., welche natürlich auch ungestraft und gelegentlich Staatskunst in ihren Aufsätzen üben können. Der Einfluss der Verwaltung auf die Gesetzgebung darf immer nur ein berathender, kein diese Gewalt hemmender, wie in den jetzigen Staaten, sein.

d. Fügen wir zur Presse viertens noch die öffentlichen Volksversammlungen *(meetings)* hinzu, um z. B. für einen bestimmten Gegenstand, der gerade in der Gesetzgebung verhandelt werden soll, Bittschriften mit vielen Unterschriften zu Stande zu bringen, so haben wir damit den letzten Ausdruck der öffentlichen Meinung angegeben. Doch ist es selbstverständlich, dass hier nicht, wie in den Zeiten der Französischen Umwälzung, die Bittsteller in Person, noch weniger mit den Waffen in der Hand, in der gesetzgebenden Versammlung erscheinen dürfen, um ihre Wünsche gewissermaassen auf der Spitze ihrer Piken ihren Vertretern aufzudrängen.

e. Eine fünfte Gewährleistung, die man eingeführt hat, wenn die gesetzgebende Gewalt nicht die wahre öffentliche Meinung aus-

drücke, ist das Recht der ausübenden Gewalt, dieselbe aufzulösen. Dieses Recht hat nur Bedeutung, insofern die ausübende Gewalt als selbst Theilnehmerin an der Gesetzgebung die Überzeugung gewinnen will, ob sie oder die Versammlung der wahre Ausdruck des allgemeinen Willens sei. Selbst also unter dieser Voraussetzung hat die Auflösung der Versammlung nur den Sinn, eine Berufung an das Volk zu sein, um zwischen beiden Gewalten zu entscheiden. In unsern Tagen wird aber leider die Auflösung nur zu oft zu einem Mittel gebraucht, um den wahren Willen des Volks zu ersticken und durch Wahlumtriebe der an der Spitze der Verwaltung stehenden Partei sich eine künstliche Mehrheit in der Volksvertretung zu verschaffen. Ist ihr diess gelungen, so nimmt sie den Mund voll, dass sie das Land hinter sich habe. Ist es ihr nicht gelungen, so legt sie der siegenden Volksmehrheit die Wahlumtriebe unter, die sie selber begangen hat, und spricht Napoleonisch von unnatürlicher, durch die Presse erregter Parteileidenschaft, welche einer unbefangenern Auffassung zu weichen habe. Wegen der Möglichkeit solchen Missbrauchs, und weil in unserem Vernunft-Staate die Regierung überhaupt gar keine entscheidende Stimme bei der Gesetzgebung hat, muss das Auflösungsrecht ganz fortfallen. Das beste Mittel aber, ausser der Presse und den Volksversammlungen, um das Volk mit seinen Vertretern in Übereinstimmung zu erhalten oder zu setzen, ist diess, dass die Versammlung öfter, etwa alle drei Jahre, gesetzlich erneuert wird, indem nach Ablauf dieser Zeit die Wahlversammlungen von selbst zusammenkommen, um das Haus zu erneuen. Dass die ausübende Gewalt das ausschliessliche Recht der Berufung der Wahlversammlungen und der Landesvertretung habe, ist noch ein Rest jener Theilung der Gewalten, die wir in unserem Urbild abgeschafft haben. Die Volksvertretung ist daher während ihrer ganzen Wahlzeit dauernd, und vertagt sich nur nach eigenem Ermessen.

f. Dass sie Tagesgelder aus der Staatskasse für ihre Arbeit bezieht, ergiebt sich von selbst daraus, dass jede Arbeit ihren Lohn in sich tragen muss. Die Zahlung kann man insofern für eine sechste Gewährleistung ansehen, als die Stellung der Volksvertreter dadurch eine unabhängigere wird. Auch ist es erst auf diese Weise möglich, dass Jeder ohne Vermögensbedingungen gewählt werde (S. 181), indem nichts, als das persönliche Verdienst, entscheidet. Will man die Nichtzahlung dagegen als eine Gewähr ansehen, indem dann nur vermögende Leute, welche die unabhän-

gigsten Männer seien, als Volksvertreter gewählt werden können: so läuft man Gefahr, die Verfassung zu einer Herrschaft des Geldadels zu machen, welche wenigstens ebenso verderblich, als die des Geburtsadels ist (s. S. 183).

g. Als siebente Gewähr kann man die Unverletzlichkeit der Volksvertreter anführen. Denn da sie als die Besten des Volks aus seiner Wahl hervorgegangen sind, so ist zunächst die Voraussetzung ihrer Rechtlichkeit in noch höherem Grade, als bei jedem einfachen Bürger, vorhanden (S. 109). Persönliche Haft wegen Schulden, Verhaftung wegen Verdachts eines Verbrechens darf also nur mit Zustimmung der Versammlung stattfinden, weil sonst gegen den allgemeinen Willen ein Glied desselben ausgemerzt werden könnte. Während der Vertagung bleibt ja immer noch Zeit zu solchen Maassnahmen. Ausgenommen hiervon ist jedoch der Fall der Ertappung auf frischer That, weil hier kein Verdacht, sondern bereits die Gewissheit des Verbrechens vorliegt, und damit der Austritt aus der Versammlung ohne Weiteres erfolgen muss. Denn wer das Gesetz verletzt, kann zur Feststellung desselben nicht fürder beitragen. Ebensowenig dürfen Abgeordnete wegen ihrer Abstimmungen — und ihrer Reden wegen anders, als nur dem Hause selbst — verantwortlich gemacht werden, da wir nicht, wie der Beschluss des Obertribunals vom 29. Januar 1866 thut, spitzfindig zwischen Äusserungen und Meinungen unterscheiden dürfen, um doch noch irgendwie eine gerichtliche Verantwortlichkeit hineinzusehen.

h. Eine letzte Gewähr der Freiheit, welche man in dem Vorhandensein einer Oppositions-Partei erblicken könnte, ist in unserem Staate ganz unnütz. Sie hätte nur Sinn, wenn eine Opposition den Volkswillen gegen eine herrschende Regierungspartei, welche die Volkswünsche bekämpfte, zu vertheidigen hätte. Die Opposition ist dann das Drängende, welches die Forderung des Volkes durchzusetzen sucht. Der Mangel einer Opposition in einem constitutionellen Staate würde also den Schein der Zwingherrschaft auf die Regierung werfen. Man erzählt sich daher, dass Pitt einmal, durch das Verschwinden der Opposition im Parlamente in die höchste Verlegenheit gebracht, nichts Eiligeres zu thun hatte, als sich eine Opposition — zu kaufen. Ist aber die ausübende Gewalt nur die formelle Spitze des inhaltlichen Willens des Volkes selbst, so hat die Opposition in der Versammlung nur etwa die Bedeutung, die Minderheit zu sein, welche die neu auftauchenden, erst gegen das

Bestehende und Geltende in der Versammlung zum Durchbruch strebenden Ideen, der Mehrheit gegenüber, vertritt.

B. Die Regierungsgewalt.

Als das mittlere Glied zwischen der ausübenden und der gesetzgebenden Gewalt, ist die Regierungsgewalt selbst nichts Anderes für den Staat, als was wir für die Vereine den Verwaltungsrath (S. 152), in der Gemeindeordnung den Magistrat oder auch den Gemeinderath (S. 157) genannt haben, und was für die Kreise oder Provinzen in Preussen auch in der That mit dem Namen der Regierungen bezeichnet wird (s. S. 161). Der Name Rath ist der geeignetste für diese Gewalt, weil ihr eben im gegebenen Fall die Pflicht obliegt, kraft ihrer Einsicht denselben zu berathen, nach allen Seiten hin zu erwägen und die Erfordernisse des Gesetzes an ihm zur Anschauung zu bringen. So gliedert sich die Regierungsgewalt in Gemeinderäthe, Kreisräthe und Staatsräthe. Da wir die beiden ersten bereits bei der Darstellung der Gemeinde- und der Kreisverfassung behandelt haben, so kommt es jetzt nur noch darauf an, auch die Geschäfte, Personen und Gewähren des Staatsraths oder Senats zu entwickeln.

1. Die Geschäfte der Regierungsgewalt sind wieder Theils ihr eigenthümliche, Theils solche, die sich auf die zwei anderen Gewalten beziehen.

a. Die Regierungsgewalt bildet erstens in eigenen Angelegenheiten die höhere Instanz für die Gemeinde- und Kreisräthe, um den gesellschaftlichen Interessen die Krone aufzusetzen, und damit die Gesellschaft als ein regelmässiges Glied in das allgemeine Volksleben einzureihen. Wiewohl jeder Verband, kraft der Selbstregierung, seine Geschäfte selbstständig besorgt, und in unserem Staate selbstredend jede Beaufsichtigung der untergeordneten Verbände durch die höheren fortfällt (S. 158), der Staat also z. B. nicht den Bürgermeister und seine Beisitzer zu bestätigen, Gemeindeversammlungen u. s. w. aufzulösen hat: so müssen doch z. B., wie die Handelsinteressen des ganzen Kreises dem Kreisrathe, ebenso dem Staatsrathe die des ganzen Staats zur Beurtheilung unterbreitet werden. Und wie eintretende Streitigkeiten zwischen den Gemeinden der Kreisrath (S. 162), so entscheidet die der verschiedenen Kreise der Staatsrath. Da, wie wir (S. 173) sahen, es überhaupt Grundsatz sein muss, alle Verwaltung in dem Rechtsstaate auf dem Wege Rechtens zu entscheiden: so steht eben die in der

gewöhnlichen Staatslehre aufgestellte richterliche Gewalt, als eine besondere, unabhängige, der Regierung nicht gegenüber, indem alle Sphären der Verwaltung zu dieser Unabhängigkeit der richterlichen Gewalt erhoben werden müssen; wovon im Grossherzogthum Baden jetzt ein erfreulicher Anfang gemacht worden. Dermalen versteht man freilich unter Verwaltung meistentheils die mehr oder weniger willkürlich auftretende Entscheidung der ausführenden Gewalt durch ihre Beamten; und da herrscht denn jetzt die ganz entgegengesetzte Strömung vor, welche nichts Anderes bezweckt, als in diese Entscheidung der Verwaltung immer mehr Fälle, selbst solche, die von augenscheinlich richterlicher Natur sind, hereinzuziehen.

Aus diesem Bestreben entsprang die Einrichtung eines Gerichtshofs für Competenz-Conflicte, welcher bei uns seit 1848 aus dem Französischen Rechte eingeführt worden ist. Es handelt sich dabei nicht um Conflicte zwischen Gericht und Gericht, von denen wir (S. 103—104) sprachen, sondern zwischen Gerichtshöfen und Verwaltungsbehörden, um die Ausschliessung des Rechtswegs — selbst bei rein rechtlichen Fällen — unter den Deckmantel einer Art richterlicher Entscheidung zu verbergen, und auf dem Verwaltungswege desto mehr Willkür, ungehindert von der richterlichen Beurtheilung, auszuüben. Die Ungeheuerlichkeit einer solchen Einrichtung wird noch dadurch erhöht, dass die Verwaltungsbehörden dabei oft Richter in ihrer eigenen Sache sind, statt dieselbe dem richterlichen Ausspruch zu überlassen. Die Berechtigung zu einem solchen Verfahren müssen wir durchaus in Abrede stellen, namentlich bei der jeweiligen Zusammensetzung dieses Gerichtshofes, welcher Theils aus Verwaltungs-, Theils aus richterlichen Beamten besteht. Womit vielleicht die Unparteilichkeit desselben herausgekehrt werden soll, als würde dadurch jede Sache vor ihren zuständigen Beurtheiler gebracht, in der That aber nur das Mittel ausgeklügelt ist, den Nebel des Scheinrechts vorzumachen. Da jede Beeinträchtigung der Personen und des Eigenthums, welchem gesellschaftlichen Gebiete die Frage auch angehören mag, auf rechtlichem Wege auszutragen ist: so müssen niedrigere Verwaltungsbehörden oder der Staat selbst, wenn ein Einzelner sich von ihnen in seinem Rechte verkürzt glaubt, sich vor ihrem zuständigen Gerichte, wie jeder Einzelne, stellen, indem sie eben selbst Sammelpersonen sind (Bd. I, S. 155). In einem freien Staate, bemerkt daher Hegel (Rechtsphilos., §. 221) sehr gut, gehen Rechtsstreitigkeiten

des Fiscus leicht verloren, weil dieser ein recht klares Recht haben muss, wenn er seinen Rechtsanspruch anerkannt sehen will, damit es nicht einmal den Anschein gewinne, als ob die Verwaltung ihre Macht willkürlich gegen den Einzelnen gebrauchen könne. Diess ist in einem freien Staate überhaupt unmöglich, da die Verwaltungsbehörden in allen Stücken ebenso nach Gesetz und Recht alle gesellschaftlichen Interessen entscheiden, wie die eigentlichen Gerichte die bürgerlichen und peinlichen Sachen, und umgekehrt die gemeinen Gerichte nur eine besondere Sphäre der Verwaltung selber bilden, nämlich die des strengen Rechts (S. 192). Wie also die Gewerberäthe der Gemeinde z. B. die Handelsgerichte erster Instanz (S. 157), die Kreisräthe die der zweiten, als ganz unabhängige, das Recht entscheidende Behörden, in sich enthalten (S. 161): so wird der Staatsrath auch in strittigen Fällen die dritte Instanz bilden.

Aber nicht nur als höhere Instanz für die bisher von uns in der Volkswirthschaft betrachteten Interessen, wie Ackerbau, Handel, Gewerbe, Gesundheitspflege durch die Ärzte, Rechtspflege, polizeiliche Thätigkeit, hat der Staatsrath eine entscheidende Stimme; sondern die Arbeit der Stände bezieht sich auch auf Interessen, die erst im Staate und mit dem Staate entstehen. So wird das Heer, so die Beziehungen zu andern Staaten, so endlich Kunst, Religion und Wissenschaft, ja die Geldangelegenheiten des Staats, Theils seine Liegenschaften, Theils die Steuern, welche die gesetzgebende Gewalt bewilligt, besondern Verwaltungen unterworfen sein. In allen diesen Sphären kommt es auf die Unterordnung des einzelnen Falls unter die gesetzliche Bestimmung an. Der grosse Unterschied des urbildlichen Staats vom thatsächlichen ist der, dass immer collegialisch durch Mehrheiten der Räthe das entschieden werden muss, was die Minister hinterher auszuführen haben, — und zwar entschieden durch aus dem Volke hervorgegangene Räthe: während bisher selbst die von dem Oberhaupte des Staats ernannten Räthe dem ausführenden Minister gegenüber nur berathend auftreten, und diesen in seiner Entscheidung nicht binden, nach Unten hin dagegen, als Vertreter der Krone, wieder einen entschieden grossen Druck auf's Volk ausüben. Wenn in diesem Verhältniss das ausgedrückt ist, was man Kanzleiherrschaft *(bureaucratie)* zu nennen pflegt, so ist dieselbe unserem Staate gänzlich fremd.

b. Das zweite Geschäft der Regierungsgewalt bezieht sich auf die Gesetzgebung; und hier tritt der Senat an die Stelle eines Oberhauses, einer ersten Kammer, die ja auch in Baiern die Kammer

der Reichsräthe heisst. Wie überhaupt die Urtheilskraft, die Einsicht und die besondere Sachkenntniss das Eigenthümliche dieser Gewalt ist (S. 172): so dehnt sie, als die Mitte, diese ihre Kraft auch von da auf die beiden äusseren Glieder aus. Von welcher der drei Gewalten daher auch ein Gesetzvorschlag ausgehe, das Gutachten des Staatsraths oder des Senats wird immer den Anfang machen müssen und von grossem Gewicht sein, wie die βουλή in Athen und der Römische Senat ihr Ansehen vorher einsetzten, ehe die Sache an's Volk kam. Geht der Gesetzvorschlag von der Regierungsgewalt selber aus, so versteht sich die vorherige Berathung im Schoosse des Senats von selbst. Doch auch wenn der Minister der ausübenden Gewalt oder ein Volksvertreter einen Antrag einbringt, so wird stets der Erörterung in der gesetzgebenden Versammlung die Einholung eines Gutachtens des Senats *(senatus consultum)* vorhergehen müssen. In dieser gesetzgeberischen Thätigkeit des Senats werden wir alle die früher angeführten Vortheile des Zweikammersystems, wie doppelte Berathung, besonnene Mässigung, Berücksichtigung der besondern Interessen u. s. w., vereint finden, ohne den Nachtheilen desselben zu begegnen. Hier kann von keiner Eifersucht des Volks und des Adels, von keiner gegenseitigen Hemmung der Gewalten die Rede sein, weil sich eben keine gleichberechtigten Gewalten gegenüberstehen, kurz keine Theilung, sondern Trennung der Gewalten vorhanden ist (S. 174). Was beim Finanzgesetze zum Theil schon jetzt eingetreten, dass die Wucht der Entscheidung bei der Volkskammer liegt, das ist da, wo es nur diese Eine gesetzgebende Versammlung giebt, verallgemeinert worden. Das Gutachten des Senats bindet die Gesetzgebung nicht. Doch wird, wenn es sich um Geldbewilligungen für niedrigere Sphären handelt (S. 177), die Verwendung des Senats von grösserem Einfluss sein, als wenn nur untergeordnete Räthe den Vorschlag machten.

c. Was drittens das Verhältniss zur ausübenden Gewalt betrifft, so hat auch hier der Senat sein Gutachten zu ertheilen. Wenn nämlich der Inhalt der Entscheidung durch die betreffende Abtheilung des Staatsraths festgestellt ist, so bleibt der formellen Spitze der Ausführung immer noch eine verschiedene Art und Weise des Handelns freigestellt, indem der Inhalt seine wahre Bedeutung erst durch die richtige Ausführung erhält. Um diese nun zu finden, kann die ausübende Gewalt ebenso den Rath der Einsichtsvollen, der Fachmänner besonders einholen: oder aber das Gutachten kann schon in die collegialische Berathung der Staatsraths-Abtheilung

über die Unterordnung des Falls unter's Gesetz eingeschlossen sein; jedenfalls hat der Senat hier nicht mehr die entscheidende Stimme, die er bei den eigentlich gesellschaftlichen Thätigkeiten ausübt. Wenn es sich vollends um militärische Anordnungen, um Gesandtschaften u. s. w. handelt, welche das eigentliche Gebiet der ausübenden Gewalt bilden, wo sie nicht bloss der Arm der Regierungsgewalt ist, sondern mit selbstständiger Verantwortlichkeit eintritt: so werden die Minister zwar auch hier noch der Einsicht der Fachmänner bedürfen, haben aber darum nicht das Recht, einen Theil der Verantwortlichkeit von sich abzuwälzen. Dass der Senat in Nord-America, dessen Rath der Präsident bei Krieg und Frieden, Gesandtenanstellung u. s. w. befolgen muss, noch eine gesetzgebende Körperschaft blieb, ist eine Folgewidrigkeit. Immer müssen aber, wie wir bereits (S. 178) gesehen haben, die Kriegsgelder und die Grösse der Heeresmacht — ohnehin alle sich auf zu verändernde Heereseinrichtungen beziehenden Gesetze — von den Bewilligungen der gesetzgebenden Gewalt abhängen.

2. Indem die Personen der Regierungsgewalt auch aus dem Volke, aber nach Ständen gegliedert, hervorgehen: so erledigt sich der Gegensatz der ständischen Monarchie und der neuen constitutionellen Verfassung auf die einfachste Weise so, dass der Regierungsgewalt die ständische Gliederung, der Gesetzgebung die Wahl nach Kopfzahl angehört (S. 180). Indem durch die mittelbare Wahl, wie wir (S. 161) erörterten, der Verdienstadel, der einzige, den unser Staat duldet, stets aus der Volksherrschaft selber entspringt: so ist dann erreicht, was Plato gefordert hat, dass die Wissenden regieren (s. Bd. I, S. 23). Wie also die Gemeinderäthe unmittelbar aus der Wahl der Körperschaften, die Kreisräthe aus den Fachabtheilungen der Gemeinderäthe hervorgehen: so empfiehlt es sich, den Staatsrath aus denen der Kreise entspringen zu lassen. — Wenn jeder Stand aber auch ausschliesslich die Ernennung seiner Vertreter vorzunehmen hat, so versteht es sich von selbst, dass er nicht gezwungen ist, Standesgenossen zu wählen, obwohl dieselben in der Regel als die geeignetsten erscheinen mögen. Doch ist Praxis und Theorie auch eine verschiedene Sache; und wir können uns wohl denken, dass der Gewerbe- oder Handelsstand z. B. einen gelehrten Volkswirthschaftslehrer einem Standesgenossen vorziehen werde. Überhaupt liegt die Gewährleistung für die Güte der Wahl im Wahlkörper, im Stande selbst, dessen Sache es ist, sich die besten Vertreter aufzusuchen.

Der Staatsrath zerfällt, wie auch die untergeordneten Räthe, in so viel Abtheilungen, als es Arbeitstheilungen — den höchsten Gerichtshof des Staats als dritte Instanz mit eingeschlossen (s. S. 162) — in der bürgerlichen Gesellschaft giebt, damit er jeden Zweig mit vollkommenster Einsicht leite. In der Verwaltung der gesellschaftlichen Interessen wird jede Abtheilung ihre eigenen Angelegenheiten selber für sich zu entscheiden haben. Und nur wenn ein Fall in mehrere Gebiete einschlägt, werden auch die betreffenden Abtheilungen zusammentreten, um nach Curien zu entscheiden; wo dann, wenn eine *itio in partes* eintritt, dem ganzen Rathe in vereinter Sitzung die Entscheidung zusteht. Beim Abgeben von Gutachten über Gesetzvorschläge kommt derjenigen Abtheilung, in deren Fach die betreffende Vorlage einschlägt, die Vorberathung und Vorbereitung des Inhalts, der vereinten Sitzung aller Abtheilungen aber die Schlussentscheidung zu. Handelt es sich endlich um Gutachten über auszuführende Maassregeln, so genügt die Berathung des betreffenden Fachs, es sei denn, dass die ausübende Gewalt es vorziehe, den ganzen Senat um Rath zu fragen.

3. Die Gewährleistungen gegen Kanzleiherrschaft, die Controlle von Oben nach Unten, und umgekehrt, von denen Hegel (Rechtsphilosophie, §. 295) so viel spricht, fallen durchaus fort, weil wir es gar nicht mehr mit Kanzleiherrschaft zu thun haben, und im vollendeten Staate die Selbstregierung das Aufsichtsrecht der Behörden ersetzt hat.

a. Die Controlle von Unten nach Oben ist selbstverständlich in der Wahl enthalten; und das ist die erste Gewähr. Als Wähler, müssen die Standesgenossen und unteren Räthe sich dafür nun aber auch den Entscheidungen ihrer Erwählten unweigerlich fügen; sie bleiben in diesem Gehorsam vollkommen frei, weil sie nur ihren eigenen Bevollmächtigten folgen. In der Verfassung auf breitester Grundlage geht der Strom des Willens, oder der Freiheit überhaupt von Unten nach Oben*). Mit der Kanzleiherrschaft

*) Was Hegel eben so vornehm, wie unrichtig, eine „Seichtigkeit" nennt, wenn er in der Vorrede zur Rechtsphilosophie den Ausspruch von Fries tadelt: „in dem Volke, in welchem echter Gemeingeist herrsche, würde jedem Geschäft der öffentlichen Angelegenheiten das Leben von Unten aus dem Volke kommen, würden jedem einzelnen Werke der Volksbildung und des volksthümlichen Dienstes sich lebendige Gesellschaften weihen." Gerade dieses Volk und diesen Staat haben wir im Urbilde zu entwerfen unternommen, — jedoch den „Brei des Herzens", den Hegel darin erblicken will, bei Seite gelassen.

geht auch der amtliche Charakter der Vertreter der Regierungsgewalt, die im Polizeistaat die Vertreter der Majestät des Alleinherrschers sind, verloren. Die Unterordnung von Unten gegen Oben, die im Lehnsstaate den Charakter der Treue hatte, ist im unumschränkten Königthum eine vollkommene Dienstbarkeit geworden, indem den Befehlen der Obrigkeit, als einer von Gottes Gnaden, unweigerlich Folge geleistet werden muss. Und die neue constitutionelle Monarchie ringt vergeblich nach Freiheit, so lange sie an diesen überlieferten Voraussetzungen der Zwingherrschaft festhält. In unserem Staate sind alle Arbeiter — welcher gesellschaftlichen Thätigkeit sie auch zugehören, Geistliche, Lehrer, Ärzte, Künstler und Kaufleute — Privatpersonen, indem selbst die Bevollmächtigten, welche sie in die Räthe schicken, nur für so lange aus ihrer Arbeitssphäre ausscheiden, als sie die Interessen ihres Standes darin zu vertreten berufen sind (S. 101). Alle Kennzeichen der Senatoren treffen bei diesen Räthen zu. Als durch Einsicht und Fachkenntniss in ihrer Sphäre ausgezeichnet, möge ein höheres Alter für sie festgesetzt werden, etwa vierzig Jahre, während die Gesetzgeber nur dreissig alt zu sein brauchen. Sind diese auf drei Jahre, so die Senatoren auf sechs Jahre gewählt, damit der zu häufige Wechsel nicht die Verwaltungsgeschäfte lähme. Die Gewährleistung gegen die Verknöcherung des Senats zu einer Kanzleiherrschaft liegt darin, dass die Senatoren, wenn auch wieder wählbar, sich doch von Neuem in das Bad der Volkswahl zurücktauchen müssen.

b. Eine andere Gewährleistung, welche aus den Staatsprüfungen der Beamten geschöpft wird, ist in unserem Staate ebenfalls durch die Wahl der Genossen dargeboten. Wenn damit nicht gesagt sein soll, dass jede Prüfung fortfalle, sondern wir es den Genossenschaften überliessen (S. 147—148), von ihren Mitgliedern, als Lehrlingen, Gehülfen und Meistern, Bewährungen ihrer Tüchtigkeit nach ihren Graden zu verlangen: so versteht es sich von selbst, dass einsame Patentmeister, die sich von jeder Genossenschaft frei halten, wenn auch noch so viel Verzehrer ihnen ihr Vertrauen schenken, jedenfalls des Rechts entbehren, an den Senatswahlen Theil zu nehmen; sie dürfen sich nur, als Staatsbürger, an den Wahlen für den gesetzgebenden Körper und die diesem untergeordneten Stufen betheiligen. Und das wird zweifelsohne ein neuer Sporn sein, dass auch die sich am Stärksten in ihrer gesellschaftlichen Thätigkeit fühlen und durch eigene Kraft den

Wetteifer bestehen zu können hoffen, doch, um der staatlichen Rechte willen, die Genossenschaft nicht verschmähen werden. So wird ein reges Staatsleben solche Sonderlinge immer mehr verschwinden lassen. Und wenn einst die Handlung: „Gebrüder Schickler“ in Berlin, in die Körperschaft der Kaufleute einzutreten verschmähend, ihren Wechseln, noch bevor das Deutsche Wechselrecht die allgemeine Wechselfähigkeit einführte, doch Anerkennung zu verschaffen wusste, — den Lockungen eines Senatssitzes hätte sie vielleicht nicht widerstanden.

c. Die fernere Gewähr, die in den jetzigen Staaten in der Verantwortlichkeit der Beamten liegt, ist gerade etwas sehr Schwankendes, weil der niedrigere Beamte seine Verantwortlichkeit auf die der höhern zurückwälzt, und nach ihrem Willen zu handeln die Verpflichtung hat. Die höheren Beamten, namentlich die Minister, sind dann zwar der Volksvertretung verantwortlich, indem gemeinhin die Volkskammer anklagt, die Adelskammer richtet. Aber ausserdem, dass ein Gesetz für die Verantwortlichkeit der Minister in vielen Staaten vergebens begehrt wird oder sich auf Staatsverbrechen beschränkt, geht die Ministerwillkür leicht durch alle Schranken hindurch, indem die Starken die Bande zerreissen, welche den Schwachen fesseln. Im urbildlichen Staate sind Alle vor dem Gesetze gleich, jeder also seinem zuständigen Richter verantwortlich, indem jeder Einzelne jeden Rath wegen vermeintlich angethaner Rechtsverletzung verklagen kann (S. 192). In gemeinrechtlichen Sachen wird jeder Rath vor die gewöhnlichen Gerichte mit dem Instanzenzuge verwiesen (s. S. 162), wo eben die richterliche Abtheilung des Staatsraths die dritte Instanz bildet, wie etwa im Englischen Oberhause, wenn eine Rechtssache vorkommt und das Haus sich in den Gerichtshof verwandelt, nur die rechtsgelehrten Lords stimmen. Was aber die sogenannten Amtsverbrechen betrifft, wenn ein Rath es z. B. an der Einsicht fehlen lässt, die zur Handhabung der Geschäfte nöthig ist, seine Standesehre verletzt, überhaupt die Verwaltung schlecht führt: so ist er dafür der Disciplinargewalt seiner Abtheilung, als dem Ehrenrathe seiner Amtsgenossen, verantwortlich (s. S. 103, 119), und auch hier den Instanzenzug der Disciplinargerichte zu verfolgen berechtigt. Wenn den Staatsräthen die zwei unteren Instanzen abgehen, und sie also eine geringere Gewähr haben: so ist ihre hohe Stellung, ihre durch sichtende Wahl hervorgebrachte bevorzugte Lage, kurz ihre Einsicht und Bildung auch eine, wenngleich nur subjective,

Gewähr dafür, dass sie sich solche Verbrechen oder Amtsübergriffe seltener zu Schulden kommen lassen. Mildert einerseits diese ihre Stellung die höhere Gefahr, die für sie, wie bei den Gesetzgebern, in der einmaligen Aburtheilung vorhanden ist, so heischt auch andererseits ihre grössere Verantwortlichkeit jene stärkere Gefahr.

d. Die Unverletzlichkeit ihrer Personen theilen die Räthe viertens ebenfalls mit den Gesetzgebern, ja mit jedem einzelnen Bürger. Und eine Beleidigung der Räthe kann, unbeschadet der Gleichheit Aller, nur dadurch einen anderen Charakter, einen höheren Grad der Strafbarkeit annehmen, dass in ihnen nicht bloss ihre besondere Freiheit, sondern vielmehr das verletzt wird, was durch die Wahl des Volkes schon als der allgemeine Wille ausgesprochen ist (s. Bd. I, S. 33): wenn die Beleidigung auch nicht gleich, wie in Athen (S. 107), geradezu für eine Majestätsbeleidigung gilt. So dürfen wir die höhere Strafe, die besonders dann eintritt, wenn die Beleidigung während der amtlichen Thätigkeit vorgefallen ist, durchaus nicht einer besondern Heiligkeit dieser Personen, sondern nur der allgemeinen Sache, die sie vertreten, zuschreiben. Wenn Hegel (Rechtsphilosophie, §. 294) die Ausnahmestellung der Beamten daraus ableiten will, dass das Amtsverhältniss nicht in einem blossen Vertrage, sondern in einem substantiellen sittlichen Verhältnisse bestehe: so schliesst das Vertragsverhältniss den sittlichen Charakter hier so wenig aus, als z. B. bei der Ehe: wie ja auch ein Beamter sowohl aus der Vertrags-, als aus der sittlichen Seite seines Verhältnisses klagen und verklagt werden kann.

e. Was endlich die Gewährleistung zu Gunsten dieses Standes betrifft, welche Theils im Staatsgehalt, Theils in der Bewilligung eines Ruhestandsgeldes gesehen wird, so geht auch dieses Verhältniss in's gemeine Recht zurück. So wenig der Gehalt unserer Räthe eine Ausnahmestellung hervorbringt, indem immer die Personen die Arbeit lohnen, welche sie geniessen, also die Sammelpersonen der Gemeinde, des Kreises, des Staats: ebenso sind die Ruhestandsgelder bei allen Arbeitern gleichen Ursprungs, indem Vereine der Stände jeder Art, oder auch der örtlichen Bezirke ihren Genossen durch deren regelmässige Beiträge das Ruhestandsgeld gewährleisten (S. 150). Ebenso ist es denkbar und auch schon vorgekommen, dass die Standesgenossen sich als Körperschaft bei einer Versicherungsgesellschaft zu dem Endzwecke betheiligen. Von einem Ruhestandsgelde nicht wegen Unfähigkeit zur Arbeit, sondern wegen Wechsel der herrschenden Partei im

Amte kann in unserem Staate aber nicht die Rede sein. Denn wir haben weder die unumschränkte Regierung, nach welcher der Fürst seine Beamten willkürlich nehmen und entlassen kann: noch die parlamentarische Regierung, wo die Verwaltung den Entscheidungen der gesetzgebenden Mehrheiten unterliegt, da in der Selbstregierung diese mittlere Gewalt ebenso in sich selbst gegründet und selbstständig ist, wie die anderen (s. S. 174, 178). Wenn die Wahl ihrer Körperschaften nicht wieder auf die Räthe fällt, so brauchen z. B. die Schulräthe oder Medicinalräthe gar nicht einmal, wie wir (S. 197) sagten, wieder in ihre Praxis zurückzutreten; sie können sie während der Dauer ihres Verwaltungsamts nach eigenem Ermessen beibehalten, wie eine solche doppelte Thätigkeit auch schon jetzt häufig stattfindet, obgleich freilich Unzuträglichkeiten daraus entstehen können. Es verhält sich dabei aber nicht anders, als wie wenn ein Richter nicht mitstimmt, sobald sein persönliches Interesse in der betreffenden Sache mit im Spiele ist.

C. Die ausübende Gewalt.

Das andere äusserste Glied zur Gesetzgebung im Schlusse des Staatslebens, die ausübende Gewalt, umfasst nun allerdings, als die logische Einzelheit (E), die Allgemeinheit und Besonderheit in sich. Indem so diese Gewalt das Ganze in sich schliesst, macht Hegel (§. 275, 278) sie zum eigentlichen Vertreter der Oberherrlichkeit des Staats, da doch diese Oberherrlichkeit, der zufolge alle Besonderheiten nicht, wie im Lehnsstaate, Rechte Einzelner, sondern flüssige Glieder des allgemeinen Geistes geworden sind, nur vom Staate selbst, nicht von seinem Oberhaupte gelten kann (S. 175). Dass die Einzelheit in der ausübenden Gewalt auch wirklich ein Einzelner sein müsse, wollen wir Hegel (§. 279) schon einräumen. Wenn er dieser Gewalt aber die Oberherrlichkeit aus dem Grunde zusprechen will, weil ihr nach Erwägung aller besondern Rücksichten die letzte Entscheidung anheimfällt (S. 185), so nähert sich solcher Staat immer mehr oder weniger dem unumschränkten Herrscherthum. Es war daher Hegels Grundsätzen eigentlich zuwider, mit dieser von ihm sogenannten „fürstlichen Gewalt“ zu beginnen, da ihm das Vollendetste und Höchste in jedem Ganzen, der philosophischen Methode zufolge, erst zuletzt als das dritte Glied erscheint. Indem Hegel aber dann die fürstliche Gewalt sowohl in den Anfang, als an's Ende setzte: so spricht diess zwar für die ihr untergelegte Vollendung, zerreisst aber ihre Einheit auf sehr unge-

hörige Weise. Wenn also die ausübende Gewalt auch immerhin die Oberherrlichkeit als Person ist, so haben wir doch diesen Begriff nicht darin zu sehen, dass die Auflösung aller besondern Seiten des Staatslebens wieder in dieser Einen Person fest werde, sondern dass auch sie, wie alle anderen Seiten des Staatslebens, in die Flüssigkeit seines Blutumlaufs zurückgenommen werde, und stets wieder daraus hervorgehe.

1. Die Geschäfte der ausübenden Gewalt sind nun eben keine anderen, als die: dass, während jede der beiden andern Gewalten den allgemeinen Willen des Volks immer noch in einer Besonderheit darstellt, nämlich entweder als den rein allgemeinen des Gesetzes, oder in der That als irgend einen besonderen in den verschiedenen Sphären der gesellschaftlichen Thätigkeit; die ausübende Gewalt, als die inhaltslose Spitze des ganzen Staatslebens, das nach allen Seiten hin den Volkswillen Verwirklichende ist. So umfasst diese Gewalt zwar den ganzen Staat, aber nur so, dass alle Adern des Staatslebens ihr den Inhalt zutragen, damit sie denselben an's Dasein fördere, ohne selbst etwas von dem ihrigen hinzuzufügen. Als der Gipfel des Gebäudes steht sie am Höchsten; und mit Recht sagt daher Aristoteles, wer am Höchsten steht, übt die wenigste Willkür. Die Majestät des Oberhaupts liegt eben darin, dass den Inhalt seines öffentlichen Thuns, was auch der seines besondern Lebens sei, nur der allgemeine Wille bilden könne. Wenn daher Hegel in der von ihm selbst herausgegebenen Rechtsphilosophie immer von der letzten Entscheidung des Fürsten spricht, so ist die mündliche Überlieferung, welche auch in die Zusätze der ersten, von Gans besorgten Ausgabe in den gesammten Werken (§. 280, S. 373) geflossen ist, dass der Fürst den Punkt auf's I setze, der Vernunft der Sache gemässer. Und obgleich an der Authenticität dieses Satzes nicht zu zweifeln ist, so hat der Sohn Hegels ihn doch in der zweiten Auflage gestrichen. Als man aber Hegel, kurz nachdem er diesen Ausspruch in seinen Vorlesungen gethan hatte, bei Friedrich Wilhelm dem Dritten desswegen anzuschwärzen unternahm, als sei jene Äusserung eine Herabsetzung des Königthums, erwiederte der König sehr richtig: „Ohne den Punkt wäre das I denn doch kein I.“ Der Satz gefiel dem bescheidenen Fürsten, der eben nichts lieber wollte, als dieser Punkt auf dem I zu sein, während andere sich auch zum Grundstrich machen wollen. Wenn es dann in einem Zusatze zum §. 279 (S. 370) ebenso unzweifelhaft in Hegels Sinne heisst:

dass die Thätigkeit des Monarchen nicht willkürlich sein dürfe, an den concreten Inhalt der Berathungen gebunden sei, und sich oft nur auf die Namensunterschrift beschränke; so wäre damit die formelle Seite der Entscheidung zwar richtig erkannt und scharf hervorgehoben, die ausübende Thätigkeit aber doch umgekehrt zu gering veranschlagt, weil die Art und Weise der Ausführung, die Thatkraft, Schnelligkeit, Gewandtheit bei derselben ganz wichtige Seiten des Handelns, auch abgesehen vom Inhalt, in sich schliesst.

a. Das Geschäft, welches nun in das eigentliche Gebiet der ausübenden Gewalt fällt, ist erstens diess, das ganze Volk überhaupt stets als Eine handelnde Person zur Darstellung zu bringen. Hierin liegt das Monarchische auch unserer gedanklichen Verfassung, wenn wir uns hier auch noch nicht über Erblichkeit oder Wahl, über Monarchie oder Republik entscheiden wollen. Wenn in der Gesetzgebung Alle, in der Verwaltung Einige, so muss nothwendig in der Ausführung Einer den Willen des Volks vertreten. Diese Einheit des Willens wollen wir aber durchaus nicht darin sehen, dass alle übrigen Thätigkeiten des Staatslebens im Namen des Königs geübt werden. Bei der Verwaltung müssen wir diess in unsern thatsächlichen Staaten schon gelten lassen, weil in ihnen die Verwaltung eben ganz von der Ausübung abhängig ist; — während wir es, selbst im Gesichtskreise solcher Staaten, für das Rechtsprechen (S. 99) missbilligen mussten. In unserem Staate der Selbstregierung aber darf natürlich auch die Verwaltung nicht im Namen des Staatsoberhaupts, sondern nur in dem der Auftrag gebenden Körperschaften geführt werden. Das Geschäft der ausübenden Gewalt im Innern des Staats hat vielmehr nur darin zu bestehen, die Oberherrlichkeit jeder besondern Sphäre zur vollkommenen Geltung zu bringen, sie für sich gewähren zu lassen, und in ihrer Unabhängigkeit zu erhalten. Die ausübende Gewalt muss also insofern allerdings die Macht des Staats sein, wie Spinoza und nach ihm Herr Trendelenburg will, aber eben wieder nur die formelle Macht, die Ordnung aufrecht zu erhalten, ohne die Freiheit zu erdrücken. Wenn diese Macht nur dadurch eine wirkliche wird, dass sie auch die materielle Kraft im Heere hinter sich hat: so sind wir doch sehr weit davon entfernt, die Kriegsmacht mit Herrn Trendelenburg als eine vierte Gewalt im Staat zu setzen. Vielmehr ist diese Macht durchaus nur das Dienende, der blinde Arm des allgemeinen Volkswillens, die Wächter des Gesetzes, wie sie Plato (s. Bd. I, S. 24) sehr gut nennt. Und daher hat sich sogar in unsere

bestehenden Verfassungen als ein Zukunftsblick die Bestimmung eingeschlichen, dass die Kriegsmacht nur auf Verlangen der bürgerlichen Obrigkeit einschreiten darf. Die Rückschrittspartei will dagegen, dass sie wirklich in allen Dingen die inhaltliche Willkür des unumschränkten Königs gegen die noch so bestimmten Ansprüche des allgemeinen Willens stütze.

Wenn die ausübende Gewalt im Innern die Oberherrlichkeit des Volks dadurch schützt, dass sie allen Besonderheiten Rechnung trägt: so hat dieser Begriff, nach Aussen gekehrt, allerdings die Bedeutung, alle Besonderheiten des Volks in die allgemeine Persönlichkeit des Staats, als solche, zurückzunehmen, und damit denselben als eine Person überhaupt andern allgemeinen Personen oder Staaten gegenüberzustellen. Wie im Familienvater die Familie nach Aussen als Eine Person erscheint, so ist das Volk durch sein Oberhaupt, ohne dem Bild vom Landesvater eine weitere Ähnlichkeit gestatten zu wollen, vertreten. In dieser Vertretung nach Aussen hin liegt das Recht der ausübenden Gewalt, Gesandte bei andern Völkern zu beglaubigen, Handels- und andere Verträge zu schliessen, über Krieg und Frieden zu entscheiden; und hier ergiebt sich die zweite höhere Bedeutung des Heeres, dass, wenn es im Innern die Ordnung, die ruhige Gliederung der Oberherrlichkeit des Volks aufrecht erhält, es nach Aussen das ganze Dasein des Volks, sobald es angegriffen worden, zu bewahren bestimmt ist. Dann aber können es nicht einige Diener der ausübenden Gewalt, das ganze Volk in Waffen muss es sein, was, vom Oberhaupt des Staats geführt, alle Einzelnen als den Einen ausführenden Willen erscheinen lässt.

b. Das zweite Geschäft der ausübenden Gewalt bezieht sich auf die Verwaltung. Wenn bei dem zuerst beschriebenen die ausübende Gewalt nicht an die Gutachten der Verwaltung gebunden war, sondern nach eigener Verantwortlichkeit handelte (S. 195): so ist sie in Bezug auf die Ausführung der gesellschaftlichen Thätigkeiten durchaus an den Inhalt des Gutachtens, an die collegialische Entscheidung des Senats gebunden, und verantwortlich nur für die Art und Weise der Ausführung.

c. In Bezug auf die Gesetzgebung ist aber drittens die ausübende Gewalt durchaus kein „Factor“ derselben, wie man jetzt zu sagen pflegt, in Verbindung mit Adels- und Volkskammer. Und wenn ihr auch die Initiative nicht abgesprochen werden soll, so doch das unbedingte Einspruchsrecht *(Veto)*. Mit diesem

Rechte wird die Verfassung etwas Mechanisches, ein Hemmschuh für die Bewegung des allgemeinen Willens. Die unbeschränkte Willkür kann beim constitutionellen Veto zwar nicht mehr bejahend den Inhalt ihres Strebens durchsetzen, aber verneinend das Vernünftige verhindern. Auch bleibt es immer eine sehr gefährliche Waffe in den Händen der Minister, gefährlicher, als das Auflösungsrecht der Kammer. Denn die ausübende Gewalt setzt sich damit in Widerspruch gegen die öffentliche Meinung, gegen das gesammte Volk. Und obgleich gesetzlich dazu berechtigt, haben seit Karls I. Enthauptung die Englischen Könige sich nie mehr dieses Rechts bedient.

Doch könnte hier die Frage aufgeworfen werden, wenn auch das unbedingte Verweigerungsrecht schädlich ist, wie wäre es denn mit dem zeitweiligen? wie in Nordamerica, wo das Staatsoberhaupt das Recht hat, einen Gesetzentwurf den Häusern zurückzuschicken; in welchem Falle er dann bis zum Ende seiner Amtsdauer ruht, es sei denn, dass der Congress ihn mit einer Zweidrittel-Mehrheit annehme. In Norwegen aber ist das Gesetz von selbst in der dritten Sitzungszeit durchgegangen, wenn es jedesmal von der Kammer angenommen und vom Könige verworfen worden ist. Diess zeitweilige Veto ist eine Halbheit, die eine Theilung der Gewalten auf zwei oder vier Jahre bedeutet, in America aber am Wenigsten schädlich ist, da der Congress auch diese Zeit abkürzen kann; was er indessen nur höchst selten, wie so eben gegen Johnsons letztes Veto, gethan hat. So hat das bedingte Verweigerungsrecht eigentlich nur den Sinn einer reiflichern Überlegung, wie auch die schon (S. 182) erwähnte Einrichtung einer doppelten oder dreifachen Berathung, — nur allerdings für eine längere Zeit. Die einzige vernunftgemässe Thätigkeit der ausübenden Gewalt bei der Gesetzgebung besteht in der Veröffentlichung der Gesetze, die durch die vollziehende Unterschrift in die Gesetzsammlung gelangen. Verweigert die ausübende Gewalt ihre Unterschrift, so vollzieht der Vorsitzer der Volksvertretung das Gesetz durch die seinige.

2. Zunächst scheint nicht sowohl von Personen, als nur von Einer Person, bei der ausübenden Gewalt die Rede sein zu können. Doch bieten bereits die verschiedenen, dem Staate untergeordneten Sphären eine Mehrheit von Personen, denen die Ausführung zukommt, dar. Was der Vorsitzer jedes Vereins, der Gemeindevorsteher jeder Gemeinde, der Statthalter oder Oberpräsident jedes Kreises, das ist für den ganzen Staat das Oberhaupt desselben.

a. Hier ist nun erstens die grosse Frage, ob das Oberhaupt des Staats erblich sein, oder durch die Wahl an seine Stelle gebracht werden soll. Für die Nützlichkeit der Erblichkeit sprechen die Zwistigkeiten der Königsfamilien in den Wahlreichen, die Zerwürfnisse dieser Reiche selbst, wie wir es an Deutschlands und Polens Beispiel gesehen haben. Die Erblichkeit giebt dem Staate Einheit, Festigkeit, wenn immer der älteste männliche Nachfolger, ohne Theilung unter mehrere Brüder, den Thron besteigt. Diesen Grundsatz der Legitimität und Erstgeburt hat man dann seit dem Sturze Napoleon's I. zum Grundpfeiler der constitutionellen Weisheit gemacht; und der Rückschritt hat sich mit Ängstlichkeit darauf gestützt, um so das unumschränkte Königthum beibehalten zu können.

Statt das Von-Gottes-Gnade-Sein als das Göttliche der Könige, wie man es widersinniger Weise gethan hat, auf die Geburt, die Natur zurückzuführen, als ob die Natur göttlicher wäre, denn der Geist: hat Hegel der Erblichkeit in aufrichtig constitutioneller Gesinnung eine tiefere, geistig-metaphysische Bedeutung beilegen wollen; wobei man ihm die Qual ansieht, durch drei lange Paragraphen hindurch (Rechtsphilosophie, §. 279—281) den Sprung von der sittlichen Persönlichkeit des Monarchen zu seiner Natürlichkeit zu machen. Wenn wir seinen Worten nachgehend, ihren Sinn zu erfassen, sie also erläutern wollten, würde er unsere Erklärung wohl zugeben. Es sei, meint er, der Staat in der That etwas Göttliches, der menschlichen Willkür Enthobenes, der substantielle Geist des Volkes, der das Feste und Bleibende im Wechsel seiner Accidenzien sei. Der Vertreter dieses beharrenden Geistes des Volkes sei das durch Erstgeburt jedesmal an der Spitze stehende, der Willkür enthobene Haupt der Herrscherfamilie: wie es in Frankreich hiess, dass der König nicht sterbe *(Le Roi est mort. Vive le Roi!)*. Um diese von den Accidenzien ganz unabhängige substantielle Majestät des Volksgeistes darzustellen, müsse die Natur, fährt dann Hegel fort, nicht der Wille der Einzelnen diesen Vertreter bestimmen. Und hier beginnt sein Irrthum. Er will die Willkür der Menschen bei der Wahl ausschliessen, d. h., wie er selber erläutert, die Zufälligkeit des Willens, und setzt an deren Stelle die Zufälligkeit der Natur. Ist diese aber besser, als jene? Er selbst sagte mir einmal, als ich gegen erbliche Gesetzgeber zur Zeit der Juli-Umwälzung mit ihm stritt: „Ach! die Natur macht es ebenso gut, als die Wahl.“ Die Natur, meine ich aber erstens,

hat im Staate nicht das grosse Wort zu führen, sondern ist nur das beiherspielende Kleid des Volksgeistes. Wie sollte vernunftgemäss gerade ihr die Krönung des Gebäudes, den Gipfel des geistigen Lebens zu bestimmen, anheim gegeben werden? Zweitens, wie kann die Natur die Wahl so gut treffen, als der freie Wille der Menschen? Die Natur kann Blinde, Blödsinnige, Blutdürstige und dergleichen auf den Thron berufen, und hat es leider nur zu oft gethan. Die dagegen nothwendigen Gewährleistungen werden wir später sehen. In der Wahl eines Staatsoberhaupts fasst das Volk aber sich in seine höchste geistige Blüte zusammen, indem es Denjenigen an die Spitze stellt, den es für den Würdigsten hält. Es ist tiefer, dass diese Idee der sittlichen Staatseinheit auch in der Wirklichkeit als und durch die Freiheit Aller gesetzt werde, nicht als und durch die Natur; wiewohl Hegel diess wieder eine „Seichtigkeit des Gedankens“ nennt. Mit dem reinen Verdienstadel ist auch die Wahl-Monarchie nothwendig gesetzt, während die erbliche am Besten zum Geburtsadel stimmt, doch auch ohne ihn denkbar ist. Lassalle hat Recht, die Erblichkeit der Krone als das letzte Einzelrecht zu fassen, das sich auf lehnsrechtliche Weise in den Staat eingedrängt und bis heute erhalten hat. Der Staat, als der sittliche, durch die freie Willkür vermittelte Geist, muss so viel wie möglich Alles aus geistiger Freiheit hervorbringen. In unserem Staate haben wir bisher alle Sphären, Seiten und Gewalten aus freier Wahl hervorgehen lassen. Warum sollte diese einzige Ausnahme stattfinden?

Wenn aber auch das Wahlreich das Vernünftigste wäre, dürften wir es zulassen wegen seiner Schädlichkeit? Mag indessen in der Barbarei des Mittelalters, wo die Kraft des Gesetzes noch nicht die Willkür der Einzelnen gebändigt hatte, das Wahlreich zu vielen Unzuträglichkeiten geführt haben: so folgt daraus doch nicht, dass diess auch in unsern gebildeten Zeiten der Fall sei. Die Idee ist in unsern Zeiten fester geworden, als die Natur. Und ein durch den Gedanken und den Willen gesetzter Führer gewinnt leicht mehr Ansehen, als ein von der Natur aufgedrungener. Je wankender aber der Grundsatz der Legitimität in der Meinung des Volks geworden ist, desto mehr hütet der Rückschritt ihn, und sucht ihn mit neuem Heiligenscheine zu umgeben; nur in der Schleswig-Holstein'schen Angelegenheit hat er unkluger Weise sehr wenig Gewicht auf denselben gelegt. Dass aber in unsern Zeiten die Wahl grössere Festigkeit gewährt, als die Legitimität, sehen wir z. B.

daraus, dass diese seit 1789 so oft, und noch neuerlich in Italien, gestürzt worden ist. Die Franzosen besonders scheinen keine Legitimität mehr ertragen zu können. Alle Thronfolger werden als Kinder entfernt. Und Napoleon III. rühmt sich, als der Erwählte von fünf Millionen, grosses Ansehens und grosser Festigkeit. In America ist die Wahl aber gesetzlicher Zustand, und noch nie ist Unordnung und Zerrüttung daselbst aus der Abwesenheit der Erblichkeit entstanden. So sehen wir, dass mit fortschreitender Bildung das Vernünftigste auch das Nützlichste wird. Wie weit Europa aber bei seinen verschränkten und verwirrten Verhältnissen, bei den grossen stehenden Heeren, die es unterhält, noch von diesem frei von uns aufgestellten Urbilde entfernt sei, haben wir hier nicht zu untersuchen: und überlassen es der Geschichte, wann sie dasselbe praktisch auf die bestehenden Zustände anwenden wolle.

b. Da sich die Geschäfte der ausübenden Gewalt nicht darauf beschränken, Vertreter der staatlichen Einheit des Volkes, sondern ebenso in der dritten Instanz das Ausführende aller gesellschaftlichen Thätigkeiten zu sein, das Oberhaupt des Staates aber unmöglich alle diese Geschäfte selbst übernehmen kann: so sieht es sich gezwungen, hier zweitens Gehülfen zu wählen, welche die Geschäfte statt seiner und in seinem Namen führen, — die Minister. Ihre Verantwortlichkeit deckt aber nicht die seinige, wie beim erblichen Fürsten; sondern in unserem Staate, wie auch schon in America, sind Beide verantwortlich. Ja, das Oberhaupt des Staats wird eine grössere Verantwortlichkeit, als die Minister selber, haben, indem es ja durch seine Wahl der Minister auch deren Verantwortlichkeit mit auf sich nimmt. Für diese ausführenden Minister kann auch keine Volkswahl stattfinden, eben weil das Staatsoberhaupt für die Ausübung verantwortlich ist. Darin liegt der Unterschied der verwaltenden und der ausübenden Beamten, wiewohl es sich von selbst versteht, dass das Staatsoberhaupt Solche zu Ministern wählen wird, die gerade für das Fach der gesellschaftlichen Thätigkeit, deren Ausführung ihnen anvertraut ist, die nöthige Einsicht haben, also Fachmänner sind. Der Ministerien sind nämlich wieder so viele, als es Abtheilungen im Staatsrathe giebt; wobei nicht ausgeschlossen ist, dass verwandte Gebiete zusammengefasst werden: also z. B. Krieg und See-Angelegenheiten, Kunst, ärztliche Thätigkeit, Religion und Wissenschaft u. s. w. Die Ministerien bilden nicht collegialische Behörden, wie der Senat, eben weil der Minister persönlich für die Ausführung der Entscheidungen des

Senats verantwortlich ist. Während er aber im Vernunft-Staate auch an diese Entscheidungen gebunden ist, so liegt es in der Natur der Sache, dass die Art und Weise der Ausführung ganz von ihm und dem Staatsoberhaupte abhange, wenn er dabei auch den Rathschlag von Hülfsarbeitern, als Räthen seines Ministeriums, vorher einzuholen für gut findet (s. S. 193).

Indem man in neuern Zeiten das Bedürfniss gefühlt hat, die gesellschaftlichen und staatlichen Thätigkeiten, die jetzt in unsern Ministerien verbunden sind, mehr zu trennen: so sind als Vorsitzer für jene die Beamten entstanden, welche man Unterstaatssecretäre in jedem Ministerium nennt, und die Vorsitzer der Abtheilungen unseres Senats sind. Die Mehrheit in der gesetzgebenden Versammlung brauchen die ausführenden Minister in unserem Staate aber gar nicht zu haben, weil der Inhalt der Verwaltung nicht in ihren Händen liegt. In der parlamentarischen Regierung dagegen muss die Gesetzgebung Einfluss auf ihn haben, um nur die Willkür der ausübenden Gewalt zügeln zu können; so dass, während bei der Theilung der Gewalten die parlamentarische Regierung das einzige Auskunftsmittel ist, die staatliche Freiheit zu erhalten, solche im Staate der Selbstregierung ohne Übergriffe von selber da ist (s. S. 200). Die Minister brauchen also auch keine Staatsmänner zu sein, um durch ihre Kammerreden die sogenannten Vorrechte der Krone zu schützen, oder so viel als möglich mit der Verwaltung in die Gesetzgebung überzugreifen. Sie sind einfache Fachmänner, haben keinen Sitz in der Versammlung, verhandeln zumeist mit den Ausschüssen und Abtheilungen der gesetzgebenden Versammlung sowohl, als des Senats, weil ihre Sache nur die Ausführung der Entscheidungen dieser beiden besonders eingerichteten Volksversammlungen ist. Während das Oberhaupt des Staats aber die monarchische Seite in der ausübenden Gewalt bildet, so sind die Minister die aristokratische, indem sie durch ihre Einsicht zu dieser Würde gekommen sind.

c. Die demokratische Seite endlich in der ausübenden Gewalt wird, wie sonderbar diess auch zunächst scheinen möchte, durch's Heer gebildet, welches, als Volksmasse, erst die materiellen Mittel, die wirkliche Kraft dem einsichtig ausführenden Willen verleiht. Wenn Plato von diesen Wächtern des Gesetzes mit Recht die Folgsamkeit gegen die Wissenden fordert, um das Ganze gegen innere und äussere Feinde zu vertheidigen (S. 202): so muss dieser Stand einerseits die Verneinung seiner Persönlichkeit im Dienste des Allge-

meinen selbst bis zum Tode durchführen (S. 171), — der Stand der Tapferkeit; andererseits auf bejahende Weise diesen Gehorsam durch Unterordnung unter einen höheren Willen in strenger Disciplin bethätigen. Wenn man aber aus diesem leidenden Gehorsam die Lehre gezogen hat, dass das Heer nicht auf die Verfassung vereidet werden solle, so ist ein solcher Zustand der Ungleichheit unter den Bürgern ein ganz unzulässiger. Und soll das Heer Wähler sein, Verfassungsrechte ausüben, so muss es auch derselben treu sein. Der Gehorsam gegen den Befehlshaber darf also nie bis zu einer Verfassungsverletzung fortgehen; und so wenig ein Soldat gegen seine moralische Überzeugung seinem Vorgesetzten zu gehorchen braucht, wenn dieser ihm z. B. ein Verbrechen befiehlt: ebenso wenig gegen seine staatliche Überzeugung, wenn derselbe ihm einen Verfassungsbruch zumuthet, der ja auch ein Verbrechen ist. Wir stimmen dem Satze bei, dass die bewaffnete Macht nicht unter den Waffen berathschlagen dürfe; sie hat eben nur auszuführen. Aber die Lehre vom Staatsoberhaupt, als dem Kriegsherrn, der der unbedingte Herr und Eigenthümer grösserer stehender Heere — dieser eigens erfundenen vierten Staatsgewalt (S. 202) — sei, führt nothwendig zum unumschränkten Herrscherthum, wie wir diess in Russland, im Napoleonischen Frankreich sehen, und die jetzige Preussische Regierung eben dahin strebt. Alle freien Völker dagegen, wie England, Nordamerica, haben keine stehenden Heere.

Doch die Frage nach den stehenden Heeren muss nicht bloss in ihrer Beziehung zur Freiheit betrachtet, sie muss in sich selbst entschieden werden. Und hier können wir sagen, dass, wenn der Stand der Tapferkeit ein in der Gliederung des gesellschaftlichen Lebens nothwendiger ist, wie er es denn ist, dieses Glied auch ein selbstständiges, gesondertes, dauerndes Dasein neben den andern Gliedern haben müsse, und nicht bloss zufällig für das augenblickliche Bedürfniss geworben werden dürfe. Diess wollen wir nun auch zugeben. Aber wie die Wahl jedes Standes aus der freien Willkür der Einzelnen hervorgehen muss, so um so mehr die dieses Standes, in welchem es besonders auf eine natürliche Stimmung, auf die gerade dem natürlichen Charakter entspringende Tapferkeit ankommt. Die mässige Truppenzahl, welche genügen wird, um die Ordnung im Innern aufrecht zu erhalten, besteht aus denjenigen Bürgern, die Geschmack und Liebhaberei zu diesem Berufe führt: sie sind also die Einsichtigen, die Besten, die Aristokratie dieses Standes; und machen so den Stamm aus, an welchen

sich für den Krieg die Masse des Volks anschliesst, um das Vaterland zu vertheidigen. Dem stehenden Heere tritt so die Volkswehr, Bürgerwehr, Landwehr, oder wie man es nennen will, — das Volksheer gegenüber, die demokratische Seite des Heeres, von der das stehende Heer nur ein Ausschuss ist. Wenn der Rückschritt also, um das Heer zum Werkzeug der Zwingherrschaft zu machen (S. 203), den Satz aufgestellt hat: Gegen Demokraten helfen nur Soldaten; so braucht der Staat der Zukunft den Satz nicht umzudrehen: Gegen Soldaten helfen nur Demokraten, — da in ihm Beide, statt einen Gegensatz zu bilden, vielmehr ein und dasselbe sind (S. 208). Das Lied, das man die Preussische Volkshymne nennt, sagt selbst dem Könige, dass nicht Burgen und Reisige, sondern sein Volk seine beste Schutzwehr sei; und doch will man jetzt in Preussen die Landwehr durch das stehende Heer verdrängen, und in einigen Preussenvereinen soll sogar bei Anstimmung jenes Liedes diese Strophe ausgelassen worden sein.

Was die Gliederung dieses Standes betrifft, so könnte für das stehende Heer allerdings die Ernennung der höchsten Officiere durch das Staatsoberhaupt das Geeignetste sein, insofern sie, wie die Minister, die ausführenden Diener seines Willens sind. Die Verwalter in den betreffenden Abtheilungen des Gemeinde-, Kreis- und Staatsraths gehen aber jedenfalls aus der Wahl ihrer Standesgenossen, wie überall, hervor. Und wenn sich dann das ganze Volk erhebt, um sein eigenes Dasein zu retten: so wird ihm auch das Recht gegeben werden müssen, sich seine Führer selbst zu wählen, sei es aus dem stehenden Heere selbst, sei es aus der eigenen Mitte. Doch darf der Gegensatz zwischen Heer und Bürgerwehr auch nicht wieder so gefasst werden, als ob jenes eine äusserliche Ordnung im Innern herzustellen, die Landwehr den äusseren Feind zu bekämpfen hätte, da wir, im Gegentheil, schon (S. 165) gesehen haben, dass, kraft des Vereinswesens, jede Gemeinde, jeder Kreis, wie der Staat, sich aus ihrem Schoosse ein stehendes Heer, eine Gemeindewehr, eine Kreiswehr u. s. w. bilden werde, die sich eben selbst regiert. Sagt man, dass bei der Landwehr, bei der Miliz die Freiwilligkeit unmöglich sei, weil es dann vom Belieben der Einzelnen abhangen würde, ob der Krieg geführt werde: so haben wir schon (S. 177—179) darauf geantwortet, dass ein unvolksthümlicher Krieg eben nicht geführt werden soll. Und weil das Staatsoberhaupt, ungeachtet es über Krieg und Frieden zu bestimmen hat, doch dazu die Geldbewilligung der gesetzgebenden

Gewalt und die Arme der freiwillig herbeieilenden Bevölkerung nicht entbehren kann, so sind auf diese Weise allein sogenannte Kabinetskriege unmöglich geworden. Conscription, allgemeine Wehrpflichtigkeit sind also Einrichtungen, welche im urbildlichen Staate nicht mehr stattfinden dürfen, wenn auch die Noth sie manchmal zulässt, wie wir diess ganz kürzlich in Nordamerica gesehen haben.

3. Die Gewährleistungen gegen diese Gewalt werden in der constitutionellen Monarchie sehr stark sein müssen, während in unserem Staate schon die Einrichtungen selbst Gewähr gegen die Willkür leisten. Wenn der Fürst, als durch die Geburt an seinen Platz gestellt, unverantwortlich ist: so ist es eben die Plage dieser Staatsverfassung, dass der Glanz der Krone, die ungeheuere Civilliste von mehrern Millionen, das Hofwesen u. s. w. die Macht dieser unverantwortlichen Gewalt schon zu einer sehr bedeutenden steigert; wozu die alten Erinnerungen, die Ehrfurcht vor der angestammten Herrscherfamilie u. s. w. das Ihrige beitragen. Der Schuldigste wird so oft der Strafe entrückt, wie wir es bei Karl X. sahen. Selbst die Minister, welchen festen Willen sie auch in ihr Amt mitbringen, werden von den Strahlen der Sonne dieser Majestät geblendet, und in den Kreis ihrer Denkungsweise hineingezogen. So neigen oft die freisinnigsten Männer, sobald sie Minister geworden, zum Rückschritt; und Bias hatte sehr Recht, wenn er ausrief: ἀρχὰ ἄνδρα δείξει. Diese Sinneswandlung und Abnutzung der volksthümlichsten Männer zeigt sich im Grossen in der Geschichte des Juli-Königthums. Und die Verantwortlichkeit der Minister, die durch ihre Unterschrift die Unverletzlichkeit des Königs decken, ist eine sehr schwache Waffe gegen diese immer mehr sich ausbreitenden Vorrechte der Krone. Die Engländer schickten solche gewissenlose Minister noch auf den Henkerblock, einmal haben die Franzosen gegen Polignac auf bürgerlichen Tod erkannt. Aber seitdem sieht es überall mit der Ministerverantwortlichkeit sehr schlecht aus. Darum, wenn sie in allen Dingen, die sich nicht auf ihr Amt beziehen, den gewöhnlichen Gerichten, wie alle anderen Bürger, unterworfen sind: so sind sie in unserem Staate, wie das Staatsoberhaupt, sobald es sich um die Verantwortlichkeit als ausführender Gewalt handelt, ihren Vollmachtgebern Rechenschaft schuldig. Und so ist es ganz in der Ordnung, dass die Volksvertreter die Anklage erheben und der Senat das Urtheil fällt; während in beiden Körperschaften, wenn es sich nicht um gemeines

Recht handelt, der Einzelne nur seiner Genossenschaft, wie überall, verantwortlich ist (s. S. 190).

Die schwache Gewährleistung, welche ferner gegen die Übergriffe der Kriegsmacht in den gewöhnlichen Staaten vorhanden ist, die jährliche Feststellung der Zahl des Heeres und der für dessen Unterhaltung nothwendigen Gelder (S. 178), ist in unserer Verfassung zur stärksten geworden; oder vielmehr, es ist gar keine Gewährleistung mehr nöthig, wenn das Heer das ganze in Waffen geübte Volk ist. Denn dann hat dasselbe es in seinen eigenen Händen, sei es durch Wahl der Führer, sei es durch seine ganze Haltung, sich jeder Willkürherrschaft entgegen zu stemmen, und sie, wo sie auch auftauchen mag, zu stürzen: wie denn in manchen Verfassungen, z. B. der Französischen von 1830, auch der Bürgerwehr der Schutz der Verfassung ausdrücklich anvertraut wurde.

Zweites Kapitel.

Das Völkerrecht.

Indem das Oberhaupt des Staats der Vertreter des nach Aussen gekehrten Volkes ist, so liegt darin das Verhältniss zu andern Staaten. Es schien zunächst, als könnten wir mit dem innern Staatsrecht unsere Betrachtungen schliessen. Denn was liegt noch darüber hinaus, nachdem wir den Vernunftstaat nach allen seinen Seiten hin aufgebaut und alle Thätigkeiten des Volkslebens im Geiste der Freiheit entwickelt haben? Da indessen der Mangel des bis jetzt erreichten Standpunkts darin enthalten ist, dass der einzelne Staat die Idee der Freiheit noch mit einer Schranke darstellt, indem er mit der Volksthümlichkeit behaftet ist: so werden wir erst dann das Ende unserer philosophischen Betrachtungen erreichen, wenn wir die Überwindung dieser letzten Schranke als das Ziel der Weltgeschichte werden dargestellt haben. Dazu gehört, dass der einzelne Staat sein schroffes Fürsichsein aufgebe. Wie die Rechtsperson im Einzelrecht nur frei ist, indem sie sich auf eine andere Person bezieht: wie das Familienglied erst dadurch eine wirkliche Person wird, dass es seine natürliche Einseitigkeit durch die anderer Personen ergänzen lässt; ebenso verhält es sich jetzt mit den einzelnen Staaten, die ihre Volksthümlichkeit und Natürlichkeit nicht verleugnen, sondern dieselbe nur vergesellschaften und ergänzen sollen, — der Assimilationsprocess des Lebens in der

zweiten Schlussfigur (A—E—B). So baut sich über den Verein des Staatslebens ein höherer Verein der Völker auf, die erst durch diese Vergesellschaftung volle, ganze Personen werden. Erst wo mehrere unabhängige Staaten vorhanden sind, kann sich auch ein freies Verhältniss unter ihnen gestalten, während die Universalmonarchie die Freiheit erdrücken würde. Da, wie reich auch das Leben der Freiheit im Innern des Staats sei, die Staaten nach Aussen gewissermaassen zum Naturzustand des Einzelrechts gegen einander herabgefallen sind: so haben wir, wie in diesem, sie zunächst als Personen und Eigenthümer zu betrachten; sodann ihr Vertragsverhältniss darzustellen; und endlich zum Unrecht und seiner Wiederaufhebung zu gelangen, — das Kriegsrecht, welches den Übergang in's Weltbürgerrecht machen wird.

A. Die Anerkennung der Staaten.

Wie der erste Grundsatz im Einzelrecht war: Sei eine Person, und achte die Anderen als Personen (Bd. I, S. 143); so beginnen wir auch hier mit der gegenseitigen Anerkennung der Staaten. Während es sich aber im Staatsrecht um die innere Freiheit der einzelnen Bürger handelt, so müssen wir diese im Völkerrecht vergessen; und nur die Richtung der Freiheit, die verschiedene Völker in ihrem Verhältniss nach Aussen haben, in Betracht ziehen.

1. Die erste Regel des Völkerrechts ist daher, sich nicht in die inneren Angelegenheiten eines andern Staats zu mischen; — der Grundsatz der Nichteinmischung. Da aber, wie im Einzelrecht, zunächst auch im Völkerrecht der unparteiische Richter über die Einzelnen fehlt: so sind die Bestimmungen des Völkerrechts ein blosses Sollen, das dem einzelnen Staat, als oberherrlich, die freie Wahl lässt, ihnen zu folgen oder nicht. Einmischung und Nichteinmischung hängt so vom Belieben der Völker ab. Und wir werden es erst als die eigene geschichtsphilosophische Entwickelung des Völkerrechts aufzufassen haben, wie sich dieses schwankende Sollen in feste Regeln umgestaltet.

Doch braucht darum diese völkerrechtliche Willkür auch gleich anfänglich nicht ganz grundlos in der Luft zu schweben, sondern die Einmischungsgelüste stützen sich selbst auf den Grundsatz der Nichteinmischung. Folgendes Beispiel möge diesen sonderbar scheinenden Satz erläutern. Da die Verpflichtung der Anerkennung auf Gegenseitigkeit beruht, so kann ein Staat, dessen Nachbar plötzlich seine Verfassung ändert, diese Änderung für eine Gefahr, die ihn

selber bedroht, ansehen, und in der nachbarlichen Verfassungsänderung eine Nichtanerkennung seiner eigenen Verfassung, und somit einen Einmischungsgrund erblicken. Zur gegenseitigen Anerkennung der Staaten gehört also, sagt man, eine gewisse Verwandtschaft der Verfassungen. So hielten es die östlichen Mächte Europa's für eine Verletzung ihrer Oberherrlichkeit, also für einen Einmischungsgrund, als die Franzosen ihren König enthaupteten und einen Freistaat gründeten. England freilich, bemerkt Napoleon I, hatte dazu kein Recht, weil es daheim ebenso verfahren war. Aber wir sprechen überhaupt jedem Volke das Recht ab, die innere Verfassung eines Nachbars, und selbst seine Staatsverbrechen im Innern, je für einen Einmischungsgrund gelten zu lassen, da das Völkerrecht es ja eben nur mit den äussern Verhältnissen der Staaten zu einander zu thun hat. Und dann, wenn die Europäische Staatenfamilie von Alters her die Freistaaten Venedig, Holland, die Schweiz u. s. w. ertragen konnte, und sich nicht einmischte, warum nicht auch einen Französischen? Die Americaner verfahren hier am Vernünftigsten, indem sie es sich zum Grundsatz gemacht haben, jede thatsächlich bestehende Regierung anzuerkennen, ihr innerer Ursprung mag sein, welcher er wolle, während die alte Welt in neuester Zeit die ängstlichsten Besorgnisse und Verwahrungen auftauchen sah, wie es denn lange dauerte, ehe Preussen und Russland z. B. das neue Königreich Italien anerkannten. Statt dass aber zur Zeit der wiederhergestellten Bourbonen Europa in steten Einmischungen, meist zu Gunsten der Fürsten gegen die Völker, wie in Spanien, Neapel und Sardinien, selten, wie in Griechenland, für die Völker, begriffen war: so ist jetzt der zuerst nur von England verfochtene Grundsatz der Nichteinmischung ziemlich allgemein geworden, wenn auch Napoleon III. durch seine lange Besetzung Roms denselben umgangen hat.

Ist aber jede Einmischung überhaupt verpönt, so besonders eine solche, die nicht nur gewisse Thaten des Nachbars, sondern seine ganze Person aufheben will. Sollte also auch in einzelnen Fällen die Frage, was Einmischung, was Nichteinmischung sei, zweifelhaft sein: so weit darf die Einmischung keinesfalls gehen, die ganze Oberherrlichkeit, d. h. Persönlichkeit eines Volkes aufzuheben, und es einem andern einzuverleiben, wie diess der grossen Polnischen Familie angethan worden. Denn die Selbstständigkeit eines Volkes ist ja, wie wir (Bd. I, S. 210) sahen, ein unveräusserliches und unverjährbares Recht. Ein Volk einem andern

einverleiben, heisst geradezu, es zum Sklaven zu machen. Dennoch geschieht diess fortwährend in der Geschichte, und namentlich haben die Römer es in grossem Maassstabe betrieben. Hierüber ist zu bemerken, dass, was auf dem Standpunkt des Völkerrechts ein Unrecht ist, auf dem höhern Standpunkt der Weltgeschichte zu einem Rechte werden kann. Der Fortschritt der Weltgeschichte besteht eben darin, dass jedes Volk, welches seiner Zeit der Träger der Bildung gewesen ist, wenn sein Standpunkt überschritten ist, in seiner besondern Volksthümlichkeit untergehe, und die Herrschaft der Welt seinem Nachfolger abtrete (s. S. 169). Was aber nicht ausschliesst, dass, nachdem der Gedanke des Menschenthums errungen, das Ziel der Weltgeschichte erreicht worden: alle untergegangenen, zertretenen, zerrissenen früheren Bildungsvölker, nachdem sie ihre beschränkte Volksthümlichkeit in das allgemeine Menschenthum versenkt haben, wieder daraus hervortauchen, um die natürliche Bestimmtheit ihres Geistes nunmehr als eine Seite des allgemeinen Menschengeistes darzustellen. So werden alle Völker der Erde eine grosse Familie bilden, und der Menschheit, nach Hegels Worten, die Unendlichkeit aus dem Kelche dieses Geisterreiches fliessen.

2. Wie die Person des fremden Staats als Person anerkannt werden muss, so auch zweitens das Dasein dieser Person, d. h. die ihr zukommenden Eigenthumsrechte. Denn wie die Person nur ist, insofern sie Eigenthum hat, so muss auch dem Volke die Sphäre dieses äussern Daseins der Freiheit gesichert sein. Das erste unzweifelhafte Eigenthum eines Volkes ist nun sein Ländergebiet, indem es durch dessen Beschaffenheit, durch den Himmelsstrich u. s. w. seine besondere Volksthümlichkeit besitzt. Dieses Gebiet ist unverletzlich. Das Volk kann daher fremden Völkern den Durchgang verweigern, wie umgekehrt durch Vertrag auch im Völkerrecht die Dienstbarkeit (s. Bd. I, S. 195) des Durchgangsrechts für die Streitkräfte eines Volkes auf den sogenannten Etappenstrassen ausgemacht werden kann. Dem Volke gehören daher auch die Ströme, die sein Land durchfliessen, die Ufer des Meers, woran es liegt. Und wenn sie nach Römischem Recht auch gemeinsames Eigenthum für die Einzelnen innerhalb jedes Volks sind, so können sie doch als Einzel-Eigenthum des ganzen Volkes gelten. Indem die Meere wieder, wie wir (Bd. I, S. 175—176) sahen, gemeinsames Eigenthum der Völker — entweder der umwohnenden bei Binnenmeeren, oder aller bei Weltmeeren — sind: so lässt es sich eigentlich nicht mehr rechtfertigen, dass die Türken auch nur

Kriegsschiffen die Durchfahrt durch die Dardanellen verweigern können, weil diese, wie der Sund und der Canal La Manche, jetzt eine allgemeine Wasserstrasse bilden. Und gegen die an Dänemark gezahlte Entschädigung für die Ablösung des Sundzolls wäre auch noch diess anzuführen, dass bei der unbedingten Handelsfreiheit zwischen den Völkern alle Zölle auf Land- und Wasserstrassen von uns als unvernünftig müssen verworfen werden.

Wenn wir einem Volke dann ein Erwerbungsrecht auf herrenlosen Grund und Boden auch nicht absprechen wollen, besonders wenn eine solche Erwerbung den Zweck hat, die überflüssige Bevölkerung in Pflanzstädte, wo die neuen Ankömmlinge umsonst oder für einen geringen Preis Land erhalten, abzuführen: so ist nur die Frage im Völkerrecht, was herrenloses Land sei. Zunächst könnte man antworten: unbewohnte Inseln, unbewohnte Striche eines fremden Festlands. Aber indem dieses, indem die Inseln durch ihre Erdbildung mit einem grössern Lande zusammenhangen: so könnte der Zweifel aufsteigen, ob ferne Seefahrer, die solches Land betreten, das Erwerbungsrecht haben, oder nicht vielmehr die in Besitz zu nehmende Strecke den Völkern des nahen Festlands durch Zusammengehörigkeit eignet. Die Engländer haben zwar Nordamerica in Besitz genommen, und sich um die „legitimen“ Eigenthümer, wie Siesfield die wilden Indianer nennt, nicht bekümmert, aber nur kraft des Rechts des Stärkern. Mit Australien und Neuseeland sind sie nicht besser verfahren. Wenn aber ein gebildetes Volk in der Nähe ist, so thut es mit Recht Einspruch, wie die Nordamericanischen Freistaaten jetzt durch die sogenannte Monroe-Lehre (weil der Vorsitzer Monroe sie zuerst aufstellte) nicht nur die Landeserwerbung Americanischen Bodens, sondern auch jede Einmischung in die inneren Angelegenheiten eines Americanischen Staats, fremden Mächten untersagt haben. Und wenn jetzt Napoleon III. in Mexico diese Lehre hintansetzt, so ist die schwierige, durch den Bruderkrieg und seine Nachwehen hervorgebrachte Lage der Nordamericanischen Freistaaten wohl der Grund, warum sie bisher, solchen Anmaassungen gegenüber, den Abzug der Franzosen noch nicht mit der Thatkraft verlangt haben, die sie sonst wohl entfaltet hätten.

Indem die Persönlichkeit eines Staats sich auf sein gesammtes Eigenthum erstreckt, so ist das Schiff davon nicht ausgenommen. Und nicht nur wenn es im Hafen liegt, sondern auch auf hoher See ist unter seiner Flagge und auf seinem Verdeck der Grund

und Boden seines Volkes. Denn wie wir sahen, dass der Müller durch seine Mühle sich den Wind zum Eigenthum macht, so das Schiff die Meeresfurche, die es durchläuft und jedesmal inne hat. Daher gelten auf einem Englischen Schiffe Englische Gesetze, und die Südstaaten von Nordamerica fürchteten desshalb die Annäherung eines Englischen Schiffs an ihre Häfen, weil ihre auf dasselbe entlaufenen Sklaven dadurch frei wurden. Und wenn die Engländer, so lange der Krieg dauerte, ein grösseres Mitgefühl für die südstaatlichen Aufrührer offenbarten, als mit ihrem Sklavereihasse verträglich schien, so war wohl ihre Baumwollennoth daran Schuld, ihren Grundsätzen so untreu zu werden.

Ist aber auch die offene See gemeinsames Eigenthum aller Völker, so schliesst diess doch nicht aus, dass der der Küste naheliegende Theil des Meeres, welchem sie eben eine besondere Gestaltung giebt, gewissermaassen durch formirende Accession (s. Bd. I, S. 191) Eigenthum des Uferstaats sei. Hieraus folgt, dass, wenn die Fahrt und Fischerei auf offener See auch allen Völkern gestattet ist, doch die Fischerei an der Küste und die Küstenschifffahrt das Eigenthum des betreffenden Volkes sei, und nur durch Vertrag einem andern Volke eröffnet werden könne. Austernbänke gehören zur Küste, werden also nur vom Eigenthümer derselben benutzt werden dürfen. Auf wie viel Meilen in die See hinein das Küstengebiet sich erstrecken soll, kann das Naturrecht nicht bestimmen; genug, dass irgend eine Entfernung bestimmt sei (s. Bd. I, S. 9).

Aus dem Recht der freien Schifffahrt folgt auch die ungehinderte Fahrt, — das Recht, sich nicht durch irgend ein Kriegsschiff eines fremden Volks anhalten oder gar untersuchen zu lassen. In Friedenszeiten wird diess Recht wohl auch allgemein anerkannt. Vom Kriege werden wir nachher, wenn es sich um die Rechte der Parteilosen handelt, sprechen. Haben sich die Engländer nun auch oft unrechtmässiger Weise, wegen der Übermacht ihrer Flotte, die polizeiliche Aufsicht auf den Meeren angemaasst: so haben sie es doch immer sehr übel genommen, wenn man gegen ihre Schiffe dieses Aufsichtsrecht hat ausüben wollen. Eine polizeiliche Ordnung scheint allerdings auch auf dem Meere vorhanden sein zu müssen, damit nicht Seeräuber den harmlosen Wanderer auf den „unfruchtbaren Pfaden“, wie Homer sagt, belästigen können. So ist man denn im Völkerrecht darüber einverstanden, dass jedes Schiff seine Flagge führen müsse, mit Papieren versehen

sein müsse, die seine Volksthümlichkeit beweisen u. s. w. Was hilft aber eine Flagge, wenn ein Schiff mehrere falsche mit sich führt? Und so könnte auch noch diese polizeiliche Beschränkung auf dem Meere fortfallen, wie zu Lande die Passpolizei zu wanken beginnt. Da dann auch kein ständiges Gericht sich über die Meere erstreckt, so hat jeder Wanderer sich gegen Seeräuber selbst zu vertheidigen; und jedem Volke steht es frei, sich die Sicherheit gegen Freibeuter zu verschaffen, indem es die Kauffahrer durch seine Kriegsschiffe begleiten lässt.

Wenn der einem Volke gehörige Küstenstrich verletzt worden, so fragt es sich, wie weit das verletzende Schiff vom verletzten Volke verfolgt werden dürfe. Ein merkwürdiger Fall der Art trat vor längern Jahren bei einem Streite zwischen Piemont und Neapel ein, wo ein Schiff mit Piemontesischer Flagge Aufrührer auf die Neapolitanische Küste geworfen hatte, von Neapolitanischen Fahrzeugen aber erst auf offener See angehalten und aufgebracht wurde. Die Piemontesische Regierung verlangte das mit richtigen Papieren versehene Schiff heraus, weil es nicht innerhalb der Neapolitanischen Küsten gefangen worden war. Unter dem Beistand der Engländer setzten die Piemontesen auch die Freigebung des Schiffes durch: und mit Recht, da das Schiff sich an einem Orte befand, worüber die Neapolitanische Regierung kein ausschliessliches Recht mehr hatte. Nur ein Krieg würde ihr das Recht des Aufbringens gegeben haben; und es ist die Schuld des Neapolitanischen Fahrzeugs, nicht schneller bei der Hand gewesen zu sein, gerade wie die Landpolizei sich beeilen muss, einen über die Grenze entfliehenden Verbrecher noch vorher zu erwischen.

Ein anderer Fall aber, wo das Recht, ein fremdes Fahrzeug auf offener See anzuhalten, unbestreitbar ist, ist der von Sklavenschiffen. Diess kommt nur daher, weil er durch Vertrag festgestellt worden ist, da er sich ohnediess nicht von selbst verstände. Nachdem nämlich der Sklavenhandel vom Völkerrecht für Seeräuberei erklärt worden ist, sind nun auch die Mächte darauf bedacht gewesen, dieser Übereinkunft nachhaltige Wirksamkeit zu verschaffen. Und hier ist die Seepolizei, wie wir es bei der Landpolizei forderten (S. 124), wenngleich nur ausnahmsweise, mit dem Vereinsleben Eins geworden. So haben besonders die Franzosen und Engländer sich gegenseitig verpflichtet, Kriegsfahrzeuge an der Africanischen Küste zur Unterdrückung des Sklavenhandels zu bestellen, und einander die Erlaubniss ertheilt, ihre beiderseitigen Schiffe, die eines

solchen Handels verdächtig sind, anzuhalten, zu durchsuchen und im Fall der Schuld aufzubringen. Portugiesen und Spanier haben sich hierin auch gefügt. Nur die Nordamericaner haben diess Besuchungs- und Untersuchungs-Recht ihrer Schiffe nie einräumen wollen, und sind in steten Streitigkeiten mit den Engländern darüber gewesen, weil die mehr oder weniger von den Südstaaten beeinflusste Americanische Regierung sich dem Sklavenhandel günstig zeigte. Und erst seit dem Aufstande des Südens, erst seitdem der Norden zu der Einsicht gekommen war, dass der Süden nur durch Aufhebung der Sklaverei überwunden werden konnte, haben die Vereinigten Staaten einen Vertrag mit England geschlossen, worin das Besuchungs- und Durchsuchungsrecht Americanischer Schiffe zugestanden wurde.

3. Die Persönlichkeit eines Staats muss aber nicht nur in seiner innern Thätigkeit, noch auch bloss in Bezug auf das äussere Dasein seiner Freiheit anerkannt sein, sondern ebenso ausserhalb Landes, wo auch immer der Staat als eine Person erscheine, also selbst mitten im fremden Volke; die Persönlichkeit des Staats muss gewissermaassen im andern bei sich selbst sein, und so erst eigentlich zum Fürsichsein gelangen. Aus diesem Grundsatz fliesst drittens das Gesandtschaftsrecht. Sei es, dass ein Volk einem andern eine Botschaft, eine Mittheilung, welcher Art sie auch immer sei, zu senden habe, oder einen ständigen Gesandten im fremden Lande unterhält, so ist dieser für heilig und unverletzlich anzusehen; und der Mord der Französischen Gesandten, als sie von Rastatt zurückkehrten, machte daher einen so ungeheueren Eindruck in Europa, dass Schiller singen konnte:

> Ein Jahrhundert ist in Sturm geschieden,
> Und das neue öffnet sich mit Mord.

Da der Fürst die Oberherrlichkeit des Volkes nach Aussen vertritt, so ist es ganz in der Ordnung, dass die Gesandten von ihm ernannt werden. Sie sind seine ausübenden Hülfsbeamten nach Aussen, wie die Minister, bis auf den der auswärtigen Angelegenheiten, nach Innen. Und so sind die Gesandten in der That die unmittelbaren Vertreter der Oberherrlichkeit des Volks, die in ihnen, wie im Staatsoberhaupte, persönlich geworden ist. Diese Unverletzlichkeit hört selbst im Kriege nicht auf, indem ihnen freies Geleit gewährt, und die Pässe zugeschickt werden müssen, im Fall es zum Kriege kommen sollte.

Indem in den Gesandten Ein Volk im andern bei sich selbst

ist, so folgt daraus ihre Exterritorialität, d. h. das Recht, sich im fremden Lande so anzusehen, als seien sie im eigenen. Ein Gesandter ist also von den Steuergesetzen des fremden Landes befreit, lebt unter seinen eigenen Landesgesetzen; und seine Wohnung im fremden Lande wird gewissermaassen als Grund und Boden seines Vaterlandes angesehen, wie wir diess bereits (S. 216—217) von der Flagge auf dem Meere behauptet haben. So können die Gesandten auch die Flagge ihres Volks auf ihr Haus stecken; und es ist nicht abzusehen, warum die Österreicher ein solches Ärgerniss daran nahmen, als zu den Zeiten Napoleon's I. der Französische Gesandte in Wien, Marschall Marmont, einmal das dreifarbige Banner auf diese Weise entfaltete. Verfuhren sie doch später einmal ihrerseits bei einer andern Gelegenheit auf eine ähnliche Weise, indem der Österreichische Gesandte in Paris den Herzogstitel eines Marschalls, des Herzogs von Treviso, nicht anerkennen wollte, weil die Stadt eine Österreichische Besitzung sei. In der Kammer zur Rechenschaft gezogen, dass er diess geduldet, antwortete der Minister Villele, dass im Österreichischen Gesandtschaftshause zu Paris Österreich sei, diesem also freistehen müsse, jenen Titel dort anzuerkennen oder nicht. Folgewidrig ist es dabei von den Österreichern gewesen, die dreifarbige Fahne auf des Gesandten Wohnung nicht anerkennen zu wollen: es sei denn, dass in beiden Fällen die Folgerichtigkeit in der Nichtanerkennung der Umwälzung, dem steten Steckenpferde Österreichs, gesucht werden müsse.

Indem der Gesandte als die gegenwärtige Oberherrlichkeit eines Volks im fremden Lande erscheint, so ist er der natürliche Schutzherr aller seiner dort sich befindenden Landsleute, sei es, dass sie bloss Reisende sind, oder längere Zeit sich ihres Erwerbs wegen darin aufhalten. So werden auch in die entferntesten Länder solche Stellvertreter des Staatsoberhaupts geschickt, die, wenn sie hauptsächlich für das Wohl ihrer handeltreibenden Landsleute zu sorgen haben, Consuln genannt werden. In Europa finden sich oft Gesandte und Consuln verbunden, in den Orientalischen Ländern meist nur Europäische Consuln. Und während in Europa, bei grösserer Gleichmässigkeit der Gesetzgebung unter allen Völkern, die Fremden den Landesgesetzen unterworfen sind (S. 104): so üben im Orient die Consuln meist eine Gerichtsbarkeit über ihre Landsleute aus, weil diese bei der grossen Ungleichartigkeit der Gesetze grosses Unrecht leiden würden, wenn sie dem fremden Rechte un-

terworfen würden, wie z. B. dem Chinesischen, welches Tod auf zufälligen Todtschlag bestimmt. Mit dem Gesandtschaftsrecht ist nun das Verhältniss des Volks zum Volke, ihr gegenseitiger Verkehr eingeleitet; und wir gehen hier, wie im Einzelrechte (s. Bd. I, S. 210), so auch im Völkerrechte, von den Personen und dem Eigenthum zu den Verträgen über.

B. Die Volksverträge.

Weil jedes Volk von den andern als eine unbedingt selbstständige Persönlichkeit anerkannt wird, so ist der besondere Inhalt ihres Willens, wodurch sie in nähere Rechtsbeziehung zu einander treten, nur durch die Willkür jeder Person bestimmt; denn das ist eben die Natur der Verträge. Da Staaten ungleich selbstständiger sind, und jeder mehr ein in sich befriedigtes, sich selbst genügendes Ganze bildet: so ist der Inhalt dieser Staats-Verträge von geringerer Bedeutung und Umfang, als in der bürgerlichen Gesellschaft, wo, je entwickelter sie ist, um so mehr der Einzelne von allen andern abhängig wird.

1. Diese Verträge können nun erstens denselben Inhalt, wie im Einzelrecht, haben, nämlich dem Bedürfnisse zu dienen. Denn indem Ein Volk Waaren dieser Art, ein anderes deren anderer Art hervorbringt: so können sie durch gegenseitigen Tausch ihre Bedürfnisse am Wohlfeilsten und Besten befriedigen. Wenn, wie wir (S. 52, 142) sahen, der unbedingte Freihandel hierzu das Fördersamste ist, wie er zugleich das Vernünftigste ist: so bedarf es dazu weiter keiner Handelsverträge unter den verschiedenen Völkern, die immer nur die Bedeutung haben, in irgend einem Punkte, mit irgend einem Volke die beengenden Schranken der Schutzzölle, Eingangssteuern u. s. w. zu erweitern, ohne sie gänzlich niederzureissen. Wie das Äusserste des Freihandels, so bedarf auch das andere Äusserste, der Fichte'sche geschlossene Handelsstaat (S. 53), gar keiner Verträge. Während dieser aber den richtigen Gedanken der Selbstständigkeit eines Staats fälschlich im klösterlichen Abschliessen, so erblickt ihn jener naturgemässer im unverhinderten Verkehr. Handelsverträge, die sich auf die gesellschaftlichen Bedürfnisse beziehen, sind also nur in der mittlern Lage nothwendig, in welcher sich dermalen die Europäischen Staaten befinden, welche zwischen Freihandel und Einfuhrverbot hin und her schwanken. Zu solchen Beschränkungen gehörten auch die Englischen Schifffahrtsgesetze, welche fremden Schiffen den

Verkehr wesentlich erschwerten. Wie sie endlich gefallen sind, so auch die ihr verwandten Korngesetze, welche dem Englischen Adel gestatteten, den armen Verzehrern das Brod für schweres Gold zu liefern, damit derselbe nicht vom Festlande abhängig wäre. Als ob der hohe Preis des Korns in England, der Ausschluss fremden Korns von Englischen Häfen nicht ebenso den Engländern, wie den Fremden, nachtheilig wäre, da dieselben, jemehr Korn sie in England absetzen, auch desto mehr Englische Waaren dafür kaufen können.

Es blieben, bei unumschränktem Freihandel, als Stoff für solche Verträge bestimmten Inhalts etwa nur die erwähnten Verträge über Etappenstrassen (S. 215), Küstenschifffahrt, Fischfang (S. 217) und dergleichen übrig. Wenn Preussen unter Hardenberg mit dem grossen Grundsatze des freien Handels den Anfang gemacht hat, so sind die Engländer unter Huskisson spät und die Franzosen erst durch Napoleon III. jetzt gefolgt. Aber immer ist nur die erste Hülse des Schutzzolls gefallen, der ganze Grundsatz noch lange nicht vernichtet. Und von den Grossmächten hat Russland und Österreich kaum den ersten Schritt gethan, während die Schweiz und die Türkei in freisinnigem Handelsverkehr vielleicht keiner Grossmacht nachstehen.

Wenn auch diese erste Art von Verträgen nur ganz besondern Inhalts ist, so ist es doch immer der Staat als freie Person, der sie abschliesst; und so ist im Abschliessen auch des geringfügigsten solcher Verträge immer schon die Anerkennung der Oberherrlichkeit eines Staats, von der wir zuerst sprachen, enthalten. So beschränkt sich oft die Anerkennung eines neuen Staats darauf, dass die alten mit ihm Handelsverträge schliessen. Es tritt diess besonders bei Losreissungen neuer Staaten von den alten ein, wie als die Nordamericanischen Pflanzstädte Englands und die Südamericanischen Spaniens von ihrem Mutterlande abfielen. Nachdem der Krieg eine Zeit lang gedauert hatte, und die sogenannten Aufrührer ihre selbstständige Kraft hinlänglich bewiesen hatten, schlossen fremde Mächte mit ihnen Handelsverträge. Freilich ist diess ein Kriegsfall des Mutterlands gegen das Vertrag schliessende Volk. Und wenn, in dem jetzt beendeten Kriege der Vereinigten Staaten von Nordamerica gegen den aufgestandenen Süden, England oder Frankreich mit diesem Verträge geschlossen, d. h. sie anerkannt hätten, so würde der Norden darin ebenfalls einen Kriegsgrund erblickt haben. Die mit einem abgefallenen Pflanzstaat einen

Vertrag schliessenden Staaten sind gemeinhin nicht sehr bedenklich dabei, Theils wegen der Erschöpfung des Mutterlands, Theils um sich Handelsvortheile auszubedingen. Nur mit dem Südamericanischen Junkeraufstande, wie sehr die Engländer auch von einer Seite ihm günstig gestimmt waren (S. 217), haben sie, ungeachtet der ungeheuern Entbehrungen ihrer Baumwollen-Arbeiter, woraus sie sogar einen gerechten Grund der Einmischung ableiten konnten, es bis zuletzt nicht gewagt, in irgend ein Vertragsverhältniss zum Behufe der Anerkennung des Südens zu treten, — weil John Bull es mit seinem nördlichen Bruder Jonathan denn doch nicht gründlich verderben mochte.

2. Wie nun die Verträge mittelbar die Anerkennung der Selbstständigkeit eines andern Volks zum Gegenstande haben können, indem sie dieselbe voraussetzen: so kann zweitens diese und deren Erhaltung auch der unmittelbare Zweck der Verträge sein, welche in diesem Falle Bündnisse genannt werden. Da es im Interesse eines schwächern Volkes liegt, sich Schutz zu suchen, wo es ihn findet: so wird es sich einem mächtigern anschliessen, indem es ein Schutz- und Trutzbündniss mit demselben eingeht. Auch diesem wird das Anerbieten willkommen sein. Denn wenn das mächtigere das schwächere schützt, so dient doch auch des letztern Gewicht immerhin dazu, das mächtige noch mächtiger zu machen. Solche Bündnisse sind aber selbst wieder der Zufälligkeit preisgegeben. Denn da eben keine feste Regeln in einem Gesetzbuche des Völkerrechts vorhanden sind, sondern die bestehenden Verträge selbst, d. h. die Willkür, das Setzende des geltenden Rechts unter den verschiedenen Völkern sind, so hat die gegenseitige Anerkennung keine Gewähr; und es ist auch zweifelhaft, ob das schwächere Volk zum Schutz seiner Selbstständigkeit einen mächtigeren Bundesgenossen finde, indem es den mächtigen Nachbar gelüsten kann, seine Hand vielmehr nach dem schwächern auszustrecken, und, statt eines Schutz-Bündnisses mit diesem, vielmehr ein Trutzbündniss mit einem habgierigen Nachbar einzugehen, um den dritten zu verschlingen. Diese Bündnisse offenbaren ihre Zufälligkeit auch durch die bestimmte Zeitfrist, für die sie abgeschlossen werden, und die selbst wieder durch die wandelbaren Interessen der Staaten bedingt ist; — eine Wandelbarkeit, die freilich immer mehr zurücktreten wird, je freier die Verfassung der Staaten ist, weil eine solche der etwaigen Ländergier ihres Oberhaupts einen Riegel vorschiebt.

Bündnisse, welche diesen Charakter der Zufälligkeit verlieren und die Willkür im Verhältnisse der freien Staaten ausschliessen, also den Naturzustand gewissermaassen aufgeben und einen Rechtszustand der Staaten unter einander gründen, — solche Bündnisse, sage ich, heissen ein Bundesstaat. Er ist zunächst vom Einheitsstaat, dessen Urbild wir im innern Staatsrecht beschrieben haben, nur dadurch unterschieden, dass er in der Stufenfolge der Gliederung der Gewalten noch eine Sprosse mehr hat. Wie die Kreise sich zum Staate, so verhalten sich wieder die einzelnen Staaten zum Bunde, als ihrem staatlichen Mittelpunkte. Wenn es sich aber fragt, warum grosse Völker bald zum Einheits-, bald zum Bundes-Staate sich vereinigen, so liegt der Grund in der Verschiedenheit ihrer geschichtlichen Entwickelung. Da, wo die einzelnen Stämme des Volkes sich bald ihrer Einheit bewusst wurden, haben sie ihre gesonderte Selbstständigkeit auch bald aufgegeben und den ungetheilten Volksgeist zum Bewusstsein gebracht, wie z. B. in Spanien und in Frankreich: und zwar hier noch mehr, als dort. Wo dagegen die verschiedenen Stämme des Volkes eine grössere Besonderheit und eigene Charaktere zeigen, da kommt es schwer oder gar nicht zum Bundesstaate, wie wir diess an dem schweren Ringen Deutschlands sehen; oder aber es tritt, wie in Italien, ungeachtet der frühern Abneigung der Stämme, doch endlich der Einheitsstaat auf, Theils freilich weil die Romanischen Völker nicht diese persönliche Zähigkeit besitzen, die den Germanischen eigen ist, Theils auch weil die Gewalt die Einheit erzeugte.

Den ersten Bundesstaat sehen wir in den sieben Provinzen der Niederlande entstehen, die, ungeachtet ihrer Selbstständigkeit, doch bei ihrem Abfall das engere Band des Bundesstaats um sich knüpfen mussten, um ihrem mächtigen Dränger widerstehen und das köstliche Kleinod der Freiheit bewahren zu können. Daher sie auch den schon (S. 133) angeführten Wahlspruch, dass Eintracht stark mache, annahmen. Indem das eigentliche Deutschland, dessen Schwestervolk doch Holland ist, die fremde Unterdrückung nie gefühlt hat: so haben seine Stämme auch das Bedürfniss des nähern Zusammenhaltens nicht empfunden, bis es in diesem Jahrhundert denn doch endlich auch unter uns zum Durchbruch gekommen ist. Mächtiger ist das Bedürfniss nach einem Bundesstaate dann bei allen den Völkern, die durch ihr Land, Himmelsstrich, Sitten u. s. w. zwar der Einheit sich bewusst sind, aber doch verschiedenen Völkern angehören, wie die Schweiz und Nordamerica. Indem diese

Verschiedenheit den Einheitsstaat ausschliesst, so ist die freie Entwickelung jeder Volksthümlichkeit nur im Bundesstaate möglich. Am Mächtigsten ist aber das Bedürfniss nach einem solchen endlich in den Völkern vorhanden, welche nicht durch die Natur oder ihren Willen, sondern durch fremde Gewalt, wie in Österreich, aus verschiedenen Volksthümlichkeiten in Einen Staat zusammengezwängt wurden, weil in dieser Staatsform die einzige Möglichkeit ihrer Freiheit gegeben ist (s. S. 169—170). Daher lebte die Regierung des Kaiserstaats auch in einer grossen Verblendung, als sie meinte, das doppelte Bedürfniss der Freiheit und der Volksthümlichkeit bei seinen verschiedenen Theilen mit der papiernen Verfassung eines Einheitsstaats befriedigen zu können. Die jüngst mit der Wiederauffrischung überwundener Volksthümlichkeiten, welche nur ein Staatenbund lose zusammenhalten sollte, und ganz zuletzt mit den Ungarn wegen eines doppelten Brennpunkts der Staatsellipse gemachten Versuche werden nur dazu beitragen, Österreichs Verlegenheiten immer grösser, die Wirren immer unauflöslicher zu machen, wenn es sich nicht endlich dazu entschliessen kann, die volle staatliche Freiheit im Bundesstaate zu gewähren.

Der Bundesstaat ist es dann aber eben, zu dem sich ein erbliches Fürstenthum so schwer herbeilässt, während seine Errichtung in Freistaaten mit so grosser Leichtigkeit vor sich geht. Der Grund dieser Erscheinung liegt darin, dass, weil im Bundesstaat die bisher höchste Stufe der staatlichen Freiheit erstiegen ist, durch ihn der Fürst sich die zusammenfassende, Alles verschlingende Macht der letzten Entscheidung entwunden sieht. Während nämlich in einem Bundesstaate die einzelnen Glieder eine grössere Selbstständigkeit besitzen, ihre Oberherrlichkeit nach Innen wenigstens erhalten bleibt, sie also ihre eigene Gesetzgebung, Einrichtungen und Sitten haben können: und die Bundes-Regierung es nur mit der Oberherrlichkeit nach Aussen zu thun hat, indem die Kriegsmacht, die auswärtigen Angelegenheiten hauptsächlich ihre Sache sind; so will der Fürst der alleinige Inhaber dieser doppelten Oberherrlichkeit sein. Indem dann aber bald mehr, bald weniger in das Gebiet der Bundesthätigkeit gelegt werden kann: so würden wir Deutsche, um unsern kleinen Fürsten das Opfer ihrer Zwergoberherrlichkeit recht mundrecht zu machen, gut daran thun, wenn wir uns zunächst damit begnügten, für die Preussische Spitze nur die Leitung der kriegerischen und der auswärtigen Angelegenheiten zu fordern. Sollte diese Bescheidenheit das erbliche Fürstenthum mit dem

Bundesstaate ausgesöhnt haben, so ist es immer später noch Zeit, die Verfassung zu vervollständigen. Und gehören nicht jetzt schon die Zollsachen zu den gemeinsamen Angelegenheiten? Hat nicht Preussen schon jetzt ihre Leitung in Händen? Haben wir nicht bereits in Deutschland ein gemeinsames Wechsel- und Handelsrecht u. s. w.? Die Americanische Bundesgewalt hat auch Post, Münze, Maass, Gewicht u. s. w. in ihrer Hand. Und streben wir nicht ebenfalls nach solcher Vereinigung, wenn wir die Einführung der Deutschen Reichsverfassung vom 28. März 1849 auf unser Banner schreiben?

Eine Hauptsache beim Bundesstaat ist das oberste Bundesgericht, weil es eben diejenige Einrichtung ist, wodurch die Völker aus dem natürlichen Zustande des Völkerrechts in den bürgerlichen, rechtlich geordneten des Weltbürgerrechts treten. Denn während im Völkerrecht die Staaten keinen höheren Richter über sich anerkennen, sondern die Frage nach Recht oder Unrecht ganz ihrer Willkür anheimfällt: so entscheidet ein Bundesgericht Theils die Streitigkeiten Einzelner, die verschiedenen Staaten angehören, Theils die des Einzelnen gegen einen Staat, sowie die der Staaten unter einander, ja sogar die des einzelnen Staats mit der obersten Bundesbehörde, wenn z. B. die Auslegung der Verfassung zweifelhaft sein sollte, und dergleichen. Da nun der oberste Bundessenat im vollkommenen Staate ebenso die Fach-Abgeordneten der einzelnen Staaten in sich schliesst, wie das gesetzgebende Haus die Vertreter des gesammten Volks aller Staaten, so kann die rechtsgelehrte Abtheilung dieses Senats als oberstes Bundesgericht gelten. Und wenn in den Nordamericanischen Freistaaten der Bundessenat auch schon verwaltende Thätigkeiten zu üben anfängt, ohne sich jedoch bereits von der gesetzgebenden Gewalt, wie wir es in unserer urbildlichen Verfassung verlangen, gänzlich abgelöst zu haben (S. 179, 195), so erkennen wir schon hierin eine Hindeutung auf die Vervollkommnungsfähigkeit auch der Americanischen Verfassung.

3. Schritten wir nun in der Darstellung des sittlichen Zusammenlebens der Menschen von freiwilligem Verein zu freiwilligem Verein stets weiter, stiegen wir von der Familie bis zum Bundesstaate immer höher, so haben wir doch den Gipfel des freien Vereinsrechts noch nicht erreicht. Es beruhte darauf, die natürliche Einseitigkeit der Menschen dadurch zu überwinden, dass sie einander in gemeinsamer Thätigkeit ergänzten. Zu den Einseitigkeiten des Alters, des Geschlechts, der Bildung, des Standes, des Volks-

stammes kommt nun die Einseitigkeit ganzer Völker, welche sich eben in ihrer Volksthümlichkeit ausspricht, noch hinzu. Wenn Napoleon I. behauptete: „Was ein Volk hasst, das ist ein anderes Volk,“ so soll das geläuterte Völkerrecht eben diesen Hass in Liebe umwandeln, indem jedes nicht nur für sich einen Einheits- oder Bundesstaat bildet, sondern drittens seine Einseitigkeit in dem Verein der Race aufgehen lässt. Die Mongolische Race in Asien, die verschiedenen Zweige der Kaukasischen Race, der Slavische, der Romanische, der Germanische, mögen sich also in einen loseren Verein zur Besorgung ihrer gemeinsamen Interessen zusammenthun, und so unter sich einen Staatenbund schliessen. Hier kann es sich nicht mehr um eine staatliche Einheit handeln, sondern um eine Versammlung von Abgeordneten an einem Bundessitze, welche freilich nicht bloss von der ausübenden Gewalt des Staats, sondern von allen dreien im Verein beschickt werden muss, ohne dass ihre Beschlüsse auch nur die Oberherrlichkeit der einzelnen Staaten nach Aussen, geschweige nach Innen hin, beschränkten. Die Abgesandten sind an die Befehle ihrer Auftraggeber gebunden, Alles hat mehr den Charakter eines völkerrechtlichen Vertrages. Wenn aber Volksstämme, die wirklich ein Ganzes bilden, wie Deutschland, sich nur zu einem Staatenbunde, nicht zu einem Bundesstaate aufraffen, so ist das richtige Verhältniss gefälscht. Und gelang es der Schweiz eher, als Deutschland, das wahre Verhältniss zu erreichen: so kommt diess eben daher, weil erbliche Fürsten eigensinniger, als freistaatliche Regierungen, auf die äussere Oberherrlichkeit, welche im Bundesstaate mehr, als im Staatenbunde, geopfert werden muss, bestehen (S. 225). Aber der Sache nach bleibt sie auch hier nicht unversehrt, wie Österreichs und Preussens Übergewicht im Deutschen Bunde beweisen.

Wenn der Gegenstand solcher Abgeordneten-Versammlungen die gemeinschaftlichen Interessen der Race, des von ihr bewohnten Welttheils sind: so müssen wir uns endlich denken, dass auch alle Racen das gemeinschaftliche Interesse des Erdballs und der ihn bewohnenden Menschheit in's Auge fassen können, um die Angelegenheiten der Menschheit auf dem Wege ruhiger Erörterungen zu fördern, und so, wie Ancillon sagt, das Ich des Erdballs, als eine sichtbare Vorsehung, zum Bewusstsein zu bringen. Um einen Gegenstand einer solchen Angelegenheit der Menscheit als Beispiel anzugeben, könnten wir an das Telegraphen-Tau erinnern, das durch's Atlantische Meer Europa und America verbinden sollte,

und sich vielleicht einer Linie über das Americanische und Asiatische Festland zurück nach Europa anschliessen wird. Vor Allem aber gehörte hierher ein Bundesgericht, das nicht etwa, wie bei dem Staatenbunde der Race, nur die Asiatischen, oder nur die Europäischen, oder Americanischen Streitigkeiten, sondern die der Racen und ihrer Welttheile unter sich, wie als die Engländer und Franzosen China, Napoleon III. Mexico angriffen, zu schlichten hätte. Ein solches Bundesgericht der Menschheit wird wieder aus den Abgeordneten der einzelnen Staatenbunde hervorgehen, und hauptsächlich dazu dienen, den ewigen Frieden an die Stelle des Kriegszustands der Menschheit zu setzen.

Dieser seit anderthalb Jahrhunderten von dem Abt Etienne de Saint-Pierre bis auf Kant und unsere Zeiten angestrebte Gedanke hat bereits einige Schritte zu seiner Verwirklichung gethan, wenn die Menschheit auch noch weit vom Ziele entfernt ist. Nach den ungeheuern Kriegen, welche am Anfang dieses Jahrhunderts Europa heimsuchten, fühlten die Mächte dieses Welttheils, dass es die höchste Zeit sei, aus diesem Naturzustande des Völkerrechts zu einem rechtlichen Verhältnisse zu gelangen. Es wurde nach dem Sturze Napoleon's I. die sogenannte „heilige Allianz“ geschlossen, welche mit dem neuern Gedanken des Menschenthums, der allgemeinen Verbrüderung der Völker Ernst machen wollte. Zunächst waren es aber nur die Fürsten, die auf Congressen zusammenkamen, um, wie zu Aachen, Laibach, Verona u. s. w., die Kriege durch friedliche Berathungen abzuwenden, wenn irgendwo eine Welle sich im staatlichen Leben der Europäischen Völker, sei es in Spanien, Portugal, Piemont oder Neapel, kräuselte. Die fünf Grossmächte warfen sich als Schiedsrichter auf, um den Schwächeren vor ihr Gericht zu ziehen und ihren Entscheidungen zu unterwerfen. Dieses Verfahren ist so an die Stelle der Lehre vom Gleichgewicht Europa's, die im vorigen Jahrhundert geherrscht, und in der man eben der Gewalt die Entscheidung überlassen hatte, gesetzt worden. Christliche Liebe sollte die Gewalt verdrängen, artete aber selbst nur zu bald in Selbstsucht und Unterdrückung der Völkerfreiheit aus. Noch früher versuchten Karl V., Heinrich IV., Ludwig XIV., dann Napoleon I. die Universal-Monarchie, welche allerdings, wenn sie möglich wäre, dem Kriege schlechthin ein Ende machen, aber auch die Volksthümlichkeit der einzelnen Glieder der Menschheit völlig vernichten würde (s. S. 213).

Mit der Juli-Umwälzung hörten die Congresse auf, und Protocolle traten an die Stelle, indem statt der Fürsten die Minister, statt der ausübenden Gewalt die Verwaltung sich die Regelung der Europäischen Verhältnisse zum Gegenstande nahm. So wurde die Belgische Frage geordnet. Wenn Napoleon's III. Vorschlag eines Europäischen Congresses wieder auf die Fürsten zurückgreift, so wäre vielmehr noch der Schritt zu thun, dass auch die gesetzgebende Gewalt an der Gründung dieses Areopags der Völker, welcher ihre Verbrüderung mehr zur Wahrheit machen würde, als die heilige Allianz es vermochte, Theil nehme. Wenn aber schon im Staatenbunde das Gericht nur ein Schiedsgericht sein kann, von welchem die Betheiligten immer an die Entscheidung des Schwerts sich berufen können: so wird diess hinsichtlich des Areopags der Menschheit noch mehr der Fall sein, wenn es auch keineswegs sittlicher ist. Der Mächtigere wird sich oft noch dem Urtheilsspruche der Mehrheit entziehen wollen. Indessen möge er doch bedenken, ob diess für ihn nicht mit grossen Gefahren verknüpft sei, und die Demüthigung nicht leicht grösser werden könne, als wenn er nachgäbe. Denn wenn alle im Areopag verbundenen Staaten einen Beitrag an Mannschaften zum Bundes-Executionsheere der Menschheit liefern, so könnte dieses doch mit seiner Übermacht jeden widerspänstigen Staat unschwer in seine Schranken zurückweisen, um der Entscheidung des Areopags Geltung zu verschaffen. Ja, haben wir nicht schon beim Eintritt des Krimmkriegs gesehen, dass der Europäische Areopag der fünf Grossmächte sich gegen Russland in dessen Streite mit der Türkei erklärte, wenn sie auch, als jenes nicht weichen wollte, nicht alle zur That übergingen, sondern nur zwei, nämlich Frankreich und England, mit den Waffen in der Hand zu Gunsten der Türkei einschritten, und Italien seine Sporen als sechste Grossmacht sich verdiente.

Durch die immer mannigfaltiger werdenden Beziehungen der Europäischen Grossmächte zu Asien und America haben mehrere derselben, England, Frankreich und Russland, ihren Einfluss nicht auf Europa beschränkt, sondern über den ganzen Erdkreis ausgedehnt. Und wenn wir zu ihnen noch Nordamerica hinzurechnen, so halten wohl diese vier, als Weltmächte, die Geschicke der Welt, wie die Europäischen Grossmächte das Europa's, in Händen. Die Frage ist nur die, diese thatsächliche Machtstellung in einen rechtlichen Zustand zu verwandeln, und so dem Völkerrechte aus seinem rohen Naturzustande zur vernünftigen Einrichtung zu ver-

helfen, das Sollen in ein Sein zu verwandeln. Da dieser unbedingt vernünftige Zustand aber noch nicht der bestehende ist, so hat das Naturrecht das im bis jetzt Gegebenen Vernünftige hervorzuheben, um es dem unbedingt Vernünftigen entgegenzuführen. Das beziehungsweise Unvernünftige im Völkerrecht war aber nicht nur die Form, dass die Verträge gehalten werden sollen, sondern ihr Inhalt selbst, der eben aus der Willkür floss. Da also der Ursprung der Verträge in der Willkür zu suchen ist, wie z. B. der vom 8. Mai 1852 über die Dänische Thronfolge recht deutlich zeigt: so ist es auch wiederum das ganz Vernünftige, dass dieselben nur gehalten werden sollen.

Weil nämlich das allgemeine Wohl der höchste Grundsatz und die einzige Richtschnur der Handlungsweise eines Volkes ist, so hält es die Verträge nur so lange, als es ihm zuträglich scheint, und bricht sie, sobald sein Vortheil es erheischt. Und da der Richter über diesen Vortheil wieder die Willkür ist, so ist die Erfüllung der Verträge eine eben solche Willkür, wie ihre Nichterfüllung. Ein Völkervertrag ist ein Versprechen, das sogleich mit der stillschweigenden Absicht, es zu brechen, gegeben wird. Staatskunst und Sittlichkeit sind also der Zeit noch in Widerspruch, und die Diplomatik eine sophistische Kunst.

Begehen die Völker aber auch Unrecht, wenn sie Verträge brechen: so ist dasselbe doch hier nicht mehr so einfacher Natur, wie im Einzelrecht; sondern in dem Unrecht, welches etwa gegen ein anderes Volk begangen wird, liegt oft die Erfüllung der höchsten sittlichen Pflicht gegen das eigene, — wie wir denn bereits die Äusserung des philosophischen Königs kennen, dass ein Fürst sogar seine Einzel-Sittlichkeit opfern müsse, wortbrüchig werden dürfe, wenn das Wohl seines Volkes es erheische (s. Bd. I, S. 59). Wir wollen nun zwar nicht einer doppelten Sittlichkeit das Wort reden: einer grossen und einer kleinen; einer, welche in den Verhältnissen der Völker unter einander, — einer, welche unter den Einzelnen herrsche. Indessen können wir, wie bei der Pflichtenlehre, von einer Collision, die im höchsten Grade beklagenswerth ist, sprechen. So kann z. B. die geschichtliche Entwickelung der Völker durch unsittliche Mittel befördert werden, wie z. B. Königsmord: was jedoch den Einzelnen, der diese Handlung beging, nicht von der Verantwortlichkeit befreit; selbst der Lorbeerkranz, der dem Helden auf's Haupt gesetzt wird, weil er das allgemeine Wohl durch ein Verbrechen förderte, verdeckt noch nicht seine sittliche

Schuld. Und, wenn von Volk zu Volk List oder Gewalt als Mittel zum Fortschritt der Menschheit diente, so hebt diess ebensowenig die Schuld eines ganzen Volkes auf.

Die Aufgabe ist nur, wie solche Collision unmöglich werde. Wenn Kant diess Ziel im Abschluss des ewigen Frieden erblickt, so will er diesen wieder dadurch herbeiführen, dass Staatsklugheit und Sittlichkeit zusammenfallen; — ein Zusammenfallen, das endlich durch die freie Verfassung aller Staaten, die den gemeinsamen Bund der Menschheit bilden, bedingt sei. Denn, wenn alle Staaten die freiheitliche Gestaltung der Menschheit, wie wir sie in unserem Urbilde des Rechts und des Staats entwickelt haben, sich zum Zwecke setzen: so werden die Völker eben keine entgegengesetzten Interessen, also keinen Grund mehr haben, einander zu schaden und zu übervortheilen. Was liegt einem einzelnen Volke dann an einem Grenzlande, möge es auch zum Theil seine Sprache reden? Schwerlich geht ein Volk auf Eroberungen aus, wenn sein Staatsverband mit seiner Volksthümlichkeit zusammenfällt. Keines sucht Handelsvergünstigungen durch Kriege zu erlangen, wenn der unbedingte Freihandel das Gesetz der Erde geworden ist. — Wo nun aber solcher Zustand noch nicht vorhanden ist, sondern die entgegengesetzten Interessen unvermittelt auf einander platzen, oder wo die etwa schon bestehenden Bundesgerichte ihr schiedsrichterliches Urtheil gefällt haben, ohne dass der Betheiligte gehorchte: da bleibt, wie der Einzelne im Naturzustande sich sein Recht durch die Selbsthülfe zu verschaffen suchte (Bd. I, S. 251), nur die Rache der Völker übrig, um das wirkliche oder vermeintliche Unrecht, welches sie erduldeten, von sich zu stossen; — der Krieg.

C. Das Kriegsrecht.

Wir werden hier den Ursprung des Kriegs, die Führung oder Dauer, und das Ende desselben zu betrachten haben: alles Dreies aber aus dem Gesichtspunkt, dass das Recht auch in diesem Verhältnisse gelte, gerade wie wir im Einzelrecht das Unrecht nur darum erwogen, um hinterdrein sein Umschlagen in's Recht zu entwickeln. Und zwar trifft diess beim Kriege um so mehr zu, als das einem andern Volke angethane Unrecht ja schon selbst einen sittlichen Zweck, das Wohl des andern Volkes, in sich schliesst (S. 230); so dass also hier das Umschlagen des Unrechts in Recht viel augenscheinlicher vor sich geht, als im Einzelrechte.

1. Schon der Beginn des Krieges muss um des Rechtes

Willen gemacht werden. Hugo Grotius in seinem berühmten Buche: *De jure belli et pacis*, widerlegt daher eifrig die Ansicht derjenigen, welche behaupten, dass das Recht im Kriege aufhöre, indem er anführt, dass der Krieg gar keinen anderen Zweck, als die Wiederherstellung des verletzten Rechts, haben könne. Wenn aber das Recht der Zweck ist, so können die Mittel nicht das Unrecht, sondern müssen selbst rechtlich sein. Das Erste ist also, dass kein Krieg ohne gerechte Ursache *(causa justifica)* unternommen werden dürfe. Zu dem Ende muss ein Volk aber vorher alle übrigen Mittel, um zu seinem Rechte zu kommen, erschöpft haben. Und nur wenn Alles nichts geholfen, weder Unterhandlungen, noch Vermittelungen anderer Staaten, noch alle vorläufigen Maassregeln, die den Krieg einleiten, ohne schon der Krieg zu sein, — erst dann dürfen die Kanonen, welche man daher die *ultima ratio regum* nennt, ihre Donner erschallen lassen.

Je weiter nun die Bildung der Menschheit gediehen, je näher sie dem Urbilde durch Erstarkung des Völkerareopags gekommen sein wird, desto eher werden Kriege im Keime erstickt, — die sich am geschichtlichen Himmel zusammenziehenden Gewitter ohne Anwendung der Waffengewalt noch zerstreut werden. Sind also schon völkerrechtliche Bundesgerichte vorhanden, so ist zunächst der förmliche Rechtsgang einzuschlagen, um zu sehen, ob die Gegner der Vernunft des Urtheils sich unterwerfen werden. Fehlt selbst ein Friedensgericht der Völker, das, als Austrägalinstanz, manche Klage durch Vergleich beseitigen würde, so ersetzt die listige Staatskunst freilich noch den Weg des nüchternen Rechts. Doch gehen jetzt wenigstens, den Kampf noch abzuwenden, Congresse, Protocolle, Schriftwechsel der einzelnen Mächte vorher: während es früher nur zufällige Einmischungen Unbetheiligter waren, welche auf Bitten des einen oder andern Gegners die Vermittelung übernahmen.

Sind aber auch alle diese Unterhandlungen und Vermittelungen gescheitert, so ist der Krieg darum noch nicht da; und die Gegner, sich selbst überlassen, beginnen nun selbstständig gegen einander vorzugehen. Wer sich zu beklagen hat, ruft zuerst seinen Gesandten ab, ertheilt dem fremden seine Pässe. Jedes Volk ist nicht mehr im andern bei sich, sondern kehrt in sein schroffes Fürsichsein zurück. Hat aber auch Ein Volk seinen Gesandten abgerufen, so braucht doch das andere, wenn es dem Kriege abgeneigt ist, nicht ein Gleiches zu thun. Weitere Maassregeln, ehe

es zum Kriege kommt, sind: den Thätlichkeiten Gegenthätlichkeiten *(repressaliæ)* entgegenzusetzen. Wenn ein Volk z. B. einem andern das Einlaufen von Schiffen in seine Häfen verbietet, so übt dieses Wiedervergeltung. Es wird der freie Verkehr zwischen den Völkern aufgehoben, oder die Schiffe des Einen Volks, die sich in Häfen des andern befinden, werden mit Beschlag *(embargo)* belegt. In der Festlandssperre übte Napoleon I. gegen England solche Zwangsmaassregeln im grössten Umfange, jedoch mit dem Unterschiede, aus, dass bei der Unmöglichkeit des Seekrieges und der Unthunlichkeit einer Landung in England der Krieg denselben nicht auf dem Fusse folgte.

Dass dann auch bei allen diesen Maassnahmen die Willkür wieder das Entscheidende ist, liegt auf der Hand: namentlich da, wo es sich um den Grund aller dieser Schritte, um die Rechtfertigung des Krieges handelt. Eigentlich giebt es nur Eine gerechte Ursache zum Kriege, nämlich die Verletzung der Selbstständigkeit, d. h. der Persönlichkeit eines Staats. Aber in was Allem kann nicht eine solche Verletzung erblickt werden? wie beim Zweikampf der Einzelnen im schiefen Ansehen oder unabsichtlichen Berühren. Denn der Krieg ist der Zweikampf der Völker *(duellum)*. Im Geringsten kann ein Volk sich verletzt fühlen; und die Willkür entscheidet, ob die Verletzung eine kriegswürdige sei. Während man sich in unserem Jahrhundert schon schwerer zum Kriege entschliesst, und ganz zuletzt das unzweideutige Bestreben hervortrat, ihn wenigstens auf einen kleinen Umfang zu beschränken, damit er nicht zum Weltbrand ausarte: so brach dagegen im Mittelalter einmal ein Krieg zwischen England und Frankreich bloss wegen Tödtung eines Matrosen aus, obgleich man sagen kann, dass diess nur die Veranlassung war, welche die tiefer liegenden Ursachen der Feindschaft, z. B. den Besitz der Französischen Küste durch England, endlich zum Durchbruch brachte. Behauptet man, dass der Krieg nur dann gerecht sei, wenn die wirkliche Verletzung eingetreten ist: so kann geantwortet werden, es sei zu spät, wolle man den Angriff abwarten. Wenn der Feind seine Festungen, seine Schiffe ausrüstet, seine Heere zusammenzieht, so darf der Nachbar nicht ruhig zusehen. „Jeder Hammerschlag“, sagte Cobden in einer Rede in der Versammlung der Friedensfreunde zu Paris 1849, „der in Cherbourg gethan wird, hallt in Plymouth wieder; und wenn die Franzosen ihre Schiffe vermehren, müssen es auch die Engländer thun“. Den unge-

heuern Heeren Frankreichs setzen die Engländer jetzt ein grosses freiwilliges Bürgerheer entgegen. Und oft verhindern die grossen Rüstungen den Krieg, nach dem Satze: *Si vis pacem, para bellum.* So finden wir uns seit 1815 in Europa im steten Zustande des bewaffneten Friedens, in dem alle Grossmächte bis an den Zähnen gewaffnet sind. Erst Napoleon III. hat den langen Frieden durch kurze Kriege zweimal unterbrochen, um die Franzosen den Verlust der Freiheit im Innern vergessen zu machen, und den Ruhm zum Ersatz zu geben, wenn er auch als seine *causa justifica* die die Weltgeschichte fördernden Napoleonischen Ideen anführt. Oder wenn der Römische Adel das Volk in den Krieg führte, um ihm keine staatlichen Rechte zu gewähren, also die Römische Adelsherrschaft zu retten: oder ein Fürst den Krieg beginnt, um sein Volk nicht in sich verdumpfen zu lassen; so sind alle solche Staatsrücksichten, die von der Willkür und Unbestimmtheit abhangen, vom Gesichtspunkt des Völkerrechts so wenig, als jene weltgeschichtliche Absicht, gerechte Kriegsgründe.

Entspringt nun aber auch ein Krieg aus der Willkür, so darf er doch nie angefangen werden, bevor er nicht für die Gegner sowohl, als für die Unbetheiligten klar und deutlich angesagt worden. Dem Beginn der Feindseligkeiten muss daher eine Kriegserklärung, welche die Gründe angiebt, die Beschwerden aufführt, vorhergehen. Nur auf diese Weise wird der Angreifer wenigstens den Schein des Rechts auf seiner Seite haben: der Angegriffene aber sich in Staatsschriften ebenso zu zeigen bemühen, dass das Recht auf seiner Seite sei. Und so ist der Satz unbestreitbar, dass nur um des Rechtes willen Kriege, besonders unter den Christlichen Staaten, die eine grosse Familie bilden, — und nicht mehr solche, die, wie im Alterthum, auf Vertilgung, noch, wie unter Napoleon I., auf Einverleibung benachbarter Volksthümlichkeiten ausgehen, geführt werden dürfen. Und so wird das Recht auch nach dem Ausbruch des Krieges noch die bleibende Grundlage in der Führung des Krieges sein. Auch war es wohl ein Menschlichkeitsgefühl, wenn man in neuern Zeiten das Erklären des Krieges unterliess, gleichsam als wolle man sich den Kriegszustand nicht eingestehen, und sei in jedem Augenblick bereit, den Hader auszugleichen.

2. So wie der Krieg beginnt, sind zwar alle bisher zwischen den Parteien verabredeten Verträge als erloschen anzusehen, aber eben nur aus dem einfachen Grunde, weil die bestehenden Rechtsverhältnisse die Parteien eben nicht mehr befriedigten. Während der

Führung des Krieges ist damit indessen nicht ein Zustand der Rechtlosigkeit eingetreten, sondern nach Zertrümmerung der bisher bestehenden Rechte wird eben von den Völkern ein besseres, urbildlicheres Recht gesucht. Und darin liegt gerade das Vernunftrechtliche des Krieges, dass aus ihm ein höheres Recht sich entwickeln soll, wenn auch zunächst nur, um die Ausführung eines verletzten Vertrags zu erzwingen, der Krieg sollte begonnen worden sein.

Das Vernunftrecht aber, was vor allen Dingen im Kriege erhalten bleiben muss, ist die Persönlichkeit jedes Volkes selbst. Es darf daher kein Vertilgungskrieg *(bellum internecinum)* geführt werden; das ist hier der erste Grundsatz des Völkerrechts. Freilich haben noch in neuerer Zeit die Türken einen solchen gegen die Griechen zu führen versucht. Sie standen aber auch als Barbaren ausserhalb des Europäischen Völkerrechts. Die Europäischen Völker haben ihnen diess Verfahren dann durch die Schlacht von Navarin abgeschnitten, wo, wie man auch vorgeschlagen hat, statt der Fünfherrschaft (πενταρχία), sich eine Dreiherrschaft (τριαρχία), Frankreich, England und Russland, das Richteramt anmaasste. Warum schnitt aber nicht kürzlich eine andere Dreiherrschaft, Frankreich, England und Österreich, den Russen diess barbarische Handwerk gegen Polen ab? Ferner müssen, wie im Frieden die Gesandten, so im Kriege die Kriegsbotschafter, die Parlamentäre, unverletzlich sein. Sodann dürfen die inneren Einrichtungen eines Volkes nicht verletzt werden, weil in ihnen eben hauptsächlich die Persönlichkeit desselben ruht; es sei denn, dass gerade diese Einrichtungen, wie wir sahen, z. B. die freistaatliche Staatsform, der Grund des Krieges gewesen. Ob in diesem Falle ein gerechter, — steht freilich sehr dahin (S. 214).

Auch fordert das Europäische Völkerrecht, dass das Familienleben, überhaupt alle Einzelrechte geschont werden, da nur gegen den Staat, nicht gegen Einzelne, nur gegen Bewaffnete, nicht gegen Wehrlose gekämpft wird. Und wenn das frühere Völkerrecht noch die Plünderung einer mit Sturm genommenen Festung erlaubte, so ist auch dieser Rest der Barbarei in neuesten Zeiten wohl ausser Gebrauch gekommen. Das Eigenthum des Feindes, das angegriffen werden kann, ist also nur das öffentliche; und hierin ist der Begriff der Beute enthalten. Aber freilich, wenn Eigenthum Einzelner dem Feinde auch ohne ihren Willen zur Kriegführung gegen ihn dient: so darf es von demselben fortgenommen werden, wenngleich eigentlich den Einzelnen nachträglich, wie bei

Bürgerkriegen (S. 129), eine Entschädigung zukommt, die auch bei Geldbeiträgen, Verpflegungen feindlicher Truppen, Lieferungen und dergleichen, welche von Einzelnen oder von ganzen Gemeinden gefordert werden, zu leisten ist.

Was überhaupt im Kriege erlaubt sei, oder nicht, muss im Ganzen daraus beurtheilt werden, dass man den Feind unschädlich machen darf, damit aber sich begnügen muss. Kriegslisten sind dabei nicht ausgeschlossen. Wer sich ergiebt, soll nicht unnützer Weise getödtet, sondern zum Gefangenen gemacht werden. Aber es fragt sich, ob, wenn die Gefangenen nicht in Sicherheit gebracht werden können, wenn Gefahr vorhanden ist, dass der Feind sie wieder befreie, ihre Tödtung gestattet sei. Segur sagt in dieser Rücksicht in der Geschichte des grossen Heeres, als die Franzosen ein Paar Tausend gefangener Russen tödteten: *On fut cruel par nécessité.* Wieweit auch ohne diese Grausamkeit das Heil des Staats nicht Gefahr laufe, wird hier mehr oder weniger dem Menschlichkeitsgefühl des Oberbefehlshabers anheimfallen. Verschüttung der Brunnen, Verbrennen der Vorräthe, wie die Südländer in Nordamerica während des letzten Bürgerkriegs es mit der Baumwolle thaten, ist allgemein zugestanden: Vergiften der Brunnen, der Pfeile u. s. w. aber verboten, obgleich diess gewiss den meisten Schaden verursachen würde. Man muss Letzteres aber für unehrliche Waffen ansehen, ebenso mit zerhacktem Blei schiessen: wogegen die neuen, die Gefährlichkeit der Wunde erhöhenden Geschosse erlaubt sind; denn das ist eine Vervollkommnung der Waffe, die beide Parteien ehrlich benutzen können, während, wer sich des Giftes z. B. aus Rechtsgefühl nicht bedient, eben in ungleicher Lage sein würde. Freilich hängt auch hier wieder Alles von den Sitten der Völker ab; und rohe Völker machen sich kein Gewissen daraus, mit vergifteten Waffen zu kämpfen.

Wie Personen und Eigenthum also hiernach so viel, als möglich, im Kriege geschont werden müssen, wenn der Kriegszweck ihre Verletzung nicht erheischt: so geht der Krieg auch dazu fort, besondere Verträge und Übereinkünfte innerhalb seiner zwischen den Kriegführenden zuzulassen, obgleich sein Beginn das Aufheben aller Verträge zwischen ihnen herbeiführte. So sieht man hier am Deutlichsten, wie der Krieg sein Gegentheil und sein Ende in sich selbst schliesst. Hierher gehören Waffenstillstände, Verträge wegen Übergabe einer Festung, einer Heeresabtheilung, Ziehung einer Scheidungslinie zwischen den beiderseitigen Heeres-

stellungen, Auslieferung der Gefangenen, freies Geleit der Unterhändler u. s. w. Alle solche Übereinkünfte zu brechen, ist wider das Völkerrecht, und so gilt auch noch im Kriege das Recht. Aber freilich, da eben die Entscheidung des Rechts auf die Degenspitze gestellt ist, so sind solche Verletzungen des Völkerrechts im Kriege wieder ganz der Willkür der Kriegführenden preisgegeben, und fördern, wo sie geschehen, nicht die Rechtsentscheidung, sondern bringen nur Gegenthätlichkeiten derselben Art, und eine grössere Erbitterung in der Kriegführung hervor.

Wenn schon die Kriegführenden unter sich nicht rechtlos sind, sondern Eigenthum und Verträge selbst beim Feinde heilig halten müssen, um wieviel mehr bei denjenigen Staaten, die am Kriege nicht betheiligt sind. Und diess führt uns auf die Rechte und Pflichten der Unbetheiligten während eines Krieges. Indem nur ihre Unparteilichkeit ihnen diese Rechte sichert, so dürfen sie z. B. keinem kriegführenden Theile den Durchzug durch ihr Gebiet, ebensowenig Ausrüstungen oder Zufuhren, welcher Art sie auch seien, gestatten. Aber freilich ist auch hier die Willkür wieder das Entscheidende. Eine Regierung drückt ein Auge zu, sagt, sie könne den Handel ihrer Unterthanen nicht verbieten, und lässt die Hülfsleistungen der Einzelnen zu, wenn sie dem einen der kriegführenden Theile im Geheimen günstig gestimmt ist, wie die Engländer im jetzt beendigten Americanischen Bürgerkriege. Wem aber eine Regierung nicht wohl will, da hat sie ein scharfes Auge.

Diese Rechte und Pflichten der Unbetheiligten sind noch viel wichtiger bei einem Seekriege, als bei einem Landkriege, weil sich beim letztern der Kriegsschauplatz viel leichter übersehen, viel eher abgrenzen lässt; dieser darf nämlich nicht auf das Gebiet der Unbetheiligten übergreifen, sondern muss sich auf das der Kriegführenden beschränken. Daher ziehen die Unbetheiligten oft eine Grenzwache, und sehen Gewehr im Arm dem Kampfe zu; was man mit dem Ausdruck einer bewaffneten Unparteilichkeit bezeichnet hat. Da die See aber ein allen Völkern gemeinschaftliches Gebiet ist, wo Unbetheiligte und Kriegführende sich unmittelbar berühren: so wird es schwieriger, die Grenze zu ziehen, und die Unterthanen der unbetheiligten Macht von der Theilnahme am Kriege abzuhalten. Desshalb sind hierüber auch immer die grössten Streitigkeiten unter den Mächten ausgebrochen. Unter den auf St. Helena geschriebenen Denkwürdigkeiten Napoleon's I. befindet sich eine sehr verdienstliche Abhandlung über diese Frage:

Neutres; und der Neffe hat in Folge des Pariser Friedens vom 30. März 1856 wesentlich dazu beigetragen, auch hier eine Napoleonische Idee ihrer Verwirklichung einen Schritt näher zu bringen.

Auf der See hatte die barbarische Kriegführung, welche sich auch gegen die Einzelnen des feindlichen Staats richtete, viel länger gedauert, als im Landkriege. Man nahm friedliche Kauffahrteischiffe des Feindes ohne Weiteres mit Mannschaft und Waare gefangen. Ja, da auch die unbetheiligten Kauffahrteischiffe auf einem gemeinsamen Gebiete angetroffen werden, so kommen sie dadurch in die üble Lage, den Kriegführenden zugänglich zu sein, und so verdächtig zu werden, indem auch die Schiffe der Kriegführenden, um dem Feinde zu entgehen, eine unbetheiligte Flagge aufhissen können; denn die Flagge ist nur ein gemachtes Gebiet, während der feste Grund und Boden das unverkennbar Gegebene ist (s. S. 220). So stand seit dem Westphälischen (1648) und dem Utrechter Frieden (1712) fest, dass die Kriegsschiffe der kriegführenden Staaten das Durchsuchungsrecht der unbetheiligten Flagge hatten, und diese für eine solche nur dann anzuerkennen brauchten, wenn der Führer und die Hälfte der Mannschaft des Schiffes dem unbetheiligten Volke angehörten. So galt der Grundsatz, die Flagge deckt die Waare, mit Ausschluss von Kriegsbedarf, Kriegsmannschaften, oder wenn Lebensmittel und andere zur Vertheidigung dienende Waaren — kurz, was man Kriegsschleichwaare *(contrebande)* nennt — in einen von feindlichen Schiffen wirksam eingeschlossenen Hafen eingebracht werden sollten; in welchen Fällen das Schiff genommen, und von einem Seegericht des kriegführenden Staats verurtheilt wurde.

Durch das ungeheure Übergewicht, welches England seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts, ungeachtet aller Anstrengungen Bonaparte's, zur See erlangte, vermochte es diese Bestimmungen zu seinen Gunsten umzuändern, und allmälig von den andern Völkern anerkennen zu lassen. So durchsuchte es parteilose Schiffe, auch wenn sie von einem Kriegsschiffe ihres Volkes begleitet waren; in welchem Falle doch die Gebietsbezeichnung durch die Flagge unzweifelhaft angedeutet wurde. So nahm es feindliche Waaren auf unparteiischem Schiffe fort, stürzte also den Grundsatz um, dass die Flagge die Waare decke, und dergleichen mehr. So dass Napoleon I. im Unmuth ausrief: „England waren nun die Meere zum Eigenthum überlassen!“ Ohne die verschiedenen Entwickelungen

dieses Rechts bis in die neueste Zeit ausführlicher zu verfolgen, sei nur bemerkt, dass Englands Übermacht in der Zwischenzeit das Recht bald mehr bald weniger kränkte, bis durch den Vertrag vom 16. April 1856, dem fast alle Europäischen und Americanischen Mächte beitraten, festgestellt wurde, dass nicht nur die unbetheiligte Flagge feindliche Waare, sondern sogar die feindliche Flagge unbetheiligte Waare decke. Die Dänen aber kehrten sich im letzten Kriege, der ihnen Schleswig-Holstein kostete, durchaus an diese Gesetze des Völkerrechts nicht, indem weder ihre Einschliessung der Deutschen Häfen eine wirksame war, noch sie die unparteiische Flagge oder Waare achteten.

Der Kaperei — vermöge welcher feindliche Schiffe nicht nur von Staats-Kriegsschiffen, sondern auch von Privatschiffen, die man eben Kaper nennt, weggenommen werden können — wollen die Americaner nur unter der Bedingung entsagen, dass alles Einzeleigenthum der kriegführenden Völker, freilich mit Ausnahme der Kriegsschleichwaare, auch nicht von feindlichen Kriegsschiffen fortgenommen werden dürfe. Mit andern Worten, sie wollen die menschliche Führung des Krieges, die im Landkriege bereits allgemein anerkannt ist, auch für den Seekrieg nach Napoleon's I. Forderungen festgehalten wissen. Diese Vernunft der Sache ist bisher noch an Englands Widerstand gescheitert. Und man kann nicht sagen, dass die Mässigung auf seiner Seite sei, während in der Durchsuchung des Englischen Schiffs Trent, das feindliche Gesandte und Depeschen trug, die Americaner nachgegeben haben, obgleich sie wohl das Recht gehabt hätten, das ganze Schiff vor ein Americanisches Seegericht zu stellen; sie waren aber formell im Unrecht, indem sie, statt das Schiff aufzubringen, es ruhig weiter fahren liessen, und nur die Gesandten zu Gefangenen machten.

3. Wenn der Friedensschluss das Ende des Krieges herbeiführt, sei es, dass dem Einen Theile Geld und Mannschaften zuerst ausgehen, oder beide des Krieges müde sind: so sind die Bedingungen, welche der Sieger dem Besiegten auferlegt, zwar, als der Zweck des Krieges, die Wiederherstellung der alten Verträge, oder die Gründung eines neuen Rechts je nach dem Interesse des Siegers; dieses Recht aber immer durch seine Willkür gesetzt. Nichtsdestoweniger sind die Kriege, weil die Völker dadurch ihre Einseitigkeiten gegen einander aufgeben und sich nach dem Kampfe einander nähern, das Mittel, wie Kant sagt, sie durch Ermüdung und Erschöpfung endlich aus dem rohen Naturzustande in den

gesitteten, rechtlichen überzuführen, und so durch die Willkür des Siegers selber das Ziel der Weltgeschichte, die vollendete Freiheit der Einzelnen und der Völker, zu erreichen. Wie die Winde die Luft reinigen, und die körperliche Gesundheit fördern: so bewahren die Kriege die Völker vor Verdumpfung und Versumpfung, und fördern die Gesundheit des Geistes. Darum müssen wir auch annehmen, dass der Sieger, ungeachtet seiner Willkür, diesen Sieg durch die Kraft des Geistes errungen hat, und der Inhalt seiner willkürlichen Festsetzung das höhere Vernunftrecht ist, das zum Durchbruch kommt, und dem der Einzelne sich unterwerfen muss. Es ist daher ein Unrecht Cato's, wenn ihn Lucan sagen lässt:

Victrix causa Diis placuit, sed victa Catoni.

Wie die Rache im Einzelrechte dem Inhalt nach gerecht sein kann, wenn sie es auch nie der Form nach ist: so verhält es sich auch mit dem Kriege, dieser Selbsthülfe der Völker, wiewohl auch zuzugeben ist, dass sie das Maass überschreiten, und so selbst dem Inhalt nach Unrecht sein könne.

Wie das Unrecht, welches der Besiegte — nach dem Satze: *vae victis!* — haben soll, ein endliches, messbares: so kann es auch ein unendliches sein, wie ja auch im Einzelrechte das Verbrechen diese doppelte Natur hat. Wenn der Mord im Einzelrecht diese unendliche Verletzung der Freiheit ist, so ist das unendliche Unrecht, welches ein Volk begeht, die Verletzung des Menschengeistes; und das ist der Rückschritt, während ein anderes Volk, das schon eine höhere Stufe der Entwickelung des Menschengeistes erlangt hat, im Fortschritt ist. Ein solches Volk hat dann das Glück der Waffen für sich, weil der Geist die äussere Menge ersetzt, wie die Griechen bei Marathon im Siege gegen die Übermacht der Barbaren zeigten. Eine Volksthümlichkeit, die von der Entwickelung der Menschheit überflügelt worden, hat kein Recht, da zu sein; die unendliche Verletzung, die es begangen, hat mit der unendlichen Strafe allein ihre Sühne erreicht. Darin liegt das Recht der Eroberung für das siegende Volk. Mit diesem Rechte haben wir aber den Standpunkt des Völkerrechts überschritten, da dieses schlechthin die Anerkennung der freien Persönlichkeit, auch des besiegten Volks, so wie die Bestätigung der Verträge oder die Schliessung neuer heischt. Auch Ländergebiete mögen abgetreten, Geldentschädigungen gezahlt werden; aber das ganze Land darf nicht einverleibt, die Volksthümlichkeit des Besiegten nicht mit der des Siegers verschmolzen werden. Und doch sehen wir diess häufig in der

Weltgeschichte geschehen, besonders im Alterthume, wo eben Kriege auf Leben und Tod stattfanden (S. 234). So verschwand Carthago und zuletzt alle Volksthümlichkeiten in den Geist des Römischen Volks. Da diess gegen alles Völkerrecht verstösst, so wäre es ein unbedingtes Unrecht, es sei denn, dass über das Völkerrecht noch ein höheres Recht stände; und das ist in der That das Recht des Weltgeistes, dem sich die Völker opfern müssen, wie jeder Einzelne seinem Volke. Dieser höhere Standpunkt, den wir nunmehr noch zu betrachten haben, ist der Standpunkt des Weltbürgerrechts, der Weltgeschichte, in deren Fortgange erst das höchste Urbild der Freiheit in Recht und Staat verwirklicht wird. Auch dazu dienen die Kriege. Weil der Menschengeist nicht von Natur dieser höchsten Freiheit und Vernünftigkeit theilhaftig ist, so bedarf er der langen Entwickelung in der Zeit, um diesen Standpunkt zu erreichen. Darum ist all' das Blut in der Geschichte geflossen, damit der Menschengeist sich dieser höchsten Freiheit, wie in der Wirklichkeit, so im Bewusstsein und im Gedanken vergewissere. Die Völker aber, die dieser Forderung nicht nachkommen können, gehen unter, und zwar besiegt durch die, welche dieses höhern Gedankens theilhaftig geworden sind. So können wir die Eroberer mit Recht Werkzeuge in der Hand des Weltgeistes nennen, wie Attila die Geissel Gottes hiess, weil der Römische Staat dem Untergange geweiht werden musste, um den Germanischen Völkern, als den Trägern eines höhern Standpunkts der Freiheit, auf der Schaubühne der Geschichte Platz zu machen.

Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.

Es müssen alle Völker in's Gericht, Theils um sich selbst zu läutern, Theils um als Mittel höherer Entwickelungen verbraucht zu werden (s. S. 169).

Aus diesem Grundsatze können wir nun auch in einzelnen Fällen beurtheilen, ob eine Eroberung und Vernichtung der Persönlichkeit eines Volkes vom Standpunkt der Weltgeschichte, wenn auch nie von dem des Völkerrechts, erlaubt oder rechtlich sei. Beschränken wir uns auf zwei naheliegende Beispiele, Griechenland und Polen: so ist zunächst über Griechenland zu sagen, dass die Türken gar nicht das später aufgetretene, höher berechtigte weltgeschichtliche Volk sind, welches die Griechen vernichten durfte. Auch haben die Türken die Persönlichkeit des Griechischen Volks nicht aufzuzehren vermocht, und nach dreihundert Jahren hat es daher seine unveräusserlichen Rechte wiedererrungen. Seine Erhal-

tung ist eben der Beweis seines Rechts. Ganz dieselbe Bewandtniss hat es mit den Polen. Die geschichtliche Bedeutung der Theilung Polens habe ich*) darin gesehen, dass sich auch bei ihnen, wie überall in den Christlichen Völkern, aus dem mittelaltrigen Lehnsrechte die unumschränkte Herrschaft herausbilden musste, um endlich die verfassungsmässige Freiheit zu erzeugen. Indem die Polen nun die unumschränkte Herrschaft bei ihrem ungebändigten Freiheitssinn und ritterlichen Einzelwillen nicht aus sich hervorzubringen vermochten, so wurde sie ihnen einstweilen von Aussen durch die Vorgänger der Fürsten der heiligen Allianz auferlegt; sie haben aber die verfassungsmässige Freiheit und Selbstständigkeit ihrer Volksthümlichkeit längst durch ihre Mai-Verfassung verdient. Überhaupt ist unter Christlichen Völkern von Eroberungs- und Einverleibungsrecht nicht mehr die Rede, weil sie alle unter sich auf demselben geschichtlichen Standpunkt stehen, jede Veränderung im Einen alle berührt, und alle also gemeinschaftlich an der gegenwärtigen Arbeit des Weltgeistes theilnehmen.

Doch auch die früheren Völker, nachdem sie der Geschichte ihre Steuer bezahlt, ihre Selbstständigkeit der Sache der Menschheit zum Opfer gebracht haben, erwerben damit das Recht, als Glieder des Weltgeistes wieder aufzuerstehen, und ihre Volksthümlichkeit im höhern Standpunkte verjüngen zu lassen. So sind Japan, China und Indien, wenn auch die zwei letzteren erobert wurden, nie ihrer Volksthümlichkeit entkleidet worden. Persien hat sich als Muhammedanischer, Griechenland als Christlicher Staat den Krallen seiner Eroberer entwunden. In unsern Tagen haben wir Rom als das Königreich Italien wieder auferstehen sehen. Und Europa erwartet nun auch die Wiederherstellung Polens. Dass es gerade die alten Grenzen in einem gegebenen Jahre des vorigen Jahrhunderts (1772) sein müssen, das ist ein Zurückgreifen in die Vergangenheit, das wir den Gefühlen der Polen zu Gute halten wollen. Aber die Welt hat sich unterdessen umgestaltet, die Völker ändern sich mit ihren Sitten, Sprachen und Gewohnheiten, — wachsen sich aus und verrücken dabei ihre Grenzen. Sollen wir Deutsche darum Elsass, Lothringen u. s. w. zurückfordern, weil sie zu irgend einer Zeit zum Deutschen Reiche gehört haben? Und könnten die Franzosen nicht antworten, dass schon Tacitus den Rhein zur Grenze

*) Die Geschichte der Menschheit in ihrem Entwickelungsgange seit 1775, Thl. I, S. 42 flgg.

zwischen Gallien und Germanien setzte: die Russen, dass Kleinrussland, Wolhynien u. s. w. vielmehr erst von den Polen dem Russischen Reiche abgenommen wurden? u. s. w. Da also die allgemeine Verbrüderung aller Völker der Himmel der Wiederbringung aller Dinge werden soll, so wird keines der Hölle der Vernichtung preisgegeben, sondern geht nur durch das Fegefeuer der Geschichte hindurch zum Paradiese ein. Wenn es aber, in dieser allgemeinen Verbrüderung, weder dem einen noch dem andern Volke um ein Paar Grenzstämme mit gemischter Bevölkerung ankommen kann (S. 169), so wird es am Wenigsten den gewaltsamen Anschluss erstreben wollen.

Drittes Kapitel.

Das Weltbürgerrecht.

Haben durch den Krieg die Völker ihre natürlichen Einseitigkeiten abgestreift, und sich durch friedlichen Anschluss an einander zu Einer grossen Familie geeinigt: so ist der Mensch als Ganzes aus der Zersplitterung, in die er durch die bürgerliche Gesellschaft gerathen war (S. 16, 47, 123, 146), wiederhergestellt. Der Einzelne, der sich so in allen sittlichen Verhältnissen von der Familie bis zur allgemeinen menschlichen Gesellschaft als das Bethätigende derselben erweist, stellt die Gattung in sich dar, und ist, wie von Natur bewusstlos und mit Nothwendigkeit, so jetzt im freien Wissen ein gelungenes Beispiel der Gattung. Und indem Jeder durch verallgemeinerte Bildung, welcher Stufe der Gesellschaft er auch angehöre, diesen Charakter der Gattung an sich ausgeprägt hat: so ist eben das errungen, was ich*) als das höchste Ziel der geschichtlichen Entwickelung fasse, — die ewige Persönlichkeit des Geistes, welche das Urbild der Vernunft an der Einzelheit darstellt. Dieses Urbild, unmittelbar als ein Werk des handelden Menschen vor die Sinne gestellt, ist die Kunst: als ein jenseitiges, persönlich gewordenes, in der gläubigen Vorstellung entworfenes, die Religion; als ein im denkenden Geiste der Einzelnen wiedererzeugtes, die Wissenschaft. So schlingen diese drei Sphären Ein gemeinsames Band um das ganze Menschengeschlecht. Und wenn

*) In meinen drei Gesprächen: Die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes u. s. w. (1844, 1847, 1854).

auch die Kunst anfänglich eine volksthümliche war, so wird doch das Schöne aller Völker sehr bald Gemeingut der Menschheit. In der Religion soll eine allgemeine, triumphirende Kirche das Bruderband um alle Menschen schlingen, wiewohl gerade hier der Kampf der volksthümlichen Kirchen ein sehr hartnäckiger gewesen ist. Die Wissenschaft endlich vereint alle Völker zu einem grossen Freistaate *(la république des lettres)*, worin vollends alle volksthümlichen Unterschiede zu verschwinden haben. Das Weltbürgerrecht wird sich also, ausser in dem Bundesgericht der Menschheit, noch in einer Weltkunst, einer Weltreligion und einem allgemeinen Freistaate der Wissenschaften darstellen, deren Vertreter im Areopag der Menschheit, aus den entsprechenden Abtheilungen der Bundessenate entnommen, die gemeinschaftlichen Angelegenheiten für diese Fächer zu fördern haben werden, gerade wie das Bundesgericht des Erdballs das unter den Völkern streitige Recht zu finden bestimmt ist.

A. Die Weltkunst.

1. Die erste Weise der Weltkunst zeigt sich als die Kunst des Nützlichen. Wenn der Mensch durch seine sinnlichen Bedürfnisse die Endlichkeit seiner Natur offenbart, so haben wir in dem Luxus, im stets fortschreitenden Gewerbefleiss (S. 29) gesehen, wie das nackte Bedürfniss sich in immer schönere Formen hüllt, das Zweckmässige und Angenehme dem Urbilde immer mehr entspricht. So wird schon in dem gemeinen Bedürfniss ein höheres, geistiges befriedigt, der Mensch von der Befriedigung des thierischen Bedürfnisses auf die seines Schönheitssinns geleitet; und damit eben schon hier, wo die Zerrissenheit des Seins in die unendliche Menge der Bedürfnisse am Schärfsten hervortritt, der Mensch als ein Ganzes wiederhergestellt. Es veredelt den Sinn des Menschen, zieht ihn vom bloss Thierischen des Bedürfnisses ab, wenn er im gemeinsten Geräthe die schöne Form betrachtet und bewundert. Darum waren die Griechen ein so hochgebildetes Volk, bei denen wir uns heimisch fühlen, und den Geist der Menschlichkeit entdecken, weil sie ihre ganze Umgebung, Gefässe, Lampen, Waffen, in das Gewand des Schönen kleideten: wie Ulysses sich, in höchster Kunst, sein Ehebett selber zimmerte. Und jetzt verbreitet sich, von der Weltstadt Paris aus, die den Fortschritt der schönen Form herbeiführende Mode immer von Neuem über die ganze Erde. Die Weltausstellungen, wie wir sie in London, Paris, Dublin,

Newyork und sonst gesehen haben, machen vollends die Errungenschaften jedes Volks zum Eigenthum aller andern. Die Preise, welche davongetragen werden, müssten — statt, wie jetzt, durch zufällige Gesandte aller Völker — dermaleinst durch die Kunstabtheilung unseres Areopags vertheilt werden.

2. Das schöne Kunstwerk entspricht nicht nur der Form nach dem Urbilde, sondern stellt zweitens auch dessen Inhalt, nicht bloss ein sinnliches Bedürfniss dar. Die Baukunst bildet hier den Übergang aus dem Schönen des Nützlichen zum urbildlichen Schönen, indem sie einerseits noch dem Bedürfnisse: der Wohnung des Einzelnen, den Staatseinrichtungen, dann aber auch dem religiösen Bedürfnisse, und so schon einem höhern, geistigen Bedürfnisse dient, bis sie dann selbsständig auch als solche sich zum schönen Kunstwerk erhebt; — eine Erhebung, die wir freilich auch schon z. B. dem Cellini'schen Salzfass nicht werden abstreiten wollen. Wie die Trachten und Sitten der Völker sich mehr und mehr einander nähern, indem sie sich in die Formen des Schönen erheben, so werden auch ihre Kunstwerke allen zugänglich. Die Reisenden der ganzen Erde bewundern die Pyramiden und Obelisken der Ägypter, das Parthenon Athens und die Griechischen Tempel zu Pästum, Schöpfungen des Menschengeistes darin erkennend. Schinkel hat in seinen Bauwerken, z. B. dem Berliner Schauspielhause, die verschiedensten Baustyle vereint, Michel Angelo in der Peterskirche den heidnischen Rundtempel auf die Christliche Basilica gestellt. Sophokles' Antigone, Euripides' Medea, die Brüder des Terenz rühren und erfreuen auch die Zuschauer neuer Bühnen. Göthe schrieb einen westöstlichen Divan. Kurz, die Kunst jedes Volks gehört allen an, und die Kunstwerke sind Sachen, die immer mehr in's allgemeine Eigenthum übergehen; für sie, nicht, wie Lassalle wollte, für's sinnliche Eigenthum, wird die Beschränkung des Eigenthumsumfanges der Einzelnen stets zu einer Erweiterung des menschlichen Freiheitsbegriffs im Allgemeinen werden. Wer auch bei andern Völkern das Urbild des Schönen wiederfindet, erhebt sich über seine beschränkte Volksthümlichkeit und geniesst die ganze Menschheit. Kunstschulen, Kunstakademien, Kunstausstellungen sind wieder Gegenstände, welche der Verwaltung des Areopags der Menschheit anheimfallen, wiewohl auch der Bund, der Staat u. s. w., nach Umständen sogar die Gemeinde, Abtheilungen für dieses Fach der menschlichen Thätigkeit haben können.

3. Es genügt aber nicht, dass der Mensch sein äusseres Eigenthum mit der Form des Schönen umhülle, noch dieses als eine selbstständige, von ihm losgelöste, wenn auch ursprünglich von ihm hervorgebrachte Gestalt anschaue; er muss sich drittens selbst zum Kunstwerk machen, sich selbst als das lebendige Schöne darstellen. Auf der Bühne führen uns die Schauspieler, welche von den Griechen sehr schön Heuchler (ὑποκριταί) genannt werden, den Schein des Schönen vor, damit der Einzelne, vom Schauspiel zum Leben zurückgewendet, dieses vorgestellte Urbild immer mehr und mehr zu verwirklichen trachte. Schiller hat daher die Bühne mit Recht eine moralische Anstalt genannt, sollte diess auch nicht der einzige und höchste Zweck der Kunst sein. Ferner gehören hierher lebende Bilder, Gesang, Stegereifdichter, Tanz: kurz, was man die schöne Geselligkeit nennt. Wenn wir verlangen, dass der Arbeiter nach den Anstrengungen eines mühevollen Lebens ausruhe, um am Abend desselben ein beschauliches Dasein zu führen, worin der Greis, dem Streben des Mannesalters entgangen, sich innerhalb seiner Persönlichkeit als ganzer Mensch geniesse (s. S. 150): so soll jeder Tag der Spiegel des ganzen Lebens sein, nach der heissen Arbeit des Tages jeder Arbeiter Abends in den Ruhestand treten, und das Spiel, welches nach Schiller auch eine Seite der Kunst ist, mit dem Ernste der Geschäfte vertauschen. Daher gehen wir zu dieser Tagesstunde in's Schauspiel, zum Tanz, in Gesellschaften.

In neuern Zeiten hat die Gesellschaft mehr den Charakter der öffentlichen Gesellschaftlichkeit angenommen; und neben die häusliche Gesellschaft ist die des Bezirks getreten (S. 153). Während die Standesgenossenschaften für den ernsten Zweck der Arbeit ihren vereinigenden Mittelpunkt mehr in der Gemeinde fanden (S. 154, 157): so wird, da in den Bezirken die Bürger sich mehr nach ihrer allgemein menschlichen Seite aneinander schliessen (S. 152), auch die schöne Geselligkeit, als das rein Menschliche, neben der staatlichen Seite, ihren Sitz im allgemeinen Bezirksvereine haben. Nicht nur zu gemeinsamer Belehrung, sondern auch zur Unterhaltung, kommen die Nachbaren im Klubhause (S. 151) zusammen; sie haben dort ein Lesezimmer, ein Spielzimmer, einen Tanzsaal u. s. w. Die freiwilligen Verbindungen zu gemeinsamen Mahlen, Spaziergängen, Landfahrten reihen sich daran; hier haben die Frauen Sitz und Stimme zur Anordnung solcher Festlichkeiten, zur Verwaltung der häuslichen Angelegenheiten des Vereins. Die

Spartaner waren gezwungen, die schwarze Suppe in Gemeinschaft zu essen, damit ihre wenig ausgebildete Persönlichkeit dem allgemeinen Staatswillen in allen Dingen unterworfen bleibe. Der Mensch der neuen Zeit macht die Befriedigung seiner besondern Bedürfnisse freiwillig zu einer gemeinsamen, um darin das Allgemeine, das Schöne in unmittelbarster Persönlichkeit zu geniessen. In solchen öffentlichen Gesellschaften werden Gesang, Vortrag in gebundener und ungebundener Rede, Schauspiel, lebende Bilder, Tanz u. s. w. vorgenommen. Es versteht sich von selbst, dass in unserem Staate seine Angelegenheiten auch in den geselligen Zusammenkünften berührt werden dürfen, damit auch Frauen und Kinder, wie in America, von dem Odem des öffentlichen Lebens umhaucht werden.

B. Die Weltreligion.

Während in der Kunst das Urbild, das der Einzelne geniesst, als Werk des Menschen selber erscheint, weiss sich der Einzelne doch auch diesem Urbilde unangemessen; so löst es sich, wenn auch ihm angehörig, doch von seiner Einzelheit los, um in seiner Vorstellung zu Einer oder auch zu mehrern jenseitigen Personen zu werden. Das ist der Standpunkt der Religion, der bis jetzt höchste Ausdruck der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, also der Menschenrechte, indem alle sich in ihrem allgemeinen Wesen, das sie Gott nennen, als Ein und derselbe wiederfinden.

1. Das religiöse Leben, als innere Gesinnung des Einzelnen, bildet auf diese Weise erstens eine der dauerhaftesten Grundlagen und den innersten Kern des Staatslebens. Denn wenn sich alle Bürger als Brüder Eines Ursprungs wissen, so wird die gegenseitige Liebe Aller zur Vaterlandsliebe, und Einer steht für Alle, Alle für Einen. Für die Frommen, hat man daher gesagt, sind keine Gesetze gegeben, indem vom religiösen Standpunkt aus die innere Gesinnung die äusseren Formen ersetzen soll. Nur in diesem Sinne darf man zugeben, dass der Staat, ohnehin nicht die Macht des Fürsten, auf göttlichem Ansehen beruhe. Doch ist es gerade das Eigenschaftliche des Staats, mit dem andern Fusse in der Wirklichkeit und Endlichkeit zu stehen, und dieses unendliche Ansich, diese innere Heiligkeit, in's äussere Dasein und in die Unterschiede der Erscheinung zu entfalten (s. Bd. I, S. 8). Wenn diess der wahre Sinn ist, in welchem die Religion zum hauptsächlichsten Staatsbande gemacht wird, so giebt es doch auch noch

ganz schlechte Weisen dieser Beziehung von Religion und Staat. Schon die Römer, welche dem Worte den Namen gegeben haben, wollten damit die Gemüther binden *(religare)*, und so durch den Aberglauben unter den Gehorsam des Adels zwängen. Im Mittelalter ist die Religion vom Papste dann sogar zur Lockerung des Staatslebens gebraucht worden, indem sie die Menschen von den Interessen dieses Lebens zur Sehnsucht nach dem Jenseits leiten, und ein vermeintliches Weltbürgerrecht in der Unterwerfung aller Völker unter die Gewalt des Papstthums predigen sollte, während das wahre Weltbürgerrecht die Volksthümlichkeiten im Menschenthum aufrecht erhält. In neuern Zeiten hat dann das unbeschränkte Königthum die Religion als ein Gängelband für die Bürger, um der aufkeimenden staatlichen Freiheit ein Gegengewicht zu schaffen, angewendet; und so entspann sich ein Kampf zwischen der priesterlichen und der königlichen Gewalt, in welchem jede die andere zu einem Mittel ihrer herrschsüchtigen Pläne zu machen suchte.

Im Alterthum war diese Einheit des Wesens, welche alle Bürger mit einander verband, noch an die Natürlichkeit der Geburt, der Volksthümlichkeit geknüpft, und also davon bedingt. Nur der Athener fühlte sich mit dem Athener, höchstens der Grieche mit dem Griechen Eines Wesens, indem sie über ihre örtlichen Gottheiten auch allgemeine setzten. Athene war die Göttin und der Staat Athens, Here die von Argos, wenn auch Zeus, der staatliche Gott, der allen gemeinsame blieb. Bei den Alten war also die Brüderlichkeit noch nicht von Volk zu Volk vorhanden, und selbst die in Einem Lande Wohnenden wurden, wenn sie durch die Geburt einem fremden Stamme angehörten, nicht nach gleichem Rechte behandelt; woraus die strengen Gesetze gegen die Fremden und die Sklaverei flossen. Und der Grund, warum im Alterthum die Kriege der Völker gegen einander auf Leben und Tod gerichtet waren (S. 241), liegt eben darin, dass es vom Begriffe der Volksthümlichkeit noch nicht zu dem des Menschenthums fortgeschritten war. Erst das Christenthum setzte an die Stelle der Volksreligion die Religion des Menschenthums. Feuerbach hat ganz Recht, dass das Christenthum die Natur der Gottheit nicht als einen natürlichen Gegenstand, sondern als das Wesen des Menschen fasste, da es lehrt, dass Gott Mensch geworden. Wesshalb auch ein Franzose sehr gut sagte, dass, wenn Gott die Menschen nach seinem Ebenbilde geschaffen habe, die Menschen es ihm heimgaben.

Indem aber das Christenthum, obgleich selbst noch eine bestimmte Religion, die Gottheit nicht als einen besonderen Volksgeist, sondern als den allgemeinen Menschengeist erfasst: so ist es eben dadurch fähig, die allgemeine Religion des Menschenthums zu werden, indessen freilich nur, wenn es nicht an seiner beschränkten Glaubenslehre im eigentlichsten Sinne, namentlich nicht, wie die verschiedenen Bekenntnisse sie verknöchert haben, festhält, sondern, wie Channing sich ausdrückt, ungeachtet des Unterschiedes dieser Bekenntnisse, um alle Menschen des Erdballs das gemeinsame Band der Liebe zu schlingen sich bemüht.

Sind die Glaubenszänkereien und die blutigen, daraus entsprungenen Kriege in der Vernunft-Religion, wie Kant will, ertränkt, dann ergiebt sich aus dem Vernunftrecht das wahre Verhältniss zwischen Religion und Staat von selbst. So wenig wir die Volksthümlichkeit vernichten und alle Völker über Einen Kamm scheren wollen: so sehr soll auch der religiöse Glaube, sei es der verschiedenen Christlichen Bekenntnisse, oder selbst Andersgläubiger, ganz frei gelassen werden. Mit andern Worten, es soll keine Staatskirche geben, wo nur die Anhänger Einer Secte staatliche Rechte haben, weil diess die Herrschaft Einer Partei fördert. In dieser Hinsicht haben die Engländer z. B. die Gleichstellung der Katholiken viel später, als die Deutschen und selbst die Franzosen, ausgesprochen. Und den Juden ist diese Gleichstellung — nicht nur auf dem Papier, sondern in Wirklichkeit — erst von wenigen Völkern, wie den Franzosen und Holländern, vollständig gewährt worden. In unserem Staate darf nicht nur nicht in's innere Heiligthum der Gewissen eingedrungen werden, — es genügt uns auch nicht der Satz des grossen Friedrich, der Jedem erlaubte, auf seine Weise selig zu werden (s. Bd. I, S. 58); sondern indem Jeder, bei vollkommener Gewissensfreiheit, seinen Glauben, welcher er auch sei, ungehindert auszuüben und auszusprechen befugt ist: so soll er, selbst wenn er sich äusserlich an kein Bekenntniss anschliesst, durchaus dieselben staatlichen Rechte wie alle Anderen geniessen. Ebensowenig soll mittelbar die Staatsregierung von den Beamten durch Bevorzugung, Zurücksetzung u. s. w. ein religiöses Bekenntniss erzwingen, weil diess doch nur der Heuchelei Vorschub thut. Das beste Mittel, Solches zu vermeiden, ist aber das im urbildlichen Staate angegebene, wonach die verwaltenden Beamten eben nicht von der ausübenden Gewalt ernannt werden, sondern aus den verschiedenen Arbeiterkreisen durch Wahl hervorgehen. Sind auch

die aus der Wahl der kirchlichen Gemeinden hervorgehenden Kirchenräthe unduldsam, was indessen gewiss viel seltener, als bei fürstlichen Ernennungen, eintreten wird: so dürfen einerseits die Wähler sich nicht beklagen, weil sie selbst daran Schuld sind; andererseits ist der Schade so gross nicht, weil die Kirchenräthe nicht die Staatsgewalt hinter sich haben.

2. Durch die Beziehung, welche dieses innerliche religiöse Leben zum Staate hat, steht es im Staate, muss also in demselben auch ein rechtliches Dasein geniessen; und das ist zweitens die Kirche, welche, wie alle staatlichen Einrichtungen, die Freiheit zu ihrer Grundlage haben muss. Sie bildet also einen freien Verein, in welchen die, welche dieselbe religiöse Gesinnung theilen, eintreten. Die geschichtlich bestehenden Bekenntnisse können dabei keinen Vorzug vor neu sich bildenden beanspruchen. Auch sind wir nicht durch Andere, wie Eltern, Vormünder, Lehrer, einem solchen Vereine zuzuführen, — ebensowenig entscheidet die Geburt; sondern Jedem bleibt, nachdem seine Urtheilskraft herangereift ist, die freie Entschliessung, ob und welcher Gemeinde er beitreten will. Die gleiche Berechtigung der neuen, sogenannten freien Gemeinden mit den schon bestehenden ergiebt sich hieraus von selbst; so dass den neuen nicht, wie es in Preussen geschieht, Vereinsrechte vorenthalten werden dürfen, weil sie sonst nicht einmal ein Versammlungshaus auf ihren Namen erwerben könnten, wenn der Bezirk ihnen nicht das Klubhaus einräumen wollte (S. 154).

Die Selbstregierung muss hier in noch höherem Maasse, als in allen übrigen Vereinen des Staatslebens, herrschen, da hier gerade die vollständige Gleichheit aller Mitglieder vorzugsweise vorhanden ist; denn vor Gott, heisst es, gilt kein Ansehen der Person. Von Beaufsichtigung der Staatsbehörde, von Patronat der Adligen, Städte oder des Staats kann nicht die Rede sein. Jede Gemeinde trägt die Kosten des Gottesdienstes, wählt ihre Sprecher frei; oder diese erstehen zufällig in der Versammlung, je nachdem der Geist es einem Jeden eingiebt, wie bei den Herrenhutern. Die Nachsuchung einer Unterstützung bei der Gemeinde, dem Kreise oder dem Staate, die wir im Allgemeinen (S. 194) zugestanden haben, wäre doch hier eigentlich eine Rückerinnerung an den alten Staat, mit dem die Kirche noch äusserlich verwachsen ist; denn innerlich soll sie es noch erst recht werden. Wie die Sprecher, so wählt die Gemeinde auch ihre Äeltesten, welche das Kirchengut verwalten, und alle übrigen laufenden Angelegenheiten besorgen.

Sie sind in dieser rein volksthümlichen Verfassung wieder der Adel des Verdienstes, wogegen der Sprecher auch die ausübende Gewalt besitzt. Doch gilt überall keine Rangordnung und Unterordnung, sondern lediglich die Macht und das Ansehen des Wortes, des Geistes. Nach dem Namen der Ältesten (πρεσβύτεροι) hat man diese erste, ursprüngliche Verfassung die Presbyterial-Verfassung genannt. In den apostolischen Zeiten des Christenthums war sie die alleinige, und hat sich immer da ausgebildet, wo die Kirche sich selbst überlassen blieb: zum Beweise, dass sie die der Kirche angemessenste, weil eben die volksthümlichste, ist. So war es die Verfassung der ersten Christen, als die Römer sie verfolgten, der Hugenotten in Frankreich und der Presbyterianer in Schottland.

Die beiden anderen Verfassungen, welche sich in der Geschichte des Christenthums entwickelt haben, sind seinem Geiste und der naturrechtlichen Verfassung der Kirche nicht entsprechend. Die zweite nämlich, welche sich im katholischen Mittelalter ausbildete, ist die hierarchische oder bischöfliche Verfassung, welche noch jetzt in der alten Kirche herrscht. Diese priesterliche Alleinherrschaft, welche mit der Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes zusammenhängt, ist aber der Gewissensfreiheit zuwider. Wenn der Papst früher noch an Kirchenversammlungen gebunden war, so kamen sie doch später in Wegfall; und nach wie vor war immer die Herrschaft der hohen Geistlichkeit über die niedere, wie des Priesterthums über das gemeine Volk eine unbestrittene. Wie diese Kirche hiermit im Innern einen ungebürlichen Einfluss auf die Gewissen ihrer Angehörigen übt, während dieses Gewissen vielmehr erst den Glauben zu machen hätte, so wurde sie nach Aussen hin weltlich. Aus der Kirche wurde ein von Priestern regierter Staat, und so kam die Christliche Welt wieder bis zu den Anfängen der Bildung zurück. Hoffentlich wird unsere Zeit es recht bald erleben, dass diese unnatürliche Verbindung der weltlichen und der kirchlichen Gewalt aufhöre, nachdem selbst 8500 Italienische Priester den Papst darum gebeten haben.

Als der mittelaltrige Kampf zwischen Staat und Kirche ausgefochten war, und sich im Protestantismus eine vom Papstthum unabhängige Kirche bildete, da wandte sie sich der Presbyterial-Verfassung nur in den Ländern zu, in welchen die mit der Staatsreligion zusammenfallende Religion des Fürsten katholisch blieb. Die Fürsten dagegen, welche vom Katholicismus abfielen, stellten sich an die Spitze ihrer Völker, welche sie dafür im protestantischen

Kirchenrecht zu Bischöfen ihrer Kirche machten; und so verwuchs die Kirche ganz mit dem Staat in einer dritten, der sogenannten Consistorial-Verfassung, indem der Fürst, als oberster Bischof der Kirche, deren Angelegenheiten durch seine weltlichen Behörden verwaltete. So trat eine Bevormundung der Kirche durch den Staat ein, welche ihrer Selbstregierung geradezu entgegengesetzt ist. Und wenn durch die Staatsumwälzung von 1848 auch in Preussen die Selbstständigkeit nicht nur der katholischen, sondern auch der evangelischen Kirche gewährleistet ist: so ist es doch eigentlich ein Widerspruch, diese Selbstbestimmung dadurch anbahnen zu wollen, dass eine Abtheilung des Ministeriums der geistlichen Angelegenheiten unter dem Namen des Oberkirchenraths dem Scheine nach von der Zuständigkeit des Ministers abgezweigt wird, um unter dem Einfluss des Staatsoberhaupts, als des „vornehmsten Gliedes der Kirche," zu verbleiben. Als ob es einen Unterschied machte, dass der Fürst diesen neuen Titel gegen den des Bischofs der Kirche eintauschte!

Soll aber darum zwischen Staat und Kirche gar kein Zusammenhang stattfinden? Als Genossenschaft, ist die Kirche eine Besonderheit gegen den Staat, durch ihren Inhalt aber allgemeiner. Als äusseres Dasein muss sie in der Form Rechtens in das Gebiet des Staats eintreten. Dieses rechtliche Verhältniss zwischen Kirche und Staat kann aber eben kein anderes sein, als das, welches die anderen Personen und Vereine eben auch zum Staat haben. Unser Oberkirchenrath ist natürlich eine Senatsabtheilung (s. S.196), die von der ausübenden Gewalt so unabhängig ist, wie alle anderen Räthe. Bestimmte der weltliche Fürst, als zugleich Oberpriester, oder der Oberpriester, als zugleich weltlicher Fürst, den Inhalt der Lehre: so hätten wir die Morgenländische Theokratie, die ja eigentlich im Papste und im Russischen Kaiser noch heute in Europa verkörpert ist. Das Innerste der Lehre und der Glaube des Gewissens ist dann ein äusserlich Gebotenes. So weit ist die protestantische Kirche nie gegangen, hat nie unmittelbar die Ungläubigkeit durch Ketten und Feuer bestraft. Aber mittelbar hat der protestantische Staat durch Entziehung staatlicher Rechte den Andersgläubigen strafen, durch Zuwendung weltlicher Vortheile die Rechtgläubigkeit fördern wollen. Wenn er dabei auch die Gewissen frei zu lassen, und die Gesinnung nicht zu berühren meinte: so maasste er sich doch mittels der Consistorial-Verfassung die Herrschaft über jede äussere Darstellung der Religion, also z. B. das Recht an, die Form des Gottesdienstes

u. s. w. zu bestimmen. Das nannte man das *jus sacrorum* des protestantischen Landesherrn. Es kam z. B. in Preussen zur praktischen Anwendung, als Friedrich Wilhelm III. mit Hülfe seines protestantischen Bischofs Eylert eine Liturgie ausgearbeitet hatte, und sie den Gemeinden zur Annahme empfahl, mit dem Zusatze, da er Widerstand fand, dass er befehlen könne. Wenn aber der Gottesdienst nur der Ausdruck der Lehre ist, so folgt von selbst, dass er sich ihr anpassen müsse, und dass mithin der, welcher die Lehre zu bestimmen hat, ebenso das ihr angemessene Kleid, die Form, zu geben habe. So müssen wir in dem damaligen Streite Marheineke's gegen Pacificus Sincerus (Schleiermacher) diesem, der das liturgische Recht des Landesherrn bestritt, Recht geben.

Das vernunftrechtliche Verhältniss von Staat und Kirche kann also nur dieses sein, dass er durch seine Gerichte einschreitet, wo Einzelne oder Vereine, also auch kirchliche Genossenschaften, das Einzel- oder öffentliche Recht verletzen. Das Bekenntniss des Fürsten bleibt hierbei ganz gleichgültig, indem der Staat diess Recht gegen alle Bekenntnisse gleichmässig auszuüben hat. Solche in das gemeine Recht zurückgehende Beschränkung der Kirche kann man daher auch nicht, wie es im protestantischen Kirchenrecht geschieht, *jus majestaticum circa sacra* nennen, da es von jedem andern Rechtsprechen durchaus nicht unterschieden ist, am Wenigsten in unserem Rechtsstaate in polizeiliche Bevormundung ausarten darf. Und wenn der Staat überhaupt nicht die Lehre festzusetzen hat, so darf er auch nicht über die Gefährlichkeit oder Schädlichkeit einer Lehre an sich, z. B. der Annahme eines unpersönlichen Gottes, ein Urtheil fällen. Über die Lehre, als solche, steht dem Staate also auch nicht die blosse Verneinung, das Verbot zu, — wenn er es auch könnte. Sondern nur wenn eine Lehre, in die Aussenwelt tretend, Rechte verletzt: so würden es immer nur die aus ihr entspringenden oder bei ihrem Gottesdienst vorkommenden Handlungen sein, welche der Zuständigkeit — aber auch immer nur — der ordentlichen Gerichte anheimfielen. Haben aber die Verwalter oder Sprecher der Gemeinde gegen deren kirchliche Bestimmungen gefehlt, so müssen sie, gleich allen andern Ständen, vor das Ehrengericht ihrer Abtheilung im Gemeinde-, Kreis- oder Staatsrathe zur Verantwortung gezogen werden.

3. Hier schliesst sich drittens der Presbyterial-Verfassung die Synodal-Verfassung als das Ergänzende an. Wie nämlich die Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten, die Ländern und

Racen gemeinsam sind, von Abtheilungen der Bundesgerichte und des Areopags der Menschheit ausgeübt werden muss: so müssen allgemeine bleibende Einrichtungen, welche die Kirche betreffen, wie Feststellung der Lehre, des Gottesdienstes, von gesetzgebenden Versammlungen, die aus den Wahlen der einzelnen Gemeinden hervorgehen, berathen werden. Das sind die sogenannten Synoden von der Kreis- und Staatssynode bis zur allgemeinen Kirchen-Versammlung, die den Erdkreis umfasst. Es versteht sich von selbst, dass sie nicht bloss, wie in der katholischen Kirche, von Geistlichen beschickt werden, sondern ebensowohl freigewählte Laien daran Theil nehmen, da der Unterschied von Geistlichen und Laien in der protestantischen Kirche immer mehr, und zuletzt ganz fortzufallen hat (S. 250). Dabei wird es von dem Willen der einzelnen Gemeinden abhangen, ob sich nur Gemeinden gleichen Bekenntnisses in der Synode besprechen wollen, also jedes Bekenntniss sich zu eigenen Synoden zusammenthut, oder gemischte Synoden, ohne Berücksichtigung des Glaubensunterschiedes, dennoch über Gegenstände, die allen Bekenntnissen gemeinsam sind, zu verhandeln haben werden.

Diese Gemeinsamkeit alles religiösen Lebens, welche das Ziel der allgemeinen Kirchenversammlungen ist, führt uns auf den ersten Keim und Ursprung der Religion zurück. Wenn diese darin wurzelt, dass alle Menschen nur Arten und Weisen des Einen unendlichen Seins sind, und diess der allen Religionen gemeinsame Lehrsatz ist: so folgt daraus, dass das wahre Ziel aller Religionen, wohin sie sich aus ihrer volksthümlichen Beschränktheit erheben sollen, die Einheit des Geistes, die allgemeine Menschenliebe ist, worin alle Heiligen sich als Ein Heiliger wissen. So wenig wie die Volksthümlichkeiten, sollen die Religionen in eine falbe Allgemeinheit verschwimmen. Aber trotz ihrer Besonderheit sollen sie sich ihrer Zusammengehörigkeit bewusst sein, und die wahrhaft allgemeine, die triumphirende Kirche sich als das allgemeine Band aller Bekenntnisse darstellen, das damit viel geeigneter ist, als das Urbild der Kunst, das Ich der Menschheit zum Bewusstsein zu bringen (S. 227). Denn es wird nicht, wie auf dem Standpunkt der Kunst, in einer einzelnen sinnlichen Erscheinung, sondern als ein allgemeines unsinnliches Wesen erkannt, nämlich als das Sammelindividuum, das wir Sanct-Humanus nennen können. Dem Standpunkt der Religion gemäss, wird diese ewige Persönlichkeit des Geistes aber selbst noch als eine der Zahl nach, nicht

dem Gedanken nach Eine erscheinen. Dass nun auch diese letzte Schranke des Menschenbewusstseins noch falle, und das Weltbürgerrecht die Einheit der menschlichen Natur im reinen Gedanken erfasse, — das ist der Standpunkt der Wissenschaft, die durch Unterricht alle Staatsbürger zur höchsten Einheit bringen soll.

C. Das Unterrichtswesen.

Durch die Wissenschaft ist vollends der Unterschied der Völker aufgehoben, und ihre Volksthümlichkeit in das allgemeine Menschenthum übergegangen. Es giebt keine Französische oder Englische Sternkunde, Erdkunde, Naturwissenschaft u. s. w. Höchstens in der Philosophie traten die Volksthümlichkeiten, die Griechische und die Christliche, jedoch nur diese zwei, als die Vertreter der alten und der neuen Zeit, hervor. Aber auch diese Unterschiede, sowie die innerhalb der Christlichen Welt hervorgetretenen Gegensätze in den Philosophien der Völker, stehen im Begriff sich aufzulösen. In der Philosophie mussten aber die volksthümlichen Charaktere sich am Ehesten herauskehren, weil die Philosophie es mit Grundsätzen zu thun hat, die, in einseitige Richtungen auseinander gerissen, sich erst zur Einheit zu versöhnen haben, während bei den Erfahrungs-Wissenschaften diese Grundsätze mehr in den Hintergrund treten. Hier in der Wissenschaft hat nun die Freiheit den höchsten Gipfel erreicht, und in die Heranbildung zu ihr also der Staat am Wenigsten einzugreifen, noch zu bevormunden; hier ist die Selbstregierung am Vollständigsten an ihrer Stelle.

Diess führt uns auf den Gegensatz von Staats- und Familien-Erziehung; und wenn Aristoteles *(Polit. VIII, 1)* der öffentlichen Erziehung den Vorzug gewährt, so scheint das unsern so eben aufgestellten Vordersätzen zu widersprechen, da der Staat die Freiheit der Familie beschränkt. Zwar hört man sagen, dass die Vaterlandsliebe verschwinde, wo öffentliche Erziehung fortfällt. Aber wenn man die herrschende Partei im jetzigen Staatsleben die öffentliche Erziehung zu einem Mittel anwenden sieht, um die Jugend auf Menschenalter ihren rückschreitenden Ansichten zu gewinnen, so müsste man sich schon aus diesem Grunde für die Einzelerziehung entscheiden. Doch herrscht ja nicht immer dieselbe Partei, könnte Dem entgegengehalten werden, und die Familienerziehung wirkt, und zwar gerade auf die staatliche Gesinnung, immer am Meisten mit. Wenn wir nun früher (Bd. I, S. 335), und sogar, dem jetzigen Standpunkt der Gesellschaft gemäss, auch für das weibliche Ge-

schlecht, der öffentlichen Erziehung, die doch für den wissenschaftlichen Unterricht nicht zu umgehen ist, das Wort geredet haben: so fragt sich, ob nicht ein Vergleich zwischen ihr und der häuslichen geschlossen werden könne, in welchem die öffentliche Erziehung und die Selbstregierung keinen Gegensatz mehr bilden.

Vor allen Dingen muss die Bevormundung des Staats, welche im Schulzwang enthalten ist, fortfallen. Man kann den Schulzwang für geschichtlich gerechtfertigt ansehen, so lange noch nicht jeder Vater den Grad der wissenschaftlichen Bildung besitzt, der nothwendig ist, um ihn zur Einsicht zu bringen, seinen Sohn in die Schule zu schicken. Im Vernunftstaat, wo diese Einsicht allgemein herrscht, wird der Schulzwang von selbst fortfallen können, wie ohnehin der Taufzwang. Auch die Schulen entspringen, wie alle gesellschaftlichen Thätigkeiten, aus Vereinen, in denen jeder Vater, der seine Kinder den Unterricht geniessen lassen will, nach Verhältniss seines Einkommens zur Schulsteuer herangezogen wird. Unentgeltlicher Unterricht schmeckt nach Gemeinschaftslehre, und hinsichtlich der Armen nach Almosen. Die Gemeinde-, Kreis- und Staatsräthe verwalten den Unterricht nicht anders, als die übrigen Arbeitssphären; und so können wir den aus Freiwilligkeit und Selbstregierung hervorgehenden Unterricht zwar als einen öffentlichen, wegen seiner Gemeinsamkeit, ebenso aber auch als Privatunterricht bezeichnen, weil er von dem freiwilligen Verbande der einzelnen Familienväter abhängt. Die Vereine der Familien werden in der Gemeinde die allgemeine, allen Bürgern nothwendige Volkserziehung gründen; die besondere Standeserziehung in den Gymnasien und Realschulen wird sich an die Kreisverbände lehnen; und der höhere Unterricht der Hochschulen, die Akademien endlich, dem Staate, den Bundesregierungen und dem Areopag der Menschheit zufallen, indem aus den verschiedenen Lehrerkreisen gewählte Fachmänner die Abtheilungen dieser verschiedenen Stufen der Verwaltungsbehörden bilden (s. S. 154, 157, 161, 200).

1. Wie im natürlichen Leben der innere Gestaltungs-Process durch den Assimilations-Process stets unterstützt wird, indem dieser jenem immer neuen Stoff zuführt, so wird auch im geistigen Leben des Staats die innere Verfassung durch eine — und zwar doppelte — Assimilation gestärkt. Die, durch welche die einzelnen Völker ihre Erzeugnisse und Gedanken, ihre Sitten und Einrichtungen gegen einander austauschen, und so einander stets neue Stoffe zuführen, haben wir bereits (S. 212—213) gesehen. Die innere Stofferzeugung

ist aber dann der Unterricht des neu heranwachsenden Geschlechts, wie das absterbende als die Secretion, als das Ende des Ernährungsprocesses gefasst werden kann. Diese immerwährende Bereitung und Aneignung neuen Stoffs, indem die Jugend gewissermaassen von dem allgemeinen Geiste des Volkes angesteckt wird, ist erstens der Volksunterricht. Besonders für den Arbeiter ist es nothwendig, dass, wenn Mann und Frau den Tag auf Arbeit sind, die Kinder sich während der Zeit nicht selbst überlassen bleiben, sondern der gesellschaftlichen Vorsorge durch Vereine übergeben werden. Hierher gehört die erste Versorgung der Kinder vom zartesten Alter bis zum Knabenalter, die sogenannten Krippen, wo noch säugende Kinder verpflegt werden: die Kindergärten, wo ihnen der erste Unterricht spielend beigebracht wird; die Klein-Kinder-Bewahr-Anstalten, und was der Art mehr sind. Alles diess ist Bezirksangelegenheit, indem z. B. die Gärten sich beim Vereinshause befinden.

Für's Knabenalter tritt dann die Volksschule ein, wo der erste Unterricht als solcher ertheilt wird, und zu der mehr körperlichen Erziehung (Bd. I, S. 328) der vorhin erwähnten Anstalten die zwei anderen Seiten der Erziehung, Zucht (S. 330) und Lehre (S. 333), hinzutreten. Die körperliche Erziehung wird als Turnen fortgeführt, und damit der Keim zur allgemeinen Wehrkraft des ganzen Volkes gelegt. Was die Gegenstände des Volksunterrichts betrifft, so sind es die den Menschen als Menschen bildenden, noch abgesehen von dem besondern Stande; der Mensch muss sich erst das Menschliche aneignen, bevor er zu der Besonderheit einer Berufsthätigkeit übergeht. So könnte man sagen, dass der Religionsunterricht in der Volksschule recht an der Stelle sei, namentlich im Christenthum, welches ja die Religion des Menschenthums sein soll. Da die Religion aber lediglich Sache der Kirche ist (S. 250), so muss für diesen Unterricht ausschliesslich in den religiösen Vereinen Sorge getragen werden: der Staat und die Gesellschaft sich durchaus nicht darin mischen, damit jeder Schein einer Staatsreligion vermieden werde, und die Schule keine Bekenntnissschule sei. Eine solche kann sich eine Kirchengemeinde, wenn sie sonst will, selber gründen; auf die Schulen als freie Vereine darf die Kirche aber nicht den mindesten Einfluss üben, also z. B. kein Geistlicher Schulaufseher sein. Möge man den Staat oder die Gesellschaft darum der Kirche gegenüber gottlos nennen *(la loi est athée)*, — es ist nicht gottlos, die Lehre von Gott durchaus nicht

durch äussere Staatseinrichtungen regeln zu wollen. Ausser den Anfängen der Natur- und der geschichtlichen Wissenschaften gehört Schreiben, Rechnen u. s. w., namentlich die Muttersprache, aber auch nur sie, in's Bereich dieses Unterrichts. Denn der Mensch ist nur dadurch Mensch überhaupt, dass er auch ein besonderer, diesem Volke angehöriger ist. Die Geschichte wird daher auch hier noch auf die vaterländische beschränkt sein.

Wenn die besondere Standesbildung aber auch ausgeschlossen ist, so muss doch insofern auf sie Rücksicht genommen werden, als der Knabe auf seinen dereinstigen Beruf aufmerksam zu machen ist. So können zur Abwechselung mit dem Turnen in den Erholungsstunden körperliche Übungen in Ackerbau, Gewerbethätigkeiten eingelegt werden, um den Geschmack des Knaben zu erkennen. Es ist diess ein guter Gedanke, den Göthe in: „Wilhelm Meisters Wanderjahre," in seiner Erziehungsprovinz recht anschaulich macht. Wenn solche Unterrichtsvereine hinlängliches Vermögen, auch Grundeigenthum besitzen: so mögen sie in der That dem Göthe'schen Plane nachgehen, und ihn noch genauer ausführen. So können Lehrer und Schüler in Pensionsanstalten zusammenwohnen, und gleichsam einen kleinen Staat oder eine grosse Familie bilden, wie es z. B. die (S. 147) erwähnte Pestalozzistiftung thut. Die Schule soll ja eine Vorbereitung für den Staat sein, und so ein Bild des öffentlichen Lebens mit seinen Belohnungen und Strafen darbieten. Die Knaben arbeiten bereits, erwerben einen Theil ihrer Erziehungskosten. Denn wie das Spiel das Bild des künftigen ernstlichen Lebens sein soll (Bd. I, S. 330), so kann der Beginn dieses letztern sich bereits in die Knabenschule selbst als Gegenwart hineinerstrecken.

Der Mann des Volkes, der für die niederen Bedürfnisse der Menschen sorgt, muss eher seinem Berufe zugeführt werden, als der, welcher für die Befriedigung der höhern Bedürfnisse arbeitet, Theils weil er bei der Bedürftigkeit der Eltern sich früher sein Brod erwerben muss, Theils weil seine Fachbildung auch schneller beendigt ist. Es soll damit nicht eine Scheidung der reichern und der ärmern Familien in die niedrigeren und die höheren Stände befürwortet werden. Der Knabe armer Eltern, der früh besondere Fähigkeiten zeigt, wird im Vereinsleben der Schule auch leicht zu höherem Unterricht gelangen; aus den höhern Ständen mögen dagegen auch viele die Arbeiten für die körperlichen Bedürfnisse vorziehen, besonders wenn sie von Kindheit an, wie in der Göthe'schen Er-

ziehungsprovinz, darauf hingewiesen werden. Die Knaben und Mädchen aber, die nun als Lehrlinge bei einem Meister, als Arbeiterinnen in einer Fabrik schon, noch ehe sie das Jünglingsalter erreicht haben, dem thätigen Leben sich widmen müssen, sollen darum in ihrer Erziehung nicht gehemmt, ihre weitere Ausbildung nicht unterbrochen werden. So empfehlen sich Fortbildungs- und Fabrikschulen, wo der Unterricht als ein Beiwesen des thätigen Lebens auftritt, wie vorher das thätige Leben ein Beiwesen des Unterrichts war.

Endlich soll aber auch der erwachsene Volksmann, der Gesell, der Meister selbst, das gesammte Volk, — die Frauen mit eingeschlossen, für welche ja eben die besondere Standeserziehung nicht ist, oder erst anfängt (S. 149), — ihr ganzes Leben hindurch das Wissen und den Unterricht geniessen. Sie sollen keinen Augenblick vom geistigen Leben des Volkes ferngehalten, und dadurch eben über die Beschränktheit ihres Standes hinweg durch die Wissenschaft nicht minder zur allgemeinen Menschlichkeit erhoben werden, als es auch durch die Kunst und die Religion geschieht. Daher zeigt sich jetzt auch in den untern Kreisen des Volkslebens jene Begierde nach Wissen, nach richtiger Kenntniss der Natur, der Staatseinrichtungen u. s. w. Diesem Bedürfniss nach allgemeiner Bildung entsprechen Theils beiläufig die Bezirksvereine, indem sie mit dem geselligen Umgang, der alle Klassen des Volkes umschliessen und verschmelzen soll, auch die Belehrung der Einen durch die Anderen hinzufügen (S. 153): Theils ausdrücklich die Anlegung von Büchersammlungen für's Volk; wo unsere Leihbibliotheken mit in's Vereinswesen hineingezogen werden können. Es gehören hierher Ausbildungs- und Sonntagsschulen (S. 145), auch die nicht zum ausschliesslichen Vorrecht der Hochschulen zu machenden öffentlichen Vorträge (S. 148), die ohne Belästigung und Erlaubniss der Polizei, entweder von Einzelnen oder auf Veranstaltung eines wissenschaftlichen Vereins oder auch der Gemeinde, dem Volke gehalten werden. Hier erscheint die Wissenschaft in ihrer edelsten Gestalt, als Anwendung auf das thätige Leben; und es ist ihr höchster Triumph, sich allgemein dem Volke verständlich zu machen, und, statt die Menge zu fliehen (S. 85), vielmehr auf den grossen Markt des Lebens hervorzutreten. Endlich sind noch Vertheilungen von Volksbüchern u. s. w. zu erwähnen, freilich nicht in dem ausschliesslichen Sinne der innern Mission, welche Tractätlein unter das Volk verbreitet, um eine abgestandene

Rechtgläubigkeit wieder lebendig zu machen. Bei der allgemeinen Freiheit wären wir aber die Letzten, welche derartige Vereine unterdrücken wollten.

2. Wie es der Zweck des Volksunterrichts ist, den einzelnen Menschen als solchen zur allgemeinen Volksbildung zu erheben: so soll nun zweitens das Volk sich in seine Unterschiede gliedern, und aus dem allgemeinen Assimilationsstoff sich seine besonderen Werkzeuge herauslesen; was freilich durch die freie Wahl der Einzelnen vermittelt werden muss. Das ist die Standeserziehung oder der mittlere Unterricht. Hierher gehören landwirthschaftliche Schulen, Forst-Akademien, Handelsschulen, Gewerbeschulen, Kunstschulen, Seminarien, und die gelehrten Schulen oder Gymnasien im Gegensatz zu den sogenannten Realschulen. Ihre Verwaltung, da sie umfassenderer Art ist, als die Volksschule, manche Zweige dieses Unterrichts ausdrücklich Landesstrecken, Forsten u. s. w. bedürfen, wird besser in die Hände der Kreise oder Stämme des Volkes gelegt; so dass, wenn der erste Unterricht dem Bezirke angehört (s. S. 257), die abgeordneten Fachmänner des Volksschulwesens aber in dem Gemeinderathe sitzen (S. 154), die des mittlern Unterrichts in den Abtheilungen der Kreisverwaltungen ihren Platz nehmen.

3. Der höhere Unterricht endlich führt den Menschen aus seiner Zersplitterung in den Standes-Unterricht wieder auf das allgemein Menschliche, wie im Volksunterricht (S. 257), aber auf eine höhere Weise zurück, indem jetzt aufgewiesen wird, wie alle Wissenschaften aus einer gemeinsamen Quelle, der Wissenschaft der Wissenschaften, der Philosophie, entspringen. Wenn diess die Aufgabe der Hochschule ist, so hat sie ihren fremden Namen Universität eben nicht davon, dass sie Alles lehre, wie man ja auch Reit-, Fecht-, Tanz-, ja mitunter Vorlege-Kunst auf ihr lernen kann, sondern dass sie die allgemeine Wissenschaft lehre. Die besonderen Facultäten sind Nichts, als die im Geiste der allgemeinen Wissenschaft aufgefassten besonderen Berufswissenschaften. Darum ist die strenge mittelaltrige Sonderung in die Facultätsfächer aufzuheben; und was jetzt nur dem Akademiker bei uns erlaubt ist, in allen Facultäten zu lesen, auf jeden Lehrer der Hochschule auszudehnen. In dem 1848 aufgetauchten Entwurfe zur Gründung einer freien Universität in Frankfurt am Main war daher auch sehr gut der Unterschied der Facultäten aufgehoben.

Zugleich erhellt, dass nicht bloss die sogenannten höheren Stände, welche die gelehrten Schulen besucht haben, zur Beziehung der Hochschule zuzulassen sind, also nicht bloss die, welche Gottesgelahrte, Rechtsbefliessene, Ärzte, Lehrer werden wollen; sondern dass auch die, welche sich dem Landbau, dem Gewerbe u. s. w. widmen, die Erlaubniss bekommen müssen, ihre besonderen Fachwissenschaften, Chemie, Physik, Technologie, Thierarzneikunde, rationellen Landbau, Handelswissenschaften u. s. w., aus dem höchsten Gesichtspunkte zu betrachten.

Als die höchste Stufe des Unterrichts, verknüpft die Hochschule die beiden niedrigeren auf folgende Weise mit einander. Wenn es sich beim Volksunterricht mehr um die Bildung des Gemüths, also zwar des ganzen ungetheilten Menschen, aber immer noch in seiner Einzelheit handelt, ohne dass schon die besonderen Sphären unterschieden würden: so tritt nun beim mittlern Unterricht in den Fachwissenschaften, die als Erfahrungswissenschaften mit gegebenem und vorhandenem Stoffe zu thun haben, die eigentliche Verstandesbildung ein, wo Eine Seite der äussern Welt für sich herausgegriffen, und zum Gegenstande des menschlichen Vorstellens gemacht wird, das sich leidend zu ihm verhält, und so einseitig auf Einen Zweig der menschlichen Bedürftigkeit, auf Eine Art der menschlichen Thätigkeit gerichtet ist. Im höhern Unterricht kehrt dagegen die Philosophie, als die Vernunftwissenschaft, aus den Sonderungen des Verstandes wieder zur Einheit des ganzen Seelenlebens zurück. Indem der Mensch in die ganze Fülle seines Gemüths greift, lässt er es nicht in seiner Ununterschiedenheit, nimmt auch nicht die einzelnen Gegenstände seines Bewusstseins aus der äussern Vorstellung erfahrungsmässig nur in sich auf, sondern erzeugt sie aus seinem Innern durch die Macht des Gedankens, den er aber ebenso als den Kern der äussern Welt selbst erfasst.

Wenn sich uns nun schon in der Wissenschaft überhaupt die höchste Freiheit am Ungehindertsten entfaltet, so ersteigen wir wieder deren Gipfel in der Philosophie, als der eigentlichen Wissenschaft der Hochschule. Die Lehrfreiheit, als die höchste Forderung des Staatsrechts, ist daher besonders dem höhern Unterricht nöthig. Die akademische Freiheit ist so sprüchwörtlich geworden, und die erste Staatsverfassung, welche diesen höchsten Ausdruck der Freiheit in dürren Worten anerkannt hat, ist die Deutsche Reichsverfassung vom 28. März 1849 (§. 152) und ihr nach

die Preussische (§. 20): „Die Wissenschaft und ihre Lehre ist frei"; wodurch sie sich würdig als die Verfassung des Staats der Intelligenz kundgegeben haben. Hier gilt es vornehmlich, den Satz Luthers zur Anwendung zu bringen, dass man die Geister auf einander platzen lassen müsse. Und wenn auch in einem solchen Staate Beschlagnahmen, ich sage nicht von staatlichen Tagesblättern, sondern von wissenschaftlichen Werken, wie es mir selber zweimal begegnet ist, noch vorgekommen sind: so kann diess nur ein Irrthum in der Zeitrechnung gewesen sein, den die Polizei begangen hat. Dass auch die Hochschulen noch an ein Bekenntniss gebunden seien, wie die Englischen von Oxford und Cambridge, ist freilich ihrem Begriffe ganz widersprechend. In Deutschland zeigt sich diess nur noch an der doppelten theologischen Facultät (der protestantischen und der katholischen) mehrerer Hochschulen, sowie in den Statuten einiger, die in dem Bekenntniss eine Beschränkung der Anstellungsfähigkeit der Lehrer sehen. Anerkennenswerth ist dagegen die Stiftung der freien Londoner Hochschule, so wie die im Jahre 1848 (S. 260) und ähnliche auch in Deutschland hervorgetretene Pläne.

Die Verwaltung der Hochschulen ist wieder ihre eigene Sache, namentlich was das Innere der Anstalt selbst betrifft. Die akademische Gerichtsbarkeit müssen wir auf Angelegenheiten der Hochschule, als einer sittlichen Genossenschaft, in Zucht und Lehre beschränken: in gemeinrechtlichen Sachen aber auch den Studirenden, sei er auch noch in väterlicher Gewalt oder durch seinen Vormund vertreten, vor die gewöhnlichen Gerichte verweisen. In Bezug auf die äussere Verwaltung und das Verhältniss der verschiedenen Hochschulen zu einander müssen deren Abgeordnete, aber nicht als Staatsbeamte, in der Unterrichts-Abtheilung des Staatsraths sitzen, und dort die gemeinsamen Angelegenheiten aller Hochschulen des Staats besorgen. Sie bilden auch die höheren Instanzen für den mittleren und niederen Unterricht, welche auch im Staatsrath ihre Vertreter haben müssen. Die Hochschulen reihen sich dem Staate als ein nothwendiges Glied ein, weil sie noch dafür angesehen werden können, durch ihre Facultäten den Bedürfnissen des Staats zu genügen. Die Facultäten dürfen aber fortan nicht geschlossene Zünfte von Fachgelehrten sein, sondern müssen in die allgemeine Genossenschaft aller Lehrer zusammenfliessen; wo Jeder nach seiner Fähigkeit (denn weiter bedeutet der Lateinische Zopf der Facultäten ohnehin nichts) diesen oder jenen besonderen Zweig der Wissenschaft

auf der Grundlage der allgemeinen Wissenschaft vorträgt. Wie die Verwaltungsbeamten der Hochschule im Dienste ihrer Auftraggeber stehen, und von ihren Vereinen für ihre Leistungen entsprechenden Lohn erhalten, so auch die Lehrer der Hochschulen ihren Ehrensold; wozu auch ein Antheil am Ertrage des Eigenthums, wenn die Hochschule, wie z. B. die Greifswalder, solches besitzt, hinzukommt. Wer keine Zuhörer hat, wird freilich auf diese Weise die Laufbahn verlassen müssen, und eine andere ihm angemessenere zu ergreifen haben.

Wenn selbst in den Hochschulen, wegen der Beziehung ihrer Facultäten auf den Staatszweck, die Wissenschaft, obgleich schon als Zweck betrieben, immer doch auch wiederum noch als Mittel aufgefasst werden kann, so ist in den Akademien auch der letzte Schein hiervon verschwunden. Die Wissenschaft ist hier rein um ihrer selbst willen da. Die Meister kommen da, nach Schleiermacher, für sich zusammen, während in der Hochschule Behufs der Lehre der Lehrling mit dem Meister sich verbinde. Daher noch ihr Zusammenleben, wie in den *colleges* der Englischen Hochschulen. In den Akademien ist dagegen die Lehre gar nicht mehr Zweck. Die Akademiker belehren weder sich untereinander noch das Volk; sie führen die Wissenschaft nur weiter, und setzen vor dem ganzen gelehrten Freistaat fest, wie weit sie vorgeschritten ist. Der Zusammenhang der Akademien beschränkt sich daher nicht mehr auf den Staat, sei er einfacher oder Bundesstaat, sondern erstreckt sich auf den Staatenbund und die Menschheit. Die Akademien bilden wissenschaftliche Vereine von Volk zu Volk, z. B. durch ihre auswärtigen Mitglieder: sie rufen wissenschaftliche Versammlungen für die ganze Erde zusammen, und lehnen sich an den Areopag an. In solchen Zusammenkünften von abgeordneten Gelehrten des Erdballs, wie sie von Edinburg bereits wirklich angeregt wurden, entwickelt sich die höchste Thätigkeit im Freistaat der Wissenschaften, indem man sich mit der Eintheilung der Wissenschaften, mit meteorologischen Beobachtungen, geographischen Messungen und andern wissenschaftlichen Arbeiten, die sich auf die ganze Erde beziehen, beschäftigt. Hier erfasst sich die Menschheit am Reinsten als ein Ganzes; hier kommt das Ich des Erdballs (S. 254) am Klarsten, weil in der Form des Gedankens selbst, zum Bewusstsein.

Mit dieser höchsten Sprosse der Freiheit schliessen wir die Darstellung des Urbildes von Recht und Staat, nachdem wir sie

von der Freiheit der einzelnen Person bis zur freien Menschheit verfolgt hatten. Die Assimilation aller Völker mit einander hat sich in der Wissenschaft zum Gattungsprocess erhoben, in welchem nun das Vernunftrecht und der Vernunftstaat sich als die Erkenntniss ausgebildet hat, welche die ganze Welt als das Gebäude der Vernunft erfasst. Es ist die bejahende Darstellung der Gattung, in welcher alle Völker mit Bewusstsein aufgehoben und bewahrt sind: während der Krieg nur die verneinende Seite des Gattungsprocesses war, wo die Völker sich zwar erkannten, aber nicht in Liebe, sondern mit dem Schwert gegürtet, um sich in dieser eisernen Umarmung den Tod zu geben. Denn wenn auch die durch diesen Tod geläuterten, wiedererstandenen Volksthümlichkeiten in die Völkerfamilie der ganzen Erde eintreten (S. 215): so ist doch ihr erstes Leben geknickt, und nur im Anschluss an jene Erkenntniss können sie das höher gestiegene Leben der Menschheit noch weiter mitleben. Es genügt aber nicht, dass die Vernunfterkenntniss das bis hierher von uns dargestellte Vernunftrecht als das in der Wirklichkeit zu erringende Höchste wisse. Den Schlussstein der Betrachtung bildet, als Probe unserer wissenschaftlichen Entdeckungen, die Untersuchung, ob die Völker im Leben der Geschichte dieses Urbild auch bereits errungen, oder wieviel Wegs dahin sie erst zurückgelegt haben; — die Philosophie der Rechtsgeschichte.

Drittes Buch.

Allgemeine Geschichte des Rechts.

Das beschriebene Urbild des Rechts und des Staats kann darum in der Wirklichkeit nicht das Ursprüngliche sein, weil es eben ein Gebäude der Freiheit ist, das der Menschengeist sich erst in der zeitlichen Entwickelung durch Aufhebung der ihm und seiner Vernunft unangemessenen frühern Zustände zu errichten hat. Aus dieser Nothwendigkeit fliesst das Recht des Weltgeistes, welches das höchste Recht ist, Völker und Staaten zu zertrümmern, um sie dann als Stoff zur Aufführung des Neubau's wieder zu verwenden (S. 169, 215). Da es aber im Begriffe der Entwickelung liegt, eine Stufenfolge von Bestimmungen durchzumachen, indem nach dem Sprüchwort Rom nicht an Einem Tage erbaut ist: so stellen die der Vollendung des Vernunftrechts und des Vernunftstaats immer mehr und mehr sich nähernden weltgeschichtlichen Völker, innerhalb ihrer durch die Geschichte gegebenen Volksthümlichkeit, zugleich den ganzen Menschengeist, wenn auch nur in dieser Bestimmtheit, dar (S. 167). Die Beschränkung besteht aber darin, dass Eine Seite des Urbilds die vorherrschende ist, sei es Familie, Gesellschaft, Staat, Kirche oder Völkerrecht, und alle anderen in ihre Besonderheit taucht, bis in dem vollendetsten Staate und Volke alle, zu gleicher Berechtigung gekommen, in ihrem wahren Lichte erscheinen. So wird die allgemeine Rechtsgeschichte zugleich eine vergleichende für alle diese Kreise und Völker, wie diess Gans in Bezug auf's Familien- und Erbrecht, ich in Bezug auf die Zurechnung der menschlichen Handlungen durchgeführt habe. Erst die Weltgeschichte aber stellt den wahren Gattungsprocess als den Zweck des lebendigen Geistes der Menschheit in der dritten Schlussfigur (B—A—E) dar, während die Wissenschaft, als blosser Gedanke, und der Krieg, als blosse Verneinung, nur Mittel dazu sind.

Indem dann das Urbild des Rechts und des Staats nicht nur ein durch Freiheit in der Zeit errungenes, sondern zugleich ein zeit-

loses, ewiges sein muss: so hat der Mensch von einer an sich seienden, von Natur ihm innewohnenden, unentstandenen Vollendung zu einer für sich seienden, von ihm selbst durch freie geistige Thätigkeit zu erlangenden fortzuschreiten. Die erste Vollendung bildet die Vorhallen, die zweite das Nachspiel der Geschichte. Da wir dieses Nachspiel in dem von uns entwickelten Urbilde bereits abgehandelt haben, und die Urzeit des Menschengeschlechts eigentlich der dem Rechte und dem Staate vorhergehende Zustand ist: so haben wir uns hier auf die zweite, die mittlere Weltzeit zu beschränken, und Eingang und Ausgang der Geschichte nur kurz anzudeuten. Aber auch in dieser Beschränkung wird es uns nicht möglich sein, den Standpunkt, welchen ein jedes weltgeschichtliche Volk in Recht und Staat einnimmt, durch die ganze Gesetzgebung desselben durchzuführen. Wir müssen uns damit begnügen, je nach der grössern oder geringern Vollständigkeit unserer Nachrichten Dem entsprechende Belege, welche das Vorhandensein des zuvor von uns hinzustellenden allgemeinen Standpunkts über allen Zweifel setzen, anzugeben.

Ohne uns also hier in eine Untersuchung über den Ursprung des Menschengeschlechts, und die Naturbedingungen, welche der Entwickelung desselben in der Geschichte vorangehen mussten, einzulassen, indem diess in eine später zu veröffentlichende Philosophie der Geschichte gehört, dürfen wir wohl lehnweise aussprechen, dass der Mensch weder aus dem Schlamm der Erde, als ein Erdenkloss, noch aus der thierischen Gestalt des Affen entsprungen sei, sondern sich schon immer voraussetzt, — der Mensch nur aus dem Menschen hervorgehen kann; mithin der Geist, wenn er das ihm angemessene Natursein im Menschen an sich trägt, dieses Werkzeug seines Seins von Ewigkeit her besessen haben muss. Anderwärts, z. B. in den (S. 243) erwähnten Gesprächen, habe ich bereits die Einwände der Geologen gegen das Unentstandensein des Menschengeschlechts widerlegt, indem die räumliche Aufeinanderfolge der Erdschichten keine grossen zeitlichen Zwischenräume bedinge, das Säugethier, besonders aber der Vogel und am Meisten der Mensch durch ihre Natur oder Geschicklichkeit der Flut am Längsten sich entziehen konnten, endlich in den obern Schichten dennoch fossile Menschen gefunden werden, so dass auch der Mensch ein Zeuge der Sündflut gewesen sei u. s. w. Der Widerspruch jener doppelten Vollendung des Anfangs und des Endes, — der Widerspruch, dass das, was errungen werden soll, auch schon das ursprünglich Vor-

handene ist, lässt sich indessen nicht durch die Annahme lösen, als ob die ansichseiende Vollendung dem Menschen nur von der Natur verliehen sei, das Ziel lediglich durch seine eigene Freiheit erreicht werde. Denn so gewiss der Mensch Mensch ist, ist in ihm Natur und Freiheit nothwendig verknüpft. So haben wir die Volksthümlichkeit, als die natürliche Seite des Staatslebens, bereits in der Darstellung des Urbildes berücksichtigen müssen; und wäre der ursprüngliche Zustand ein nur natürlicher, so wäre er kein menschlicher. Die Freiheit der Einzelnen, selbst ihre Willkür, war also von Ewigkeit her vorhanden, der Sündenfall also keine historische Begebenheit in der Entwickelung der Gattung, sondern nur eine im Leben jedes Einzelnen. Ein Jeder kommt im Leben einmal zum Bewusstsein, seinen Einzelwillen dem allgemeinen Leben der Gattung entgegenzusetzen. Diese Entgegensetzung war aber in der Urzeit eine sehr schwache, mehr vereinzelte, — und das Gefühl des Alllebens in der Gattung das bei Weitem Überwiegende. Diess kam daher, weil für den Einzelnen unter einem glücklichern Himmelsstrich die Anlässe zur Selbstsucht, der Kampf mit seinen Nebenmenschen um der Fristung des Daseins willen noch nicht vorhanden waren.

Nach einer alten, von Anaxagoras bei Diogenes Laertius*) uns aufbewahrten Überlieferung, war nämlich die Neigung der Erde gegen die Sonne ursprünglich eine andere. Über den Nordpol, dessen unterirdische Beschaffenheit auf ein Palmenland und eine südlichere Thierwelt hinweist, spannte sich daher ein milder Himmel, unter welchem — in einer waldumgrenzten, meerumflossenen breiten Erdbrust — dem Menschen die Befriedigung aller seiner Bedürfnisse ohne grosse Mühe wurde. So finden wir unter dieser glücklichern Sonne ein einartiges, des Staats und der Gesetze nicht bedürftiges, in sittlicher Einheit mit der Gattung lebendes Geschlecht. Die Form der natürlichen Freiheit, der natürlichen Sittlichkeit und Geistigkeit ist aber die Familie; auch deuten, wenn auch alle jene geologischen und kosmischen Voraussetzungen angefochten werden könnten, die Überlieferungen aller Völker auf einen patriarchalischen Zustand des Menschengeschlechts hin, in welchem die Familienhäupter die ältesten als Leiter wählten, und eine grosse Gruppe von Familien so sich immer unter Eine Leitung stellte. Das ist die Stamm-, Clan- u. s. w. Verfas-

*) I, 9: τὰ δὲ ἄστρα κατ᾽ ἀρχὰς μὲν θολοειδῶς ἐνεχθῆναι, ὥστε κατὰ κορυφὴν τῆς γῆς τὸν ἀεὶ φαινόμενον εἶναι πόλον, ὕστερον δὲ τὴν ἔγκλισιν λαβεῖν.

sung, wie sie fast bei allen Völkern als der ursprüngliche Zustand vorkommt, und sich in ihren Überresten hin und wieder noch erhalten hat. Die Familie war Alles: Staat, Recht, Kunst, Wissenschaft. Selbst von der Religion konnte noch keine Rede sein, da in ihr das allgemeine Wesen des Menschen als ein dem Einzelnen Fremdes erscheint, während im patriarchalischen Zustande durch die Familienliebe der Einzelne das Allgemeine als sein eigenes Gefühl wusste, dem er sich auch bald, wenn er einmal gefehlt hatte, wieder fügte. Bei der Einheit der Race konnte das Menschengeschlecht höchstens in Naturvölker auseinanderfallen, nach den Beschäftigungen als Hirten-, Fischer-, Jäger-, überhaupt als Wander-Völker, obgleich eigentlich auch diese Unterschiede erst mit den Unterscheidungen des Erdbodens, als gesonderten Sitzen unterschiedener Völker, hervorgetreten sind, während es im Urzustande mehr nur verschiedene Beschäftigungen von Familien und Stämmen des einheitlichen Menschengeschlechts waren.

Die grosse Umwälzung, welche die Erde erlitt und deren Beschreibung in die Geologie gehört, erzeugte mit diesen Unterschieden der Naturvölker auch die noch viel tiefere der fünf Racen, indem für dieselben die fünf Welttheile, von dem glühenden Africa bis zur letzten Anschwemmung Australien, sich als der naturgemässe Boden ergaben. Durch diese Scheidungen wurde der Mensch aus der sittlichen Einheit der Gattung gerissen, und zu einem Naturmenschen und rohen Barbaren, um nun durch Freiheit in jedem Einzelnen wieder zu gewinnen, was er als Glied der Gattung bisher genossen, und sodann verloren hatte. Die Weltgeschichte, welche mit diesem vom Einzelnen vorgestellten, und so als sein Bewusstsein gesetzten Sündenfall des Menschengeschlechts beginnt, sucht das verlorene Paradies wieder, aber als das geistig hervorgebrachte Urbild von Recht und Staat. Indem dem Menschen sein eigenes Wesen als allgemeine Naturmacht ausser ihm und jenseits seiner erschien, so trat erst hier neben das Familienleben das religiöse ein. „Man fing an zu predigen in des Herrn Namen“, sagt das erste Buch Mosis in seiner einfachen Sprache (IV, 26). Der Mensch musste mit der unfreundlich gewordenen Natur einen harten Kampf gegen sie und seine Nebenmenschen eingehen, und in diesem Kampfe auf Leben und Tod seine erstarkte Selbstheit durch bittere Erfahrungen dem allgemeinen Leben wieder einzufügen suchen. Hier tritt also der Kampf der Triebe mit der Vernunft, der Willkür mit der Frei-

heit ein, damit endlich im anundfürsichseienden Zustande der Vollendung jeder Einzelne sich mehr oder weniger zur Darstellung der Gattung in sich selbst, also zur ewigen Persönlichkeit des Geistes erhebe, während diese zuerst nur als Gattung im ahnenden Gefühle der Einzelnen lebte.

Der Fortschritt der Weltgeschichte, in welcher die durch Himmelsstrich, Landesbeschaffenheit, Körperbildung, Beschäftigung u. s. w. hervorgebrachten natürlichen Unterschiede der Völker ihre geistige Stellung bedingen, kann nun kein anderer sein, als dass zunächst die nach der Erdumwälzung ausgebrochene Willkür des Menschengeistes, welche dem Allgemeinen ganz unvermittelt gegenübertritt, durch Gründung von Staaten überwältigt, im Dienste des Allgemeinen ihre Selbstsucht ablege, um zuletzt zur persönlichen Freiheit auf dem Boden der sittlichen Verhältnisse zu gelangen; — das Recht des Alterthums, in Asien, und in dem südlich vom Hämus und den Alpen gelegenen Theile Europa's. Dieser so mit dem rechtlichen und staatlichen Inhalt erfüllte und von ihm getragene Einzelne macht sich nun seinerseits zur Grundlage. Im Alterthum ist das Gebäude des Rechts und Staats eine auf ihrer Grundlage ruhende Pyramide. Im Europäisch-Germanischen Rechte, d. h. im übrigen Europa, nördlich von diesen Gebirgen, auf dem Schauplatz der Herrschaft Karls des Grossen, ist die Pyramide auf den Kopf gestellt. Der Einzelne in der unendlichen Fülle seines Inhalts ist die Grundlage, um sich zur breiten allgemeinen Grundlage, die über ihm schwebt und ausser ihm steht, zu erheben, sie sich anzueignen, und als sein eigenes Wesen aus sich selbst zu erzeugen. Wenn aber die Weltgeschichte mit dem Bilde eines Kreislaufs bezeichnet werden soll, so ist der Eine Halbkreis der, worin die Person sich endlich von der Abhängigkeit gegen die sittlichen Verhältnisse gänzlich befreit hat, um dann in dem andern Halbkreise dieselben als sein eigenes Erzeugniss wiederzugewinnen. Im Americanischen Rechte, wo die Persönlichkeit Washington's hervortritt, ist der mittelaltrige Kampf des Einzelnen und des Allgemeinen, der im Alterthum noch nicht eingetreten war, ausgekämpft, und in der Übereinstimmung des allgemeinen und des einzelnen Geistes jede Seite das Erzeugende und das Erzeugte. Das Nachspiel der Geschichte stellt nur als ein vollkommen Errungenes dar, was in America, als dem Ausgang der Geschichte, noch als ein Werdendes erscheint, — und das hervorzubringen, allerdings als die Aufgabe unserer Zeit angesehen werden muss. Diese Zukunft der Geschichte

mag durch Südamerica hindurch über die Inseln bis Australien wieder zum Morgenlande zurückkehren, wie die Geschichte von dort aus auch ihren Anfang genommen hat.

Erster Abschnitt.

Das Recht des Alterthums.

Die erste Überwindung der rohen Willkür des Einzelnen geschieht durch die ihr entgegentretende Übermacht des allgemeinen Geistes, der, weil er ihm noch als ein Fremdes erscheint, in religiöser Form auftritt. Das ist der Standpunkt des Morgenlandes, in welchem alles Recht, als die Bändigung der Willkür, eben ein göttliches ist, — *jus divinum.* Die so gebändigte Willkür, welche das Allgemeine in sich aufgenommen hat, erscheint nun zweitens auf dem Boden dieses allgemeinen Geistes als das Freie. Das Allgemeine, was jeden Einzelnen innerlich beseelt, und ihn zu einem Beispiel seines Volksgeistes macht, ist der freie Staat. In Griechenland ist alles Recht ein öffentliches, — *jus publicum;* bis endlich in Rom der Einzelne dadurch, dass er das allgemeine Wesen in seiner Einzelheit erfasst, als rechtliche und moralische Person vom göttlichen und öffentlichen Recht, welches der Ausgangspunkt war, zum Einzelrecht fortschreitet, — *jus privatum.* So ist das Weltbürgerrecht, das in unserer Darstellung des Urbilds das Letzte war, in der Wirklichkeit das Erste: und das dem logischen Begriffe nach Erste, weil Einseitigste, das Einzelrecht, in der Wirklichkeit nur eins der letzten Erzeugnisse der Geschichte. Die Kreuzung, der Kampf und die endliche Versöhnung dieser drei zuerst nach einander aufgetretenen Rechtssphären ist dann der Inhalt der fernern Geschichte im nördlichern Europa und jenseits des Weltmeers.

Erstes Kapitel.

Das Morgenländische Recht.

Wollen wir eine allgemeine Schilderung des Morgenländischen Rechts entwerfen, so ist dessen Grundzug der, dass, da der Standpunkt des Alllebens, als die Einheit der Gattung, das Überwiegende

ist, und der Einzelne noch zu keiner Erstarkung gelangt, sich das Weltbürgerrecht vorzugsweise und zuerst als religiöses Leben zeigt. Denn während in der Religion der Einzelne nur einer höhern Macht unterworfen ist, so setzen Kunst- und Wissenschaft schon eine grössere Selbstthätigkeit der einzelnen Persönlichkeit, sei es in der Sinnenwelt, sei es im Reiche des Geistes, voraus. Und überall, wo hernach auch im Morgenlande die Kunst und die Wissenschaft blühen, stehen sie, wie gross auch ihre Bedeutung sei, dennoch mehr oder weniger im Dienste der Religion. Diese selbst ist aber Naturreligion, noch nicht Religion des Geistes, weil die Natur das erste Mächtige ist, welches nach der grossen Erdumwälzung als ein dem menschlichen Selbstbewusstsein Fremdes auftaucht, dessen Willkür zu zügeln. Denn wenn die Natur auch nach beruhigten Stürmen und Fluten ihren farbigen Himmelsbogen an der sichtbaren Wölbung ausspannte, den Menschen die Versöhnung anzubieten: so bleibt sie doch eine dem Menschen gegenüberstehende Macht, und ihre Religion kann daher noch nicht, wie die des Westens, eine Religion der Freiheit sein. Weil die Einzelnen im Glauben an die Natur, als an ihr höheres Wesen, sich noch nicht frei wissen: so ist die Morgenländische Kirche zwar, wie die wahre Kirche, auch die Sphäre der vollkommenen Gleichheit aller Einzelnen; aber so dass sie darin zugleich der allgemeinen Sklaverei als dem unrechtlichen Zustand unterworfen sind, womit das Menschengeschlecht beginnen muss, um sich erst durch eigene That von ihm loszureissen.

Wenn sich aber auch die übrigen Seiten des Geistes im Morgenländischen Rechte finden, so bleibt doch das göttliche Recht die Grundbestimmung aller, indem dieselben nur unter jener Bestimmtheit hervortreten (S. 265). Die übermenschliche Naturmacht herrscht so zunächst auch im Staate, dessen Oberherrlichkeit mithin nicht nur als eine durch die Natur bestimmte Person erscheint (s. S. 205), sondern auch einen übermenschlichen Ursprung hat. Der Fürst ist auch Priester, der mit der Willkür seiner bevorrechteten Laune die Willkür aller Andern bändigt, indem alle Gewalten noch in dieser ausübenden — wie in der Röhre, die den Polypen bildet, alle Lebensthätigkeiten — enthalten sind (S. 173). Die Staatsverfassung ist daher Theokratie und Despotismus, als deren Grundsatz Montesquieu sehr gut die Furcht des Herrn bezeichnet, die mit Recht der Anfang der Weisheit genannt worden, indem alle Unterthanen, als seine Sklaven, ihre Willkür ihm zum Opfer bringen

müssen. Im Morgenlande herrscht also das singuläre Urtheil der Freiheit: nur Einer bildet das Wesen des Rechts und des Staats. Aber auch dieser Eine ist nicht frei, da zur Freiheit die Gegenständlichkeit und Anschauung der Freiheit im Andern gehört (s. Bd. I. S. 68). Der Fürst ist der Sklave seiner eigenen Willkür, und muss diese wiederum unter das äussere Gesetz, welches im Religionsbuch enthalten ist, beugen. Die Menschen können nicht mehr ohne Gesetz und aus freiem Antriebe, wie unter den Geboten der natürlichen Sittlichkeit im patriarchalischen Zeitalter, zusammenwohnen. Sondern nachdem der Krieg Aller gegen Alle, von dem Hobbes spricht, durch die Wildheit der Völker in die Geschichte eingebrochen war, müssen sie, den Launen des Despoten gehorsam, ihre Naturtriebe abthun, sind aber dabei in Erinnerung des eben verlorenen innern Bandes noch — durch einen Naturinstinct, wie Fichte sagt, im Stande der erst beginnenden Sündhaftigkeit — an jenes äussere Band gefesselt, das sie willig dulden. Und diese Zwingherrschaft ist selbst noch eine milde, weil auch der Herr dem ausserweltlichen Gesetze, dessen Vertreter er ist, sich gläubig unterwirft.

Von Eigenthum kann unter diesen Umständen nicht die Rede sein, da in ihm eben das Fürsichsein, die Freiheit der einzelnen Person am Bestimmtesten enthalten ist. Das Eigenthum ist daher Staatseigenthum, die Gütergemeinschaft der ursprüngliche Zustand des Menschengeschlechts, der auch noch in's Morgenland hineinreicht; oder da der Fürst der ganze Staat ist, wie Ludwig XIV. es wiederherstellen wollte, so ist alles Eigenthum Eigenthum des Fürsten, der Kirche. Ja selbst noch in Russland soll dem Fürsten Brod und Salz auf seinen Reisen von den der Landstrasse nahegelegenen Dörfern zum Beweise dargebracht werden, dass ihm Alles gehöre, was über und unter der Erde ist (s. Bd. I, S. 176).

So wenig im Morgenlande der Mensch Person in seinem äussern Dasein ist, so wenig hat seine innere Freiheit, die moralische Seite zur Durchbildung kommen können. Daher kennen die Morgenländer noch keine Zurechnungslehre, oder nur sehr unvollkommen; Zufall, Versehen und Absicht werden noch nicht unterschieden, sondern mit gleicher Strafe belegt. Überhaupt fehlt diess Gebiet des Innern, welches Gebote aufstellt, die nur den Einzelnen als solchen angehen, — nur bindend für ihn sind, wenn sein Gewissen sie ihm auferlegt. Die moralischen Pflichten sind daher, wie die religiösen Gebote, durch das äussere Gesetz angeordnet,

durch Strafe und Belohnung des Staats erzwungen, und so dem Verdienst des Einzelnen nicht anzurechnen.

Natürlich fehlt auch der Grundsatz der bürgerlichen Gesellschaft, welcher freie Arbeit fordert. Alle Arbeit ist Sklavenarbeit, und an die Stelle des freien Vereins, des freien Verkehrs tritt die polizeiliche Bevormundung durch den Staat. Der Process ist nothwendig inquisitorisch, weil die freie, im Anklagerecht vorhandene Selbstbestimmung des Einzelnen fehlt.

Eine grosse Rolle spielt im Morgenland dann das Familienrecht, weil die Familie die durch die Natur gesetzte Einheit ihrer Glieder ist, ohne dass sie ein Bewusstsein über diese Abhängigkeit hätten. Indem Gans das Morgenländische Familienrecht darstellte, hat er damit den Kern des Morgenländischen Rechts überhaupt schildern können. Freilich möchte man, dem Gesagten zufolge, fragen, ob es denn überhaupt Morgenländisches Recht giebt, da dort die Freiheit fehlt. Eigenthum, Vertrag, Gesellschaft verschwinden in die Familie, diese in den Staat, der Staat in die Kirche. Indessen ist die Familie selbst doch schon immer ein rechtliches Verhältniss, wenn auch nicht das strenge Recht, das freilich im Morgenlande noch nicht vorhanden ist. Wie nun das Familienleben in der Urzeit das einzige, alle anderen in sich schliessende Verhältniss war: so wächst im Morgenlande der Staat selbst aus der Familie heraus, und hat so mit ihr diess gemein, die Freiheit der einzelnen Personen noch nicht anzuerkennen. Viele Familien, zu Stämmen vereinigt, erweitern sich zum Staate, der so, wie die Familie, auf der natürlichen Einheit des Bluts beruht, indem die Morgenländischen Völker meist ein einartiges Geschlecht sind, das noch nicht aus der Mischung verschiedener Stämme und Racen hervorgegangen. Wie im Staat, ist dann aber auch in der Familie der Vater der unumschränkte Herr, und die Familienglieder seine Sklaven. Die Ehe ist Vielweiberei, weil durch diese Einrichtung das Weib nicht, wie in der einfachen Ehe, als eine freie dem freien Manne gegenübersteht. In Bezug auf's Erbrecht hat Gans nachgewiesen, dass es bei allen Völkern des Morgenlandes kein Testament giebt und das Erbrecht reines Familienerbrecht ist. Denn da überhaupt Einzeleigenthum fehlt, so kann die Person auch noch nicht die freie Verfügung über dasselbe haben, sondern alles Eigenthum muss, wenn in erster Linie dem Staate, so in zweiter wenigstens der Familie angehören.

Im Morgenlande selbst zeigt sich nun eine Stufenfolge von

Standpunkten des Rechts. Da dieselbe aber, bei der allgemeinen Sklaverei, noch nicht aus der freien Thätigkeit des Menschen selbst entspringen kann: so ist es nicht derselbe Volksgeist, welcher, von einem vorausgesetzten Zustande ausgehend, sich durch Umbildung desselben ein Ziel erringt; sondern Voraussetzung, Thätigkeit und Ziel, die Stufen der freien Entwickelung in der Zeit sind in räumliche Unterschiede auseinander gelegt, also mehr oder weniger gleichzeitig, und so an verschiedene Völker vertheilt. Die Entwickelung ist nur eine des Begriffs, nicht eine wirkliche. Wenn wir daher später an Einem und demselben Volke und Rechte sein Wachsen, sein Ausgebildetsein und seine Auflösung betrachten werden, so sind diese Stufen jetzt durch mehrere Völker gebildet. Das werdende Morgenland stellt die erste Umkehr der aus der Wildheit gebornen Willkür zum sittlichen Verhältnisse dar, — die Atlantischen Völker, die der Äthiopischen, der Malaiischen und der Americanischen Race angehören. Das Zweite ist das fertig gewordene Morgenland, die vollkommene Unterordnung des willkürlichen Willens unter den allgemeinen Geist in der Mongolischen Race Hinterasiens: bis endlich die Spuren freier Entwickelung, wenn auch noch nicht des Einzelnen, so doch der Völker sich in Mittel- und Vorder-Asien, dem Schauplatz der That des Cyrus zeigen, — wo zum ersten Mal eine grosse handelnde Person, ein Held auftritt unter Völkern, die bereits der Europäischen, der Caucasischen Race, d. h. der des freien Menschengeschlechts angehören.

A. Das werdende Morgenland.

Als in der grossen Erdumwälzung durch Änderung der Erdneigung, durch vulcanische Ausbrüche und Neptunische Zerstörungen die breite Erdbrust des Nordens verschwand, und ganz mit Wasser bedeckt wurde: hob sich im Süden ein grosses Festland, die Platonische Atlantis, aus dem nach Norden strömenden Meere, welches in dieser Zeit die im Süden fehlenden Flötzläger absetzte. Die dem Norden dorthin entflohenen Trümmer des Menschengeschlechts breiteten sich von ihrem Zufluchtsort, dessen übriggebliebene vulcanische Spitzen noch jetzt in der Südsee als Inseln (S. 270) hervorragen, strahlenförmig nach Norden aus, jenachdem die Südspitzen des nördlichen Festlands allmälig aus den Wassern wieder aufzutauchen begannen. Sie wurden schwarze Neger im südlichen Africa, braune Malaien in Australien, Rothhäute oder Indianer in America, indem die Einwirkungen einer mächtigern Natur auf den

nackten Naturmenschen das ursprüngliche einartige Menschengeschlecht nach den Unterschiedenheiten des Bodens und des Himmelsstrichs in die verschiedenen Racen theilte. Zuletzt traten die edleren, immer mehr nach Norden sich ziehenden Racen, die gelbe Mongolische und die weisse Caucasische, welche weniger von der Sonne gebräunt wurden, hervor. Während diese beiden die geschichtlichen Racen bilden, so sind die drei ersten die Voraussetzungen der Weltgeschichte und Rechtsbildung, und berühren nur in ihren höchsten Blüten die geschichtlichen Völker, da sie sonst ein dumpfes Naturleben im Innern ihrer Wohnsitze führen.

Die Neger im Innern Africa's stellen die rohe Willkür des Barbaren, wie er unmittelbar aus der Erdumwälzung sich gerettet hatte, in ihrer ganzen Ungeschminktheit dar. Es ist der reine Naturtrieb, namentlich der dem Familienleben zu Grunde liegende Geschlechtstrieb, welcher in seiner ungemessenen Gedrungenheit auftritt, und jeden Gedanken an ein allgemeines, sittliches Band zurückdrängt. Der Neger ist der rein kindlich geniessende Naturmensch, der in seiner bejahenden Sinnlichkeit sich durchaus noch nicht über dieses natürliche Sein erhebt. Insofern der Trieb die natürliche Grundlage und den Stoff der Rechtsbildung darbietet (s. Bd. I, S. 27, 48, 135), sind die Neger die Eine Voraussetzung des Rechtsbegriffs. Die zweite wesentlichere besteht aber in der Verneinung des natürlichen Seins, damit die geistige Freiheit an dessen Stelle gesetzt werde. Diese Loslösung und Vereinzelung der verneinenden Seite zeigt sich in den Malaien auf den südlichen Inseln zwischen Asien, Africa und Australien. Die Zerstörungssucht und der Mordsinn sind der hervorragende Trieb dieser Völker. Und die Europäischen Berichte über die mörderischen Kriege der Malaiischen Fürsten sind schaudererregend. Im sogenannten Muckrennen befriedigen auch die Einzelnen, ohne Krieg die Strassen mit gezogenem Schwerte durchstreifend, diesen unbezwinglichen Blutdurst. Die Verneinung des rohen Naturtriebes, der geniessenden Sinnlichkeit gegenüber, ohne dass es bis zur Aufhebung des natürlichen Seins komme, sondern so dass die verneinende und die bejahende Seite der Natürlichkeit verbunden sind, ist der Stumpfsinn, die leidende Geduld, welche der Grundzug der Indianischen Race in America ist, die, vom Feuerlande bis zu den Eskimo's im Norden verbreitet zwischen Malaien und Mongolen wohnt. Selbst gegen den Geschlechtssinn zeigt sie Gleichgültigkeit, so dass im Staate Paraguai der Vorsitzer Francia die Ehemänner des Nachts durch eine Glocke

an ihre eheliche Pflicht erinnern musste. Der Kaiser von Mexico Montezuma liess sich ruhig rösten, um den Spaniern seine Schätze nicht zu verrathen; und die von den Weissen vertriebenen Rothhäute ziehen gelassen weiter, indem sie stoisch ausrufen: „Der grosse Geist hat seine rothen Kinder verlassen!“

Wenden wir uns nun von diesem Zustande der Rohheit und Wildheit ab, mit welchem die geschichtliche Menschheit in den angegebenen drei Racen beginnt: lassen wir ebenso die erste Bildung der Indianer im Peruanischen und im Mexicanischen Reiche liegen, wo durch Ägyptische und andere Ankömmlinge ein geordneter Staat mit Sonnendienst, Mumienverehrung u. s. w. vorhanden war, weil dieser Staat eben nur die Voraussetzung ist, welche aufgelöst werden musste, damit die Europäische Menschheit sich in America verjüngen konnte; so bleiben uns, als den Übergang aus dem Naturzustande der rohen Willkür zum geordneten Staatsleben vollbringend, drei geschichtliche Erscheinungen übrig, in denen eben die Willkür allmälig immer mehr in den allgemeinen Geist, der im Morgenlande vorwaltet, ertränkt wird. Diese drei Staatenbildungen finden sich erstens unter den Volksstämmen des innern Africa, wo die Willkür sich noch in ihrer ganzen Natürlichkeit zeigt; sodann in Ägypten, wo eine ausgebildete, sich auf sich stützende Persönlichkeit den Grundzug des Volksgeistes ausmacht; endlich in Japan, als der Fortsetzung der Malaienstaaten, worin der heitere Genuss der Persönlichkeit, als die bejahende Seite, mit dem dem Staatswillen gebrachten Opfer der Persönlichkeit, als der verneinenden Seite, verbunden, und so der unmittelbare Übergang zum fertigen Morgenlande enthalten ist. Wenn es auffallend scheinen könnte, dass wir Ägyptens schon hier erwähnen: so bemerke ich, dass es sich hier nur um das innere Rechtsverhältniss und den sittlichen Standpunkt der Einzelnen, wie sie schon in dem von Äthiopien aus gegründeten Thebanischen Oberägypten hervortraten, handelt. Nennen sich doch die Ägyptier auch selbst das älteste aller Völker; was nicht hindert, dass sie in der allgemeinen Weltgeschichte, nachdem Mittel- und Unterägypten mit Memphis und Sais auftauchten und das Land gegen die Aussenwelt aufgeschlossen worden war, noch zweimal, zunächst beim Übergange der Perserwelt zu Griechenland, sodann als Vermittelung zwischen Morgenland und Abendland, Heidenthum und Christenthum, eine bedeutende Rolle gespielt haben.

1. Bei den Binnen-Negern erscheint die den Staat zusam-

menhaltende Willkür des Einen als das allein Berechtigte. Schon die Religion, welche, nach Herodot (II, 33), die der Zauberei ist, gründet sich auf die reine Willkür, indem in der Zauberei eben die allgemeine Naturmacht selbst noch der, wenn auch eingebildeten, Macht der menschlichen Willkür über sie preisgegeben ist. Wie durch Sprüche, Formeln, Geschrei: so wollen die Neger auch vermittelst zufälliger Dinge, wie Steine, Schlangen, die sie im Fetischdienst zu Göttern erheben, die Natur bezwingen. Alle Thätigkeit der Natur, wie Ungewitter, Leben, Tod, Krankheit u. s. w., führen sie auf die Willkür eines andern Menschen zurück, die sie dann durch eine entgegengesetzte Zauberei unschädlich machen wollen. Weil der Mensch aber von den andern wegen dieser seiner Willkür nur gefürchtet wird, so ist keine Achtung vor der wahren Würde des Menschen vorhanden. Jeder steht für sich, keiner ist, wie Göthe sagt, „im Andern sich bewusst", weil das allgemein sittliche Band der Einzelnen fehlt. Daher verzehren die Neger Menschenfleisch, schätzen überhaupt das menschliche Leben nicht, und nehmen Menschenopfer, wo Tausende hingeschlachtet werden, vor. Selbst das sittliche Band der Familie, die in der Urzeit das Herrschende war, ist zerrissen; die Neger ziehen eine zahlreiche Familie auf, — um ihre Kinder als Sklaven zu verkaufen. Die Sklaverei ist tief in ihre Sitten eingedrungen, weil der Mensch der natürlichen Willkür nicht frei sein kann.

Indem dann der Staat ebensowenig durch allgemeine Gesetze die Einzelnen leitet, sondern sie nur der rohen Willkür des Fürsten unterwirft: so ist dessen steter Begleiter der Scharfrichter, um jeden Verdächtigen augenblicklich aus dem Wege zu räumen. In einem Staat gehören dem Fürsten alle Erbschaften, in einem andern alle Mädchen, die er verkaufen kann. Gewalt ist das einzige Band, das diese Willküren zusammenhält. Stirbt der Fürst, so ist Alles in wildester Unordnung. In vielen Staaten ist die Willkür des Königs durch die der Häuptlinge, mit denen er sich über die öffentlichen Angelegenheiten berathen muss, beschränkt. Diese widersetzen sich jeder Neuerung; Alles stammt aus uralter Sitte, und ist zugleich noch heute gebräuchlich. Von Fortschritt und Entwickelung ist keine Rede. Wie die Unterthanen der Willkür des Fürsten zum Opfer fallen, so muss auch er ihrer Willkür oft unterliegen, indem sie ihm zu sterben befehlen. Die kindliche Natürlichkeit im Innern schlägt im Verhältniss zu andern Staaten in die bacchantische Mordlust, als ein vorübergehender Zustand, der bei den

Malaien der bleibende ist, um. Ehe der König zum Kriege aufbricht, richtet er in seiner eigenen Stadt ein grosses Blutbad an, sich in die rechte Stimmung zu versetzen: und stürzt sich dann mit der grössten Wuth vom Innern auf die Küste, um Alles in seinem verheerenden Zuge zu verwüsten. Auch Weiber üben auf dem Throne die grössten Grausamkeiten; und in den neuesten Zeiten hat der König Radama II. auf Madagascar, durch Französischen Einfluss bestimmt, die blutigen Verordnungen seiner Mutter, deren Nachfolger er war, aufgehoben, und selbst Handelsfreiheit eingeführt: ist darauf aber selbst, wegen seiner mildernden Neuerungen, von seiner Gattin, die sich des Throns bemächtigte, ermordet worden.

2. Als die Erdumwälzung sich immer mehr beruhigte, und Europa und Asien mit der endenden Flötzzeit aus dem Weltmeere emporstiegen, da bildete der Äthiopische Nilstrom auch jenes Schlammland Ägypten, das ursprünglich ein umgekehrtes rothes Meer war *(Herod. II, 11)*, und durch seine Bestimmung zum Ackerbau zuerst ein festes ruhiges Familienleben nach dem Untergang der Urzeit wieder ermöglichte. An die Stelle der ungeschminkten, thierischen, auch blutdürstigen Willkür des Negers trat die gebildete Willkür, das Wohlsein und Wohlleben des Einzelnen, wie es sich im Verein mit Andern in einem geordneten Staatswesen entfalten kann. Es taucht daher zum ersten Mal ein Schatten der bürgerlichen Gesellschaft, die aber allerdings nicht auf den freien Verein, sondern auf vollständige polizeiliche Bevormundung gegründet ist, auf (S. 273). Die Arbeit ist die Grundlage des ganzen Ägyptischen Einzellebens; die Ägypter sind höchst thätig, haben ihren ganzen Grund und Boden zum Kunstwerke erhoben. Aber die Arbeit ist in Ägypten noch Theils durch die Natur in den Kasten bestimmt, Theils treibt der König das Volk dazu an, sich zum Verfertiger von Kunstwerken für religiöse Zwecke, den Pyramiden, zu machen. Sonst ist die Verwaltung vortrefflich geregelt. Jeder Ägypter musste dem Vorsteher seines Bezirks alle Jahr seinen Namen mit der Bemerkung angeben, wovon er lebe; und wer keinen ordentlichen Lebensunterhalt nachweisen konnte, der wurde mit dem Tode bestraft. Die Abgaben waren gleichmässig vertheilt: die Rechtspflege ebenso streng, wie unparteiisch. Das Gericht bestand aus dreissig Richtern, die, aus der Gemeinde gewählt, sich selbst ihren Vorsitzer ernannten; das Verfahren war schriftlich. Selbst das Leben des Königs war genau geregelt, wenn

er auch, nach Abmachung der öffentlichen Geschäfte, in seinem Familienkreise leben konnte, wie er wollte.

Die Ausbildung des Einzellebens ist überhaupt der unterscheidende Charakterzug der Ägypter, nicht um sich dem Staatsleben entgegenzusetzen; sondern die ganze Aufgabe des Staatslebens war eben diese Ausbildung der einzelnen Person, damit sie ihren Widerspruch gegen den allgemeinen Geist, das allgemeine Leben aufgebe, und so ein geeignetes, gehorsames Werkzeug des Staats, wie es das Morgenländische Recht will, werden könne. Es sollte die Willkür sich einer allgemeinen, willkürlich eingesetzten Sitte fügen. Die Ägyptier, sagt daher Diodor, sind das einzige Volk, welches sich nicht um die Angelegenheiten des Staates kümmert, indem ein Jeder nur seinen eignen nachgeht. Wie die öffentlichen, so waren auch die häuslichen Geschäfte genau geordnet; aber Alles war umgekehrt im Vergleich zu den Sitten der übrigen Völker, gerade wie auch ihr Himmel und ihr Fluss, bemerkt Herodot (II, 35), das Umgekehrte thue, da der Fluss im Sommer schwillt, — natürlich weil es an seinen Quellen dann Winter, d. h. Regenzeit, ist. Die Eigenthümlichkeit der Ägypter ist eben die sich von allen andern Völkern unterscheidende Eigenthümlichkeit.

Sogar der Unterschied der Geschlechter ist verkehrt; und der beste Beweis der erstarkten Persönlichkeit bei den Ägyptern ist eben die grössere Bedeutung des Weibes. Die Männer, sagt Herodot, halten sich im Innern des Hauses und weben; die Frauen besorgen die Geschäfte nach Aussen, markten, halten Kram. Die Männer tragen die Lasten auf dem Kopf, die Weiber auf den Schultern; diese schlagen ihr Wasser stehend, jene sitzend ab. Die Männer haben zwei Kleider, die Frauen eins; den Stuhlgang machen sie im Hause ab, auf der Strasse aber essen sie. Nur Töchter brauchen ihre Eltern zu ernähren. Bei Trauer lassen die Ägypter sich das Haar wachsen; das Weizenmehl kneten sie mit den Füssen, den Lehm mit den Händen. Die Agyptier sind sehr reinlich, pflegen sehr die körperliche Gesundheit; so dass sie für jede Krankheit, für verschiedene Glieder des Körpers besondere Ärzte haben. Herodot nennt sie die verständigsten Menschen. Dieser Verstand geht dann bis zur List und Verschmitztheit fort, wie man aus vielen Geschichten des Herodot, namentlich aus der des Amasis und seines Arztes, und der des Rhampsinitus mit den Söhnen seines diebischen Baumeisters, auch aus den Geschichten von „Tausend und eine Nacht“, die oft in Ägypten spielen, ersieht.

Es ist eine sich auf sich selbst setzende Persönlichkeit, die freilich nur als Naturgegenstand, als Mumie im Tode ihrer Unendlichkeit sich bewusst ist: in ihrem bejahenden Dasein aber sich dem allgemeinen Leben, um das sie sich eben nicht kümmert, willig unterwirft. Nur im obern Ägypten wurden die Leichname einbalsamirt, während die Unsterblichkeitslehre in der spätern Entwickelung Ägyptens sich zur Indischen Seelenwanderung erhob, und zuletzt sogar ein Todtenreich mit Richteramt der Lebenden über die Verstorbenen annahm.

3. Im Japanesischen Reiche, einer England ähnlichen Inselgruppe, die man versucht sein könnte, als einen stehengebliebenen Überrest des in der Nähe befindlich gewesenen paradiesischen Urlandes anzusehen, wird nun dem Charakter des Morgenlands noch näher getreten, indem der heitere unbefangene Naturgenuss des Volks, der bei den Negern thierisch ist, sich zu dem gebildeten Ägyptischen erhebt: die lebhafte Persönlichkeit des Japanesen die Arbeitsamkeit Ägyptens mit dem Streben nach Fortschritt verbindet; endlich aber zu diesen bejahenden Seiten auch die verneinende hinzukommt, welche Ägypten unbekannt blieb, und von den Malaien herübergenommen wurde. Wir meinen die berühmte Sitte des Harariki, d. h. die Selbstthat des Bauchaufschlitzens, durch welche der Einzelne, wenn er, der Willkür seines natürlichen Triebes folgend, das Herkommen verletzte, dieses wiederherstellt und zur Geltung bringt. Der Höchste, wie der Niedrigste, der König, die Grossen, das Volk sind alle Dem ausgesetzt, den Harariki an sich vollziehen zu müssen. Es beweist diess keine wilde Mordlust, sondern ist eine sittliche That, welche jedes Verbrechen sühnt, jedes Rechtsverfahren niederschlägt, alle Folgen des Verbrechens aufhebt, das sonst Schande über die Familie bringen, dieselbe in eine niedere Kaste versetzen würde u. s. w. Die Regierung, die den Harariki anordnet, ist der Zügelung und Verneinung der Willkür gewiss und das Erhaltende des allgemeinen Geistes in den Einzelnen, während bei den Negern und Malaien noch gar keine starke Regierung, welche die Willkür bändigen könnte, vorhanden ist, und in Ägypten sogar die Bejahung des Einzelwillens in seiner Eigenthümlichkeit der Gegenstand der Vorsorge der Regierung ist.

Was die Religion der Japanesen betrifft, so ist das Schamanenthum, d. h. die Religion der Zauberei, vom Buddhaismus, der über die Insel Tsusima und die Meerenge von Corea nach

Japan kam, verdrängt worden: d. h. die religiöse Willkür unterlag einer sich in den allgemeinen Geist versenkenden Beschaulichkeit. So tritt hier zuerst der Anfang einer geschichtlichen Begebenheit ein. Damit hängt eine grosse Staatsumwälzung zusammen, indem das geistliche Oberhaupt, der Dairi oder Mikado, welcher in Miako wohnt, thatsächlich unter die Gewalt des weltlichen Kaisers Taikun, der in Jeddo wohnt, gekommen ist, wie der Majordomus im Fränkischen Reiche sich die Merovingischen Könige unterwarf. Die Theokratie ging damit in einen lehnsrechtlich-militärischen Staat über. Doch blieb die Einrichtung des Dairi bestehen, der aber als der Zauberer, als der Vertreter der Naturmacht, jetzt nur dem Namen nach Oberherr ist, der Sache nach im Dienste des allgemeinen Willens der Regierung steht, um diesem eine höhere Weihe zu verleihen.

Der Hauptgrundsatz der Regierung blieb auch das Festhalten am Herkommen, nachdem die Einheit des Einzelnen mit dem allgemeinen Geiste, welche in der Urzeit herrschte, verschwunden war. Das Sinnbild dieses alten Herkommens, unter dem das Land unverbrüchlich verharren sollte, ist aber der Dairi selbst, der früher stundenlang des Tags unbeweglich auf seinem Throne sitzen musste, während diesen Dienst jetzt seine Krone leistet. Der Vernunft-Instinct, die alte Sitte aufrecht zu erhalten, ist in der Regierung verkörpert, die durch ihr Ansehen sich nun den Einzelnen äusserlich auferlegt, während in der Selbstregierung der höchsten geschichtlichen Vollendung die ursprüngliche Einheit wiederhergestellt ist. Auf dieser Macht des Herkommens beruht in Japan die ganze gesellschaftliche Ordnung; auf sie stützt sich allein der Thron. Daher entspringt die Geheimnisskrämerei, die Ausspäherei, die Überwachung und das Abhalten der Fremden, die auf Tritt und Schritt von der Polizei begleitet werden. Sie müssen sich Diener halten, welche im Solde der Regierung stehen und dieser Alles berichten. Die Polizei erhält die Ruhe durch starkes Prügeln, und ihre Diener durchziehen, stets mit Knütteln bewaffnet, die Strassen. Jeder ist verantwortlich für das, was in seinem sittlichen oder gesellschaftlichen Kreise geschieht: so dass er noch nicht als selbstständige Person gedacht wird, die nur für ihre eigenen Thaten einzustehen brauchte; sondern der Vater muss für die Familie, der Viertelsmeister und der Nachtwächter für ihr Viertel, der Statthalter für seinen Kreis aufkommen. Die Regierung bevormundet Alles väterlich, und ertheilt z. B. Dem, der seinen Acker

nicht bebaut, Strafe, indem sie dadurch Hungersnoth zu verhindern sucht. Aber auch das höchste Ansehen hat eine gefährdete Stellung. Der Kaiser ist zwar so heilig, dass während seines Lebens sein Name nicht ausgesprochen werden darf. Doch musste sich der vorige Taikun auf Befehl des Dairi den Leib aufschlitzen, weil er mit den Americanern in Verkehr getreten war.

Hieraus sehen wir, dass, wie sehr auch die Macht des Dairi geschwächt worden, er sie doch grundsätzlich noch nicht ganz verloren hat, weil ihm ein Theil des Adels, oder der Daimio's, der nie nach Jeddo an den Hof zu kommen bewogen werden konnte, treu geblieben ist. Wie der Adel überhaupt die erhaltende, unbewegliche Seite des Volks ist: so namentlich der Japanesische, welcher, auf altes Herkommen und religiöse Überlieferungen gestützt, die Macht des Dairi dem Taikun noch gefährlich macht; so dass der Kampf von Beharren und Fortschreiten noch nicht ausgeglichen ist. Dieser Adel entsprang aus den Stammführern, als den ältesten, geehrtesten Vätern der Urzeit, die, indem sie, gleich der Regierung, dem Volke als eine äussere Macht entgegentraten, zu erblichen Grundherren und Lehnsträgern des Kaisers wurden. Sechzig grosse Barone theilen sich in das Kaiserthum Japan; wozu indessen noch viele vom niedern Adel, Siomio's genannt, hinzukommen. So sind in Japan die Bestandtheile einer vollständigen Verfassung vorhanden: Einer, der ausführt; Einige, die verwalten; und das Volk. Die Fürsten sprechen Recht in ihren Bezirken, beschützen aber auch oft eigenmächtig flüchtige Verbrecher in ihrem Gebiete. So entspinnt sich in der Regierung selbst ein Gegensatz zwischen dem Adel, als dem Vertreter des Herkommens, und dem Kaiser, der, dem Fortschritt geneigt, alle Mittel versucht, die Daimio's zu demüthigen. In den schönen Strassen von Jeddo rings um die Kaiserburg haben sie befestigte Paläste, wohin sie wenigstens einmal im Jahre mit Tausenden ihrer Untergebenen kommen müssen, um dort verschwenderisch zu leben. Während ihrer Abwesenheit haftet ihre Familie als Geissel für ihre Treue. Ist, ungeachtet der Verschwendung, der Reichthum eines Daimio nicht untergegangen: so schenkt der Kaiser ihm eine Pfauenfeder, für welche derselbe die Hälfte seines Vermögens als Gegengeschenk darbringen muss. Fremde dürfen die Paläste des Adels nicht betreten, indem dieser schon in der Anwesenheit eines Fremden eine Beleidigung sieht. Die Daimio's üben sich in den Künsten des Krieges, zeichnen sich durch düstere Tracht und feierliche Aufzüge

aus. Unter's Volk dürfen sie sich nur unerkannt begeben. Wenn sie durch die Strassen ziehen, befinden sie sich in ihren Sänften. Das Gewand, worin der Harariki vollzogen wird, und ihr Sarg wird stets hinter ihnen hergetragen. Jeder, der ihnen begegnet, muss ausweichen; wer den Zug durchbricht, wird von ihren Wachen niedergehauen. Die Daimio's stehen unter der Gerichtsbarkeit ihres Gleichen, und unterwerfen sich dem Ausspruch unweigerlich, wie viel Bewaffnete sie auch um sich haben.

Die niederen Stände müssen vor den höhern viele Zeichen der Ehrfurcht machen. Überhaupt tritt der Unterschied der Stände, die auch oft als Kasten bezeichnet werden, als eine verschiedene Rangordnung auf. Mit dem Verluste der ursprünglichen Einheit des Geistes stellt sich die Stufenfolge der Rechte ein. Jeder Stand kann auf eine besondere Art von Ehrenbezeigungen Anspruch machen. Die Kaufleute, da kein auswärtiger Handel erlaubt ist, sind blosse Krämer, und gehören so in eine niedrige Kaste; die Ackerbauer gehen ihnen vor. Die Gerber gehören, wegen ihrer Beschäftigung mit dem Todten, in die letzte Klasse.

Das Volk endlich, welches, dem Instincte der allgemeinen Vernunft, dem starren Herkommen entwachsen, dieses dem Adel überlässt, zeigt damit eine persönliche Selbstständigkeit, die sich einer natürlichen Sinnlichkeit, einem heitern Lebensgenuss offen und schrankenlos überlässt. Der von allen Berichten in den Vordergrund gestellte und also wohl am Auffälligsten hervortretende Charakterzug der Japanesen ist die vollkommene Freiheit und Ungebundenheit des geschlechtlichen Umgangs, die nicht als Sittenverderbniss, sondern als unbefangene Natürlichkeit gefasst werden muss. Ja, in manchen Berichten erscheinen die Schilderungen so rosig, dass man eben hierin die Spuren des verlorenen Paradieses entdecken zu können glaubte (S. 280). Nicht nur in den Tempeln verdienen die Nonnen Geld mit ihrer Schönheit, wie ja auch in Indien: nicht nur herrscht auch hier der Phallusdienst; sondern dem Dairi selbst wird ausdrücklich Vielweiberei und Schwelgerei erlaubt. Noch innerhalb der Umzäunungen der Tempel befinden sich Theehäuser mit den schönsten Gartenanlagen und Fernsichten, wo die liebenswürdigsten Aufwärterinnen den Gästen feil sind. Die Kebsehe ist allgemeine Sitte, und das Kebsweib, gut erzogen und gebildet, kommt vom Theehaus unmittelbar zur Ehre der Hausfrau. In Yokuhama ist das Theehaus sogar ein Gewerbe der Regierung. Väter verkaufen ihre Töchter, und nehmen sie dann ohne Weiteres wieder in ihr

Haus zurück. Die Ehe ist darum nicht entweiht, man ist nur gleichgültig über die Vergangenheit der Mädchen. Die Gattinnen sollen in Japan treu sein, und doch eine grössere Freiheit, als im ganzen übrigen Morgenland, geniessen. Diess kommt daher, dass in der Ehe die Frau durch Ausrupfen der Augenbrauen, Schwarzfärben der Zähne, hergebrachte Kleidung entstellt wird. So ist die Familie nicht die unmittelbare Voraussetzung, wie in der Urzeit, sondern ein aus der blossen Natürlichkeit erst sittlich Erzeugtes.

Dabei ist der Charakter des Volks im häuslichen Leben Sanftmuth, Gemüthlichkeit, Höflichkeit, Ehrlichkeit, Reinlichkeit; so dass keine Hautkrankheiten vorkommen sollen. Die Japanesen waschen sich öffentlich; die Badezimmer sind im Erdgeschoss, das nur durch Gitterstäbe von der Strasse abgeschlossen ist. Selbst Frauen zeigen sich so den Vorübergehenden, sogar in Badewannen vor der Thür, ganz unbefangen. Die Friedfertigkeit der Japanesen ist so gross, dass man sie nie in Streit gerathen sieht. Die Strengigkeit des jetzt eingeführten Buddhaismus hat wenig Einfluss geübt. Jauchzen, Lustigkeit, Neugier, bunte Kleidung blickt überall hervor, — kurz ein durchaus harmloser und liebenswürdiger Charakter; was jedoch nicht Blutdurst und das allen Morgenländern eigenthümliche Geringschätzen des Menschenlebens ausschliesst. So steht auf einen Diebstahl von sechzehn Dollars schon Todesstrafe. Die Häuser sind der Erdbeben wegen leicht von Holz gebaut; und in dem nach der Strasse offnen Erdgeschoss sitzen die Japanesen auf Matten, in behaglichen Lebensgenuss ergossen. Hinter dem Hause befindet sich ein Garten mit geschmackvollen Anlagen. Jeder hat sein Auskommen, weil Ausfuhr verboten ist; Bettelei ist ihnen unbekannt. Sie wollen sich abschliessen, aber nicht, wie die Chinesen, aus Stolz, weil sie sich für die Besten halten, sondern um in ihrer Einfachheit zu verbleiben.

Dabei sind die Japanesen wissbegierig, gelehrig, gewerbefleissig. Sie nehmen schnell alle Erfindungen von den Europäern auf, wie Schifffahrt, Eisenbahnen, Dampfmaschinen, Chronometer. Sie sind geschickt in Kunstsachen, gehen aber nicht auf's Urbildliche, Schöne, sondern auf das Nützliche, das Wirkliche. Ihre eingelegten Arbeiten, Schachspiele u. s. w. sind vortrefflich gemacht. Auch Thermometer, Barometer, Fernröhre verfertigen sie. Sie stehen zwischen der Urzeit und China in der Mitte, und dämpfen das aus der Urzeit überlieferte Herkommen durch den Fortschrittstrieb, der der bewegende Hebel der Geschichte ist. In der neuesten Zeit hat

sich nach dem Abschluss von Handelsverträgen mit mehrern Europäischen Völkern, wie Engländer, Franzosen, Russen, Preussen, ein Widerstand dagegen und ein Rückschritt geltend gemacht, der auch schon zu Zerwürfnissen mit den Europäern führte. Und wenn durch den Einfluss des Taikun's sich nun Japan auch verpflichtet hat, seine vertragsmässigen Verbindlichkeiten zu erfüllen: so hat doch die Regierung in einem Rundschreiben an die Europäischen Mächte erklärt, dass sie von weiterer Abschliessung neuer Verträge Abstand nehmen müsse, weil die öffentliche Meinung, welche von der Ausfuhr der Lebensmittel das Steigen der Preise fürchte, dagegen sei: doch hoffe die Regierung, das Volk werde bald zur Einsicht der Vortheile des auswärtigen Handels kommen.

B. Das gewordene Morgenland.

Das in sich befestigte Morgenland ist durch vier Völker dargestellt, die Chinesen, die eigentlichen Mongolen, die Hinter- und die Vorder-Indier, welche zusammen die Hauptunterschiede der Mongolischen Race bilden: nur dass Hinter-Indien an die Malaien, und Vorder-Indien schon an die Caucasier streift. In ihnen hat sich die gebildete Willkür ganz wieder in das allgemeine Leben des Geistes versenkt, aber nicht so, dass dieser allgemeine Geist, wie in der Urzeit, der eigene Geist der Einzelnen wäre, sondern als eine ihnen fremde Macht erscheint, der sie sich zu unterwerfen haben. Fragen wir nun, welches hier die am Meisten hervortretenden sittlichen Verhältnisse sind, in welche sich der Staat, als die den Einzelnen äusserlich leitende Macht der Regierung, hüllen muss: so sind es eben, bei abwesender Freiheit des Einzelnen, diejenigen Verhältnisse, in welchen auch im freien Staate die Selbstbestimmung des Einzelnen mehr oder weniger zurücktritt. Das ist aber die Familie im Einzelrecht, die Kriegsverfassung im öffentlichen Recht und die Religion im Weltbürgerrecht, weil in der ersten die Unmündigkeit, in der zweiten die Kriegszucht, in der dritten die Jenseitigkeit der höhern Macht den Eigenwillen dämpft oder ganz auslöscht. So werden wir auch diese drei Verhältnisse gerade am Meisten im fertigen Morgenlande hervortreten sehen. Der Staat ist in China Familie, in der Mongolei Kriegsstaat, in Indien Religionsstaat.

1. Die Familie, welche auch in der Urzeit die Grundbestimmung war, hat sich doch in China ganz anders gestaltet. Dort war sie Alles in Allem, indem die übrigen sittlichen Verhältnisse

noch in deren gedrungener Einheit eingeschlossen blieben. Die Familie war also in ihrer natürlichen, dem Urbild angemessenen Gestalt vorhanden. Indem sie in China aber zum Staat erweitert wurde, ist sie verzerrt. Aus diesen Verzerrungen hat der Fortschritt der Weltgeschichte eben sie, wie die anderen sittlichen Verhältnisse, zu befreien, damit sie am Ziele alle selbstständig in der ihnen angemessenen Form erscheinen können (S. 265). Das festgewordene Morgenland beginnt darum mit dem Familienstaat, weil in der Familie die Unselbstständigkeit der Einzelnen noch nicht zum Bewusstsein gekommen ist. Und wie die Familie ein in sich geschlossenes, sich auf sich beziehendes Ganze ist: so ist der Chinesische Staat in der mechanischen Äusserlichkeit, welche das Kennzeichen aller alten Völker in ihrem Verhalten zu einander ist, zugleich die sich von andern abschliessende Äusserlichkeit, welche also jede Berührung mit ihnen, auch zur See, vermeidet, und daher nur Küstenschifffahrt treibt. Die Natur selbst hat China von den übrigen Völkern getrennt: das Meer bietet keine guten Häfen; und wo die Berge das Volk nicht abschliessen, hat es selbst die grosse Mauer gezogen.

Wie China eine grosse, sich auf sich selbst beschränkende Familie ist: so ist auch jede Familie mehr oder weniger ein auf sich beruhendes, sich selbst genügendes Ganze. Der Stand, der diese Abgeschlossenheit begünstigt, ist der ackerbauende. So ist China eine grosse ackerbauende Familie, die sich das himmlische Reich nennt, weil nach der grossen Umwälzung der Erde die zurückgekehrte Milde und Freundlichkeit des Himmels das erste Erforderniss zum Gedeihen des Ackerbaus ist; — einer Beschäftigung, zu der die erste Bildung sich wendet, nachdem das Schweifen der rohen Naturvölker auf der Erde aufgehört hatte. Der Kaiser ist, als der Sohn des Himmels, der amtliche Zauberer, der denselben für den Ackerbau günstig stimmt; dieser wird so hoch geachtet, dass der Kaiser alle Jahr einmal an einem bestimmten Tage den Pflug führt. Seine Staatsgewalt hat den Charakter der väterlichen Gewalt, so dass in China wenigstens der Ausdruck „Landesvater“ keine blosse Redensart ist (S. 203). Die ganze Regierung des Kaisers ist nur eine Erziehung der Bürger; seine Verordnungen sind moralische Ermahnungen, Strafpredigten, Belehrungen. Kurz, das ganze Volk von dreihundert Millionen Seelen wird wie Familiensöhne vom ersten Minister bis zum niedrigsten Unterthan behandelt. Wie der Vater alle seine Kinder mit gleicher Liebe liebt, so gilt kein fester durch

die Natur gegebener Standesunterschied. Ein jeder Bürger kann durch sein Verdienst, durch abgelegte Prüfungen zu den höchsten bürgerlichen und kriegerischen Ehrenstellen gelangen; und der Kaiser bekleidet die Beamten, Mandarine genannt, selbst mit den Zeichen ihrer Würde. So kennen die Chinesen schon den wahren Adel des Verdienstes. Die Verfassung ist, nach dem Angegebenen, wenn man so sagen darf, eine weltlich gewordene Theokratie; — eine, um noch einmal Entgegengesetztes zu vereinen, patriarchalisch-demokratische Despotie.

Wie der Kaiser für sich die Familienpflichten am Heiligsten halten muss, alle Verordnungen im Namen seiner Mutter erlässt, dieselbe stets zu besuchen und um Rath zu fragen hat: so sind auch für alle Unterthanen die Familienpflichten die heiligsten, und ihre Übertretung am Strafbarsten. Der Sohn darf sich nicht in Gegenwart des Vaters niedersetzen. Die geringste Beleidigung des Vaters wird mit dem Tode bestraft; jedes Vergehen der Art nimmt sogleich den Charakter des Hochverraths an. Den Vater muss der Sohn Jahre lang betrauern, die ersten Jahre sich von allen öffentlichen Geschäften zurückziehen. Alle Jahre feiert die Familie ein Erinnerungsfest an die Verstorbenen im Saale der Vorfahren. Nicht mehr nur die körperliche Fortdauer der Mumie, — die Erinnerung im Geiste der Überlebenden ist von Anfang an die Chinesische Unsterblichkeit. Die jüngeren Brüder haben gegen den älteren dieselbe Verpflichtung zur Trauer, wie gegen die Eltern: ebenso die Mandarine gegen den Fürsten. Beleidigungen in der Familie von Oben nach Unten werden sehr leicht genommen, von Unten nach Oben mit der höchsten Strenge geahnt. Der Mord des Sohnes oder Enkels ist z. B. gar kein Verwandtenmord. Die polizeiliche Zucht des Staats, die von der Familie hergenommen ist, wird auch wieder ganz auf die Familie übertragen. Unter den Frauen ist Eine die eigentliche Hausfrau, aber nur damit die Hausordnung in der Familie erhalten werde. Das Erbrecht hat der, welcher die Pflicht der Trauer hat; und das sind die Nachkommen in gerader Linie bis zum vierten Grad, weil nur so weit die Möglichkeit reicht, Einer Familie anzugehören. Sind keine Nachkommen in absteigender Linie vorhanden, so erbt der Vater des Erblassers bis wieder zum vierten Grade; und nur, wenn auch diese Verwandte fehlen, darf der letzte Wille den Erben bestimmen.

Weder das strenge Recht der Persönlichkeit, noch das moralische Recht des Einzelnen kann in einer solchen Verfas-

sung geachtet werden. Jede Handlung, auch diejenige, welche bei uns nur vor den inneren Richterstuhl des Gewissens gehören würde, fällt in China der väterlichen Beurtheilung durch die Regierung anheim, und steht also unter dem Staatsgesetz. Daher ist die Polizei in China so gut geordnet; und China sieht hierin den jetzigen Staaten ähnlicher, als den dazwischen liegenden. Die Gemeinde-Einrichtungen des Landes beruhen auf Gruppen von zehn Familien, die wieder in Hunderten und Tausenden von Familien vereint sind; so dass die polizeiliche Ordnung in jeder Strasse und in jedem Viertel der Stadt auf's Vortrefflichste gehandhabt wird. Weil die Moralität aber ein äusserliches Rechtsgebot ist, darum fehlt eben die auf freiem Entschluss beruhende Sittlichkeit; und die Chinesen sind die gewissenlosesten und betrügerischsten Menschen im Verkehr mit Andern. Das Gesetzbuch der Chinesen ist nur eine Liste von Strafen, wie die Familie sie anordnen würde. Wie Höflichkeit, Familienliebe geboten wird, so wird ihr Mangel durch Bambusschläge bestraft. Diese stehen auf die meisten Vergehen, können aber durch Geld nach einer Taxe abgelöst werden, jedoch nur als Vergünstigung. Der Stock regiert vom obersten Minister bis zum niedrigsten Diener herunter; und keiner fühlt sich durch eine solche Strafe entehrt, weil überhaupt das Gefühl der persönlichen Ehre fehlt. Auch den Chinesen ist das Leben werthlos, weil sie noch keine freien Personen sind; sie tödten sich daher selbst um der geringsten Ursache willen, und achten fremdes Leben ebensowenig. Bürgerliches Unrecht und Verbrechen stehen in gar keinem richtigen Verhältnisse zu einander; und der Familienstaat behandelt sie ganz anders, als bei uns. Der Schuldner, der nicht zur rechten Zeit zahlt, leidet z. B. mehr Bambusschläge, als der Dieb und der Falschmünzer. Da in China das Gebiet der Innerlichkeit nicht vorhanden ist, so wird die äussere That auch bei gänzlich mangelnder Absicht zugerechnet, — der zufällige Todtschlag, wie der vorsätzliche Mord mit der Todesstrafe belegt (S. 220, 221). Wie der Vater für die Vergehen seiner Familie einstehen muss, so werden die Verdienste des Sohnes dem Vater angerechnet; doch muss auch die Familie für die Vergehen des Vaters mit ihm Strafe erleiden.

2. Während China diese grosse weltliche Alleinherrschaft ist, die im Innern mechanisch durch die Bande des äussern Gesetzes zusammengehalten wird, der jede Innerlichkeit des Geistes, jede Erhebung in seine Unendlichkeit fehlt, und es sich nach Aussen

ebenso mechanisch gegen alle anderen Völker abschliesst (S. 286): so ist der erste Fortschritt des Morgenländischen Geistes das Verneinen dieser doppelten Äusserlichkeit, also einmal, dass der Geist des Volkes im Innern sich aus der Breite des äussern Daseins in die Räume des Gedankens zurückzieht; und andererseits das äussere Bestehen aller übrigen Völker durch eine nie rastende Eroberungslust in Frage stellt. Mit dem Gewinnen einer innerlichen Welt verbindet sich also das unaufhörliche Nach-Aussen-Strömen; und diese beiden Seiten bestehen ruhig als unaufgelöster Gegensatz neben einander. Das ist der Standpunkt Hochasiens und Hinterindiens. Im Buddhismus, der die Religion dieser Völker ist, wird erstens das Abthun alles Endlichen, die Erhebung in das reine Nichts selbst als das höhere Wesen des Volkes, für welches die Gottheit auf diese Weise aufhört, etwas Äusserliches zu sein, gefasst. Diese Nichtigkeit alles endlichen Daseins suchen sie in der Religion durch ein einsiedlerisches, klösterliches Leben, durch Strengigkeiten und Entbehrungen aller Art an sich zur Darstellung zu bringen. Der Einzelne verschwindet in diesem Kreislauf aller Dinge; und wenn ihn die Seelenwanderung in einem neuen Dasein, welches die Folge der Verdienste eines frühern ist, auch wieder hervortauchen lässt, so geschieht diess doch ohne Bewusstsein.

Diese Wandelbarkeit alles Endlichen, dieses Auflösen aller Persönlichkeit, welches der einzige Inhalt des Bewusstseins ist, zeigt sich aber auch zweitens auf eine weltliche Weise im Soldatenstaat, indem diese Völker, die Hunnen, Tartaren, Mongolen, unter Attila, Tamerlan, Tschinkiskan die Welt erobert haben, bis nach Europa gedrungen sind, ihre westlichen Eroberungen (die von Russland dauerte am Längsten) aber wieder aufgeben mussten, und endlich durch die Eroberung China's und die Gründung eines grossen Mongolenreichs in Vorderindien ihre Bestimmung erfüllten.

So sehen wir diese Völker auch drittens zu einer beruhigten Staatsverfassung kommen, indem einerseits in den Bergen der Mongolei die Tibetaner, welche den Lama sowohl als geistliches wie als weltliches Oberhaupt verehren, und in ihm den sichtbaren Buddha anbeten, in einer einfachen patriarchalischen Verfassung leben, während es an der Küste und in der Ebene Hinterindiens zu grossen Reichen kam, wie das Kaiserthum der Birmanen, Cochinchina, Siam u. s. w. In Tibet besorgt der Vezier des geistlichen Oberhaupts die weltlichen Angelegenheiten. Gegen die Chinesen gehalten, ist aber der häusliche Charakter dieser

Völker sehr fortgeschritten, indem die Religion der Innerlichkeit, zu der sie sich erhoben haben, sie zur Sanftmuth, Friedfertigkeit und Brüderlichkeit gebracht hat.

3. Nachdem in Japan und China das kirchliche Leben mehr nur zu einem Mittel des weltlichen Daseins verwendet wurde, in der so eben betrachteten Völkergruppe die Theokratie nur die Herrschaft mit dem Soldatenstaate theilt, hat sie in Vorderindien die unbedingte Macht über den weltlichen Staat an sich gerissen; und an die Stelle der Familien- und der kriegerischen Theokratie ist jetzt die kirchliche Theokratie getreten. In Indien ist das Morgenland zur vollständigsten Festigkeit gekommen, indem nun in der Religion der Geist des Einzelnen zwar zum Alles bewältigenden Bewusstsein seiner Abhängigkeit von seinem höhern ihm äussern Wesen gelangt, er aber durch sein ganzes Dasein und Leben bestrebt ist, dasselbe in seine Innerlichkeit aufzunehmen und sich anzueignen. In der Religion ist die Persönlichkeit noch mehr gebunden, als in der Familie, wo die Liebe die Bande weniger drückend macht: und als in dem Kriegerstaate, wo der allerdings stark hervortretende Druck der Kriegszucht durch das Gefühl der persönlichen Tapferkeit gemildert wird. Aber wenn sich der Krieger nur auf verneinende Weise durch den Tod mit dem höhern Wesen seines Volkes Eins weiss, so geschieht diess in der Religion auf bejahende Weise durch die Ausübung des Gottesdienstes. Von den Flügeln der Einbildungskraft getragen, erkennt der Inder in allen Gestalten der Aussenwelt, namentlich aber in der menschlichen, eine Versinnlichung des höchsten Wesens. Während also den Chinesen die Welt der Innerlichkeit ganz fehlt, in der zweiten Völkergruppe die Innerlichkeit mit dem Aussersichkommen nur abwechselt: strebt der Inder, beide Gebiete zu verbinden, indem das innere Reich des Geistes die wirkliche Welt durchdringt, und diese dasselbe abspiegelt. Liegt in dieser Verknüpfung aber auch die wesentliche Bedingung der Freiheit, so ist diese doch nur erst eine eingebildete, weil beide Seiten ebenso auch noch im Widerspruche befangen sind.

Diess Bewusstsein der Unfreiheit, welches nach Freiheit ringt, zeigt sich nun hauptsächlich darin, dass selbst der Stand des Menschen nicht durch seine Wahl, sondern durch das höhere Wesen, welches hier die allgemeine Weltseele als Natur ist, unumstösslich bestimmt wird, während in den frühern Völkern, wie den Ägyptern und Japanesen, der Kastenunterschied noch schwankender erscheint. Aus Brahma's Kopfe gehen die Priester oder Brahminen, aus seinen

Händen die Krieger, aus dem Leibe die Ackerbauer, die Diener aus den Füssen hervor. Dieser göttliche Ursprung ist es eben, welcher den Kasten eine viel grössere Festigkeit verleiht, während in Ägypten z. B. sich mehrere Kasten mit dem Ackerbau beschäftigten. Jeder Priester ist von Natur das höchste Wesen selbst, als eine Verkörperung desselben, und die anderen Kasten ihnen daher untergeordnet. Durch religiöse Übungen, Kasteiungen u. s. w. wollen die Inder aber nicht, wie die Buddhisten, in's blosse Nichts versinken, sondern im Gegentheil sich zu einer bejahenden Darstellung des höhern Wesens selber machen, indem Jeder durch solches beschauliche Leben sich zum Brahminen erheben kann. Auch der Seelenwanderung wird dadurch entgangen, und so der Mensch nicht mehr an eine Naturform gebunden; sondern seiner Persönlichkeit entkleidet, wird er das höchste Wesen selbst.

Aus dieser Grundanschauung des kirchlichen Lebens fliesst nun auch das staatliche, welches eine theokratisch-aristokratische Despotie ist, indem der Priesterstand, als der weiseste, der geborne Adel des Beamtenstandes ist. Der König, welcher dem Kriegerstande angehört, muss seine Minister aus dem Brahminenstande wählen, aus dem auch die Ärzte genommen werden. Die königliche Gewalt ist also der priesterlichen unterworfen, und daher weniger mächtig; was sich auch darin zeigt, dass Indien stets in viele Königreiche zersplittert war. Auch treten Fürsten in einer Art Lehnsverhältniss zum Könige auf, müssen die Steuern einziehen, Soldaten stellen, und sind vom Rathe der Angesehensten des Kreises umgeben. Der Stand der Ackerbauer, früher Grundbesitzer, zahlt jetzt Steuern, wie beim Lehnsverhältnisse. Wie die Fürsten, treten auch die Gemeinden in einer selbstständigen Weise auf, umgeben sich mit festen Mauern; die eine Hälfte ihrer Einkünfte erhält der Fürst, die andere die Bauern selbst. Die Religion schwebt in Indien als das einigende Band über diese Zersplitterung. Die Obrigkeit ist hier eben Gott in menschlicher Gestalt; und das göttliche Recht, welches überhaupt der Charakter des Morgenländischen Rechts ist, tritt also gerade hier am Meisten hervor, während es später nur ein Irrthum in der Zeitrechnung ist (S. 206). Wie das ganze Gesetzbuch göttlichen Ursprungs ist, so wird überall das religiöse Leben, die jenseitige Welt mit der diessseitigen verknüpft, und die Verbrechen mit jenseitigen Strafen belegt. Der wahre Zeuge erhält Vergebung der Sünden. Ein Fürst, der, ohne seine Unterthanen zu schützen, die gewöhn-

lichen Steuern einfordert, soll in die Hölle fahren. Der gerechte König erhält dagegen den sechsten Theil der Belohnungen aller guten Thaten seines Volks. Selbst Gottesgerichte kommen vor (s. S. 115), z. B. wenn beim Gerichte die Stimmen der Zeugen gleich getheilt sind. Auch kann es wie ein Gottesurtheil angesehen werden, dass ein wahrer Zeuge, dem in den nächsten sieben Tagen ein Unglück zustösst, für sein Zeugniss bestraft wird. Denn die Indische Gesetzgebung erlaubt ein falsches Zeugniss aus frommen Beweggründen, — also den sogenannten frommen Betrug.

Aus der Ungleichheit der Stände fliesst mit Nothwendigkeit auch die Ungleichheit der Rechte. So zeigen sich zunächst diese Standesvorrechte im peinlichen Rechte. Die Strafen der Brahminen sind die geringsten, die der Sudra's oder der dienenden Klasse die strengsten. Den Brahminen kann bei den schwersten Verbrechen nur Geldstrafe, höchstens Verbannung treffen, nie der Tod, weil er Gott selber ist. Verletzungen niederer Kasten durch höhere werden sehr milde, umgekehrt Beschädigungen höherer Kasten durch niedrigere mit der grössten Härte bestraft. Bei der geringsten Beleidigung eines Brahminen durch einen Sudra, wird dieser zum Tode verurtheilt. Ehebruch mit einem Mädchen aus niedrigerer Kaste wird gar nicht, mit einem aus einer höhern durch Geldbusse bestraft. Nur beim Diebstahl steigen die Strafen mit dem Stande: der Sudra muss das Achtfache des Werths ersetzen, der Ackerbauer das Sechszehnfache, der Krieger das Zweiunddreissigfache, der Brahmine das Vierundsechzigfache, bei grosser Einsicht das Hundertfache, bei höchstem Stande das Hundertzwanzigfache; — ein echt aristokratisches Gesetz, weil die höheren Stände diesem Verbrechen weniger unterworfen sind. Gegen einen Brahminen sind auch mehr Zeugen erforderlich, als gegen ein Mitglied eines niedrigern Standes.

Im bürgerlichen Rechte tritt ebenfalls Ungleichheit der Rechte ein. Beim Finden eines Schatzes müssen die niederen Kasten der Obrigkeit mehr abgeben, als die höheren. Der Brahmine zahlt von einer Schuld weniger Zinsen, als die anderen Kasten: der Ackerbauer das Doppelte. Dieser kann dafür auch in guten und in bösen Zeiten Zinsen nehmen: die übrigen Kasten nur in bösen Zeiten, sonst verfallen sie in Strafe. Zum Abarbeiten einer Schuld können nur Gleiche oder Höhere zwingen. Vor Allem hat der Brahmine, seine Schuld einzutreiben, zwei mächtige Mittel, die andern Kasten abgehen. Er begiebt sich, mit Dolch oder Gift ver-

sehen, zu seinem Schuldner, und droht ihm, sich zu ermorden, falls derselbe nicht zahlen wolle; wo dann der Schuldner sich der fürchterlichsten Todesstrafe aussetzt, wenn er Schuld am Tode eines Brahminen wird. Oder noch einfacher: der Brahmine setzt sich vor die Thür des Schuldners, der dann wegen der Nähe des Brahminen keine Speise zu sich nehmen darf. Beide fasten nun, und hält der Schuldner, ohne zu zahlen, den Hunger länger aus, als der Brahmine, so treffen ihn wieder wegen des Todes des Brahminen die schrecklichsten Qualen.

Endlich ist auch das Familienrecht ein ganz religiöses. Die Ehe ist, wie Alles, eine religiöse Einrichtung; sie hat vier gute und vier böse Formen. Die ersten sind die, wo eine religiöse Weihe durch den Vater oder den Brahminen eintritt: die anderen, wo menschliche Sittlichkeit, Neigung, Kauf u. s. w. obwalten; es soll also Willkür der Einzelnen ausgeschlossen werden. Wenn die Wittwen sich sonst auf dem Scheiterhaufen ihres Mannes verbrannten, so ist ihnen seit 1856 die Wiederverheirathung durch ein Gesetz erlaubt. Die Erbfolge wurzelt, wie die Ehe, in einem Fremden. Die Familie ist der Träger religiöser Übungen, und so ist das Erbrecht ein Erbrecht der Todtenopfer, während es in China durch die weltliche Verpflichtung der Trauer bedingt war. Die ersten Erben sind die Spender der Haupttodtenopfer; das sind die männlichen Nachkommen bis zum Urenkel. Dann folgen die, durch deren Vermittelung solche Nachkommen erzeugt werden. Denn hat einer keine männlichen Nachkommen, so giebt er seiner Tochter den Auftrag, für ihn einen Sohn zu gebären, der solche Todtenopfer vollführen könne. Die Frau und die Tochter folgen in der Erbschaft also auf den Urenkel, obgleich sie nie selbst Todtenopfer verrichten, sondern nur möglicher Weise Verrichter derselben gebären können. Die Fruchtbaren haben hierbei den Vorzug vor den Unfruchtbaren. Weitere Erben sind dann Töchtersöhne, nicht deren Enkel; so dass also bei Cognaten das Erbrecht einen Grad früher abbricht, als bei Agnaten.

Auch Indien gehört noch der räumlichen, ungeschichtlichen Geschichte an. Indem die drei Seiten eines geschichtlichen Volkes, innerliche Ausbildung, Erobern und Erobertwerden, welche sich bei ihm als ein geschichtlicher Verlauf zeigen, in Hinterasien noch an drei Völker mechanisch vertheilt sind (S. 274), China aber das in sich bleibende Asien ist (S. 289): so schliessen sich die Mongolen und Inder wohl gegen die Welt auf, aber so, dass jene nur erobern,

diese nur erobert werden. Fast alle weltgeschichtlichen Völker haben sich daher in Indien einen Platz gesucht; dieses hat ebenso alles Geistige der übrigen Völker in sich aufnehmen wollen, wie es sich durch seine Sprache der ganzen Welt mitgetheilt hat. Dieser Zusammenhang mit dem Abendlande, nicht als ein Leiden noch blosses Mittheilen, sondern als die eigene geschichtliche That der Völker, stellt sich nun in der dritten Gruppe der Morgenländischen Völker dar.

C. Das geschichtliche Morgenland.

Hier haben wir es schon mit Völkern der Caucasischen Race, den Persern, Hebräern und Muhammedanern, zu thun, eben weil in ihnen das Morgenland thätig in die Europäische Geschichte eingreift. Es drängt die Weltgeschichte mächtig nach der Freiheit des Einzelnen hin. Weder die Familie, noch der Militärstaat, noch die Naturreligion können diese Freiheit des Einzelnen erzeugen, weil sie vielmehr denselben unter die Macht des sittlichen Verhältnisses bannen. Ist dieses nun nicht mehr ein unmittelbar Vorausgesetztes, ist es ein durch die geschichtliche Entwickelung vom Geiste des Volks erst Gebildetes und Hervorgebrachtes: so keimt damit die erste Freiheit des Einzelnen, seine freie That im Morgenlande hervor, die aber selbst nur eine Bethätigung dieser unfreien Verhältnisse ist, und also den Morgenländischen Standpunkt überhaupt nicht verlässt. So bildete sich die Völkergruppe, welche das grosse Persische Reich in sich schloss, zu einem grossen Militärstaate aus. Das Hebräische Volk machte sich selbst aus einer Familie zum Staate, und die Araber verbreiteten durch Feuer und Schwerdt ein neues kirchliches Leben über den ganzen Erdkreis.

1. Das Persische Reich fasst zunächst alle bisher in der Entwickelung des Menschengeschlechts aufgetretenen Seiten in Eine Einheit zusammen. Es ist nicht mehr ein einartiges Urvolk, welches in seinen ersten Sitzen verblieb. Die Naturvölker haben sich vermischt, die Bergvölker sind in die Ebnen gezogen. Die Kasten Indiens sind selbst zu grossen gebildeten Völkern geworden, welche durch die Religion und den Militärstaat zu einer grossen Familie, die weltlich gegliedert ist, zusammengefasst wurden. Die Einheit China's und die Zersplitterung Indiens ist also zu einem grossen Ganzen verschmolzen. Wenn sich nun hier die Thätigkeit des Einzelnen bei der Gründung des Gemeinwesens hervorzuthun beginnt,

so haben wir, ausser dem allgemeinen Leben, das sich im religiösen Bewusstsein ausdrückt, auch noch das Einzelleben zu betrachten, als in welchem Jeder sich zum geeigneten Mittel macht, um den Zweck dieser geschichtlichen Entwickelung, nämlich den grossen Staatenbund dieser verschiedenen Völker, zu erreichen.

Indem das mechanische Verhältniss dieser Völker zu einander, nachdem sie einander erobert hatten, nunmehr das ruhige Bestehen ihrer innern Persönlichkeit neben ihrer äussern Einheit wurde: so mussten diese Völker im religiösen Leben ihr höheres Wesen als denjenigen Naturgegenstand fassen, der, indem er die einfache Einheit der Materie ist, doch alle Unterschiede derselben neben sich bestehen lässt; das ist das Licht, im Gegensatze zur Finsterniss. Die Perser, als das kriegerische Bergvolk, welches durch seine That diese Einigung vollzieht, hatten vom Zendvolke — wohl in Baktrien — die geschichtliche Grundlage dieser religiösen Anschauung entnommen. Der erste König der Baktrer, Jima oder Tschemschid, von den Griechen Achemenes genannt, welcher sein Reich sehr ausdehnte, wird als der erste Verkünder dieser Lehre genannt*). Nachdem dieselbe bis zu den siegreichen Persern gedrungen war, hielten diese ihre Hauptstadt Persepolis für den Mittelpunkt des Lichts, von dem es zu allen Völkern strahlt, welche, je weiter davon entfernt, in um so grössere Finsterniss versunken sind. Diese Einigung, durch Cyrus vollbracht, ist die Beruhigung des wilden Kampfes jener wie Knaben sich tummelnden Völker; und das Licht erscheint auf diese Weise auch als das Gute, während der Zwiespalt, der Unterschied als das Böse auftritt. Statt dass bei den Babyloniern und Assyriern dieser Lichtdienst sich vielmehr in den Dienst der Sinnlichkeit, als der dunkeln Naturmacht, verkehrt, wird besonders in Ägypten, welches von Anfang an eine gebildete Persönlichkeit aufzuweisen hatte, der Kampf des Guten und des Bösen in der Religion durchgemacht, um daraus die freie Persönlichkeit Griechenlands hervorgehen zu lassen.

So richtet sich das ganze innere Rechts- und Staatsleben der Perser darauf, das Licht und das Gute, die Brüderlichkeit und Einigung der Völker, welche bei den Buddhisten nur als beschaulicher Lehrsatz hingestellt wurde, handelnd durchzuführen. So ist zunächst die Alleinherrschaft, welche die Staatsverfassung des ganzen Morgenlandes ist, nicht ein diesen Völkern von Natur mit Ge-

*) Zendavesta: Vendidat, Kap. II, §. 3 figg. (übersetzt von Pietraszewski).

gebenes. Sondern schon zu den Zeiten des Jima, in den ursprünglichen Baktrischen Zuständen, die, nach dem Zendavesta*), durch Aufsuchen einer neuen Heimath wiederhergestellt werden sollten, wurden keine Statthalter, keine Steuereintreiber, keine Büttel eingesetzt. Der Vorsteher der Gemeinde sollte von der Volksversammlung gewählt werden und ihr Rechenschaft schuldig sein, — überhaupt die Gemeinden ihre Angelegenheiten, z. B. die Schulen, selbst verwalten, Keiner eigenmächtig regieren. Ferner wurden alle Perser, wenn sie in ihr Stammland zurückkehrten, dort als die Gleichen ihres Fürsten, der aus dem Stamme der Achemeniden entsprossen war, angesehen. Endlich als Zoroaster bereits die Lichtreligion erneuert hatte**), und das Persische Reich längst gegründet war, wurde nach Kambyses' Tode noch Darius zum König ausgerufen, nachdem die Grossen in einer Berathschlagung übereingekommen waren, dass die Alleinherrschaft eine bessere Staatsverfassung sei, als die Volks- und die Adelsherrschaft. Schon die Meder hatten früher nach einer gleichen Berathung Dejoces zu ihrem Könige gemacht. Der Führer des grossen Militärstaats, der alle umwohnenden Völker versöhnen und in einem grossen Bunde zusammenhalten sollte, war also nicht mehr der Vertreter einer jenseitigen Naturmacht, sondern ein durch das Volk eingesetzter. Sehen wir nun, wie das Volk diese ihm von der Geschichte aufgetragene Sendung erfüllt: so haben wir zuerst die Mittel für diesen Zweck, die Bildung des Einzelnen, der diesen Zweck bethätigen soll, und dann die nähere Natur dieses Zweckes selber darzustellen.

Was das Mittel betrifft, so muss es dem Zwecke entsprechen. Wenn also die Einigung der Völker das Gute ist, das von Persepolis ausgeht: so muss der edle Perser selbst gut sein, um diesen Zweck durchführen zu können. Wenn die Moralität in China, aber ganz entstellt, weil zu einem äusserlichen Gebote des Staats geworden, zum ersten Mal in der Weltgeschichte vorkommt (S. 287—288): so erblicken wir sie jetzt ein zweites Mal zwar auch noch als Staatssache, indessen doch so, dass zugleich die innere Gesinnung schon als moralische Freiheit gefordert wird; während drittens in Rom das Gewissen der einzelnen Person sich ganz vom Staate losgelöst und in seiner Unendlichkeit erfasst hat. Die Perser schicken

*) Vendidat, II, §. 81—85; XVIII, §. 33—39, 67—68; XVII, §. 10—20; XX, §. 22.

**) Vendidat, I, §. 4; II, §. 2, 139 flg.

ihre Kinder in die Schule, nicht sowohl um die Wissenschaften zu lernen, als um Gerechtigkeit und alle übrigen Tugenden zu erwerben. So werden die Schüler angehalten, Recht zu sprechen, wenn Einer unter ihnen gefehlt hat. Auch kriegerische Tugenden werden gelehrt, körperliche Übungen, wie Reiten, Jagen vorgenommen, hauptsächlich aber die Wahrheit zu sagen eingeschärft. Besonders auf die Erziehung des Königs wird der grösste Werth gelegt, wie wir diess aus Xenophon's Cyropädie ersehen. Milde der Sitten ist ein Hauptzug im Charakter der Perser. Das Gute ist ferner Reinheit, sowohl Reinheit des Geistes, als des Körpers. Die innere Läuterung, die sogleich zur Hauptsache gemacht wird, hat ein dreifaches Maass der Beurtheilung: Reinheit des Gedankens, Reinheit des Worts, Reinheit der That. Was die Perser nicht thun dürfen, das dürfen sie auch nicht sprechen; was sie nicht sprechen dürfen, das dürfen sie auch nicht denken. Aber ebenso wird die leibliche Reinigung gefordert. Es werden nach jeder Krankheit, oder wenn man einen Leichnam berührt hat u. s. w., Waschungen vorgenommen. Das Lichtreich und das Gute befördert ferner Wer Lebendiges pflegt, Bäume pflanzt, den Acker bebaut, Canäle gräbt, Thiere hegt. Ein Acker, worauf ein Leichnam gelegen, muss ein Jahr unbebaut bleiben. Namentlich wird die grösste Sorgfalt gegen die Verbreitung der Pest im Zendavesta (Vendidat, VI) anempfohlen, und eine Menge Vorschriften darüber gegeben: ebenso über die Rettung der Scheintodten, damit das Lebendige, welches dem Lichtreich angehört, erhalten bleibe.

Das bürgerliche Gesetz ist ebenso ein ganz moralisches. Während die Chinesen noch gar keine Zurechnung kennen, haben die Perser die moralische. Nicht nur wer einen Anderen geschlagen hat, soll wieder mit Ruthen gepeitscht werden, sondern auch wer nur die Hand aufgehoben hat, um es zu thun; und zwar soll im letztern Falle die Strafe nicht viel geringer sein, nur etwas weniger Hiebe. Wenn den Thäter seine That nicht reut, soll die Strafe wiederholt und verschärft werden. Dagegen hebt Reue die Strafe auf. Überhaupt ist Reinigung nur durch Reue und gute Thaten möglich. Guter Lebenswandel kann die Strafe ganz aufheben, und, wenn Gutes und Böses gegen einander abgeschätzt wird, dieselbe wenigstens mindern. Sein Wort nicht halten, besonders wenn man die Hand darauf gegeben, ist eines der schwersten Verbrechen. Die Perser sind das einzige Volk, welches Undankbarkeit, wenn man in der Lage ist, eine Wohlthat zu vergelten,

für ein bürgerliches Verbrechen ansehen. Schulden machen ist ihnen das Schändlichste nach der Lüge, denn es verleite zum Betruge; die Lüge aber sei das allerärgste Verbrechen. Auf den Vatermord war keine Strafe gesetzt, weil er nie vorgekommen; und wenn er vorgekommen, habe sich immer gezeigt, dass der Mörder kein eheliches Kind gewesen sei. Weil der moralische Lebenswandel religiöser Gottesdienst ist, so kommen, wie in Indien, Höllenstrafen für Vergehen in dieser Welt vor, ebenso die Ehrenstrafe des Prangers. Wegen der schon erstarkten Einzelheit der Person ist dann die persönliche Unsterblichkeit nicht mehr als Seelenwanderung, sondern als Fortdauer dieser Einzelheit Volksglauben geworden.

Ein Hauptmittel der Reinheit war dann die Familie. Was durch die Beschäftigung mit dem Ackerbau, als menschlicher Arbeit, begann, nämlich rein zu werden, das wird durch das eheliche Leben und die Erziehung der Kinder vollendet. Die Familie ist kein staatsrechtliches Verhältniss, wie in China, keine göttliche Einrichtung, wie in Indien, sondern ein moralisches Gebot. Darum ist auch die sinnliche Seite, der Naturtrieb, bei den Persern als ein Solches gesetzt, welches zurückzutreten hat. Indem nun bei den nächsten Blutsverwandten, bei Bruder und Schwester, die natürliche Begierde weniger hervortritt, so sind die besten und reinsten Ehen bei den Persern die der nächsten Blutsverwandten; sie sind aber zugleich der Grund der Erschlaffung der Perser geworden, weil ein starkes Geschlecht nur durch Mischung des Fremdartigen entsteht. Da bei einer solchen Ehe nur die Erzeugung von Nachkommen, nicht der sinnliche Genuss Zweck ist: so sehen wir hier das Morgenland im Streben begriffen, sich von der Abhängigkeit der Natur zu befreien, um Geist zu sein. Aus demselben Grunde ist auch Monogamie in Persien Pflicht, es sei denn, dass die Frau unfruchtbar wäre; denn Vielweiberei ist der Beweis, dass es dem Manne mehr auf die Befriedigung des Triebes, als auf die sittliche Einheit der Personen ankommt. Über Erbschaft ist im Zendavesta (Vendidat, XII) nicht viel gesagt, sondern nur diess, dass der Sohn, welcher als Stammhalter im Hause bleibt, das Doppelte des Antheils der Tochter, welche ausser dem Hause versorgt wird, erhalten soll. Sonst wird nach Maassgabe dieses Verhältnisses die natürliche Erbschaft, weil die Familie sich selbst von ihrer Verzerrung in China und Indien befreit hat, anempfohlen: sowie Reinigung des Hauses zur Bedingung gemacht.

Wie nun schon in den frühern Zuständen, von der natürlichen Familie bis zum Staate, das Haus, die Strasse, die Stadt, die Provinz mit ihren Vorstehern immer höhere Gruppen bilden, so sollen nun auch alle der Persischen Herrschaft unterworfenen Völker sich in Eine grosse völkerrechtliche Familie vereinen; und das ist der Zweck des Persischen Staatslebens, durch dessen Ausführung Cyrus diesen Völkern die grösste Wohlthat erwies. Wie der Zendavesta nun zwar die Gleichheit und Brüderlichkeit aller Menschen ausspricht, so lebten doch unter dem Scepter der Persischen Könige Völker von den verschiedenartigsten Sitten und Gebräuchen: die Baktrer in ihrer Einfachheit, nur mit Ackerbau und Religion beschäftigt; die Lyder, bei denen die Religion ganz in den Hintergrund trat, und endliche Zwecke allein verfolgt wurden, indem z. B. die Lydischen Mädchen sich Preis gaben, um ihr Heirathsgut zu sammeln, sich dann aber selbst als Gattinnen vergaben; die Babylonier, welche, Verheirathung der Mädchen, Krankenpflege u. s. w. gemeinsamer Vorsorge anvertrauend (*Herod.* I, 196—197), durch Handel und Gewerbe grosse Bildung und Reichthum erwarben; die Phönicier mit ihrem Seehandel, und ihrer Städtefreiheit, die ein Bund von städtischen Freistaaten war; die Juden mit ihrer Erhebung des kirchlichen Lebens in's rein Geistige; die Ägypter endlich, welche an der natürlichen Grundlage ihrer ausgebildeten Persönlichkeit die Fähigkeit besassen, alle diese Seiten in sich zu verarbeiten, und sie, so verschmolzen und gegliedert, dem Griechischen Geiste zu überliefern. Alle diese Völker waren, von Satrapen regiert, Provinzen des grossen Perserreichs geworden, dem sie Steuer bezahlten, sonst aber in ihrer innern Selbstständigkeit, in ihrer Oberherrlichkeit, wie das Völkerrecht es verlangt, nicht beeinträchtigt, sondern vielmehr ausdrücklich anerkannt wurden (S. 295). Die Perser erlaubten jedem dieser Völker, bei seinen ursprünglichen Einrichtungen zu bleiben: liessen ihnen auch oft ihre Könige, führten die Juden z. B. nach Palästina zurück. Um diese Brüderlichkeit zu befördern, nahmen die Perser auch die Sitten dieser verschiedenen Völker an, verschmähten das Gute nicht, wo sie es auch fanden. So haben sie von den Medern das Gewand, von den Ägyptiern den Panzer angenommen u. s. w.

2. Damit aber die geistige Einheit und Durchdringung aller dieser Seiten des Persischen Reichs möglich werde, müssen sie nicht bloss in ihrem Bestehen gelassen, sondern ihre Natürlichkeit auch aufgehoben werden. Das Jüdische Volk ist nun dasjenige,

welches vom Weltgeist die Bestimmung erhalten hat, mit Verneinung der natürlichen Seite den reinen Gedanken zum höhern Wesen des Menschen zu machen. So löst sich in dem religiösen Leben der Hebräer die Gedankenwelt ganz von der Natur ab; und da jede Verkörperung und Vermenschlichung dieser geistigen Wesenheit verschmäht wurde, so tritt hier die Theokratie am Reinsten, weil ganz vermittelungslos, auf. Bilden nun aber auch die Hebräer noch ein natürliches Volk, so musste dasselbe, als der bisher einzige Träger des geistigen Seins, sich jedoch streng der Vermischung mit andern Völkern enthalten; und so setzte sich an die Stelle des bejahenden Völkerrechts der Perser das verneinende. Da auf diese Weise die Hebräer nur unter sich blutsverwandt waren, so hat sich ihre natürliche Familie unmittelbar in den Staat verwandelt: dieser aber auch nur so lange, als er seiner Religion treu blieb, seinen natürlichen Leib, das gelobte Land Canaan, behalten.

Die Familie ist in Judäa aber nicht unmittelbar als Staat vorhanden, sondern erweitert sich erst durch ihre eigene Thätigkeit dazu, wie sie sich auch das ihr verliehene Land erst erobern musste. Wenn bei den Hebräern, wegen der Einheit des Bluts, keine Kasten vorhanden sind: so bildeten doch die Leviten, als die eigentlichen Diener des höhern geistigen Wesens, wieder unter sich eine engere Verwandtschaft. Sie sind aber nicht mehr despotische Herrscher, wie in Indien; sondern, als desselbigen Bluts mit den andern Stämmen, nur Rathgeber der Richter, der Könige u. s. w. Als der rein der Gedankenwelt sich hingebende Stamm, haben sie kein natürliches Dasein ihres Willens im Eigenthum, keine Äcker: erhalten aber aus den Erstlingen der Früchte den Zehnten, als Abgabe an den Tempel. Der Hauptzweck des Staats ist die Reinerhaltung der Familie, damit durch sie auch der Staat ein reiner, mit andern Völkern nicht gemischter sei. So haben die Hebräer ihre Geschlechtsregister, wodurch sie sich alle auf die zwölf Söhne Jacobs zurückführen können. Das Volk ist also auch in seiner Vermehrung Eine Familie geblieben. Weil das höhere geistige Wesen sich aus allen endlichen Verhältnissen zurückzieht, so ist die Ehe eine rein menschliche Einrichtung: sie hat die Liebe zum Ausgangspunkt, ist Mittel für die Fortpflanzung, und wird durch Kauf geschlossen; daher zu ihrer Aufhebung auch ein Scheidebrief genügt.

Indem die Familie die Quelle des ganzen Staatslebens ist, so sichern ihre Erhaltung viele Bestimmungen des bürgerlichen Ge-

setzbuchs. Da es hiernach als das grösste Unglück erscheint, ohne Nachkommenschaft zu sein, die künstliche Hervorbringung der väterlichen Gewalt aber unstatthaft ist, weil dem Ankinde das Familienblut fehlt: so ist der Bruder eines kinderlos Verstorbenen verpflichtet, dessen Wittwe zu heirathen, auch wenn er schon eine Frau hat, um auf diese Weise seinem Bruder Nachkommen zu erzeugen, — die Leviratsehe; und wenn er sich dessen weigert, erleidet er vor dem Richter eine öffentliche Demüthigung. Fehlen bei einer neu Vermählten die Zeichen der Jungfrauschaft, so soll sie gesteinigt werden; das Ausserehelichc, als die Familie verunreinigend, wird also auf's Härteste bestraft. Den Söhnen giebt der Vater oft schon im elterlichen Hause eine Frau, um das uneheliche Verhältniss zu verhindern. Uneheliche Kinder sollen bis in's zehnte Glied nicht in die Gemeinde des Herrn kommen. Im ersten Jahr der Ehe soll der Mann von allen Abgaben befreit sein, und nicht in den Krieg zu ziehen brauchen. Alle fünfzig Jahre tritt das Jubeljahr ein, in welchem jede Familie das ländliche Grundstück, welches sie besessen, mit allen darauf befindlichen Bauten zurückerhält, wenn sie es auch in der Zwischenzeit verkauft hatte; so dass also der Kaufpreis fallen musste, je näher man dem Jubeljahr rückte. Doch sollte nur der Ackerbau diese Vergünstigung geniessen, städtische Grundstücke nicht zurückfallen, weil diess der Beweglichkeit des städtischen Gewerbes hinderlich gewesen wäre.

Auch das Erbrecht war ganz auf diese Erhaltung der Familie berechnet. Die Töchter erben nur in Ermangelung der Söhne, schliessen aber entferntere Verwandte aus. Der Erstgeborene hatte einen doppelten Erbantheil, selbst wenn er nicht von der geliebtesten Frau, sondern von einer Nebenfrau geboren war. Zum Schutz der Familie war auch Blutrache eingeführt. Der überlebende Verwandte muss den Getödteten rächen; und hier findet zum ersten Mal im Morgenlande eine verschiedene Beurtheilung des Freiwilligen und des Unfreiwilligen bei der Zurechnung der Handlung statt, weil ja hier das Morgenland bereits in der Auflösung begriffen ist, und der Beginn der persönlichen Freiheit eintritt. Im Unfreiwilligen selbst wird aber Zufall und Versehen noch nicht von einander unterschieden; den Zufall muss die handelnde Person noch auf sich nehmen. Der unfreiwillige Todtschläger sollte sich nämlich in gewisse bezeichnete Freistädte zurückziehen können, innerhalb deren er vom Bluträcher nicht verfolgt werden durfte.

Der vorsätzliche sollte dagegen, auch wenn er einen solchen Zufluchtsort erreicht hatte, daraus gezogen, und dem Richter überantwortet werden. Busse sollte nur beim unfreiwilligen Todtschlag erlaubt sein, aber der Tod des Hohenpriesters den Thäter vor der Verfolgung des Rächers schützen. War der Mörder unbekannt, so sollte eine Kuh zur Sühne getödtet werden.

Da das Blut der Familie auf alle Weise rein erhalten werden sollte, so zeigte sich endlich im Völkerrecht eine grosse Abneigung gegen Fremdlinge; so dass die Hebräer mit ihnen weder in Familien- noch sonstige Verkehrsverhältnisse traten, und ihnen überhaupt keine Berechtigung einräumten, besonders sie nie zur Gemeinde des Herrn zuliessen. Nur die Edomiter wegen ihrer Blutsverwandtschaft, da sie von Esau abstammten (*Genes.* XXXVI), und die Ägypter wegen ihrer gastlichen Aufnahme wurden ausgenommen; sie sollten nicht als Greuel gelten, und im dritten Gliede in die Gemeinde aufgenommen werden (*Deuteron.* XXIII, 3, 7—8). Überhaupt sind die Fremdengesetze im alten Testament eben nicht sehr menschenfreundlich. Der Hebräer soll kein As essen, dem Fremden aber es verkaufen dürfen (*Deuteron.* XIV, 21). An dem Bruder soll der Jude nicht wuchern, wohl aber am Fremdling (*Deuteron.* XXIII, 19—20). Besonders ist diese Verneinung der andern Völker in einem höchst grausamen Kriegsrecht enthalten, welches also lautet (*Deuteron.* XX, 13—16): „Wenn der Herr, Dein Gott, Dir eine belagerte Stadt in Deine Hand giebt, so sollst Du Alles, was männlich darinnen ist, mit des Schwertes Schärfe schlagen, ohne die Weiber, Kinder und Vieh; und allen Raub sollst Du theilen. Also sollst Du allen Städten thun, die fern liegen. Aber in den Städten der Völker, die Dir der Herr zum Erbe geben wird, sollst Du nichts leben lassen, was Odem hat;“ — damit eben ja keine Vermischung des Bluts eintreten könne. Und diese Zähigkeit der Absonderung ist noch heute in diesem Volke nicht erloschen.

3. Das Muhammedanische Recht. Wie das öffentliche Recht im völkerrechtlichen Militärstaat der Perser, das Familienrecht in der Hebräischen Theokratie ein durch die Vermittelung der persönlichen Thätigkeit der Einzelnen Gesetztes ist: so zeugt es nun von der höchsten Thatkraft der Einzelnen, innerhalb der Morgenländischen Bestimmtheit, dass selbst das Weltbürgerrecht, das göttliche Recht, als das kirchliche Leben, durch die That aller Einzelnen im Volke hervorgebracht werden soll, ungeachtet in der Morgenländischen Kirche ein Jeder, wie wir es (S. 290) in Indien am

Vollständigsten sahen, sich seiner Abhängigkeit von ihr bewusst war. Es versteht sich daher, dass auch bei den Arabern, wie bei den Hebräern, das religiöse Leben, das Kirchenrecht einen rein geistigen Gegenstand zum höhern Wesen des Menschen macht. Während aber der Jüdische Gott ein ausschliesslicher, nur Einem Volke angehöriger war, neben dem die falschen Götter der andern Völker noch bestanden, so verschwindet in dem Arabischen Weltbürgerrechte jede Besonderheit; das höhere Wesen wird als das schlechthin Allgemeine verehrt, und mit Begeisterung durch Feuer und Schwert Alles ausgerottet, was diesen Glauben, der das ganze Menschengeschlecht umfassen soll, anzunehmen sich weigert. Dem verneinenden Völkerrecht der Hebräer verbindet sich also das bejahende der Perser. So ist denn der Koran auch kein bürgerliches Gesetzbuch, und es finden sich nur wenige Bestimmungen der Art darin; denn für alle Völker kann man kein Gesetzbuch geben. Bürgerliche Gesetze sind auch unwesentlicher da, wo der Verbreitung des Glaubens alle anderen Zwecke vom Fanatismus geopfert werden.

Indem die einzelne Person selbst, als Streiter für den Glauben, das Kirchenrecht erzeugt: so hat sie eine ganz andere Stellung, als in Indien. Während hier die Religion durch den Kastenunterschied den Einzelnen zu einem natürlich Bestimmten macht, verdankt im Muhammedanischen Staate der Einzelne seine Stellung seinem Verdienste. Vom niedrigsten Sklaven kann er plötzlich zum höchsten Vezier aufsteigen, wie Mehemed Ali, Pascha von Ägypten, ganz niedriger Herkunft war. Doch ist dieses Selbstgefühl der Person zugleich mit der Verleugnung des Selbsts durch den Tod für den Glauben begleitet; und die Vertröstung auf einen jenseitigen Genuss soll für die Entbehrungen dieses Lebens, z. B. das Fasten, das Sichenthalten des Weins u. s. w., entschädigen. Der Koran verlangt daher Beten, als die Zurückziehung in geistige Beschaulichkeit, und Almosen-Geben, als die Aufopferung des Eigenthums: Jenes führe an die Pforte des Himmels, Dieses öffne sie. Wer aber für den Glauben stirbt, sei des Paradieses gewiss.

Aus der Heiligkeit nur dieses Zwecks der Glaubensverbreitung über die ganze Erde folgt die Ungleichheit der Rechte, die wir (S. 292) ja auch in Indien, aber aus einem ganz andern Grunde, sahen. Der Adel ist nicht mehr ein Adel der Geburt, sondern des Glaubens. Der Gläubige hat höhere Rechte, als der Ungläubige. Dass zwischen Sklaven und Freien Ungleichheit der Rechte bestehe,

versteht sich von selbst: daher nach der Wiedervergeltung, die der Koran vorschreibt, nur ein Freier für einen Freien, ein Sklav für einen Sklaven wieder getödtet werden soll. Bei der Blutrache, welche dem nächsten Agnaten, wie bei den Juden, auszuüben erlaubt ist, gilt die unvorsätzliche Tödtung eines Ungläubigen nicht für strafbar, die eines Gläubigen wird durch eine Busse von hundert Kameelen und Rückkauf zweier gefangenen Gläubigen oder zweimonatliches Fasten gesühnt. Wie der Koran bei unvorsätzlicher Tödtung die Busse befahl, so empfahl er sie bei einer vorsätzlichen. Indessen galt es nicht für ehrenvoll, Geldbusse anzunehmen; und so empfahl der Koran bei der Ausübung der Rache dann, wenigstens nicht das Maass zu überschreiten, sondern Barmherzigkeit zu üben. So sollte das strenge Recht durch Moral gemildert werden; auch wurde, wie in Indien, die Strafe des Verbrechens in's Kirchliche hineingespielt, indem den Thäter auch noch ewige Höllenstrafen treffen sollten.

Da das männliche Geschlecht allein in den Krieg zieht, also das bevorzugte Mittel für die Verbreitung des Glaubens ist: so kommt im Familienrecht jetzt die Zurücksetzung des weiblichen Geschlechts, die im ganzen Morgenlande stattfindet, zum Bewusstsein, und hat einen aus dem Standpunkt des Volks fliessenden besonderen Grund. Die natürliche Verwandtschaft, die bei den Hebräern so hoch gehalten wurde, wird dagegen jetzt etwas Unbestimmtes. Die geglaubt und ihr Vaterland verlassen haben, um für Gott zu streiten, sind einander die nächsten Verwandten; die zu Haus Gebliebenen sind nicht mit den Gläubigen verwandt. Weil durch den Glauben jede einzelne Person freier wird, als in irgend einem andern Morgenländischen Staat: so findet man hier das Recht der Letzten-Willens-Verfügung, und zwar für ein Drittel des Vermögens. Bei der natürlichen Erbfolge sind verschiedene Grade gleich berechtigt, Kinder, Eltern, Ehegatten, eben weil das Familienband ein Gleichgültiges geworden ist. Die Agnaten erben vor den Cognaten, und vor den Weibern, weil diese eben nicht für den Glauben kämpfen können. Überhaupt ist an die Stelle des natürlichen Bandes der Familie das geistig hervorgebrachte der Glaubensgemeinschaft getreten.

Der Arabische Staat verlangt keine vernünftige Gliederung in die unterschiedenen Seiten des öffentlichen Lebens, weil er nur eine heilige Schaar von Streitern ist. So ist das geistliche und das weltliche Oberhaupt Eines und dasselbe, der Führer des hei-

ligen Krieges; und in den Staatsverband wird jeder Gläubige aufgenommen, welches Volkes er auch immer sei. Da die Staaten selbst bloss Mittel zur Geltendmachung des Glaubens sind, so entstehen sie und werden gestürzt für diesen Zweck. — Bei den Türken ist der weltliche Herrscher vom Priesterstande getrennt, indem das Volk aus der Begeisterung, den Glauben zu verbreiten, zu einem friedlichern, festern Zustande gekommen ist. Das Eigenthum des Grund und Bodens ist zwischen Staatsgut und Kirchengut getheilt; doch ist jetzt bereits der Vorschlag gemacht worden, das Kirchengut weltlich zu machen, den Pächtern als Eigenthum zu übergeben und die Geistlichkeit aus der Staatskasse zu besolden. Die Ulema's haben bei einem ausbrechenden Kriege zu entscheiden, ob er ein heiliger ist; in welchem Falle allein die Fahne des Propheten dem Sultan vorgetragen wird. So sind nicht mehr alle Kriege Glaubenskriege; auch ist die Anerkennung der Ungläubigen in ihren Rechten, wie im alten Persien die der unterworfenen Völker, vorhanden.

Indem im Muhammedanismus der Einzelne durch sein eigenes Thun zur Verherrlichung des allgemeinen Geistes beiträgt, so beginnt die Äusserlichkeit desselben zu schwinden; und überall soll der alte Morgenländische Pantheismus den Muhammedanischen Theismus untergraben. Der nächste Schritt ist nun der, dass der Einzelne den allgemeinen Geist als seinen eigenen, d. h. als den Geist seines Volkes fasst, in welchen er aufgeht, und der ihm innewohnt. Der so in seinem höhern Wesen freie Einzelne ist der staatlich Freie. Der Staat ist das höhere Wesen des Einzelnen, welches seine Ausserweltlichkeit aufgegeben hat. Vom Gebiete des kirchlichen, göttlichen Rechts sind wir in das des öffentlichen, des Staatsrechts übergegangen; und das ist der Griechische Standpunkt.

Zweites Kapitel.

Das Griechische Recht.

Ist aber in Griechenland das öffentliche Recht die Grundlage der übrigen Verhältnisse, so sind sie alle in den Charakter der Öffentlichkeit getaucht: also Religion, Familie u. s. w. Staatseinrichtungen, auf deren Boden indessen der Einzelne sich als freier Geist weiss. Doch hat derselbe auch hier sich noch nicht von jeder Voraussetzung losgemacht, und erfasst sein Inneres noch nicht in

seiner ganzen Unendlichkeit: sondern geht von einem äusserlich Gegebenen aus, um dasselbe erst durch sein Thun zu überwinden. Die Griechische Freiheit hat die Natur, als das höhere Wesen, das im Morgenlande noch die bleibende Grundlage ausmacht, wenigstens zu ihrer Bedingung. Der Grieche bildet aber die Natur um, damit er an dieser Thätigkeit zur Freiheit komme. Diese Verklärung des Natürlichen zum Geiste ist das Schöne, die Kunst, als die Erhebung der Natur zum Urbilde. So erscheint die Griechische Freiheit als künstlerische Thätigkeit, sowohl in der religiösen Sphäre, als im Staatsrechte, ja selbst im Einzelleben.

A. Die Kunstreligion.

Was ertens das religiöse Leben der Griechen betrifft, so ist ihre Kunst nicht mehr, wie die der Ägypter, eine Kunst des Nützlichen für die Bedürfnisse der Lebenden oder der Todten, um ihnen in harter Arbeit eine Behausung zu schaffen. Sondern die sittlichen Verhältnisse, Staat, Familie, Krieg, Wissenschaft u. s. w., sind den Griechen die allgemeinen geistigen Wesenheiten, welche, als ein zusammenhangender Kranz von Mächten, die Persönlichkeit des Einzelnen regieren. „Aus Deinen Leidenschaften, o Mensch," heisst es daher in einem Griechischen Sinngedicht, „hast Du Deine Götter gemacht." Zeus ist selbst der Staat (S. 248), Here die Familie: Athene ist gar nicht verschieden von der Weisheit oder Besonnenheit, welche in der Ilias den Arm des Achilles aufhält, als derselbe eben das Schwert gegen Agamemnon zu zücken im Begriffe ist. — Die Spiele der Griechen bestehen darin, in ihrem natürlichen Dasein sowohl, als in ihrem geistigen das Schöne zur Darstellung zu bringen. Das nannten sie Gymnastik und Musik. Im Schauspiel schaut der Einzelne die fleischgewordenen sittlichen Verhältnisse als eine gegenständliche That des Helden an. Bevor diese Regungen, als die bewegenden Mächte des Handelns, auf der Bühne lebendig wurden, waren sie in Stein gehauen worden, und zu allererst von Homer in seinen Gedichten vor die innere Einbildungskraft der Griechen gestellt. Schauspiel, Tänze, Gesang gehören zum Gottesdienst, weil sie die gedanklichen Vorbilder veranschaulichen, welche dann, in das gewöhnliche Leben heruntergestiegen, dasselbe zu beherrschen bestimmt sind. Die religiösen Einrichtungen bilden auf diese Weise den Hintergrund, auf welchen das ganze übrige Leben der Griechen aufgetragen ist.

B. Das Staatsrecht.

Da das öffentliche Recht die in Griechenland am Meisten hervortretende Seite seines Rechtslebens ist, so werden wir auch zweitens vornehmlich von ihm zu sprechen haben. Selbst das Einzelrecht ist eigentlich noch ganz in das öffentliche aufgegangen, und daher in Verbindung mit ihm abzuhandeln; so dass uns als ein besonderes Gebiet nur noch das Familienrecht zur Betrachtung übrig bleiben wird, weil es die rein menschliche Seite des Einzelnen ist, die eben die Grundlage des Griechischen Staats ausmacht. Wie das Einzelrecht aber noch nicht als strenges Recht bei den Griechen zu einer selbstständigen Stellung gekommen ist, so ist diess eben so wenig mit der Moralität der Fall, weil diese voraussetzt, dass der Mensch allen Inhalt seines Thuns lediglich aus dem eigenen Geiste schöpfe. Da der Grieche aber den Inhalt dessen, was ihm als das höhere Wesen gilt, ebenso in den vorhandenen Zuständen als das allgemeine Gesetz schon vorfindet, wie er es aus sich wiedererzeugt, so ist er ein sittlicher Mensch. Er lebt in der Sitte, als der schönen Einheit des einzelnen Selbstbewusstseins mit den bestehenden Einrichtungen; und die Vaterlandsliebe, die ihn beseelte, lag eben darin, sich ganz Eins mit dem allgemeinen Volksgeiste zu wissen, und kein Gebiet in seinem Innern zu besitzen, das nicht dem Staate angehörte.

Weil der Einzelne in Griechenland auf diese Weise noch nicht durch sich selbst als Mensch frei ist, sondern nur insofern er der Vertreter des öffentlichen Wesens ist: so ist seine Freiheit noch mit der Natürlichkeit behaftet, welche dem Staate, als dem von einem natürlichen Volke gebildeten Gemeinwesen, zukommt; d. h. der Einzelne ist nur frei, als der geborene Bürger, und zwar eines Griechischen Staats, weil die anderen Völker, welche das Griechische kannte, die Morgenländer, eben unfrei waren. So bildete sich in Griechenland der Gegensatz von Hellenen und Barbaren, von Freien und Unfreien, Gebildeten und Ungebildeten aus: der in China sein possierliches Widerspiel hat, indem dort vielmehr alle die Fremdlinge, welche sich die Kinderschuhe des patriarchalischen Staatslebens bereits ausgetreten haben, Barbaren genannt wurden; — eine Bezeichnung, die sich die Engländer und Franzosen indessen neuerlich vertragsmässig verbeten haben. Weil die natürliche Geburt in Griechenland das Bürgerrecht ertheilte, staatsbürgerliche Rechte nur Der hatte, welcher von einem Athe-

nischen Bürger und einer Athenischen Bürgerin geboren war, so erklären sich daraus die strengen Gesetze über die Ehen der Bürger. Kein Ausländer durfte eine Athenerin heirathen; und die Söhne eines Atheners mit einer Fremden, die geradezu als unehelich angesehen (νόθοι) wurden, durften weder in die Bürgerrollen aufgenommen werden, noch ihren Vater beerben. Themistokles musste sein ganzes Talent in die Wageschale legen, um diess ihm entgegenstehende Hinderniss zu überwinden. Wer sich in die Listen der Bürger einschlich, ohne solche ganz Athenische Geburt zu haben, der wurde, wenn er dessen überführt worden, als Sklave verkauft.

Während im Morgenland Niemand frei ist, ausser dem Einen, dessen Willkür zum Vertreter des göttlichen Rechts erhoben worden ist: so sind in Griechenland Einige frei, nämlich die geborenen Griechen; — ein particulares Urtheil. Mit der schönen Griechischen Freiheit ist also noch Sklaverei verbunden, und von Aristoteles durch den unfreien Charakter der den Sinnen ergebenen Barbaren entschuldigt worden. Eine Griechische Stadt aber zur Sklaverei verdammen, wie die Spartaner mit den Heloten thaten, ist ihnen auf's Höchste verdacht worden. Waren nun auch auf dem freien Attischen Boden neun Zehntel der Einwohner Sklaven, so sollte doch innerhalb des Bürgerthums Gleichheit vor dem Gesetze herrschen, weil jeder Staatsbürger ein Vertreter des allgemeinen Volksgeistes war. So erklärt Perikles in der berühmten Leichenrede bei Thucydides, dass die Verfassung Athens eine demokratische sei, die eben Allen Gleichheit gewähre, ohne darum ihrer Eigenthümlichkeit zu schaden. In Athen trat diese Volksherrschaft am Ungetrübtesten hervor, wie Athen ja auch überhaupt der Gipfel der Griechischen Bildung ist, und wir daher auch hier dessen Recht hauptsächlich im Auge haben. In den andern Griechischen Staaten trat sie mit mehr oder weniger Bestimmtheit hervor, und wechselte in Bürgerkriegen mit der Adelsherrschaft ab. So hatte selbst Sparta eine demokratische Verfassung, obgleich die Freiheit des Einzelnen weniger in den Vordergrund trat, da Einer von dem Andern wenig unterschieden war. In Sparta war die Griechische Freiheit mit der gediegenen Beharrlichkeit und Ungelenkigkeit des Morgenlandes verbunden. In Athen war selbst die Armuth kein Hinderniss, dem Staate Gutes zu erweisen; der Arme, der sich durch Tugend auszeichnete, wurde hervorgezogen. So schliesst die Volksherrschaft den Adel des Verdienstes nicht aus. Aber zum Bestehen der

demokratischen Verfassung ist, wie Montesquieu sagt, Tugend erforderlich, weil der Staat unmittelbar nur auf der sittlichen Gesinnung der Bürger beruht: mit deren Verschwinden daher auch sogleich die Schönheit des Staatslebens erlosch, und dasselbe eine Beute der übermächtigen Persönlichkeit wurde, welche sich dann später im strengen Rechte und in der Moralität ein abgesondertes Dasein gab. Wegen dieser Verwirklichung des Staats durch Alle verordnet ein Gesetz des Solon, dass wer bei einem ausbrechenden Aufstande nicht Partei ergriffe, ehrlos sein sollte. Jetzt würden unsere Machthaber vielmehr das Gegentheil verlangen. Solon ging aber davon aus, dass Niemand gegen das Heil des Staats gleichgültig sein dürfe, sondern, wenn dasselbe in Gefahr schwebe, Jeder sich zum Handeln entschliessen müsse, damit der Wille der Mehrheit zur Geltung komme. Endlich floss aus dieser Gleichheit Aller, dass kein Gesetz gegeben werden dürfe, welches nur auf einen einzigen Bürger passe: es sei denn, dass 6000 es in geheimer Abstimmung genehmigten; denn diese Mehrheit war wieder der ganze Staat, dessen Wille sich durch allgemeines Stimmrecht aussprach.

Was die näheren Formen der Verfassung betrifft, so haben wir bisher in dem Schlusse des Staatslebens (E—B—A) die ausübende Gewalt (E) als die Grundlage gesehen, die im ganzen Morgenlande alle übrigen in sich verschluckte. Der Fürst ist die einzige öffentliche Person, der alleinige Vertreter des allgemeinen Willens. Weil in der Volksherrschaft Alle an diese Stelle treten, so ist jetzt die demokratische, d. h. die gesetzgebende Gewalt (A), die Grundlage, stellt allein die Oberherrlichkeit des Staats dar; und die beiden anderen Gewalten sind lediglich von ihr getragen. Ausser der Berathung der Gesetze hatte die Volksversammlung mithin auch das Recht, Krieg und Frieden zu schliessen, die Beamten zur Rechenschaft zu ziehen, Fremde in den Staatsverband aufzunehmen u. s. w. Um die übersprudelnden Wogen der Volksherrschaft zu hemmen, wurde zwar nach Plutarch der Senat eingesetzt, in welchem Alles vorberathen werden musste, was vor das Volk kommen sollte (προβούλευμα). Doch war auch die Einrichtung des Senats ganz volksthümlich, indem aus jedem der Stämme eine gleiche Anzahl Rathsmänner gewählt wurde: im Ganzen zuletzt 500, unter denen wieder je 50 Eines Stammes während 36 oder 35 Tage den Vorsitz hatten (πρυτάνεις), der aus ihnen hervorgehende Vorsteher (ἐπιστάτης) aber abwechselnd immer nur Einen Tag sein Amt bekleidete. Es war eigentlich das Zwei-

kammer-System, nur mit dem Unterschiede, dass dem Volk als solchem allein die Entscheidung zustand, wie wir diess Recht ja in unserer urbildlichen Verfassung auch der Einen gesetzgebenden Versammlung zugeschrieben haben (S. 177).

Weil die Bürger, als unmittelbar an der Staatsoberherrlichkeit Theil nehmend (S. 107), sich nur mit den öffentlichen Angelegenheiten beschäftigten, wurde es nothwendig, dass sie einen gewissen Familienbesitz hatten, um nicht gezwungen zu sein, ihren Lebensunterhalt durch anderweitige Arbeit zu gewinnen. Indem auf diese Weise der Unterschied der Stände in der bürgerlichen Gesellschaft in Griechenland fortfällt, so gab es wohl Schwertfeger, Lampenverfertiger; aber diess waren Athenische Bürger, welche ihre Sklaven dergleichen Arbeiten anfertigen liessen, während die der Grundbesitzer auf den Äckern arbeiteten (s. S. 5). Die Athener lebten also, wie Hegel sagt, im eigentlichen Müssiggange, unterhielten sich in den Barbierstuben über Staatsangelegenheiten, sahen in den Gymnasien den Übungen ihrer Kinder zu, horchten dort in den Säulengängen auf den Vortrag eines Weltweisen, gingen auf die Pnyx, um mitzustimmen, waren Richter, Geschworene u. s. w. Die stete Erzeugung des allgemeinen Staatswillens durch ihre besondere Bethätigung war das eigentliche Geschäft der Athener, die daher im vorzüglichen Sinne Staatsbürger, nicht Pfahlbürger waren (S. 168). Das Urbild dieses Bürgers ist Perikles; der Staat hatte ihn ganz. Die anfänglichen Standesunterschiede, welche Überreste der Naturvölker waren, die Bergbewohner (διάκριοι), die Ebenenbewohner (πεδιαῖοι) und die Küstenbewohner (πάραλοι), verschmolzen in diese Einheit des Staatsbürgerthums. Als aber Klysthenes die vollkommene Gleichberechtigung aller Bürger durchsetzte, indem er auch die Tagelöhner, welche ohne Vermögen waren (θῆτες), zu staatlichen Rechten zuliess, verfiel die Volksherrschaft in Pöbelherrschaft, die Ehrgeizige leiteten (S. 309).

Die Regierungsgewalt, die Verwaltung war ebenso ganz in den Händen des Volks, weil alle Beamten entweder aus Wahl oder durch's Loos an ihre Stelle berufen und jedes Jahr gewechselt wurden. Das Loos ist nur bei der den Volksherrschaften nothwendigen Tugend zulässig, indem es dann immer auf einen guten Bürger traf. Die obersten Beamten, die Archonten, theilten sich in die verschiedenen Zweige der Verwaltung, etwa wie unsere Minister. Der erste, der dem Jahr den Namen gab (ἐπώνυμος), stand dem Familienleben als eine Art Staatsvormund, der zweite

(βασιλεύς) den religiösen Angelegenheiten, der dritte (πολέμαρχος) den Kriegsangelegenheiten vor; so dass die drei Verhältnisse, welche wir im Morgenlande neben oder nach einander als die Grundlage des ganzen Staatslebens gesehen haben, Familie, Kirche, Krieg, jetzt zusammen zu Gliedern des freien Volksstaats umgebildet sind. Die sechs anderen Archonten sind bürgerliche oder peinliche Richter. Aber auch hier ist das volksthümliche Verfahren wieder so überwiegend, dass dem Volke in den Heliastengerichten, wie unsern Geschwornen, die eigentliche Schuldfrage zufällt. Und nur der höchste Gerichtshof, der Areopag, bestand aus frühern Beamten, die ihr Amt unsträflich verwaltet hatten. Desshalb nennt ihn Plutarch das zweite Bollwerk gegen die Fluten der Volksherrschaft (S. 309). Selbst die Kriegsmacht war so volksthümlich eingerichtet, dass aus jedem der zehn Stämme je Ein Feldherr gewählt wurde, die Tag für Tag im Befehle wechselten, wie wir aus der Geschichte des Miltiades wissen.

Hinsichtlich der ausübenden Gewalt, welche die leitende Spitze des Staatslebens ist, waren die Athener besonders eifersüchtig, nicht einen Einzelnen als den Vertreter des allgemeinen Willens zu setzen. Und wenn er es wurde, wenn in ihm die Persönlichkeit des ganzen Volkes sich zusammenfasste: so war diess nur zufällig, durch das Talent gesetzt, und für kurze Zeit, indem das Scherbengericht der Sechstausend (S. 309) ihn bald in eine zeitweilige Verbannung schickte, und damit die hervorragende Spitze wieder abbrach. Die Griechen wollten nicht leiden, dass Einer unter ihnen der Beste, oder auch der Gerechteste war, oder auch nur so genannt wurde, wie das Geschick des Aristides von Athen und des Hermodorus aus Ephesus beweist. War die Gleichheit durch diese Demüthigung wiederhergestellt, so konnte der Verbannte früher zurückkehren. Wenn Hegel die letzte Entscheidung, das „Ich will“ (Rechtsphilosophie, §. 279), nachdem alle Gründe hin und wieder erwogen worden, der ausübenden Gewalt zuschreibt (S. 200—201): so hat die Athenische Volksherrschaft ihr — auch diess nicht gegönnt, sondern diese letzte Entscheidung aus dem religiösen Leben, vom Orakel entnommen. Da in Wahrheit aber die ausübende Gewalt mehr nur die formelle Spitze ist, die inhaltliche Entscheidung in Gesetz und Verwaltung dagegen den andern Gewalten zukommt, diess auch in Athen der Fall war: so hat die Befragung des Orakels vielmehr den Sinn, dass das Volk noch sich selbst nicht das: „Ich will,“ in den wichtigsten Angelegenheiten zutraute, weil der Wille der einzelnen Person überhaupt noch nicht

so erstarkt war, den Inhalt der Entscheidung ganz auf sich zu nehmen. Man ging auf die Entscheidung des ganz allgemeinen Geistes zurück, der über die Willkür aller Einzelnen erhaben scheint.

Auch die Spartanische Verfassung war insofern eine Volksherrschaft (S. 308), als das Volk in den öffentlichen Versammlungen durch Geschrei sich für oder wider einen Vorschlag entschied. Aber freilich, während die Athenische Volksherrschaft im Verlauf der Geschichte sich immer reiner ausbildete (S. 310), sehen wir in Sparta die Verwaltung und die Ausübung — den Senat und die zwei erblichen Könige — die Adelsherrschaft immer mehr befestigen. Und selbst als die fünf Ephoren gewählt wurden, um das Volk gegen diese Eingriffe des Adels zu schützen, artete die Adelsherrschaft in die Herrschaft Einiger (ὀλιγαρχία), der Ephoren, aus.

Bei dem Mangel der Erstarkung des persönlichen Willens selbst in Athen, dringt das öffentliche Recht auch in die Sphäre des Einzelrechts ein und unterwirft es dem Staate (s. S. 307). In Bezug auf Freiheit des Eigenthums sind daher die Griechen lange nicht so bedenklich, als in neuern Zeiten, ich sage nicht die Verfassungsstaaten, sondern selbst das unumschränkte Königthum. Eben weil das Eigenthum nicht ein Erzeugniss der Einzel-Arbeit, sondern der allgemeinen Arbeit des Eroberns war (S. 5), stand es ganz im Dienste des Staats. Die Steuern, die schon immer einen Anflug von Gemeinschaftslehre haben, neigen daher in Griechenland noch mehr dorthin, besonders indem ihre Vertheilung vielfach dem Gutdünken der Beamten oder der Stammgenossen überlassen wurde. Ich habe hier, um die mittelbaren und die unmittelbaren Abgaben, wie Hafenzoll, Marktgefälle, Personen-, Gewerbe-, Vermögenssteuer u. s. w., zu übergehen, besonders die öffentlichen Leistungen (λειτουργίαι) im Auge, die nach Böckh nicht bloss in Athen vorkommen, und die von ihm mit Naturalleistungen unserer Zeit verglichen werden. Die Kriegssteuern wurden von den zehn Feldherren eingefordert; und die zwanzig Steuervereine der Begütertsten (συμμορίαι) vertheilten sie nach Stämmen, indem sie auch für die Steuer der Ärmern den Vorschuss leisteten. Handelte es sich aber um Bestellung eines dramatischen Chors, um Versorgung eines Gymnasiums, oder Anordnung eines Schmauses für den Stamm, um Ausrüstung eines Kriegsschiffes u. s. w.: so bestimmte der Stamm die Leistenden der Reihe nach, der Grösse ihres Vermögens gemäss. Das Eigenthum musste so den öffentlichen Zwecken die grössten Opfer bringen; und die Bürger setzten oft

ihren Ruhm darin, durch prächtige Ausrüstung ihre Liebe für den Staat zu bekunden, wie umgekehrt Der ehrlos sein sollte, welcher um Befreiung von den öffentlichen Lasten bat. Jeder konnte sich aber von der Liturgie befreien, wenn er einen Reicheren nachwies, der noch nicht belastet war: und im Falle der Bezeichnete sich weigerte, die Last zu übernehmen, den Güterumtausch vorschlug. Zur Feststellung des beiderseitigen Vermögens durften dann die Parteien Beschlag darauf legen, das Haus versiegeln. Es wurde ein Güterverzeichniss angelegt, und das Gericht entschied über die Grösse des Vermögens: der angebotene Umtausch wurde als nichtig angesehen, wenn das Gericht dem Anbietenden das grössere Vermögen zuschrieb; und dieser musste dann die Liturgie leisten. Entschied das Gericht dagegen zu seinen Gunsten, so hatte der Bezeichnete die Wahl, zu leisten oder zu tauschen. Ging er auf den Tausch ein, so befreite er sich dadurch von der Leistung; und der Anbietende bestritt die Liturgie aus dem eingetauschten Vermögen. Böckh sagt: „Alles unbewegliche und bewegliche Vermögen ging beim Umtausch über; mit Ausschluss der Bergwerke, weil diese nämlich, als schon besteuertes Vermögen, von den ausserordentlichen Steuern und den Leistungen frei sind.“ Welche ungeheuren Eingriffe in's Eigenthum! Welche schrankenlose Unterordnung desselben unter das Staatswohl! Die Schuldverhältnisse waren leicht zu ermitteln, weil sie durch einen öffentlichen Bankhalter (τραπεζίτης) abgeschlossen wurden (s. S. 63). Dass ein öffentlicher Schuldner ehrlos war, d. h. vom Gemeinwesen ausgeschlossen wurde, bis er den Rückstand bezahlt hatte, erklärt sich daraus, dass er dem Staate eben dessen Eigenthum vorenthielt. Wurde er Beamter, so sollte er sogar zum Tode verurtheilt werden.

Was den Rechtsgang und das Strafrecht betrifft, so war ersterer nicht mehr, wie im Morgenlande, Untersuchungs-, sondern Anklage-Verfahren, weil das Recht nicht mehr ein göttliches, sondern ein menschliches, vom Einzelnen zu verfolgendes war. Da, wie wir (S. 199) sahen, Beleidigungen und Schmähungen einzelner Bürger, gegen die Gewohnheit anderer Länder, in öffentlichen Klagen, die also jeder aus dem Volke, nicht nur der unmittelbar Verletzte, anzustellen das Recht hatte, verfolgt wurden, weil sie gewissermaassen ein Majestätsverbrechen waren (s. S. 107): so konnte dabei dann auch die Todesstrafe eintreten, ebenso aber auch eine Geldstrafe, sowohl an den Beleidigten, als an den Staat. Wenn das Geschworenengericht der He-

liasten das Schuldig über einen Angeklagten gesprochen hatte (S. 311), setzte nicht der Gerichtshof einfach das Strafmaass fest; sondern wegen der Übereinstimmung des Einzelnen mit dem allgemeinen Geiste durfte der Angeklagte der Schätzung des Anklägers (τιμᾶσθαι) die Selbstschätzung gegenüberstellen (ἀντιτιμᾶσθαι), die wohl meist niedriger ausfiel (ὑποτιμᾶσθαι). Indessen musste auch der Ankläger auf Mässigung bedacht sein, weil im Falle der Freisprechung die dem Angeklagten vom Ankläger zugedachte Strafe diesen selber traf; diess lehren uns die Schicksale des Sokrates und seiner Ankläger. Statt der Todesstrafe durfte immer Verbannung gewählt werden, weil wegen der Einheit des Einzelnen mit seinem Staate die Trennung vom Vaterlande als Vernichtung der Persönlichkeit — gewissermaassen als ein bürgerlicher Tod — galt. Reiner, als bei den Juden und Muhammedanern, ist der verschiedene Grad der Zurechnung durch eine verschiedene Strafe bezeichnet. Auf den vorsätzlichen Todtschlag stand Tod, — oder lebenslängliche Verbannung, bis der Thäter sich mit den Verwandten wegen Lösegeld abgefunden hatte: auf unvorsätzlichen Ein Jahr Verbannung, während dessen er sich wegen Geldbusse mit den Angehörigen vergleichen und dann zurückkehren konnte. Ganz frei ist aber auch in Griechenland die Innerlichkeit der Person noch nicht, sondern selbst ohne Schuld an den Gegenstand gebunden; denn der zufällige Todtschlag wurde von dem aus Versehen nicht unterschieden, wie wir denn sogar auch Thiere und andere natürliche Dinge, die doch immer nur aus Zufall tödten können, einem Gerichtsverfahren unterworfen sahen (Bd. I, S. 4).

C. Das Familienrecht.

Den Übergang aus dem öffentlichen Recht zum Familienrecht, als dem dritten, macht das Gesetz, dass jede Erbschaft gerichtlich zuerkannt werden musste; wodurch eben die (S. 312) angedeutete Abhängigkeit des Einzeleigenthums vom Staatswillen am Bestimmtesten bewiesen wird. Was nun näher das Erb- und Familienrecht überhaupt betrifft, so hat Gans wieder sehr schön gezeigt, in welcher vollständigen Übereinstimmung sie mit dem Begriffe des Griechischen Geistes stehen. Die freie Einheit der Person mit dem allgemeinen Willen lässt auch die Persönlichkeit der Frau zur Geltung kommen. Als Vertreterin des Familienlebens steht sie zwar noch dem Manne nach, welcher der Vertreter des Staatslebens ist: wie sie bei den Muhammedanern ungleich war, weil sie nicht Streiterin für die Kirche

sein konnte. Die Griechische Frau war daher in der Ehe in's Frauengemach gebannt, polizeiliche Beamte wachten über ihre Sitten. Doch lebte sie, da sie wesentlich zur Erzeugung des Attischen Bürgers beiträgt, als eine freie; und so tritt in Griechenland Monogamie ein. Als Person hat sie Eigenthum, eine Mitgift, die aber nicht gross sein soll, damit kein selbstsüchtiges Interesse die Ehe schliesse. Die eigentliche, ganz aus dem innern Gefühl stammende romantische Liebe ist aber freilich noch nicht der Frau, sondern der freien Hetäre zu Theil geworden. Das gegenseitige Anerkennen der freien Persönlichkeit der Gatten liegt indessen auch darin, dass Behufs der Scheidung sowohl der Mann die Frau fortschicken, als diese ihn verlassen konnte. Die Geschäfte der Familie sind mehr öffentlich, als später, — in vielen Griechischen Staaten selbst die Malzeiten (S. 247), allgemein aber die Erziehung. Denn Staatsbürger zu werden, erschöpfte die ganze Bestimmung des Menschen. Die Entlassung des Sohnes aus der väterlichen Gewalt kostete ihn nicht, wie in Rom, seine Familienrechte, weil die Willkür der Person in Griechenland überhaupt noch nicht über die sittlichen Verhältnisse gesiegt hatte.

Das Erbrecht anlangend, so liegt es im Begriffe der erwachten Freiheit des Einzelnen, einen letzten Willen aufsetzen zu dürfen. Da aber diese Freiheit des Einzelnen in Griechenland sich stets in Übereinstimmung mit dem sittlichen Verhältnisse befinden musste, so durfte der letzte Wille nicht die Rechte der Familie, die Rechte des natürlichen Erben umstossen, sondern über's Vermögen nur zu Gunsten der Familie verfügen. Wer daher männliche Nachkommen hatte, durfte diese nicht ausschliessen. Hat er aber nur Töchter (ἐπίκληροι), so durfte er einer solchen Erbtochter einen Ehegatten bestimmen, den er jedoch an Kindesstatt annehmen musste; und die meisten Erbeinsetzungen in Athen sind Ankindungen von mütterlichen Verwandten (s. Bd. I, S. 339). Das Testament wird ungültig, wenn der Eingesetzte die Erbtochter nicht heirathen will. Diese folgt in der Erbschaft auf alle männlichen Nachkommen. Ist sie schon verheirathet, so überträgt sie die Erbschaft auf ihren Sohn; selber kann sie aber nie die Erbschaft antreten, weil eben dem Mann als Vertreter des Staats, der die Leistungen für denselben zu übernehmen hat, der Vorzug gebürt. Haben verheirathete Erbtöchter keinen Sohn, so müssen sie aus der ersten Ehe scheiden, und das vom Erblasser eingesetzte Ankind heirathen. Auch entferntere Weiber fallen als Erbtöchter ihrem nächsten Verwandten

zu, während dieser umgekehrt arme Mädchen heirathen oder ausstatten musste. Wenn der an Sohnes Statt angenommene Erbe mit der Erbtochter einen Sohn gezeugt hatte, konnte er wieder in seine Familie zurückkehren, weil die Erbschaft immer in der ursprünglichen Familie blieb. Kein Vorfahr konnte erben, weil er nicht an Kindes Statt angenommen werden konnte. Wesshalb auch der Oheim des Erblassers, selbst wenn er die Erbtochter geheirathet hatte, nicht erbte.

Als im Griechischen Familienleben die öffentliche Erziehung der häuslichen wich *(Aristotelis Polit. VIII, 1)*, — jeder Einzelne mehr für sich lebte, im Staate nicht mehr das Allgemeine, sondern seinen besonderen Vortheil suchte, da war die schöne Übereinstimmung zwischen dem Einzelnen und dem sittlichen Verhältnisse verschwunden. Der Wille des Einzelnen wurde die Macht über den Staat (S. 309—310). In sein Inneres zurückgekehrt, suchte der Mensch dort — nicht in der bestehenden Sitte — die Wurzeln des Wahren und des Guten auf. So entstand in Griechenland mit dem Untergange des schönen Staatslebens die Wissenschaft der Philosophie, und in ihr die Sokratische Moral, welche auch den Inhalt ihres Handelns aus sich schöpfen wollte. Dieser Gegensatz der freien Einzel-Person gegen das sittliche Verhältniss, die Ausbildung der persönlichen Freiheit im Äussern und im Innern, als einer unendlichen, ist nun die Aufgabe des Römischen Rechts, das sich so in die eng gewordene persönliche Spitze der früher (S. 269) erwähnten Pyramide des Rechtsbaues der Menschheit stellt.

Drittes Kapitel.

Das Römische Recht.

Die sich in sich selbst erfassende Person, welche am Schluss der Entwickelung Griechenlands eben nur als Verderben auftrat, wird in Rom der Boden einer neuen Gestaltung der Weltgeschichte, um eine höhere Weise der Freiheit zu erringen. Während das Allleben im Morgenlande eine feste natürliche Grundlage bildete, der der Einzelne sich vollständig als ein unfreier unterwarf: während in Griechenland die Freiheit des Einzelnen nur eine unmittelbare war, die sich lediglich auf dem Boden der sittlichen Verhältnisse bewegte, dieselben künstlerisch zu gestalten; so befreiten sich die Römer selbstthätig von der Gebundenheit an das allge-

meine Leben, die ihnen in ihrer von Aussen aus Hetrurien hereingebrachten und auferlegten Religion zur Vorstellung kam (S. 248), und stellten die Unendlichkeit ihres Einzelwillens in der Wirklichkeit dar. Da diese Freiheit der Persönlichkeit, welche das Dasein des freien Willens will, der inhaltliche Begriff des Rechts selbst ist (Bd. I, S. 137): so hat, sagt Lassalle sehr gut, der Römer „nicht ein Recht, sondern das Recht." Das Recht, das Einzelrecht sowohl vor dem innern, als vor dem äussern Gerichtshofe auszubilden, ist die weltgeschichtliche Aufgabe der Römer: wie wir bisher Familien-, Kirchen-, Kriegs- und Staatsleben nach einander als verschiedene Rechte der Völker haben auftreten sehen. Weil so das Recht als Recht, das strenge Recht der Person erst ein Erzeugniss des Römischen Geistes ist: so konnten wir es noch nicht in Griechenland (S. 312), geschweige denn im Morgenland (S. 273) aufzeigen. Wenn der Grieche ein Freier ist, und Rechte hat, weil er ein Staatsbürger ist: so ist der Römer dadurch frei und berechtigt, dass er eine Rechtsperson ist. Die Persönlichkeit ist in ihrer strengen Absonderung eine unendlich berechtigte, nicht weil sie mit dieser oder jener Natürlichkeit behaftet ist, sondern weil sie als Person, als rechtliche sowohl wie als moralische, die freie Herrschaft über die natürlichen Dinge ist.

Ist aber die Ausbildung des Einzelrechts das Verdienst des Römischen Geistes, so dass die Bestimmungen über Eigenthum und Vertrag, wie sie uns in den Römischen Rechtsquellen überliefert worden, unübertroffene Muster geblieben sind: so ist es doch wieder eine geschichtliche Einseitigkeit, wie wir diess auch früher (S. 265, 286) bemerkt haben, alle übrigen Sphären diesem Einen Verhältnisse unterzuordnen. Wenn also z. B. in Indien Alles Kirche (S. 290), in Griechenland Alles Staat war (S. 305): so ist in Rom Alles zum Einzelrecht, zum Eigenthum geworden. Die religiösen Angelegenheiten sind Sache der einzelnen Person, der Familie; selbst die Staatsreligion ist im Eigenthum Einzelner. Ebenso wird der Staat, seine Ländereien, seine Ämter Eigenthum gewisser Familien. Endlich ist die Familie selbst nicht mehr ein sittliches, sondern ein Eigenthumsverhältniss; und die Römischen Zustände enden in das gänzliche Auseinanderfallen einer unendlichen Menge von einzelnen Rechtspersonen oder moralischen Menschen, welche in keinem gegenständlichen, sittlichen Verhältnisse zu einander mehr stehen.

Da diese Ausbildung des gesammten Einzelrechts aber nur als

ein Erzeugniss thatkräftiger Freiheit, welche sich von dem Gebundensein des Geistes durch Verneinung der sittlichen Voraussetzung losmacht, gefasst werden kann: so brach die Verwirklichung dieses eigenthümlichen Standpunkts der Römer erst allmälig, in einem langen Kampfe, hervor. Die Römer sind daher wesentlich ein geschichtliches Volk; denn die Geschichte setzt Gegensätze voraus, die einander bekämpfen. Der Rechtszustand der frühern Völker, welcher sich auf die Einheit des Einzelnen mit den sittlichen Verhältnissen gründete, sei es ohne Freiheit, oder wie in Griechenland mit ihr, war entweder ohne jede geschichtliche Entwickelung ursprünglich gegeben, oder trat plötzlich in die Geschichte als ein gediegenes Ganze ein. Da diess bei der Selbsterringung der persönlichen Freiheit unmöglich ist, so hat das Römische Recht selbst eine Geschichte, während bisher höchstens die Völker eine solche hatten. Der rothe Faden aber, der sich in der Römischen Rechtsgeschichte, als der endliche Sieger, durch alle sittlichen Verhältnisse hindurchzieht, ist eben die unendliche Freiheit der Persönlichkeit selbst. So sehen wir die Römer zwar von der starren Beharrlichkeit der sittlichen Verhältnisse, die der Charakter des Morgenlands ist, ausgehen; doch zeigen sie schon innerhalb dieser Gebundenheit, wie die Hetrurier, was auch aus den Darstellungen auf den Hetrurischen Vasen erhellt, zugleich eine keck sich bewegende Persönlichkeit, wie die Ägypter (S. 279), — oder auch die Lyder (S. 299), welche ja, als Tyrrhenische Pelasger, nach Hetrurien eine Pflanzstadt führten. Der Einzelne war in Rom nicht, wie bei den Griechen, in schöner Einheit mit dem Staate, noch genoss er dieselbe in heiterem, jugendlichem Spiele; sondern in der harten Arbeit des Mannesalters brachte er sich dem Staate zum Opfer, indem er dessen Zwecke zu den seinigen machte. So kamen Mucius Scävola, Horatius Cocles, Curtius, Decius Mus, die Clölia und Andere zum Selbstgefühl ihres Heldenthums: bis endlich der Sieg der unendlichen Persönlichkeit entschieden war, und diese ohne Gegner auf dem Kampfplatz übrig blieb, um so die Bestimmung des Römischen Geistes zu erfüllen, die eben nicht in der Versöhnung, sondern in der Trennung und dem Auseinanderfallen der Gegensätze bestand.

Die drei sich hieraus ergebenden Stufen in der geschichtlichen Entwickelung des Römischen Rechts schliessen sich nun an die drei Staatsformen an, welche das Römische Volk im Verlauf seiner Geschichte nach einander angenommen. Unter den Königen, wo

das Gebundensein des Einzelnen an das religiöse Leben am Stärksten war, und die Gegensätze noch schlummerten, hat erstens alles Recht, auch das öffentliche und das Einzelrecht, eine göttliche Färbung. Das *jus divinum* oder auch *feciale* oder *pontificium* wurde aus den Sibyllinischen Büchern, nicht vom Markte geschöpft. Eine Kriegserklärung war ein Gottesdienst; und die Staatsangelegenheiten, ja die Verhältnisse der Einzelnen, z. B. letzte Willenserklärungen, wurden durch die *comitia curiata*, welche einen ganz religiösen Charakter trugen, geordnet. Das Recht ist aber nicht sowohl göttlich, als vielmehr die Religion selbst ein Rechtsverhältniss.

Im Freistaat, als der Zeit des innern sowohl als des nach Aussen gekehrten Gegensatzes, wo also Bürgerkriege und Eroberungen mit einander abwechselten, will zweitens das Volk sein religiöses, staatliches und häusliches Dasein dem Unverstandensein des göttlichen Rechts entwinden, und als sein Eigenthum, als seinen eigenen höheren Geist erkämpfen. Aus diesem Allen eigenen und gemeinsamen Rechte entspringt der Begriff des sittlichen Staatsganzen, so dass alles Recht in diesem Zeitabschnitt den Charakter des öffentlichen Rechts erhält. Damit stehen die Ackergesetze, die Gesetze über die Haft der Schuldner, über gemischte Ehen, obgleich ganz dem Einzelrecht angehörig, als öffentliches Recht da, als Kampf der Stände, die den Staat bilden; und so nennt Livius die XII Tafeln — als die erste Ausgleichung dieses Kampfes — *finis æqui juris*. Die Redekunst der Staatsmänner vertheidigt auch das Einzelrecht, in welchem desshalb die ihm später eigenthümliche scharfe Folgerichtigkeit des Verstandes noch nicht hervorgetreten ist. Indem während des Freistaats die sittliche Einheit des Einzelnen mit dem Staate noch am Ersten vorhanden ist, wenn gleich mit der Geltung der persönlichen Tapferkeit, durch welche die Weltherrschaft herbeigeführt wurde, verbunden: so zeigt sich hier der Griechische Charakter Roms, wie unter den Königen der Morgenländische.

Der dritte Zeitabschnitt unter den Kaisern stellt dann den eigentlich Römischen Geist dar. Als nach der vollständigen Ausbildung des Staatslebens und der erreichten staatlichen Gleichberechtigung der Stände Rom die Welt erobert hatte, und endlich die staatliche Freiheit verlor, waren die Gegensätze überhaupt abgemattet und erlahmt. Die Römer, sagt Gibbon, wurden aus Staatsbürgern — Spiessbürger. Es blieb im Frieden nur Abspannung und träge Ruhe übrig, weil der Staat eben in eine ungeheure Menge von Rechtspersonen, die kein sittliches Band mehr zusammenhielt, zerfallen

war (S. 317). Den ehrenvollsten Stand bildeten in jener Zeit die Gelehrten, welche das Einzelrecht wissenschaftlich bearbeiteten und weiterführten; und die Rechtswissenschaft ist die den Römern eigenthümliche Wissenschaft. „An die Stelle der Catone und Scipione," sagt Gans, „traten die Ulpiane und Papiniane."

Jedes Rechtsverhältniss durchläuft nun diese drei Stufen: einfacher Grundsatz; Zwiespalt; aufgehobener Gegensatz. Und hiernach schildert Gans den Charakter des Rechts in den drei Zeitabschnitten folgendermaassen: in dem ersten Intensität und Kürze; in dem zweiten Zerrissenheit und Widerspruch; in dem dritten Weitschweifigkeit und Casuistik, — denn hier zeige sich die Verstandes-Consequenz des Einzelrechts in ihrem vollen Glanze. Betrachten wir nunmehr nach dieser allgemeinen Schilderung das religiöse, das öffentliche und das Einzelrecht der Römer.

A. Das religiöse Leben.

Wiewohl die Religion den Römern als ein durchaus Fremdes, nämlich aus der Pelasgisch-Hetrurischen Grundlage Gekommenes erscheint (S. 317—318): so hat sie doch zu ihrem Gegenstande nicht mehr das allgemeine Naturleben, wie im Morgenlande, — nicht, wie in Griechenland, die allgemeinen sittlichen Verhältnisse, Staat, Familie, Krieg u. s. w.; sondern da die Person selbst den Römern das höhere Wesen ist, dieses aber selber jetzt aller Natürlichkeit entkleidet sein soll, so kann der Gegenstand ihrer Verehrung nur die gestorbene Person, welche nach Abstreifung aller Natürlichkeit im Geiste fortlebt, sein. Das ist der Manen- und Larendienst, den die Römer eben von den Hetruriern herüberholten, wie auch die Lyder aus Ägypten und Syrien einen Todtendienst aufgenommen hatten. Dieser Todtendienst ging sogar nach Macrobius bis zu Menschenopfern fort, wie ja auch bei der Leichenfeier bedeutender Männer Gladiatorenspiele veranstaltet wurden. Die Manen sind die Denkenden, die Geister, indem man das Wort aus dem Indischen *Mān* (denken) ableitet, womit *mens*, und dann *immānis* zusammenhängt, als das Beiwort der bösen Geister *(Lemures)*, im Gegensatze zu den *Lares*, als den gut Denkenden, Wohlwollenden*). Diese werden dafür gehalten, noch im Tode den Ort des Eigenthums, das

*) Wenn Lassalle (Das System der erworbenen Rechte, Th. II, S. 521 flgg.) die Ableitung von *mānēre*, als seien es die an diesem Orte Bleibenden, Weilenden, vorzieht, wie ja auch ursprünglich die Todten im Hause begraben worden seien: so vergisst er, dass *Mānes* ein langes *a* hat.

sie im Leben besassen, zu umschweben, zu beschützen und zu beherrschen. Daher kommt auch ihr zweiter Name, indem *Lar* im Hetrurischen einen Herrn bedeutet, — auf Englisch *Laird* und *Lord*. Ihr Rechtsnachfolger, der lebende Eigenthümer des Orts, wenn er auch nicht zur Familie gehört, ist zu einem Gottesdienst für sie verpflichtet, indem sie, ihren Willen auf alle Erben der Reihe nach übertragend und in deren Willen fortsetzend, zu ewigen, die Natur beherrschenden Rechtspersonen werden.

Die Priester dieses Gottesdienstes wurden aus Hetrurien verschrieben; oder man schickte edle Jünglinge dorthin, diese Geheimnisse zu erlernen. Lassalle erklärt auch sehr gut aus dieser Fremdheit des Religiösen den Aberglauben und die Wahrsagekunst der Römer: meint aber (Das System der erworbenen Rechte, Thl. II, S. 538), es sei ohne Beispiel in der Weltgeschichte, sich seine Religion von einem fremden Volke besorgen zu lassen! Wenn nun Ottfried Müller die Acca Larentia zur Larenmutter Mania zu machen geneigt ist, was Lassalle „nur noch eine gewisse Annäherung an das Richtige“ nennt: so sieht er selber mit mehr Recht in ihr das Sinnbild des Römischen Volkes. Denn wie sie sich mit dem Griechen Hercules, der in Italien die Menschenopfer abschaffte, mit dem Hetrurier Carutius, dessen Reichthümer ihr nach seinem Tode zufielen, — kurz mit Allen mischte*): so waren auch die Römer kein Naturvolk einartigen Ursprungs, sondern nach Livius (I, 8; IV, 2) ein Gemisch aller Völker, — eine *colluvies gentium*. Acca setzt die Römer zu Erben ein, und erhält, ungeachtet ihres Lebenswandels, göttliche Ehren: gewissermaassen als die allgemeine Geistigkeit, in welcher, wie in einer Mutter, alle abgeschiedenen Geister, als Manen, Ein Geist sind, — durch die Fortsetzung ihres Willens in den Lebenden.**)

Mit diesem Mythus geht der rein ausländische, von den Hetruriern entlehnte Gottesdienst in den mehr Römischen über, indem zur Zeit des Freistaats das höhere den Römern geltende Wesen nicht mehr die jenseitige Persönlichkeit der Todten war, sondern das gegenwärtige sittliche Verhältniss des Staats; — ein geistiger Zweck, den die Einzelnen sich selber setzen. So wird Valentia, der heilige Name Roms, so die *Fortuna populi Romani* das

*) Livius, I, 4: *Sunt qui Larentiam, vulgato corpore, lupam inter pastores vocatam putent etc.*

**) S. die Belege aus den Alten in Lassalle's (a. a. O. Thl. II, S. 545—563) meisterhafter Darstellung.

höhere Wesen, in welchem die Römer die Welteroberung verehren. Und indem dieser zweite Zeitabschnitt den Griechischen Charakter trägt (S. 319), so verweben die Römer die Griechische Religion nunmehr in die ihrige, nicht ohne sie ihren Staatszwecken anzupassen: wenn Jupiter bald der Capitolinische, der Rom zum *caput orbis terrarum* macht, bald, als Schützer des Bundes Latiums, der Lateinische, bald Der ist, der in der Schlacht die weichenden Krieger zum Stehen bringt *(Jupiter Stator)*, den Soldaten das Commissbrod bäckt *(Jupiter Pistor)* u. s. w. Alle anderen Gottheiten sind Mittel, welche diesem Zwecke der Welteroberung dienen. Hier wird der Gottesdienst nicht mehr Hetrurischen Priestern anvertraut, sondern Römischen, wie dem *Flamen Quirinalis*, *Dialis*, *Martialis*. Der Larendienst wird zum *jus imaginum* im Vorsaal des Hauses *(atrium)*. Alle Götter der überwundenen Völker werden von den Römern in ihr Lager gerufen und aufgenommen. So wird ihre Religion nicht bloss Griechisch, — wie die erste, als Todtendienst, Morgenländisch war, — sondern umfasst alle Völker; und obgleich das abergläubischste Volk, machen die Römer sich doch auch wiederum jeden Gottesdienst nur darum zu eigen, um ihr geschichtliches Ziel nicht zu verfehlen. Die Menschenopfer blieben allein noch in den Fechter- und den andern Kämpfen, in denen der Römer das dem Staate zu bringende Opfer seines Lebens gegenständlich anschaute, übrig.

Unter den Kaisern endlich kommt das religiöse Leben der Römer zu seinem eigentlich Römischen Ausdruck, indem nicht mehr die abgeschiedenen Menschen, noch bloss der abgezogene Staatsbegriff, sondern die lebende Rechtsperson des Kaisers selbst vergöttert wird. Ihn setzte man zum Erben ein, damit er dann auch die übrigen Rechtspersonen noch im Tode anerkenne, und ihren letzten Willen aufrecht erhalte. Es kommt bei dieser Vergötterung nicht auf den sittlichen und geistigen Gehalt des Kaisers, sondern nur auf seine leere Rechtsperson selber an. Zu diesem Kaiserdienst gesellt sich dann der immer mächtiger ausbrechende Trieb der Römer, nicht bloss fremde Persönlichkeiten, wie die ihrer verstorbenen Ahnen oder auch der Kaiser, sondern ihre eigene im Tode zu einer von allen geehrten zu machen, indem sie grosse Kunst und Kosten auf ihren Begräbnissort verwendeten, wie die Pyramide des Cestius, das Grabmal der Cäcilia Metella, das des Beckers u. s. w. vor den Thoren Roms, besonders aber die Engelsburg *(mausoleum Hadriani)* beweisen.

B. Das Staatsrecht.

Wir hatten bisher die beiden äussersten Glieder des Schlusses (E — B — A) als das Herrschende gesehen: im Morgenlande war die einzelne Person des Fürsten (E) der alleinige Vertreter des ganzen Staats; in Griechenland beseelte der zu Grunde liegende allgemeine Wille (A) alle Einzelnen. In Rom weiss die einzelne Rechtsperson sich nun selbst als das Allgemeine (E = A); und steht so, diese beiden äussersten Glieder mit einander verknüpfend, als das Besondere (B) in der Mitte. Wenn daher im Morgenlande die ausübende Gewalt, in Griechenland die gesetzgebende den Vorrang in Anspruch nimmt: so thun diess im Römischen Staatsrecht die sich selbst zum Allgemeinen ausbildenden Personen, welche damit die Einsicht und die Fähigkeit erwerben, das Besondere unter das Allgemeine zusammenzufassen; das ist aber die Verwaltung, die eben das Wohl dem Gesetze gemäss macht. In Rom tritt daher die Regierungsgewalt an die Spitze, bevormundet die Gesetzgebung und verschlingt die Ausübung. Mit andern Worten, Rom ist eine Adelsherrschaft, in welcher die Patricier sich als den staatlich allein berechtigten Stand, die Plebejer aber als die Unberechtigten, nur Einzelwilligen ansehen. Zugleich entwickelt sich im Staatsrecht der im religiösen Leben noch eingehüllte Gegensatz des Einzelnen und des Allgemeinen. Die Patricier, als die alleinigen Vertreter des öffentlichen Lebens, müssen nach und nach alle ihre Rechte mit den Plebejern, weil auch diese Rechtspersonen sind, theilen; — ein Ergebniss, das der erreichte Begriff des freien Staates ist. Dieser Kampf um Gleichberechtigung hat aber verschiedene Wendungen durchgemacht; und wenn Eine Art der Adelsherrschaft untergegangen war, erzeugte sich eine andere. So geht auch das öffentliche Recht der Römer die drei Stufen hindurch, welche wir (S. 318—320) in Königthum, Freistaat und Kaiserthum als göttliches, öffentliches und Einzelrecht bezeichneten.

Zuerst herrschen unter den Königen die Patricier fast unumschränkt, wie sie denn den Romulus aus dem Wege räumten, und dann als Quirinus unter die Götter versetzten: nach ihm auch immer einen Fremden dem Volke zum Throne vorschlugen *(Patres auctores fuere)*, damit derselbe als ausübende Gewalt unter die verwaltende Macht des Senats zu stehen komme. Aus ihrer eignen Mitte die Könige zu ernennen, scheint ihre gegenseitige Eifersucht nicht zugelassen zu haben.*) Diese Patricier sind kein

*) Livius I, 17: *Nemo alteri concedere in animum inducebat.*

Geburtsadel, wie Niebuhr und Savigny behaupten, der aus Hetrurien stammen soll. Die natürlichen Unterschiede hat der Römer eben ganz abgethan. Bei diesem Zusammenfluss aller Völker nach Rom „war der Adel schnell erworben", sagt Livius (I, 34), „und eine Folge der Tugend". Aber die ersten hundert patricischen Familien *(patres majorum gentium)*, die Romulus wählte, um „der Kraft die Weisheit zu verschaffen" (Livius I, 8), wurden hinterher zu einem Geburtsadel gemacht, dem bald noch hundert jüngere Familien *(patres minorum gentium)* hinzugefügt wurden. Dieser Geburtsadel stützte sich nun ganz auf das religiöse Leben; die Feldherren führten den Krieg unter dem Schutz ihrer Hausgötter *(suo ductu et auspicio rem gerere)*. Im Senat sass das Haupt jeder patricischen Familie; die dreissig Curien bildeten die Volksversammlung der Patricier *(comitia curiata)*, welche die Ankömmlinge aus allen Ländern, d. h. die Plebejer, beherrschte, indem diese wohl ihre eigenen Versammlungen *(comitia tributa)* hatten, in ihnen aber nur ihre eigenen Standesangelegenheiten, nicht die des Staats, berathen durften. Die Regierungsgewalt des Adels im Senat war daher in den Curien auch die gesetzgebende. Als eine wesentlich religiöse Versammlung mussten sie jetzt die Römische Staatsreligion verwalten, deren letzte Entscheidungen nicht mehr in den Händen der Hetrurischen Priester waren. Aber nicht nur die Staatsangelegenheiten wurden, in den Curien, durch religiöse Ceremonien geweiht: sondern auch das Einzelrecht, wie wir (S. 319) sahen, vor sie gezogen. Als später die gesetzgebende Gewalt andern Volksversammlungen zufiel, kamen die Curien nicht mehr selbst zusammen, sondern dreissig Lictoren vertraten ihre Stelle; und es wurden nur noch gewisse religiöse Angelegenheiten der Form nach darin vorgenommen.

Diese Staatsveränderung entsprang aus dem Bestreben der letzten Könige, sich der Macht des Geburtsadels zu entziehen; wozu sie kein besseres Mittel wussten, als sich auf die Plebejer zu stützen, indem sie ihnen staatliche Bedeutung gaben. So entriss der sechste König, Servius Tullius, durch Einführung der *comitia centuriata*, die gesetzgebende Gewalt den ausschliesslichen Händen der Patricier, um sie in die des ganzen Volkes zu legen: und wurde damit der Gründer der Römischen Staatsverfassung, den Zwiespalt, welcher die ganze Entwickelung des Römischen Staatslebens herbeiführte, auf diese Weise in die Stände werfend. Fortan sollte nämlich jeder derselben in seinen eigenen Versammlungen nur

seine besonderen Angelegenheiten berathen, und eine allgemeine Versammlung stattfinden, welche auf der Kriegsverfassung beruhte, also das ganze Volk umfasste; und so gab Servius dadurch zugleich den Anstoss dazu, dass das religiöse Leben, welches Numa Pompilius besonders ausgebildet hatte, dem auf die Eroberung des Erdballs zielenden kriegerischen weichen musste. Livius (I, 43) beschreibt die Einrichtungen, auf welche sich diese allgemeine Volksversammlung gründete, folgendermaassen: „Die, welche hunderttausend As oder mehr besassen, wurden in achtzig Centurien, vierzig der jüngern und vierzig der ältern Bürger, eingetheilt. Letztere sollten die Stadt bewachen, jene in den Krieg ziehen. Sie waren die am Schwersten Bewaffneten; zwei Arbeiter-Centurien wurden ihnen beigefügt. Die zweite Klasse besass wenigstens 75,000 As mit zwanzig Centurien; die dritte in ebenso viel Centurien getheilt, 50,000 As; die vierte, ebenfalls mit zwanzig Centurien, 25,000 As. Sie waren die Leichtbewaffneten. Die fünfte Klasse mit einem Vermögen von 11,000 As hatte dreissig Centurien Schleuderer, darunter drei Centurien Trompeter, Hornbläser u. s. w. Die sechste Klasse, aus Einer Centurie bestehend, war frei vom Kriegsdienst. Achtzehn Reiter-Centurien stimmten noch vor der ersten Klasse.“ Indem nun jede Centurie nur Eine Stimme hatte, — während seit Romulus allgemeines gleiches Stimmrecht *(viritim)* galt, — und die erste Klasse allein mit den Rittern die Mehrheit bildete: so war, bei der Einigkeit ihrer Stimmen, die Sache von der ersten Klasse entschieden, und selten kam auch nur die zweite Klasse zur Abstimmung. Dazu kam noch, dass gewöhnlich schon die zuerst befragte Centurie, die durch's Loos bestimmt wurde *(prærogativa)*, den Ausschlag gab, indem sich die anderen aus religiösen Gründen ihr anschlossen. Livius erkennt sehr gut das Aristokratische dieser Einrichtung *(ut vis omnis penes primores civitatis esset)*. Doch liess Servius dem Namen nach, wie in unserem Dreiklassensystem, das allgemeine Stimmrecht bestehen *(neve exclusus quisquam suffragio videretur)*. Die Herrschaft besass aber nicht mehr ein Geburts-, sondern zweitens ein Geldadel. Plebejer konnten nun zwar durch ihren Reichthum in die erste Klasse gelangen; doch blieb das Patriciat anfänglich auch hier überwiegend.

Nachdem unter dem Freistaat das Volk aus der Bevormundung der dasselbe begünstigenden Könige entlassen worden war, und sich selbstständig fühlte, begann der Kampf um die Staatsmacht, der in Griechenland nur so aufgetreten war, dass, wenn die eine Partei

herrschte, die andere in der Verbannung lebte (s. S. 308), während in Rom der lange Kampf innerhalb eines und desselben Staates, ja innerhalb Einer Stadt ausgefochten werden musste, damit die Ausgleichung Rom auf den höchsten Gipfel der Blüte im Innern und der Macht im Äussern brächte. Wir sehen hier, wie Schritt für Schritt ein staatliches Recht, ein öffentliches Amt, eine gesellschaftliche Stellung nach der andern von den Plebejern mit vieler Mässigung errungen, von den Patriciern mit vieler Hartnäckigkeit vertheidigt wurde, bis beide Stände, mit Ausnahme gewisser dem Adel verbliebenen Priesterwürden (S. 322), völlig gleichgestellt worden waren. Wenn bisher der Adel ungeheuere Reichthümer sammeln konnte, weil alle Staatsländereien den Rittern verpachtet worden waren, so wurde jetzt wenigstens ein Theil derselben durch Ackergesetze *(leges agrariæ)* unter's Volk vertheilt. Bei gemischten Ehen sollte das Kind nicht mehr dem Stande der Mutter folgen, sondern, als in vollgültiger Ehe gezeugt, dem Stande des Vaters angehören. Durch die Abfassung des XII Tafel-Gesetzes war das Rechtsprechen nicht mehr der Willkür des Adels anheimgestellt. Es wurden feste Formen gegeben, — und die beiderseitigen Gewohnheiten und Rechte der Stände im Verkehr, in der Familie u. s. w. zu gemeinsamem Römischen Recht gemacht. Die Curien verloren das Recht, die Beschlüsse der Centurien zu bestätigen. Die Plebejer konnten Consuln, Prätoren, *ædiles curules*, Censoren u. s. f. werden. Volkstribunen schützten das Volk vor den Eingriffen des Adels, und hatten Sitz, wenn auch nicht Stimme, im Senate. Sie durften einen Senatsbeschluss, den sie für schädlich hielten, verhindern; und Gültigkeit hatte nur ein solcher, welchen sie billigten. Doch genügte der Einspruch Eines Tribunen gegen die Verordnungen der andern; und so gewann der Senat leicht Einen von ihnen, um zu seinem Zwecke zu gelangen.

So überwog nichtsdestoweniger die Regierungsgewalt immer in Rom. Der Senat blieb der mächtigste Staatskörper, hatte das Vorschlagsrecht der Gesetze, und setzte in den auswärtigen Angelegenheiten Könige ein und ab. In jedem Augenblicke konnte er die ganze Verfassung aufheben, indem er einen Dictator ernannte, der unumschränkte Gewalt selbst über Leben und Tod der Bürger hatte, indem er sich die Beile vortragen liess; — eine Art neuesten Belagerungszustandes, wo jede Berufung an das Volk fortfiel. Dasselbe konnte noch kürzer durch die Formel, die der Senat aussprach, geschehen: *Videant consules, ne quid respublica detrimenti*

capiat. Die Tribunen setzten zwar ein Gesetz durch, dass die Beschlüsse der plebejischen Versammlungen das ganze Volk binden sollten *(ut quod plebs tributim jussisset, populum teneret).* Aber da wurden die Centurien und die Tribus in Eins verschmolzen, indem die fünfunddreissig Tribus verdoppelt wurden, nun die Hälfte aus jüngern, die andere Hälfte aus ältern Männern bestand, und sie so 70 Centurien bildeten, wie Livius am angeführten Orte*) hinzusetzt. Auch hörte der Einfluss des Senats nicht dadurch auf, dass er später nach Livius (I, 17) im Voraus den Volksbeschlüssen seine Billigung ertheilen musste (*priusquam populus suffragium ineat, in incertum comitiorum eventum Patres auctores fiunt*); denn sie waren ja durch die Stimme der *centuria prærogativa* ihrer Sache schon so ziemlich gewiss (S. 325). Die Herrschaft war aber, in dieser höchsten Erstarkung des innern und des äussern Staatslebens der Römer, von einem Geburts- und Geldadel drittens an einen Verdienstadel übergegangen, indem der Censor die Senatoren aus den frühern Beamten, oder nur Solche wählte, die sich bürgerliches oder kriegerisches Verdienst erworben hatten. Dieser Adel hiess *nobilitas, optimates,* der sich auch bald auf einen kleinen Kreis patricischer und plebejischer Familien beschränkte, welche das *jus imaginum* hatten. Denn Jeder, der Consul, Prätor oder *ædilis curulis* gewesen war, adelte auf diese Weise seine Familie. Doch es war eine Seltenheit, wenn ein Mann aus einer neuen Familie zu diesen Staatsämtern zugelassen wurde (*homo novus*); und Cicero brachten zu dieser Ehre nur seine grossen Verdienste als Staatsmann, Redner und Schriftsteller.

Als endlich aller Kampf verschwunden, alle Gegensätze erschlafft, die Welt erobert, und die Römer zu Spiessbürgern herabgesunken waren: da schien wenigstens die ausübende Gewalt der Kaiser das Übergewicht über den ohnmächtigen, schmeichelnden, kriechenden Senat zu haben, wenn dieser auch dem Scheine nach der Regierende blieb. Doch konnte Einer auch hier nicht die ganze Gewalt in sich vereinen. Die Ränkeschmieder des kaiserlichen Palastes kamen zur Herrschaft; und es entstand eine vierte Adelsherrschaft, die Herrschaft des Hofadels, welchen die Günstlinge und Freigelassenen des Kaisers bildeten. Constantin brachte diesen Hofadel in ein System, indem er viele Hofämter und Hof-

*) *Nec mirari oportet, hunc ordinem qui nunc est, post expletas quinque et triginta tribus duplicato earum numero centuriis juniorum seniorumque, ad institutam ab Servio Tullio summam non convenire.*

würden schuf. Den höchsten Rang nahmen die Verwandten des Kaisers ein: *Nobilissimatus.* Dann kam *patriciatus*, u. s. w. Die Kriegs-Titel und Würden waren: *Magister militum*, *Duces*, *Comites.* Die Rangordnung bei Theodosius war: *Illustres*, *Spectabiles*, *Clarissimi*, *Perfectissimi*, *Egregii.* Es wurde hiermit der Grund der Kanzleiherrschaft gelegt, welche in unserem neuern Europa eine so grosse Rolle spielt.

C. Das Einzelrecht.

Das Wichtigste in Rom war das Einzelrecht, weil ihm seine vollendete Form zu geben, die weltgeschichtliche Bedeutung der Römer ausmacht (S. 317). Wie wir die drei Stufen des Rechts, das göttliche, das staatliche und das Einzelrecht, sich in jeder der beiden ersten wiederholen sahen: so kommen sie nun auch im Einzelrecht, als solchen, sämmtlich vor. War das religiöse Leben zunächst rein religiös in dem Hetrurischen Gottesdienste, sodann im Jupiter auf dem Capitol staatlich, unter den Kaisern endlich eine einzelne Person göttlicher Ehre theilhaftig (S. 320 figg.): können wir gleicher Weise sagen, dass unter der Herrschaft der Curien das Staatsleben noch als religiös, während des Freistaats im eigentlichen Sinne als staatlich, die Herrschaft der kaiserlichen Höflinge aber nur als ihr Einzelrecht erscheint (S. 323 figg.); so zeigt jetzt, in der Entwickelung des Einzelrechts selbst, dessen strenge Form Rechtens zunächst den religiösen Charakter des persönlichen Gebundenseins, den staatlichen dagegen der Kampf der strengen mit der freiern, losern Form, bis zuletzt die Ausgleichung des Gegensatzes die volle Geltung des Einzelrechts in seiner ungetrübten Reinheit zum Durchbruch bringt. Da nun das strengere, religiöse Verhältniss den Patriciern, das freiere den Plebejern angehört, so zeigt sich der Gegensatz oft als ein Gegensatz von Patricischen und Plebejischen Einrichtungen; doch ist er nicht immer auf den Standesunterschied zurückzuführen. Oft haben die zwölf Tafeln neben die beiden Gegensätze, die den einzelnen Stämmen angehörten, schon eine dritte gemeinsame Form eingeführt (S. 319); und meistentheils gehört die Ausgleichung erst der Kaiserzeit an.

Nach den Römischen Rechtslehrern zerfällt das Einzelrecht in Klagerecht (*jus actionum*), Sachenrecht (*jus rerum*), und Personenrecht (*jus personarum*). Zum ersten rechnen sie auch das Recht der Forderungen oder Verträge: zum dritten auch das Familienrecht, welches bei ihnen zum strengen Rechte, nicht in die Sittlich-

keit gehört. Wenn wir nun zunächst vom Klagerecht nur die formelle Seite des Verfahrens berühren, ferner den eigentlichen Inhalt des strengen Rechts, der nach dem Wortgebrauch der neuern Rechtslehrer sowohl die dinglichen, als die persönlichen Rechte (Eigenthum und Vertrag) in sich begreift,*) darstellen, so wollen wir mit dem Römischen Familienrecht den Schluss machen (vergl. Bd. I, S. 170—171.)

1. Wenn das Römische Recht überhaupt diesen Gegensatz in sich schloss, entweder das strenge Recht (*jus strictum*), wie es in den Gesetzen des bürgerlichen Rechts der Römer (*jus civile*) enthalten war, oder ein Recht der Billigkeit (*bonum et æquum*) zu sein, wie die Gewohnheit und der Umgang mit andern Völkern es die Römer annehmen liess: so ist auch im Klagerecht derselbe Gegensatz vorhanden, indem es *judicia* oder *actiones stricti juris* und *bonæ fidei* gab. Das strenge Recht hatte auf diese Weise nicht nur seinen Gegensatz am *bonum et æquum;* sondern, da es, als eigenthümlich Römisches Recht (*jus civile*), eine Milderung durch das Recht der andern Völker erlitt, bildete dann auch das *jus gentium*, als das allen Völkern gemeinsame Recht, seinen Gegensatz. Und indem endlich der Prätor allmälig dieses mildere Gewohnheitsrecht gegen die strengen Formen des alten Rechts in Schutz nahm, so finden wir den Gegensatz drittens als *jus civile* und *jus prætorium* bezeichnet. Der Prätor vertrat überhaupt im Gegensatze zum unverrückbaren, auf sinnbildlichen Handlungen beruhenden Rechte die Seite des Fortschritts, des neuen Rechtsbewusstseins, das er auch als Gewohnheitsrecht in sein seit Hadrian nicht mehr alle Jahr wechselndes Edict, in das *edictum perpetuum* aufgenommen hatte. Er wurde dadurch gewissermaassen der Ausleger des höhern ungeschriebenen Rechts, das das geschriebene weiter entwickelte. (s. S. 94). Vor seinem Billigkeitsgerichtshof wurde die inhaltsvolle Sache des lebendigen Rechts gegen die todte Form in Schutz genommen; und so konnte man von ihm sagen, dass er das *jus adjuvandi, supplendi, corrigendi leges* hatte.

Dieser Gegensatz geht durch das ganze Gerichtsverfahren hindurch. So waren die *legis actiones* — insofern sie nicht bloss

*). Auch Gajus und Justinian lassen in ihren Institutionen die Verträge unmittelbar auf das Sachenrecht folgen, nur dass sie mit dem Familienrecht beginnen und mit dem Klagerecht enden: so dass das Sachenrecht sich dem Familienrecht anreihete, das Vertragsrecht dem Klagerechte voranging; — Beides, wegen der sich bei den Römern herausstellenden Verwandtschaft dieser je zweier Gebiete.

gewisse feierliche Handlungen der Beamten überhaupt bezeichneten, die aber auch diesen strengen Charakter an sich trugen — Klagformeln, welche auf alten Gesetzen beruhten; sie blieben lange Zeit die Geheimwissenschaft der Patricier und der Priester, bis Cnejus Flavius sie unter dem Namen: *jus Flavianum*, 449 *a. u. c.* veröffentlichte, und nun auch den Plebejern zugänglich machte. Bei einer solchen strengen Klagformel traf die Änderung Eines Wortes — wenn einer z. B., statt *de arboribus succisis*, wie es in den XII Tafeln hiess, *de vitibus succisis* klagte — das ganze Verfahren mit Nichtigkeit, obgleich ihm wirklich seine Weinstöcke waren abgehauen worden. Wie der Prätor in diesem besondern Falle Abhülfe gewährte, so that er diess im Allgemeinen durch seine Klagformeln (*concepta verba*, *formulæ*), die er in seinem Edicte für die besonderen Fälle im Voraus ankündigte, nachdem durch die *lex Aebutia* und zwei Julische Gesetze die *legis actiones* ihrer Spitzfindigkeit wegen abgeschafft worden waren. Jene *formulæ* waren nicht durch das Gesetz ein für alle Mal festgestellt, sondern der Prätor konnte sie sich nach der eigenthümlichen Beschaffenheit des Falls und dessen Bedürfniss vorbehalten.

Eine ähnliche Bewandtniss hatte es mit dem Gegensatz des ordentlichen und des ausserordentlichen Verfahrens (*judicia ordinaria*, *extraordinaria*). Da bei dem ordentlichen Verfahren das Gesetz die Fälle schon ganz bestimmt vorgesehen hatte, so trat die bereits (S. 112—113) erwähnte Theilung der Geschäfte in der Art ein, dass der Prätor das Urtheil im Voraus fällte, je nachdem die Richter — welche gesetzlich aus der von Senatoren, Rittern und Plebejern gebildeten Liste genommen wurden — das mehr Thatsächliche so oder so befänden. Im ausserordentlichen Verfahren dagegen, wo das Gesetz nicht so bestimmte Festsetzungen gemacht hatte, darum aber die rechtliche Hülfe doch nicht verweigert werden durfte (s. S. 92—93), wurde ursprünglich die Sache vor's Volk gebracht, damit dieses, als der Gesetzgeber, *ex bono et æquo* entscheiden könnte. Später entschied der Prätor selbst das Ganze, ohne Trennung der Geschäfte; — oder ein besonders von ihm eingesetzter Beamter (*quæsitor*), der vornehmlich unter den Kaisern ständig wurde, that diess. Als dieser Gegensatz aufhörte, wurden alle *judicia* ausserordentliche; und das, sagt Justinian ausdrücklich (IV, 15, §. 8), sei der Fall in seiner Gesetzgebung. Ebenso gehört hierher der Gegensatz von *actiones civiles* und *honorariæ*, *judicia* und *arbitria* u. s. w. Ja, der Gegensatz der

dinglichen und der persönlichen Rechte übertrug sich auf's Klagerecht, indem für diese die Klagen *actiones*, für jene *vindicationes* hiessen, unter welche letzteren auch alle Familienklagen gehörten, weil die Familienglieder, Frau, Kinder, Sklaven, ja als Sachen des Hausherrn galten (s. S. 328—329).

2. Das Vermögensrecht hatte, ausser dem Gegensatz von Sachen- und Vertragsrecht, noch innerhalb des erstern selbst den von Eigenthum (*dominium*) und andern dinglichen Rechten; so dass es drei Theile in sich begreift.

a. Das Eigenthum, welches im Morgenlande mehr oder weniger heiliges, in Griechenland öffentliches war, hat jetzt alle drei Formen: *res divinae*, *publicae*, *privatae;* doch sind sie sämmtlich mehr oder weniger mit dem Charakter des Einzelrechts behaftet. Denn wenn von den göttlichen Dingen, wie Tempel, Altäre, Begräbnissplätze, Stadtmauern, viele zugleich öffentlicher Natur sind, so befinden sich doch andere, als dem Familiengottesdienste gewidmet (s. S. 324), im Eigenthum Einzelner. Und das öffentliche Grundeigenthum war sogar den einzelnen Personen, aber aus dem bevorzugten Stande der Patricier, zur Benutzung übergeben: und hiess *possessio*, im Gegensatz zum *dominium*, dem Einzeleigenthum, das aber, wie wir (S. 326) sahen, den Sieg über das gemeinsame davontragen musste, damit der Römische Geist seine Bestimmung erfüllte. Der Grundgegensatz, den wir nun im Eigenthum haben, ist der von quiritarischem und bonitarischem Eigenthum. Ursprünglich gab es nur das erste, das strenge Eigenthum, welches aus Römischen Gesetzen und Gebräuchen floss, ehe die Römer noch viel mit Fremden in Berührung kamen. Als diess geschah, bildete sich für diese Nicht-Römer, welchen, als solchen, die strenge Form des Römischen Eigenthums unzugänglich war, so wie für Römer selbst, welche bei Eigenthumsübertragungen die strenge Form derselben vernachlässigt hatten, eine zweite, freiere Form des Eigenthums, das *in bonis*, welches der Prätor schützte.

Dieser Gegensatz im Eigenthum geht dann auch auf die Erwerbungsart über. Das strenge Eigenthum konnte nämlich nur durch die sinnbildliche Handlung der *mancipatio* erworben werden, wobei ein *libripens* und fünf Zeugen herbeigezogen wurden, um die Geldübergabe vom Käufer an den Verkäufer zu beglaubigen; und diese Handlung hatte den Charakter des Festen, Bleibenden, Dauerhaften, während die *traditio* das Leichtere, Flüchtigere war.

Jede der beiden Erwerbungsarten bezog sich endlich auch auf

eine verschiedene Art von Sachen innerhalb des bürgerlichen Rechts selbst. Die *res mancipi* wurden durch *mancipatio*, die *res nec mancipi* durch *traditio* erworben. Die *res mancipi* waren nämlich ursprünglich Römische, meist dem Ackerbau dienende Sachen, dem einzigen für freie Römer anständigen Geschäfte. Hiernach gehörten zu den *res mancipi:* Römischer, Italischer Grund und Boden, die Häuser darauf, ferner Servitute, Sklaven, *quadrupedes*, *quae collo dorsove domantur*, wie Ochs, Esel, Pferd und Maulesel; nicht aber Schaf, Kameel und Elephant, die also als vom Ausland eingeführt angesehen wurden. Tradirte man nun eine *res mancipi*, statt sie zu mancipiren: so bekam der Empfänger nur bonitarisches Eigenthum, und der Verkäufer behielt das *nudum jus Quiritium*, welches der Andere erst durch Verjährung während Eines Jahres hinzuerwarb. Da der Prätor aber das *in bonis* schützte, so war kein praktischer Unterschied vorhanden. Justinian hob also einen Unterschied auf, der, wie er sagte, nur noch in den Worten lag; und so war, wie in den ältesten Zeiten, nur Eine Art Eigenthum vorhanden, aber das freie allgemeine, wie zuerst, nur das strenge Römischer Bürger. Da aber Caracalla alle Einwohner des Römischen Reichs zu Römischen Bürgern machte, so war auch der Unterschied der Eigenthümer fortgefallen. Nur die Unterscheidung von *acquisitio civilis* und *acquisitio naturalis* liess Justinian bestehen, nicht um dieser allgemeinen Erwerbungsart aller Völker geringere Rechte, als jener Römischen zuzuschreiben, sondern vielmehr um sie ihr gleich zu stellen. Die Ausnahme des alten Rechts, wo die Tradition, als natürliche Erwerbung, kein volles Eigenthum erwarb, fiel also jetzt fort. Auch den Gegensatz der *usucapio* des strengen Römischen Rechts, und der *longi temporis praescriptio*, die der Prätor eingeführt hatte, hob Justinian wieder auf.

b. Was die übrigen dinglichen Rechte betrifft, so gingen die Servitute, als *res mancipi*, nach strengem Rechte, die *emphyteusis* und die *superficies* waren durch den Prätor eingeführt. — Das Pfandrecht war ebenso doppelter Natur. Das Faustpfand (*fiducia*) war eine strèng Römische Einrichtung, wo dem Gläubiger die Sache mancipirt wurde, unter der Bedingung, sie bei Tilgung der Schuld zurück zu mancipiren. Gajus beschreibt auch ausführlich (IV, §. 26—29), bei welchen Arten von Pfändung (*pignoris capio*) eine *legis actio* vorkam. Doch bemerkt er, dass es unter den Rechtslehrern selber streitig war, ob hier eine *legis actio* vorhanden gewesen sei oder nicht. Die Hypothek (*hypotheca*) war

dagegen unzweifelhaft die freiere, durch den Prätor eingeführte Art der Verpfändung. Im Justinianischen Rechte stellte sich, nach dem Fortfall jener Römischen Spitzfindigkeiten, auch hier das natürliche Verhältniss wieder her.

c. Im Vertragsrecht tritt sogleich wieder der Gegensatz von bürgerlicher und natürlicher Verpflichtung (*obligatio civilis*, *obligatio naturalis*) ein: hatte der Verpflichtete jene, so konnte er daraus verklagt werden; war nur diese vorhanden, so konnte der Berechtigte nur mittelbar durch eine *exceptio* zu seinem Rechte kommen, also z. B. wenn er sich durch eine Gegenforderung des Schuldners an ihn Deckung verschaffen konnte (*compensatio*), — oder wenn der Schuldner das schon Geleistete zurückforderte, worauf der Gläubiger nicht einzugehen brauchte (*soluti retentio*). Um eine natürliche Verpflichtung zu einer bürgerlichen zu machen, musste eine sogenannte *causa civilis* hinzukommen, die sie zu einem *contractus* machte. Dieser bürgerliche Grund war ein vierfacher: *verbis*, *literis*, *re*, *consensu* (s. Bd. I, S. 214). Wo dann im mittlern Zustande des Rechts wieder die Folgewidrigkeit bestand, dass die natürlichen Verpflichtungen, welche durch *pacta* entstehen, obgleich aus Übereinstimmung hervorgegangen, dennoch keine *contractus*, also nicht klagbar sein sollten. Als aber der Prätor zuletzt alle *pacta* klagbar machte, nachdem allmälig einer und der andere es bereits durch Gesetze geworden war (*pactum legitimum*), fiel die Spaltung der Verträge, und damit die Weitschweifigkeit des Rechts auch hier fort. Wo der Gegensatz die Form von benannten und unbenannten Verträgen (*contractus nominati*, *innominati*) annahm, hatte sich der Widerspruch, wie wir bereits (Bd. I, S. 219) sahen, bis zu der Lächerlichkeit gesteigert, dass gewisse unbenannte Verträge dann doch bestimmte Namen trugen.

3. Das Personenrecht, welches eigentlich die Lehre von den drei Rechtszuständen (*status* oder *caput*) des Menschen ist, schliesst dann hauptsächlich das Familienrecht in sich, weil die Familienrechte einen dieser Zustände, den *status familiæ*, bilden. Die geschichtliche Entwickelung hat nun den Verlauf genommen, dass allmälig die Beschränkungen der Rechtsfähigkeit (*capitis deminutiones*), welche im strengen Rechte gegolten hatten, nach einem langen Kampfe unterlagen, und die unbedingte Rechtsfähigkeit auf alle Menschen übertragen wurde. Durch Aufhebung der Sklaverei gewährte Justinian allen Menschen den *status libertatis*, wie Caracalla bereits früher den *status civitatis* (S. 332), indem er den Gegensatz

von *civis* und *peregrinus* aufgehoben hatte (s. Bd. I, S. 144). Wie diese beiden ersten Arten der Rechtsverringerung (*capitis deminutio maxima, media*) auf die angegebene Weise fortfielen, so auch die *minima*, der Verlust der Familienrechte, dadurch dass der Prätor einem aus der väterlichen Gewalt Entlassenen — der, wenn er damit auch aufgehört hatte, ein bürgerliches Mitglied der Familie zu sein, doch ein natürliches derselben geblieben war — durch sein Edict das Erbrecht, welches das bürgerliche Gesetz ihm entzogen hatte, wiedergab (s. Bd. I, S. 336—337).

Wir sind hiermit von selbst auf's Familienrecht gekommen, wo der Gegensatz und Widerspruch des Römischen Geistes sich am Schärfsten zeigt, weil hier eben das Herausringen und Sichfürsichsetzen der leeren Form der unendlichen Persönlichkeit in einen Kampf mit der sittlichen Sache des Familienverhältnisses geräth, den auszugleichen eine Aufgabe ist, welche die Grenzen der Fähigkeit des Römischen Volkes überschreitet. Statt beide Seiten mit einander versöhnen zu können, haben die Römer sich immer nur in den Gegensatz herumgeworfen: entweder die einzelnen Familienglieder zur rechtlichen Selbstständigkeit allseitig gelangen zu lassen, so dass dann aus ihrer Familie ein blosser Vertrag geworden ist; oder aber die Selbstständigkeit der übrigen Familienglieder, dem Familienhaupte, als einem blossen Herrn, gegenüber, lediglich zu verneinen, und sie mithin zu Sklaven zu machen, — wodurch das Römische Familienrecht eben nur zu einer Art Sachenrecht geworden ist, welches dann auch ganz folgerichtig durch die Eigenthumsklage (*vindicatio*) geschützt werden konnte (S. 331). Hier vermochte Justinian z. B. nur die alte Härte der väterlichen und der eheherrlichen Gewalt zu mildern, nicht aber die freie Persönlichkeit im frei bestehenden sittlichen Verhältnisse einzuführen, weil diess eben dem Beruf der Christlich-Germanischen Welt vorbehalten war. Belegen wir das Gesagte durch Beispiele aus dem Eherechte, dem Rechte der väterlichen Gewalt, und hauptsächlich dem Erbrechte, wo das Familienrecht ja auch ausdrücklich mit dem Sachenrechte zusammenhängt.

a. Die Ehe war entweder strenge oder freie Ehe, je nach der Art der Schliessung; jene hiess *in manum conventio*, weil die Frau darin vollständig unter die Gewalt ihres Mannes, als eines Herrn, kam. Die Frau selbst hiess dann *mater familias*, in der freien Ehe dagegen *tantummodo uxor*. Die *in manum conventio* hatte wieder drei Formen: die *confarreatio*, eine religiöse Feierlich-

keit, die eine Art priesterlicher Einsegnung war, mochte die patricische Form sein; die *coëmtio*, welche ein feierlicher Kauf mit *mancipatio* war, war wohl die plebejische; der *usus* endlich, vielleicht die von den zwölf Tafeln aufgestellte gemeinsame, eine *usucapio* der Frau, wenn sie nicht drei Nächte während jedes Jahres ausserhalb des ehelichen Hauses zubrachte. Die erste Form blieb ausnahmsweise allein den Patriciern vorbehalten, indem nur Kinder solcher Ehen die drei (S. 322, 326) genannten priesterlichen Würden bekleiden durften, während sonst die XII Tafeln, als „höchste Rechtsausgleichung", die ständischen Rechtsformen überhaupt gemeinsam machten (S. 328). Die zwei letzten Fälle der *in manum conventio* sind offenbar eine förmliche Verwandelung des sittlichen Familienverhältnisses in ein Eigenthumsverhältniss. In der strengen Ehe war die Frau zugleich eine *filia familias:* sie galt für die Schwester ihrer Kinder, für ihre *consanguinea*, die mit ihnen erbt, dem Manne erwirbt, aus ihrer alten Familie heraustritt, also eine Rechtsverringerung erleidet (s. Bd. I, S. 343). So waltet hier das Morgenländische Verhältniss der strengen Unterwürfigkeit, wiewohl schon durch Monogamie gemildert, noch vor.

In der freien Ehe steht die Frau dagegen, als eine freie Person, dem Manne ebenbürtig zur Seite; es ist aber auch hier keine wahrhaft sittliche Gemeinschaft, sondern vielmehr nur ein streng rechtliches Verhältniss vorhanden. Jeder Theil kann daher die Scheidung vornehmen, die von Seiten des Mannes *repudium*, von Seiten der Frau *divortium* genannt wurde; doch werden die Ausdrücke auch verwechselt. Als Rechtspersonen standen sie sich so einander gegenüber, dass sie sich wegen Schadenersatz nach der *lex Aquilia* verklagen konnten, z. B. der Mann die Frau, wenn sie die Perlen verdorben hatte, welche er ihr zum Putze gegeben hatte. Die Sonderung der Persönlichkeiten war so schroff, dass selbst Schenkungen unter Ehegatten verboten waren; was Hasse sehr mit Unrecht aus sittlichen Triebfedern erklären will (Bd. I, S. 314). Die Entwickelung des Eherechts bis zu Justinian besteht nun darin, dass die strenge Ehe allmälig verschwand, und die freie die allgemeine wurde.

b. Die väterliche Gewalt anlangend, hatte der Vater das *jus vitae et necis* über seine Kinder, die er bei der Geburt, nachdem man sie ihm vor die Füsse gelegt hatte, entweder aufheben (*tollere*) oder aussetzen lassen konnte (Bd. I, S. 329): ja er hatte sogar das Recht, sie zu verkaufen; Beides wurde wieder durch

das spätere Recht gemildert. Auch in Bezug auf's Vermögen waren die Kinder den Sklaven gleichgestellt, indem sie dem Vater, wie diese ihrem Herrn, erwarben, und kein eigenes Eigenthum hatten: bis in der Folge die Lehre vom *peculium* sich ausbildete, wo der Sohn für sich behalten durfte, was er im Kriegsdienst und in öffentlichen Ämtern erworben hatte. Auch hatte der Vater am Muttergut, nach Constantin, nur den Niessbrauch; und Justinian machte dann den selbstständigen Erwerb der Kinder zur Regel. So ging die strenge Morgenländische Gebundenheit auch für die väterliche Gewalt in freie Sonderung der Persönlichkeiten über. Wenn diess im alten Rechte durch eine Freilassung des Sohnes aus der väterlichen Gewalt geschehen konnte, wobei der Römer ja dann sogleich wieder in's andere Äusserste verfiel, dass ein solcher Sohn für den Vater ein durchaus Fremder wurde, bis der Prätor ihm ein künstliches Erbrecht ertheilte (S. 334): so erzeugte diess Auflösen jenes ersten Gegensatzes den neuen eines doppelten Erbrechts, der, als *bonorum possessio* und *hereditas*, wieder abgeschliffen werden musste.

c. Im Erbrecht tritt nun der Römische Charakter am Reinsten hervor. Denn während bisher im Morgenlande, selbst in Griechenland die Familie der sittliche Ausgangspunkt war, und nur allmälig das Testament sich ein Plätzchen daneben erwerben konnte: so ist das unbehinderte Durchsetzen seines letzten Willens, selbst noch im Tode, der eigentlichste Ausdruck der unendlichen Freiheit der einzelnen Person. Diese unbedingte Willkür des Testirens, wie die XII Tafeln sie in den Worten: *Uti pater familias legassit super pecunia tutelave rei suae, ita jus esto*, aussprechen, drückt daher den Römischen Geist auf's Bestimmteste aus; und Lassalle bemerkt sehr gut, dass es auch eine religiöse Anschauung sei, indem er das Testament mit dem Larendienst in Verbindung bringt (s. S. 321). In der That, diess Einzelrecht, wodurch die Person ihren Willen über den Tod hinaus fortsetzt, ist zugleich die ganze Römische Religion. Wenn Lassalle dann das Testament wesentlich nur als eine Willensfortsetzung und die Übertragung des Eigenthums nur als etwas Zufälliges ansieht, in der entgegengesetzten Behauptung aber einen Irrthum aller Juristen von Gajus bis Savigny erblickt: so ist doch dagegen zu erinnern, dass die Willensfortsetzung hier gerade die Fortsetzung des rechtlichen Willens, also des Eigenthümers ist, der Erbe also nur als Eigenthümer Willensfortsetzer ist, wie die Manen ja auch

ihr fortgesetztes Dasein an den äusseren Ort des Eigenthums binden. Dass der Erblasser den Erben ganz enterben, und die ganze Erbschaft in lauter Legate zersplittern durfte (*uti legassit*), beweist nicht, dass die Fortsetzung seines Willens nicht nothwendig mit dem Übergehen des Eigenthums verbunden gewesen sei: da einmal der Erbe, um alles Erbthum vertheilen zu können, dasselbe in sein Eigenthum hatte übernehmen müssen; und dann die Legatare auch Nachfolger, wenn auch nur singuläre, waren, dem Erben aber darum vorgezogen wurden, weil sie als eine grössere Menge von Willen den Willen des Erblassers um so sicherer, ausgebreiteter und länger fortsetzten.*)

Wegen dieses Vorwaltens der freien Persönlichkeit treten die sittlichen Verhältnisse gegen dieselbe, und zwar um so mehr zurück, je entfernter sie von ihr stehen. Das Intestat-Erbrecht, bemerkt daher Lassalle sehr gut, ist ein Untergeordnetes, welches erst in zweiter Linie eintrat, und immer auch nur den Sinn gehabt habe, den mangelnden Willen des Erblassers durch den ihm aus einem sittlichen Vereine jedesmal am Nächsten stehenden Willen zu ergänzen. Die XII Tafeln fahren daher nach Feststellung des Gewohnheitsrechts des Testaments, woran sie nichts zu ändern vermochten, also fort: *Si intestato moritur, cui suus heres non sit, agnatus proximus familiam habeto. Si agnatus non escit, gentilis familiam nancitor.* Der *suus heres* ist als Sohn oder Enkel sein eigener Erbe, indem er gewissermaassen das ihm schon gehörige Eigenthum wegen seiner Einheit mit dem väterlichen Willen nur an sich nimmt (Bd. I, S. 339, 337). Lassalle rechnet ihn daher noch nicht zum Intestat-Erben, sondern er stehe zwischen diesem und dem Testaments-Erben in der Mitte. Darauf folgt der nächste männliche Verwandte, der, sich gewissermaassen von dem Willen des Erblassers noch am Wenigsten entfernend, ihn nun als sein Vertreter fortsetzte. Das sei auch, meint Lassalle, der Grund, warum entferntere Agnaten nicht zur Erbschaft zugelassen werden, sondern sogleich der Stamm (*gens*) folgte, für den später, als die *gentiles* verschwanden, andere Genossenschaften eintraten, endlich Jeder aus dem Volke der Quiriten, also das höchste der sittlichen Verhältnisse, der Staatsverband, — unter den Kaisern der Staatsschatz. Cognaten erbten nach altem Römischen Civilrecht aber gar nicht.

---

*) Vergleiche meinen Bericht über Lassalle's Werk (Das System der erworbenen Rechte), in der Zeitschrift: „Der Gedanke," Bd. III, S. 67—74.

Man kann nun sagen, dass der Gegensatz des Testaments- und des Intestaterbrechts wieder der Gegensatz der Plebejer und der Patricier sei; was insofern zwar richtig ist, als die Patricier das Morgenländische sittliche Verhältniss, die Plebejer die freie Beweglichkeit der einzelnen Person im Begriffe darstellen, ohne dass sie sich damit in Wirklichkeit in diese zwei Rechtsanschauungen zu theilen brauchten (S. 328). Ebenso ungehörig wäre es daher, das Intestat-Erbrecht geschichtlich für das Erste, das Testament für ein später erst mit der Ankunft der Plebejer Eingedrungenes zu halten. Als der ursprüngliche Ausdruck des Römischen Geistes, wurde der letzte Wille denn auch zuerst in den ausserordentlich zusammengerufenen Versammlungen der Curien (*calatis comitiis*) bestätigt, — gewissermaassen noch eine Beschränkung der Willkür der Patricier durch göttliche Einrichtung, bis dann im *testamentum per aes et libram* die menschliche plebejische Form des sinnbildlichen Mancipationskaufs zwischen dem *familiæ emtor*, dem *libripens* und vor den fünf Zeugen eintrat.*) Nichtsdestoweniger entwickelte sich die Willkür des Testirens immer mehr; und es wäre möglich, wie Gans wahrscheinlich machen will, dass das in den *comitiis curiatis* bestätigte Testament nach Griechischer Sitte noch eine Adoption in sich schliessen musste. So war das Testament unter den Königen noch mit einer göttlichen und sittlichen Seite behaftet. Während des Freistaats drückte es am Deutlichsten den Römischen Geist, freie Persönlichkeit zu sein, aus; und desshalb wurde auch das Testament derjenigen, welche diesen Geist jetzt durch Tapferkeit über den ganzen Erdkreis verbreiten wollten, — ich meine, der letzte Wille der Soldaten (*in procinctu*), — durch Leichtigkeit der Form sehr begünstigt. Unter den Kaisern endlich diente die *testamenti factio* der Selbstsucht, den schlechten Leidenschaften der Person, wie wir diess schon (Bd. I, S. 340) erwähnt haben.

Der Gegensatz von Erben und Legatar im Testamente, sowie im Intestat-Erbrecht der von strenger bürgerlicher (*agnatio*) und natürlicher Verwandtschaft (*cognatio*) sollte nun ausgeglichen werden. Eine Form hiervon war, dass der Legatar, wie der Erbe, auf einen Bruchtheil der Erbschaft, nicht auf ein Stück, eingesetzt werden konnte (*legatum partitionis*). Eines harten Kampfes meh-

*) Vermittelst der unbefangenen Erklärung dieses feierlichen Testaments, gegenüber der von Lassalle gegebenen, habe ich dessen Begriff des Römischen Testaments noch durch einen ganz besonders geschichtlichen Beweis zu widerlegen unternommen (a. a. O., S. 77—78).

rerer Jahrhunderte bedurfte es aber, um die unumschränkte Willkür des Erblassers auch nur bis dahin zu brechen, dass endlich durch die *lex Falcidia* dem Erben wenigstens der vierte Theil des Vermögens (*Quarta Falcidia*), damit die Fortsetzung des Willens nicht eine inhaltslose sei, hinterlassen werden musste. Was aber Fremden in der künstlichen Testamentsfamilie (Bd. I, S. 339) gewährt wurde, musste nothwendig bald auch den Leibeserben zugestanden werden; — die *Quarta Falcidia* wurde auf die Intestat-Erbschaften ausgedehnt. Wenn also im alten Rechte die Ansprüche des *suus* sich darauf beschränkten, nicht übergangen, sondern namentlich enterbt zu werden:. so konnte er später das Testament auch dann umstossen, wenn ihm nicht der vierte Theil seines gesetzlichen Antheils gelassen wurde. Diese gegen das Testament, statt der *hereditas*, vom Prätor verliehene *bonorum possessio* nannte man *successio contra tabulas*, oder Notherbenrecht; welches daher dem Testament, wie dieses dem Intestaterbrecht vorging. Natürlich vernichtete der Prätor auch für den freigelassenen Sohn das Testament. Ebenso milderte er die strenge Form der Mancipation im Testamente *per aes et libram*, und erhielt es durch Ertheilung der *bonorum possessio* aufrecht, auch wenn, unter Weglassung der sinnbildlichen Handlung, nur sieben Zeugen, die also den *libripens*, den *familiae emtor* und die fünf Zeugen vertraten, das Testament unterschrieben und untersiegelt hatten. Doch kostete es wieder einen langen Kampf, ehe das prätorische Testament ganz den Rang und die Kraft des alten bürgerlichen erlangte. Endlich durchbrach der Prätor bei Intestat-Erbfolge die Ordnung: *suus*, *agnatus*, *gentilis*, indem der freigelassene Sohn die Agnaten ausschloss, ferner den Cognaten, endlich Eheleuten ein gegenseitiges Erbrecht ertheilt wurde. Im Streite des bürgerlichen und des prätorischen Erben musste dann dieser erst durch Verjährung das quiritarische Eigenthum hinzuerwerben. Alle diese Pfuschereien (s. B. I, S. 72) schlug das Justinianische Recht nieder, indem es nur Ein Erbrecht anerkennt, die Cognaten den Agnaten ganz gleich stellt, wie schon das *Senatusconsultum Tertullianum* der Mutter in Bezug auf ihre Kinder, das *Senatusconsultum Orphitianum* umgekehrt den Kindern an dem Muttergute Erbrecht gegeben hatte. Kurz, die Familienrechte traten in ihrer natürlichen Form der Testaments-Willkür entgegen, ohne ihr freilich mehr, als den vierten Theil des Bodens, abringen zu können; so dass sie immer noch Ausnahme blieben. Doch setzte Justinian bei vier Kindern den dritten Theil, bei fünf sogar die Hälfte des

gesetzlichen Erbes als Pflichttheil fest; in welchem letztern Falle also die Ausgleichung selbst der Grösse nach eine vollständige wurde, die die Gegensätze harmlos neben einander bestehen liess.

Das über das göttliche Recht des Morgenlandes und das öffentliche der Griechen endlich, als rein menschliches Recht, den Sieg davontragende Einzelrecht, welches in der Wissenschaft der Römischen Rechtslehrer mit grosser Folgerichtigkeit des Verstandes ausgebildet wurde, kann sich aber unmöglich auf das äussere Rechtsgebiet beschränken. Denn indem der Mensch als Person sich in seiner unendlichen Freiheit erfasst, so weiss er sich auch in seinem Innern — und wesentlich in diesem — frei. Diese Freiheit bethätigt sich sogleich in der hohen Ausbildung der Lehre von der Zurechnung der menschlichen Handlungen; wo die Römer nun zur richtigen Unterscheidung der drei Stufen: Absicht, Versehen und Zufall, kommen (Bd. I, S. 105—106). Mit dem Gewinnen dieser innerlichen Freiheit ist dann zugleich die moralische Freiheit gesetzt. Als nach dem Untergange des öffentlichen Lebens nur die Freiheit des Eigenthümers übrig geblieben war, und auch diese vom Kaiser dem Todten lediglich im Geiste durch Aufrechthaltung seines letzten Willens gegönnt wurde: da war der Mensch aus den Räumen der Aussenwelt in die Räume des Gedankens geflohen; und die Stoische Moral, die schon Sokrates angebahnt hatte, blühete damals vorzüglich unter den Römern. In ihr kommt Alles auf Befolgung des Vernunftgesetzes in der innern Gesinnung an, wie auch in der Aussenwelt die Handlung sich gestalten möge. Wenn der Römer aber einmal seine Freiheit einseitig nur in den Sachen, als der äussern Sphäre des natürlichen Seins, gefunden hatte, so flüchtete er dann auch wiederum in die andere Einseitigkeit seines Gewissens. Und dieser Gegensatz innerhalb des Einzelrechts selber war der allein noch vorhandene, nachdem alle übrigen ausserhalb und innerhalb desselben befindlichen durch einen ununterbrochenen Kampf mehrerer Jahrhunderte überwunden worden waren. Mit diesem letzten ungelösten Gegensatze tritt das Römische Volk vom Schauplatz der Geschichte ab, um dessen Versöhnung einem andern weltgeschichtlichen Volke zu überlassen.

Zweiter Abschnitt.

Das Christlich-Europäische Recht.

Wenn das Einzelrecht, mit dem wir die Darstellung unseres Urbildes von Recht und Staat im ersten Buche begannen, uns in der Geschichte erst aus einer langen Entwickelung entstanden ist, weil das Ärmere, der Erkenntniss nach Frühere, woraus wir das Reichere, Entwickeltere in unserem Denken erzeugen, in der Wirklichkeit erst aus dem Vollern und Höhern hervorgehen kann (S. 270, 316—318): so tritt Dieses, die sittlichen Verhältnisse, nun innerhalb der Geschichte selbst in einem doppelten Werthe auf, einmal als die Voraussetzung, aus der sich erst die einseitige Freiheit des Einzelnen entwickelt; und dann als das letzte Ergebniss aus der Bethätigung dieser Freiheit selbst. Wir sind nunmehr bis zu diesem Wendepunkte der Weltgeschichte gekommen, wo die sittlichen Verhältnisse, Familie, Staat, Kirche, ein Erzeugniss des Einzelnen werden sollen, ohne darum von seiner Willkür befleckt zu sein: sondern indem sie, obgleich von der beweglichen Willkür, wie ein Felsen von den stürmenden Wellen, umbraust, dennoch die Gegenständlichkeit und Sachlichkeit, mit der sie begannen, zu bewahren wissen. Die unendliche Freiheit der einzelnen Person, welche das Ergebniss des ganzen weltgeschichtlichen Kampfes des Alterthums gewesen war, wird nunmehr zur geschichtlichen Voraussetzung der Christlich-Germanischen Völker. Schon als Barbaren erscheinen sie mit diesem ungebändigten Freiheitsgefühl, welches aber nicht die rohe Willkür der Africaner ist (S. 277); sondern diese unendliche Freiheit des Einzelnen enthält sogleich im Keime die gediegene Festigkeit der sittlichen Verhältnisse, welche aus der Einzelfreiheit wieder zu entwickeln, die weltgeschichtliche Aufgabe der Germanischen Stämme ist, während die Völker des Alterthums nur in diese Verhältnisse aufgehen.

Daraus ergiebt sich dann auch eine ganz andere Fortschrittsweise der Weltgeschichte, als wir bisher gesehen haben. Bisher waren es sittliche Mächte, welche in den einzelnen Völkern nach einander, als die Alles umfassende Grundlage der Einzelnen, auftraten: zunächst räumlich, indem eine neben der andern ruhig bestanden hatte; nachher zeitlich, indem sie auf einander folgten und

einander weichen mussten. So sahen wir Ägypten, Japan, China, Indien ungestört in ganz äusserlich mechanischer Weise bei einander wohnen, und entweder sich ausschliessen, wie China und Japan bis auf die neueste Zeit, Ägypten in der ältesten: oder aber in friedlicher Mittheilung gegen einander begriffen sein, bis es in der Mongolei, im mittlern und Vorder-Asien, sowie im südlichen Europa zur kriegerischen Bewegung, zur Eroberung kam, damit der höhere Geist den niedrigeren in sich aufnehme, sich aneigne, und ihn überwinde. Während die Eroberungen der Mongolen aber meist spurlos wieder verschwanden, die der Perser die Völker nur äusserlich zusammengebracht, die Griechenlands ihnen seinen höheren Geist mitgetheilt hatten: so finden wir die Römer damit beschäftigt, sie alle zu zerbrechen, um aus ihrer Verschmelzung Menschenthum und menschliches Recht hervorgehen zu lassen. Es ist also jetzt in jedem Volke, in jedem Vereine, ja in jedem Einzelnen an sich die Menschheit, der Menschengeist als Ganzes vorhanden, der also, weil er nicht mehr in einer einseitigen Gestalt, als Familie, Kirche, Staat u. s. w., schon das Ganze sein will, sondern erst in der Ausbildung aller dieser Verhältnisse die Vollendung zu erreichen trachtet, in den Gegensatz und die Spannung dessen, was er an sich ist, und dessen, wie er äusserlich erscheint, auseinanderfällt, aber auch die Erscheinung durch den ansichseienden Begriff zu erfüllen, den ansichseienden Begriff in's Dasein zu führen strebt. An die Stelle des mechanischen Verhältnisses ist in der Entwickelung der Rechtsgeschichte das dynamische Verhältniss der Völker getreten.

Damit nun die höchste Versöhnung der unendlichen Persönlichkeit und der allgemeinen sittlichen Verhältnisse eingeleitet werden könne, müssen die in Rom erschlafften Gegensätze sich wieder zur schärfsten Spannung begeisten, um dann einander zu ergänzen. Die Germanische Welt hat diese Kämpfe nicht gegen fremde Völker, sondern in ihrem Innern, an ihren eigenen Stämmen durchzuführen, eben weil das Verhältniss nicht mehr mechanisch, sondern dynamisch ist. Jeder der beiden Gegensätze, welche Rom den Germanischen Völkern überliess, und woran diese mit ihrer unendlichen Einzelfreiheit anknüpften, die Rechtsperson und die moralische Person (S. 340), erscheint als ein sittliches Verhältniss in sich selbst, das zugleich im Widerspruche gegen das andere steht. Die Rechtsperson, welche mit Freiheit sich einer sittlichen Sache hingiebt, also in ihrem Verhältnisse zu Andern doch ihre Selbstbestimmung

behält, ist das Mitglied des freiwilligen Vereins, der bürgerlichen Gesellschaft, die zum ersten Male hier als eine selbstständige Grundlage und herrschende Form des Volkslebens auftritt, während es früher die Familie, die Kirche, die Kriegsverfassung, das Völkerrecht, der Staat und das Einzelrecht gewesen waren. Dieses freie Vereinsleben bildet den natürlichen Ausgangspunkt der Germanischen Barbaren, die später am Römischen Einzelrechte, mit welchem sie diess Gemeindeleben verknüpften, den festen Halt gewannen.

Dieser Welt der Äusserlichkeit gegenüber steht nun das moralische Bewusstsein der Stoiker, das, alle Äusserlichkeit verschmähend, die Unendlichkeit des Einzelnen im Innern erfasst. Da sich der Einzelne so seiner Unendlichkeit bewusst ist, so bleibt er nicht in der Endlichkeit seiner Willkür und Leidenschaften befangen, sondern weiss sie zu dämpfen und zu überwinden. Der allgemeinen Sittenverderbniss, welche sich Rom's bei der Abwesenheit aller höhern sittlichen Verhältnisse bemächtigt hatte, warf sich daher die Stoische Moral entgegen, um die Unterordnung dieses endlichen Bewusstseins unter das allgemeine, vernünftige, welches das Urbild der Moral ist, hervorzubringen (s. Bd. I, S. 250—255). Da bei den Hebräern das Dasein dieses allgemeinen Geistes ein ihrer einzelnen Persönlichkeit Fremdes war, so trat besonders in ihnen das Gefühl des Sündenfalls, den ihre heiligen Bücher gleich auf die Schöpfungsgeschichte folgen lassen, recht lebhaft hervor. Die durch dieses Gefühl herbeigeführte Zerknirschung in der Furcht des Herrn liess aber nun eben im Römischen Reiche den endlichen Geist in die Sphäre der allgemeinen Stoischen Vernunft umschlagen. Während jedoch die Juden den jenseitigen allgemeinen Geist, die Römer die diesseitige endliche Person ihrer Kaiser, mögen sie moralisch, wie Titus und die Antonine, oder Kannibalen, wie Caligula und Caracalla, gewesen sein (s. S. 322), vergötterten: so darf sich die einzelne Person in Wahrheit nur insofern für das unendliche Wesen selbst ansehen, als sie sich mit sittlichem Inhalt erfüllt hatte. So kam im Christenthum der Glaube an einen Einzelnen auf, der, den ganzen Inhalt des allgemeinen Geistes in sich aufnehmend, als der Mensch gewordene Gott verehrt wurde, weil er dem Wohle der Menschheit sein ganzes Tichten und Trachten, selbst sein Leben geopfert hatte. Jeder Einzelne, sobald er diese Umkehr im Innern seines Geistes vorgenommen, schloss sich dem grossen Vereine an, welcher zwar als Kirche auch ein äusserliches Dasein hatte, aber

wesentlich der Träger des innern Lebens war, worin Alle sich als Ein Geist, als der allgemeine Geist selbst wissen.

Indem diese beiden Gemeinden, die rechtliche oder weltliche, und die kirchliche oder geistliche, deren eine auf dem Boden des Einzelrechts (*jus privatum*), die andere auf dem des Weltbürgerrechts (*jus divinum*) stehen, bei ihrem Gegensatze nicht mehr nur äusserlich auf einander bezogen sind: so drang die freie Gemeinde der Barbaren, als das weltliche Reich, in der Völkerwanderung erobernd in die Römische Welt ein, die, mit dem Gedanken des Judenthums verschmolzen, sich zur Christlichen Kirche gemacht hatte. Weil der rohe Germane zugleich in seiner ersten Anlage die unendliche Freiheit der Persönlichkeit als eine Welt der Innerlichkeit in sich trägt, so ist er fähig, sich dieser Unendlichkeit des Geisterreichs anzupassen, wiewohl ihm die Kirche zunächst noch als ein Äusserliches auferlegt worden. Und diese, als die sittliche Gemeinschaft des ganzen Menschengeschlechts in der Geisterwelt, ist wegen ihres Glaubens an die Menschwerdung Gottes ebenso fähig, die unendliche Freiheit der einzelnen Person aus dem Reiche der Innerlichkeit in die Weltlichkeit herauszubilden, indem jeder Einzelne eine Darstellung des allgemeinen Geistes werden soll. Weil also beide Reiche, das weltliche und das geistliche, jedes an sich das Ganze ist: so dürsten sie danach, sich zu ergänzen, und die volle Wirklichkeit, die rechtliche Freiheit im äussern Dasein, ganz durchdrungen von dem allgemeinen Geiste, als einem innern Thun, im sittlichen Staatsverhältnisse, als dem öffentlichen Rechte (*jus publicum*), zu gebären, damit die Menschheit auf diese Weise ihr Ziel, die höchste Einheit des sittlichen Zusammenlebens in Verbindung mit der grössten Freiheit des Einzelnen, erreichen könne. Das öffentliche Recht ist mithin das vermittelnde Dritte, was die beiden einseitigen Gegensätze zwar schon in sich schliessen, aber noch nicht zur Wirklichkeit bringen. Indem das öffentliche Recht, als an sich das aus dem Abreiben der einseitigen Gegensätze Hervorgegangene, sie auch wiederum in sich schliesst: so haben wir nicht mehr bloss eine zeitliche Aufeinanderfolge von Einzel-, Kirchen- und Staatsrecht, sondern diese drei Formen des Rechts suchen in ihren dynamischen Beziehungen durch Kampf und Ausgleichung zum höchsten organischen Verhältnisse zu gelangen, welches sie im Americanischen Rechte auch in der That errungen haben.

Die nähere Art und Weise dieser Ausgleichung, der Verlauf dieser dynamischen Thätigkeit wird nun in drei Stufen vollendet sein.

Im ersten Zeitabschnitt sehen wir diese dynamischen Objecte noch ohne Kampf, aber nicht mehr im Raume und in der Zeit nach und ausser einander liegend, sondern sich ruhig an einander schmiegen und in einander fügen, indem jede der beiden Gemeinden, in sich selbst entwickelt und auf sich selbst gegründet, am Weihnachtsabend 800, wo der Papst dem Deutschen Könige die Römische Kaiserkrone aufsetzte, mit der andern zusammenwuchs; — die Monarchie Karls, des Grossen. Die Germanische Gesellschaft, als das versittlichte Einzelrecht, die Römische Kirche, als die unendliche Persönlichkeit in sich schliessend, treffen in dem von Karl gegründeten Staate zusammen, ohne sich weder ihrer Einheit, noch ihres Gegensatzes bewusst zu sein: sondern sind nur bewusstlos zu einem Ganzen verbunden, das sich eben allein in Karl's Kopfe zusammenfasst, welcher — wie Cyrus, die völkerrechtliche Einigung, wie Alexander, die Spitze des sittlichen Staatslebens, wie Cäsar, die formelle Unendlichkeit der Person darstellend — nun, als Kaiser des heiligen Römischen Reichs, alle diese Seiten in seinem Bewusstsein vereint; um in der wirklichen Welt die mit Sittlichkeit erfüllte Unendlichkeit der Person, — wie Christus, und sein Stellvertreter, der Papst, in der Welt der innerlichen Geistigkeit, — zu sein. In einem zweiten Zeitabschnitte gerathen die beiden grossen Hälften des Europäischen Völkerlebens, die weltliche und die kirchliche Macht, in bewussten Kampf gegen einander, um aus diesem dynamischen Processe zur bewussten Versöhnung zu gelangen. Indem jede Seite die andere nur darum feindlich berührt, um dieselbe, die sie schon an sich ist, nun auch in der Wirklichkeit aus sich zu setzen: so macht sie die Bestimmung der andern zu ihrer eigenen, und sich damit auch in der Wirklichkeit zum Ganzen. Indem jede Seite aber dennoch zugleich das bleiben will, was sie ursprünglich war: so verwickelt sie sich in den Widerspruch, und in die Lüge, welche das Charakteristische dieser zweiten Rechtsbildung, des mittelaltrigen Rechts, ist. So greift das göttliche Recht in das weltliche über, und das weltliche will sich zur Allgemeinheit des höhern Geistes erheben, bis drittens, in der Rechtsbildung der neuern Zeit seit der Reformation, es zum neutralen Producte kommt, wo die religiöse Anschauung nicht mehr eine fremde bleibt, sondern das Gemüth des unterdessen gebildeten Germanen durchdrungen hat: wie umgekehrt das menschliche Recht, durch Aufnahme der Vernunft der Sache, die göttliche Seite an ihm gesetzt hat; damit die, zunächst nur in der religiösen Vorstellung vorhandene, Einheit der göttlichen und

der menschlichen Natur wirkliche Thatsache der Geschichte werde. Göttliches und menschliches, allgemeines und Einzel-Recht sind also nicht mehr, wie bei den Morgenländern, ein rein göttliches, noch, wie bei den Römern, ein rein menschliches Recht, noch hat das menschliche Recht, wie in Griechenland, nur einen religiösen Hintergrund; sondern das heutige Recht der Europäischen Menschheit hat diesen Gegensatz mit Bewusstsein überwunden, — die freie Ausbildung der menschlichen Persönlichkeit, ungeachtet der gegenständlichen Festigkeit des sittlichen Verhältnisses, ihr unendliches Recht der Innerlichkeit nicht aufgegeben. Aber freilich indem diese Versöhnung in Europa nur erst ein neutrales Product ist, beide Seiten sich noch nicht völlig organisch durchdrungen haben: so ist die unendliche Freiheit hier noch mit einem Gegensatze behaftet, der erst im Americanischen Rechte wegfallen wird.

Erstes Kapitel.

Das vormittelaltrige Recht.

Da in der Monarchie Karl's des Grossen, welche so umfassend war, als die ganze Christenheit, die zu einem sittlichen Ganzen zusammengeschlossenen freien Personen die Einheit noch nicht aus sich erzeugt hatten, sondern von Aussen durch die Kirche erhielten: so müssen wir der Darstellung dieser Christlich-Germanischen Staats-Verfassung die einseitigen Gestalten, aus denen sie hervorging, voranschicken; diese Voraussetzungen sind einerseits das ursprüngliche Germanische Recht noch in der heidnischen Zeit, wie es sich Theils vor der Völkerwanderung, Theils nachher ausgebildet hatte, — auf der andern Seite die ursprüngliche Kirche, wie sie sich im Römischen Reiche entwickelte.

A. Das Germanische Recht.

Die ältesten Überlieferungen, die wir von Tacitus und Cäsar über den ursprünglichen Zustand der Germanen haben, geben uns ein klares Bild davon, wie in allen Sphären des Rechts, im religiösen, gesellschaftlichen und Staatsleben (*jus divinum*, *privatum*, *publicum*) schon überall die unendliche Freiheit der einzelnen Person die Grundlage ausmacht, in der sie wurzeln; und wenn ich hier statt Einzelrecht gesellschaftliches Recht gesagt habe, so kommt diess eben daher, dass seit den Römerzeiten das strenge

Einzelrecht nicht mehr für sich als solches in der Weltgeschichte herrschend auftreten kann, sondern das Gemeindeleben, welches sich dem häuslichen und Einzelleben am Nächsten anschliesst, dessen Stelle einnimmt, um zum kirchlichen und staatlichen Leben die dritte Seite zu bilden.

1. Schon das religiöse Leben der alten heidnischen Germanen unterscheidet sich wesentlich von allen bisher von uns in der Geschichte entwickelten Standpunkten. Wenn auch hier noch Götzenbilder vorkommen, so sind sie doch ein ganz Verschwindendes gegen den Grundcharakter der alten Deutschen Religion, hauptsächlich in der Innerlichkeit des Geistes ihren Sitz zu haben. Damit die Göttin Hertha, welche alle Tage im See auf der Insel — sei es nun Rügen oder Helgoland — gebadet wurde, dennoch das Geheimniss der Unsichtbarkeit für die Lebenden nicht verlöre, wurden die Sklaven, die ihren Wagen zum See gezogen hatten, darin ertränkt. „So erzeugte sich," sagt Tacitus, „eine heimliche Scheu, eine heilige Unwissenheit über Das, was nur Sterbende zu sehen bekämen." Diesen Schauer der Innerlichkeit nährte das geheimnissvolle Dunkel der Wälder, worin die alten Germanen, als in ihren Tempeln, ihre Opfer verrichteten. Einen anderen Anstoss für diese vom Sinnlichen abgewendete Anschauung des Göttlichen gewährten die am düstern Himmel dahinziehenden Wolken, auf deren flüchtige Formen Ossians Einbildungskraft die Gestalten seiner Götter malt: diese sind nichts Anderes, als seine Vorfahren, wie die Römischen Laren; nur dass Ossian sie nicht hienieden, an dem nüchternen Orte ihres Eigenthums findet, sondern als ein dichterisches Gesicht hoch am Himmel erkennt.

Obgleich den Deutschen aber die Gegenständlichkeit der göttlichen Macht in den Hintergrund trat, so verwarfen sie dieselbe doch ebenso wenig, als sie in sklavischer Furcht davor erzitterten: sondern wussten die Geistigkeit des Göttlichen, die schon bei den Juden vorkam, mit ihrer eigenen persönlichen Freiheit, welche auch die Römer hatten, aber die Juden bei ihrer Furcht des Herrn entbehrten, in schöne Einheit zu bringen. Die Deutschen waren, wie Tacitus sagt, unbesorgt gegen ihre Götter (*securi adversus Deos*); und wenn einerseits das Loos, das Wiehern heiliger Rosse u. s. w. eine Vorbedeutung war, so auch andererseits bei einem ausbrechenden Kriege der Sieg des Einen zweier Kämpfer, die, den beiden kriegführenden Völkern entnommen, an die Stelle der göttlichen Entscheidung die eigene Tapferkeit setzen sollten.

Cäsar und Tacitus erzählen uns, dass ursprünglich die Priester sowohl in Gallien, als in Germanien richteten. In Germanien durften sie auch fesseln und schlagen, nicht als Strafe noch auf Befehl des Führers, sondern wie auf göttliche Anordnung. In Gallien erzogen sie die Jugend, und entschieden über alle öffentlichen und Privat-Sachen: Moral, Erbschaft, Grenzstreitigkeiten, Belohnungen, Strafen. Wer nicht gehorchte, den schlossen sie von den Opfern aus, und er behielt weder Ehre noch Recht. Diese Sitten sind aus Britannien gekommen, wo die Druiden nicht Soldaten zu werden brauchten, aber doch mit in den Krieg zogen, um Kriegslieder zu singen, wie wir denn in Ossian einen solchen Barden anerkennen müssen. Auch von sonstigen Lasten waren die Priester frei.

2. Die Gauverfassung, welche als weltliche Gliederung des Volkes sich später mehr ausgebildet und vom religiösen Leben unabhängiger gezeigt haben mag, stellt nun diesen Unabhängigkeitssinn in noch viel höherem Maasse, als das religiöse Leben, dar. Die vollständigste Volksherrschaft ist die Grundlage dieser Verfassung der Germanischen Gesellschaft, wie auch des ursprünglichen Russlands; und wenn ein angehender Mediciner vor längern Jahren den *morbus democraticus* eine „neue Art des Wahnsinns“ nannte, so ist das zugleich der allerälteste „Wahnsinn“ der Deutschen. Als die Germanen das Römische Reich erobert hatten, wohnten Sieger und Besiegte, und ebenso verschiedene Germanische Stämme auf Einem und demselben Boden, ja innerhalb Eines Staates. Die neuen Eroberer erkannten aber die Freiheit der Einzelnen dergestalt an, dass jeder unter dem persönlichen Rechte lebte, dem er durch seine Geburt angehörte, wenn er auch seinen Wohnsitz in einem andern Lande aufgeschlagen hatte. Daher wurden auch die unterworfenen Römer nach Römischem Recht beurtheilt. Die einzelnen Stämme der Deutschen aber hatten ihre besonderen Völkerrechte, welche später unter dem Namen: *Leges Allemannorum*, *Frisiorum*, *Burgundionum*, *Francorum*, *Ripuariorum* u. s. w. gesammelt wurden, nicht ohne auch etwas mit Römischem Rechte vermischt zu werden.

Bei Vertheilung der eroberten Ländereien an die Sieger wurden einem Theile der besiegten Ureinwohner ihre Güter, so wie ihre Freiheit gelassen, andere dagegen allerdings zu Leibeignen gemacht. Aber dieses Verhältniss ist sogleich von der Römischen Sklaverei von Grund aus verschieden: die Leibeignen sind keine

Sachen, kein Handelsgegenstand, — und ihre Menschenwürde ist ihnen nicht genommen. Die Leibeigenschaft hatte die verschiedensten Grade von der persönlichen Dienstbarkeit bis zur Hörigkeit, als einer mit dem Besitz eines Stück Landes verknüpften Zinspflichtigkeit und Dienstbarkeit (Bd. I, S. 147). Oft war es nur ein Schutzrecht der Freien über Unfreie. Aber auch der unfreie Leibeigne war nicht rechtlos, wie die Sklaven des Alterthums; nur konnte er sein Recht nicht durch sich selbst, sondern bloss vermittelst der Vertretung seines Schutzherrn ausüben, etwa wie im Clientel-Verhältniss der Römer. Nur der Adel oder die Geistlichkeit konnte ein solches Schutzrecht, wozu auch die Vertretung vor Gericht gehörte (*mundium*), ausüben. Vermittelte ein dem Herrn gehöriges Grundstück das Verhältniss, so war der Unfreie unabhängiger, wechselte jedoch durch den Verkauf des Landes den Herrn. Und selten war das Verhältniss ein rein persönliches, wie wenn Tacitus erzählt, dass der im Spiel Besiegte zuletzt seine Freiheit einsetzte, sich der Sieger aber dann selber eines solchen Sklaven schämte. Von den übrigen Sklaven sagt er, dass der Herr ihnen eigene Familie liess und sie milde behandelte; doch waren sie natürlich vom öffentlichen Leben ausgeschlossen, auch das Erbrecht zu Gunsten des Herrn oder anderer ihm Unterworfener beschränkt. Freigelassene standen nicht viel über Sklaven.

Die Unabhängigkeit jeder Person wurzelte so tief im Gemüth der Germanen, dass sie ihre Häuser nicht aneinander stellten, sondern abgesonderte Wohnungen hatten, die von ihren Äckern umgeben waren, wie es noch jetzt in Westphalen und Schlesien solche meilenlange Dörfer, z. B. Schreibersau, giebt. In das Haus durfte selbst die Obrigkeit nicht ohne Willen des Eigenthümers eindringen, wie noch jetzt in England; — der Hausfriede. Jede Familie war so — Mann, Frau, Kinder und Diener, die alle beim Ackerbau mithalfen — ein kleines Gemeinwesen, das sich aber nicht, gleich den Cyklopen (S. 1, 123), in dieser Abgeschlossenheit genügte. Sondern mit dieser Einzelfreiheit war ebenso das Bedürfniss nach sittlicher Einheit verbunden: hundert solcher Feuerstellen bildeten eine Gemeinde, die nach der Lage des Waldes, dem Lauf der Gewässer u. s. w. abgegrenzt war; und die Verbindung mehrerer solcher Hunderte war ein Gau, da die alten Germanen noch keine Städte hatten. Nach Stammverwandtschaft waren die Gaue wieder unter einander verbunden, und hielten gemeinsame Landtage. Der Gau zerfiel in mehrere Mark-

verbindungen für die gemeinschaftliche Benutzung des unbebauten Landes, wozu auch die Waldungen gehörten. In der altrussischen Landgemeinde war sogar der Gesammtgrundbesitz und die Vertheilung des Nutzgenusses nach Ehepaaren der allgemeine Grundsatz, während die ländlichen Arbeiten durch Vereine besorgt wurden. Aber auch anderwärts hatte jede Gemeinde, ausser dem Einzeleigenthum jedes Freien, noch Gemeindeeigenthum: Wiesen, Moorgründe, Wälder u. s. w., die von allen Mitgliedern der Gemeinde benutzt wurden. Frei war nur der, welcher Mitglied einer solchen Volksgemeinde war. In diesen Vereinen der bürgerlichen Gesellschaft war nicht die Einheit des Staatszwecks gesetzt, da von jeher die Deutschen das straffe Zusammenfassen in den Mittelpunkt der Macht nicht liebten. Sondern der Verein ist die freie Einstimmung der Bürger zum gegenseitigen Schutz ihrer Rechte und Freiheiten.

An der Spitze des ganzen Hundert stand der Älteste, Geehrteste, Reichste, Mächtigste, *gravio* — von Grau — oder Centgraf genannt, während der Vorsteher des ganzen Gau's der Gaugraf hiess. In diesen Beamten ist der Ursprung des spätern Geburtsadels zu suchen, während er zuerst ein reiner Verdienstadel war. Der Gaugraf war, als Richter, von freien Beisitzern der Gemeinde, den sogenannten Schöffen, unterstützt. Vor die Gerichtsbarkeit des Gaugrafen gehörten die grösseren Sachen: Friedensbruch, unbewegliches Eigenthum, Freiheits- und Unfreiheits-Klagen; geringere Sachen vor die des Centgrafen. Für alle schöffenbaren Leute war das Gericht öffentlich, — der sogenannte „Umstand", mit dem sich das Gericht besprechen, und der auch dasselbe „schelten" durfte; so dass die Berufung an ein höheres Gericht eintreten konnte. Der König war der oberste Richter, in dessen Namen die Grafen Recht sprachen.

Doch waren noch nicht alle Verbrechen der Aburtheilung des Richters unterworfen: im bürgerlichen Recht hauptsächlich die Vertragsverhältnisse. Diebstahl, Raub, Mord, Verwundung, Ehrenkränkung, fleischliche Verbrechen, Brandstiftung erlaubten aber noch Selbsthülfe oder Fehderecht; — die erste Form des Waffenrechts. Dieser Fehde konnte der Verletzer nur entgehen, wenn er sich durch eine Busse oder Wehrgeld (*compositio*) abfand. Nach dem Stande war das Wehrgeld verschieden: beim Adel das Dreifache des Freien. In den Völkergesetzen hatte die Frau, wegen ihrer Schwachheit, ein höheres Wehrgeld: im Sachsen-

spiegel war es umgekehrt. Auch bestimmt dieser bei Todtschlag aus Versehen für Männer ein Wehrgeld von 20 Thalern, für Frauen von 10 Thalern. Das Wehrgeld für den Unfreien erhielt der Herr, nicht die Verwandten. Ein grosser Theil der ältesten Völkergesetze besteht aus Verzeichnissen des verschiedenen Maasses solcher Genugthuungen für Verletzungen dieser Art. Der Verletzte konnte eine Fehde eingehen, oder das Gericht um Hülfe anrufen; that er das Erste, so musste er alle Folgen tragen, wenn er auch unterlag. Der Verletzer konnte zwischen Fehde und Wehrgeld wählen, nur musste er im ersten Fall vor Gericht zu einem Sühneversuch erscheinen; erschien er nicht, so verlor er das Recht zu einer gerichtlichen Sicherheit, und wurde vom König in Acht und Bann gethan. Vereinigten sich die Parteien über die Genugthuung, so war ein gerichtliches Vertragsverhältniss begründet; und dann konnte rechtlicher Zwang angewendet werden. — In andern Sachen, wo der Beleidigte nicht selbst Rache nehmen durfte, erging eine Mahnung an ihn, sein Recht vor Gericht zu verfolgen. Er musste zu dem Ende Bürgen stellen; und wenn er auf dreimalige Mahnung nicht erschien, so wurde er als rechtlos angesehen, und vom König in den Bann gethan. Erkannte man also auch einmal die unendliche Freiheit des Einzelnen in der Selbsthülfe an, so verband man damit doch zugleich andererseits das Verlangen nach Achtung vor der Oberherrlichkeit der Volksgemeinde. Der Beweis durch Urkunden, Zeugen, Eid konnte auf Antrag der Parteien durch Gottesurtheile, wie Zweikampf, Feuerprobe u. s. w., ergänzt werden. Der Zweikampf war die zweite Gestalt, in welcher das Waffenrecht des Freien erschien (S. 350). Beim Zweikampf ist es augenscheinlich, dass, wenn auch der Einzelne sein Recht dem Höhern zur Entscheidung überliess, er dabei doch nicht auf sein Selbstthun verzichtete; und wenn, wie wir (S. 115 bis 116) sahen, Montesquieu das eigne Verdienst auch noch bei der Feuerprobe zum Entscheidenden gemacht glaubte, so erkennt man recht, wie die Germanen auch hier noch wegen der Urtheile ihrer Götter unbesorgt gewesen sind (s. S. 347).

Nur das Mitglied einer freien Volksgemeinde war allseitig berechtigt: hatte Fehderecht, vollständigen Antheil an der Rechtsbildung; konnte Zeuge, Schöffe u. s. w. im Gerichte sein; nur er freies, echtes Eigenthum, Allod, besitzen, als dessen Zubehör wiederum die Befugniss zu jagen (Bd. I, S. 187—188) angesehen wurde. Diese freien Eigenthümer wählten in den Volksver-

sammlungen die Cent- und die Gaugrafen; sie konnten überhaupt nur durch sich selbst regiert werden, indem alle gemeinsamen Geschäfte von ihnen durch die Volksversammlung, in die sie bewaffnet kamen, besorgt wurden. Wenn die rohen Barbaren diese Selbstregierung, als ein ihnen von der Natur gleich am Anfang ihrer geschichtlichen Laufbahn verliehenes Geschenk, hernach bei steigender Bildung verloren, so wurde sie erst in America als das Ergebniss reifster Entwickelung durch freie That wiedergewonnen. Die Volksversammlungen fanden regelmässig bei Neumond und Vollmond Statt; wenn etwas Ausserordentliches vorfiel, wurden noch besondere Bottinge berufen. Die Redner wurden angehört, sagt Tacitus, indem sie mehr durch ihre Überredungskunst Ansehen, als Macht zum Befehlen haben. Die Germanen berathschlagen, wenn sie nicht heucheln, also beim Gelag, wo nach Tacitus schon Bier getrunken wurde; und entscheiden sich nüchtern, also wenn sie nicht irren können. Wenn eine Rede missfällt, so verwerfen sie sie durch Gemurmel; eine beifällige genehmigen sie durch Lanzenzusammenschlagen. Auch konnten die Klagen nach Tacitus ursprünglich vor die Volksgemeinde kommen, während die Schöffengerichte wohl später eingeführt wurden.

Das Einzelrecht ist sogleich in diesen sittlichen Charakter getaucht, ein von der Gemeinde Anerkanntes zu sein; und nur wenn das Eigenthum vor dem Richter der Gemeinde durch eine feierliche Form übertragen wurde, schützte sie es. Diese Übertragung geschah auf eine ähnliche Weise, wie in Rom, durch eine sinnbildliche Handlung, vermittelst eines Zweiges, Halms u. s. w.; wofür bei uns die Eintragung in's Hypothekenbuch getreten ist. Die grössere Sicherheit und Unverletzlichkeit solches Eigenthums lag aber darin, dass dann die ganze Gemeinde dafür die Gewähr leistete, statt dass, wenn die Übergabe nicht vor derselben geschehen war, der Erwerber sich nur an seinen Gewährsmann, den Verkäufer, der ihm allein die Gewähr leistete, halten konnte. Die Gewähr durch die Gemeinde hiess *vestitura*, *investitura*. Doch trat sie erst nach Jahr und Tag ein, wenn kein Widerspruch erhoben wurde, und wurde dann rechtliche Gewähr genannt. Mit dem Grundeigenthum hing die Blutrache und das Wehrgeld zusammen. Veräusserungen echten Eigenthums ohne Erlaubniss des nächsten Erben sind ungültig; doch verjährt diess Einspruchsrecht nach Einem Jahre.

Was das Recht der Forderungen betrifft, so sind im Deut-

schen Recht die persönlichen Rechte nicht immer so schroff von den dinglichen getrennt. So sind Reallasten nicht rein persönliche Verpflichtungen, sondern solche, welche auch an dem Grund und Boden haften: seien es Dienste des Leibeignen für das ihm vom Herrn verliehene Grundstück, oder Leistungen von Freien, welche durch ihr Eigenthum vermittelt sind. Ebenso war das Bestreben vorhanden, selbst Verträge der blossen Willkür, die doch ihr Ausgangspunkt ist (Bd. I, S. 213), zu entziehen. Gerichtlich abgeschlossene Verträge z. B. waren um so fester, und durften nun nicht mehr durch Eid abgeleugnet werden, wie es die aussergerichtlichen allerdings konnten. Das bloss Persönliche des Eides musste also dem sittlichen Verhältnisse, der Anerkennung durch die Gemeinde, weichen. Wurde Etwas in der Gemeinde an einen Nichtgenossen verkauft, so hatte die Gemeinde das Vorkaufsrecht. „Wucher treiben und Zinsen nehmen," sagt Tacitus, „war ihnen unbekannt; und so wurde diess besser beobachtet, als wenn's verboten gewesen wäre." Die Sitte beherrsehte die Germanische Gesellschaft. Konnte man sich bei Forderungen nicht an Grundeigenthum des Schuldners halten, so half die Gesammtbürgschaft aus: des Familienvaters für seine Familie, ferner der nächsten Genossenschaft, welcher der Schuldner angehörte, und die in manchen Stämmen noch enger, als die Gemeinde war, indem sie zehn Freie in sich schloss.

Was das Strafrecht betrifft, so hatte das Verbrechen noch durchaus nicht den Charakter des innerlichen Unrechts, der Sünde, sondern wurde mehr als äusserer Schaden betrachtet und danach auch beurtheilt. Die Strafe hatte daher nur den Charakter des Schadenersatzes, und bestand, ausser in Gelde, auch in Pferden und Vieh. Körperliche Strafe erlitt nur der Unfreie. Verräther und Überläufer wurden jedoch, nach Tacitus, gehangen, Feiglinge ertränkt. Selbst beim Morde konnte der Freie sich von der alten Blutrache mit Wehrgeld oder Vieh ablösen, wenn die Verwandten des Ermordeten einwilligten. Die sittliche Gemeinsamkeit der bürgerlichen Gesellschaft zeigt sich aber auch hier, indem Theils der Erbe des Verletzers, Theils die Gemeinde, die den Verbrecher entschlüpfen liess, für die Busse haften musste.

Die Germanischen Sitten sind im höchsten Grade einfach. Mit dem Geheimniss der Schrift sind beide Geschlechter unbekannt; spät der Liebe ergeben, bleiben sie lange kräftig. Herr und Sklave erhalten dieselbe Erziehung, und leben im Felde bei der Heerde,

bis Alter und Tapferkeit den Freigebornen absondert. Sie kleiden sich nur mit einem von einer Spange gehaltenen Kriegsrock, der anschliesst. Die Frauen kleiden sich auch in Leinen mit kurzen Ärmeln, die Arm und Hals zeigen. Kein öffentliches oder häusliches Geschäft nehmen die Germanen vor, ohne Waffen zu tragen. Die Jugend liebt als Spiel einen gefährlichen kriegerischen Tanz zwischen Schwertern. Die Rechte der Gastfreundschaft achten sie auf's Höchste.

Das Familienrecht bildet den Glanzpunkt des Germanischen Rechts, weil hier die freie Person als eine sittliche mitten in der natürlichen Gemeinschaft ihrer Angehörigen erscheint. Tacitus beschreibt uns, wie heilig die alten Germanen die Ehe — d. h. Recht, Gesetz — hielten, und wie streng Vergehen gegen eheliche Treue geahnet wurden. „Weder die Verlockungen der Schauspiele noch die Reizmittel der Gastmäler verderben die Frauen. Eine Ehebrecherin wird öffentlich vom Manne bestraft. Mit kurz geschnittenen Haaren, entblösst, stösst sie der Mann vor den Verwandten aus dem Hause und jagt sie mit Peitschenhieben durch das Dorf. Verletzte Keuschheit erhält keine Verzeihung; weder Schönheit, noch Jugend oder Reichthum würden ihr einen Gatten gewinnen.“ Die Deutschen sind fast die einzigen Barbaren, welche Monogamie bei sich eingeführt haben mit wenigen Ausnahmen, denen nicht aus Begierde, sondern ihres Adels wegen mehrere Ehen angetragen wurden. In vielen Staaten bestand sogar das Verbot einer zweiten Ehe, indem nur Jungfrauen heirathen durften; so dass, wie wir schon (Bd. I, S. 305) aus Tacitus anführten, „mit der Hoffnung und dem Gelübde der Ehe nur einmal für's Leben abgeschlossen wird.“ Die Schliessung der Ehe war eine feierliche Übergabe der Braut als ein sinnbildlicher Kauf. Zum Wittthum setzt der Mann der Frau eine bestimmte Summe aus; wodurch gleich beim Eingehen der Ehe für deren sittliche Wirkung auch über ihre Dauer hinaus gesorgt wurde. Sonst machen die Neuvermählten sich in Gegenwart der Verwandten, berichtet Tacitus, gegenseitige Geschenke: der Mann bringt der Frau Heerden, ein gezäumtes Pferd, Schild, Speer und Schwert; auch die Frau dem Manne einige Waffen. „Diese Geschenke hält man,“ sagt Tacitus, „für das grösste Band, für geheime Heiligthümer, für Ehegötter.“ Das sittliche Band der Personen wird also dadurch nicht verletzt, wie Hasse (S. 335) meint, sondern vielmehr gefördert. Die Geschenke deuten nach Tacitus auf Gemeinsamkeit der Pflichten und Lasten,

— alles Handelns und Leidens in Krieg und Frieden durch's ganze Leben. Das während der Ehe Erworbene war gemeinsames Eigenthum; und hierin liegt der Keim der ehelichen Gütergemeinschaft, die sich immer weiter entwickelte, und den sittlichen Charakter der Germanischen Ehe so sehr erhöhte. Nach dem Tode erhielt die Frau ihr Eingebrachtes, ein Drittel oder die Hälfte des gemeinschaftlichen Erwerbs, das Gerade (Geräth); während der Ehe hatte der Mann aber natürlich die Verwaltung des Vermögens der Frau und den Niessbrauch daran. Nur die Morgengabe durfte er ohne Einwilligung der Frau nicht veräussern. Waren Kinder vorhanden, so war es Sitte, dass mit dem Tode des Mannes die Theilung der Erbschaft noch nicht sofort erfolgte, sondern die Einheit noch fortdauerte. Die Germanen haben in ihrem Familienrecht gelöst, was die Römer nicht vermochten: freie Persönlichkeit und sittliche Gemeinschaft mit einander zu verbinden. Der Mann war der Schutzherr der Frau vor der freien Gemeinde, vor Gericht; und sie folgte seinem Volksrechte, trat aber als Wittwe in das ihrige zurück. Wenn die Frau unter der lebenslänglichen Vormundschaft ihres Mannes (*mundium*), oder, wenn sie ehelos ist, ihres nächsten Agnaten steht (*tutela muliebris*): so ist diess keine Beeinträchtigung ihrer persönlichen Freiheit, sondern in Zeiten der Rohheit, wo die Fehden erlaubt waren, war diess Verhältniss nur ein Schutz des schwächern Geschlechts durch das stärkere, der in Deutschland oft bis zu göttlicher Verehrung der Weiber fortging.

Auch die väterliche Gewalt war keine Herrschaft (*imperium*), sondern eine Vertretung (*mundium*); und das ist eben das sittliche Verhältniss, denn die Kinder waren innerhalb dieser Abhängigkeit frei. Diese Abhängigkeit hörte bei der Mündigkeit auf eine sittliche Weise auf, ohne darum den sittlichen Zusammenhang der Familienglieder zu gefährden: nämlich durch Verheirathung der Töchter, durch Abschichtung der Söhne. Nur wer aus der Gesammtbürgschaft und Schutzverbindung der Familie austritt, verliert damit auch das Erbrecht (s. S. 353). „Niemand darf Waffen tragen," sagt Tacitus, „bis der Staat es genehmigt. In der Volksversammlung schmückt der Vorsteher, oder der Vater oder ein Verwandter den Jüngling, statt der Toga, mit Waffen, als der ersten Zierde der Jugend. Früher scheinen sie ein Theil des Hauses, jetzt des Staats zu sein." So ist die Person, als frei, immer in einem sittlichen Vereine. Den Niessbrauch am Muttergut der Kin-

der hatte der Vater bis zur Grossjährigkeit des Sohnes und der Verheirathung der Tochter, wo er es auszahlte. Auch der Mutter konnte als überlebender Ehegattin ein Niessbrauch am Vermögen der Kinder zustehen. — Im Gesinde ist ein Vertragsverhältniss mit einem sittlichen Familienverhältnisse verknüpft.

Wollte der Vater über sein Eigenthum frei verfügen, so musste er erst dem abgeschichteten Kinde einen Theil seines Vermögens abtreten. Darum konnte Tacitus sagen: „Eines jeden Erben und Nachfolger sind seine Kinder; und Testamente giebt es nicht.“ Sehr gut weist Lassalle nach, dass, während in Rom das Intestaterbrecht das Hinterherkommende ist, so in Germanien das Testament, welches daher mehr oder weniger auch nur als Bestätigung des natürlichen Erbrechts auftritt. Sonst erbte Grundeigenthum nach den Volksrechten der Mannesstamm, weil er auch der Bluträcher war, und für das verwirkte Wehrgeld aufkommen musste (S. 352). Erst in Ermangelung von Agnaten (Schwertmagen) erbten die Weiber und Cognaten (Spillmagen). In manchen Rechten wurde nicht der ganze Mannesstamm, sondern nur die Leibeserben den Weibern vorgezogen. Fehlten männliche Nachkommen, so ging man bei der strengen agnatischen Erbfolge zum Vater des Erblassers über; und nun erbte dieser Stamm oder dessen Sippschaft, dann die Sippschaft des Grossvaters u. s. w. Fehlte die Sippschaft, so erbte später der Staatsschatz. Das Testament hatte eine gewisse Freiheit, nicht nur der Ehefrau, auch unehelichen Kindern Etwas auszusetzen, überhaupt eine etwas andere Vertheilung der Erbschaft unter den Verwandten eintreten zu lassen. So sieht man hier die freie Persönlichkeit des Erblassers sich innerhalb der Schranken der sittlichen Ansprüche der Familie halten.

3. Wie frei auch der Barbar in seiner Natürlichkeit blieb, so zeigte er doch, ausser der Anhänglichkeit an die Familie und die Gemeinde, auch noch eine solche für seinen ganzen Stamm, der die verschiedenen Gaue und Gemeinden umfasste. Diese Anhänglichkeit war nun das ganz aus der innern Gesinnung des Einzelnen stammende Staatsband. Die Staatsregierung beruhte auf der freiwilligen Unterwerfung Theils der Gemeinden und Gaue, Theils ihrer Vorsteher unter den Gehorsam gegen den König. Indem die bürgerlichen Beamten auch die Führer im Kriege waren, so zeigt sich uns ein auf freie Persönlichkeit gegründeter Kriegerstaat. „Die Könige,“ bemerkt Tacitus, „werden aus dem Adel, die Führer (*duces*) wegen ihrer Tugend gewählt. Die Könige haben

keine unumschränkte Gewalt, und die Führer verschaffen sich Gehorsam mehr durch ihr Beispiel, als durch ihre Befehle, wenn sie immer bei der Hand, immer sichtbar in den vordern Reihen kämpfen. — Über geringere Angelegenheiten berathen die Vornehmsten (*principes*), über wichtigere Alle; doch so dass die Vornehmsten auch Das berathen, dessen letzte Entscheidung vom Volke abhängt." So sehen wir ganz bestimmt die drei Gewalten der constitutionellen Verfassung: König, Adel und Volk, hervortreten. Die Sitte der Gemeinden war es, von selbst und männiglich (*ultro et viritim*), nach Tacitus, dem Fürsten etwas an Vieh und Feldfrüchten zu liefern; was, als Ehrengabe angenommen, auch zum Unterhalt diente. Eigentliches Besteuerungsrecht über Freie hatte der König nicht. So war es die Innerlichkeit des Gemüths, die Treue, welche den Staat zusammenhielt.

Seinen höchsten Ausdruck fand das öffentliche Recht in den sogenannten Gefolgschaften (*comitatus*), indem die durchaus noch nicht erblichen Beamten und andere angesehene Männer den König begleiteten; und so wurde der *gravio* nunmehr *comes* genannt. Wenn Tacitus das Gefolge überhaupt *comites* nennt, so gebraucht Ammian Marcellin dafür den Ausdruck *satellites*. Auch die Söhne dieser Edelsten wurden nach ihrer Vorstellung in der Gemeinde in die Gefolgschaft aufgenommen, nicht wegen ihrer Geburt, sondern weil man erwartete, dass sie in ihrem persönlichen Verdienst nicht hinter ihren Vätern zurückbleiben würden. Es war keine Schande, zu diesem Gefolge zu gehören. Im Gegentheil! da es die von dem Wahlkönig um sich versammelte Blüte des durch kriegerische Tapferkeit sich auszeichnenden Adels in sich schloss. Seinem Urtheil gemäss, hatte auch das Gefolge Rangstufen. So eiferte der Adel, wer der Erste um seinen Fürsten (*apud principem*): die Fürsten, wer die meisten und eifrigsten Begleiter hätte, — oft über Tausend. Das war Zierde im Frieden, Schutz im Kriege. Auch bei fremden Völkern wurde ein König mit zahlreichem und tapferem Gefolge sehr in Ehren gehalten; so dass ein solcher oft durch seinen blossen Ruf schon den Krieg glücklich beendete. „Wie es dem Fürsten eine Schande ist, irgend einem an Tapferkeit nachzustehen: so dem Gefolge, die Tapferkeit des Fürsten nicht zu erreichen. Unehrlich für's ganze Leben und ein steter Vorwurf ist es, ohne seinen Fürsten aus der Schlacht zurückzukehren. Ihn zu vertheidigen, ihre Heldenthaten seinem Ruhm beizumessen, leisten die Begleiter einen heiligen Eid." In Friedenszeiten machten sie

fremde Kriege mit, wie, besonders in den Zeiten der Völkerwanderung, Eroberungen ganzer Länder, Gründung von Staaten durch solche Gefolgschaften, z. B. der Angel-Sachsen, Normannen u. s. w., stattfanden. Ein grosses Gefolge konnte der König eben nur im Kriege behalten, um es durch Beute, Länderbesitz u. s. w. zu belohnen. „Denn sie fordern von der Freigebigkeit ihres Königs ein Streitross, eine kriegerische Lanze; und üppige Gastmäler dienen statt Soldes.“ In der Folge wurden gewöhnlich Grundstücke gegeben (*beneficia*); und hierin liegt der Beginn des spätern Lehnrechts, das mit der Erblichkeit dieser Grundstücke eintrat. Doch war in der frühern Zeit das Verhältniss auch oft ein rein persönliches.

B. Die Kirchenverfassung.

Die natürliche Sittlichkeit dieser Barbaren konnte aber den verpestenden Hauch der Römischen Bildung nicht ertragen. Als daher die Sieger den Besiegten insoweit unterlagen, dass sie ihre unverfälschte Gesinnung gegen die Üppigkeit und das Wohlleben der Römer vertauschten: da hatten sie noch nicht jenen inneren moralischen Halt, um dieser Sittenverderbniss zu widerstehen. So sehen wir im Fränkischen Reiche unter den Merovingern die schändlichsten Laster und grössten Grausamkeiten begehen. Hinterlistige Nachstellung, Räubereien, Treulosigkeit, Meineide waren ganz etwas Gewöhnliches; und mehrere königliche Frauen zeichneten sich besonders hierin aus. Das höhere moralische Gewissen musste diesen rohen Barbaren also als ein Fremdes, von Aussen Gegebenes kommen. Das war die Christliche Religion, in welcher die Stoische Moral die Innerlichkeit des Gewissens bis zum Glauben an einen Sohn Gottes, als die Verwirklichung des höchsten Geistes, gesteigert hatte. Diese sich aus sich selbst verwirklichende Innerlichkeit des Geistes war zwar den rohen Germanen schon in ihrer heidnischen Religion vorgebildet, und die Aufnahme der neuen Religion geschah also ohne Widerstand. Karl trieb die Sachsen in die Elbe, um sie zu taufen. Aber sie blieben auch gegen die neue Gottheit unbesorgt (S. 351). Und um sich diese unendliche Geistigkeit des religiösen Vorbilds anzueignen, musste es ihnen anfänglich von Aussen gegeben werden. So entstand die Christliche Kirche ausserhalb der Germanischen Gesellschaft, und bildete sich, verfolgt oder unbeachtet im Römischen Reiche, ebenso als eine Gesellschaft des Geistlichen aus, wie die Germanische es im Weltlichen that. Wurden also auch in der Religion die Sieger von ihren Besiegten be-

siegt, so gaben sie doch diesem empfangenen Inhalt die eigenthümlich Germanische Form. Und selbst als die Christliche Religion im Byzantinischen Reiche Staatsreligion wurde, behielt sie den Charakter der freien Gesellschaft bei.

Hieraus ergiebt sich sogleich, warum in der apostolischen Kirche die presbyterianische Verfassung galt (S. 251): sie war eine vollständige geistliche Volksherrschaft, wie die Deutsche Gesellschaft eine weltliche, und wählte sich ihre Pfarrer selbst. Die Lehre wurde von der ganzen Kirche auf allgemeinen Kirchenversammlungen, und selbst unter blutigem Streite des Volkes festgesetzt. Im Verein mit den Geistlichen und den Diakonen verwalteten die Ältesten oder Vorsteher die kirchlichen Angelegenheiten. Die Ältesten waren in den ersten Zeiten mit Bischof (ἐπίσκοπος) gleichbedeutend, wie es im Briefe des Paulus an den Titus (I, 6—7) heisst: „Bestelle unbescholtene Älteste, die in Monogamie leben, zuverlässige, mässige, gehorsame Kinder haben. Denn die Bischöfe müssen unbescholten sein.“ Im zweiten Jahrhundert behielt nur der Älteste, welcher Lehrer war, den Namen Bischof, und wurde als der Erste angesehen. Diese Lehrer bildeten dann freilich einen Adel des Verdienstes gleich dem weltlichen Adel, und der Laie stand als Volk (λαός) dem Priester (κληρικός) — von κλῆρος (Erbtheil des Herrn) — nach. Seitdem durften die Lehrer nicht mehr, wie zuerst, noch nebenbei weltliche Geschäfte betreiben. Der Papst, als der von den Geistlichen und vom Volke Roms gewählte, vom Kaiser bestätigte König des Ganzen stellte in seiner Persönlichkeit den Inbegriff der göttlichen Wahrheit dar, aber damals nur erst in Verein mit der Geistlichkeit. Es war eine geistliche constitutionelle Verfassung, wie die weltliche.

Die Laien unterwarfen sich den von der Geistlichkeit ihnen auferlegten Bussen, waren der Geistlichkeit unbedingt gehorsam, und erlangten dadurch Ablass von ihren Sünden. Der Räuber, wenn er sein Gut der Kirche vermachte, war damit des Himmelreichs gewiss. Weil diese Barbaren noch kein eigenes Gewissen hatten, so maasste sich in der Ohrenbeichte die Geistlichkeit die Herrschaft über die Gewissen, als eine ihr von Gott selbt zuertheilte, an; die Kirche verurtheilte und sprach selig, als die allein selig machende. In geistlichen Sachen übte die Geistlichkeit eine geistliche Gerichtsbarkeit vor einem geistlichen Gerichtshofe. Denn der Laie konnte nur in weltlichen Angelegenheiten sich selbst regieren, wie die Kirche sich in den ihrigen.

Alle Vergehen gegen Sittlichkeit, Religion, Kirchenzucht, ferner Ketzerei, Abfall, Trennung von der Kirche, Gotteslästerung, Kirchenraub, Meineid, Zauberei, Erschleichung geistlicher Ämter (Simonie), gehörten vor den geistlichen Gerichtshof. An die Stelle der äusserlichen Strafen des Wehrgeldes traten geistliche Strafen: Ausschliessung aus der Kirchengemeinschaft, Kirchenbussen vor der Gemeinde, religiöse Übungen, Kasteiungen u. s. w.

Die Kirche war im ausschliesslichen Besitze der höhern Wahrheit; von ihr, als der Fortsetzerin der Stoischen Moral, kam alles Gute, alle Sittlichkeit. Die Geistlichen sind durch eine bis auf Petrus und Christus zurückgehende Weihe, die in feierlicher Auflegung der Hände besteht, in der unmittelbaren Überlieferung des göttlichen Worts geblieben; und darum hat der Bischof in Rom, als Petrus' Nachfolger, schon in dieser Zeit die höchste Ehre, wenn der Patriarch von Constantinopel, als der Residenz, auch mit ihm noch darum stritt. Das Land und die kleineren Städte traten überhaupt bald in ein Verhältniss der Unterordnung unter die Hauptstädte. So entstanden Bischofssitze. Da aber der Papst jetzt noch nicht unumschränkt war, sondern die Kirchengewalt in den Versammlungen der Bischöfe ruhte: so hatten diese in ihren Diöcesen, welche dem weltlichen Gau verglichen werden können, die gesetzgebende, oberaufsehende und ausübende Gewalt, wenn auch die Gemeinden zunächst noch volksthümlich sich selbst regierten. Der Bischof der Mutterstadt *(Metropolitanus)*, der in den Kirchenversammlungen der Bischöfe den Vorsitz führte, war der Erzbischof. Die niedere Geistlichkeit war in dieser Zeit gegen die höhere noch nicht in so grosser Abhängigkeit, wie später; doch erhielt der Pfarrer erst vom Bischof das Recht zu predigen.

Der Bischof regelte die Verwendung des Kirchenguts, dessen Veräusserung verboten war. Die Kirche hatte den Grundsatz der unerschütterlichen Festigkeit, gegenüber der beweglichen Willkür der weltlichen Gesellschaft. Sie war, wie Petrus' Name sagt, nach einem Spruch des neuen Testaments, der felsenfeste Ankergrund in diesem Meere sich kräuselnder Wellen, und ist diesem Grundsatz bis auf den heutigen Tag treu geblieben. So hat sie diese feste Gliederung erlangt, die bis jetzt noch durch Nichts erschüttert werden konnte, weil sie wohl weiss, dass der erste aus dem Bau der Kirche gerissene Stein das ganze Werk zertrümmern würde. Die Geistlichen hatten auf diese Weise eine völlige Ausnahmestellung im Staate. Indem es nicht die Geburt, wie in Indien,

sondern die Wahl und Weihe war, welche ihnen das Priesterrecht ertheilte: so galt als ihr Volksrecht das Römische, auf dessen Boden eben die Kirche stand, welche ja auch bis heute die Sprache der Römer als die ihrige beibehalten, und Rom zum geistlichen Mittelpunkte der Welt erhoben hat, nachdem es lange Zeit der weltliche gewesen war. Der Geistliche genoss einer vollkommenen persönlichen Befreiung von allen Staats- und Gemeindelasten. Staat und Kirche lagen, als zwei ganz unabhängig von einander sich befindende Vereine, ausser und neben einander. Dadurch indessen, dass die Güter der Kirche unter dem Schutz des Königs standen, berührten Staat und Kirche auch wieder einander.

C. Die Monarchie Karls des Grossen.

Weil das aus dieser Verbindung des geistlichen und des weltlichen Reichs hervorgegangene öffentliche Recht (S. 344) nur erst in Karls Geiste lebendig, und so noch nicht in den der Andern eingedrungen war (S. 345): so ging die Schöpfung Karls unter, um als das Werk des ganzen Volks nach tausend Jahren wieder aufzuerstehen. Schien der Fränkische König auch von der aus dem Stegereif zu Rom vorgenommenen Krönung überrascht, so war doch schon von seinem Vater, Pipin, dem Kleinen, der Gedanke ausgesprochen worden, sich als der Schirm der Kirche gegen die Barbaren aufzuwerfen, — was ihm auch die Würde eines Römischen Patriciers eintrug; und die Überraschung Karls mochte eben nur darin liegen, dass der Papst sich durch seine voreilige That, indem der König eben andächtig niederkniete, die Herrschaft über die weltliche Macht verschaffen wollte. Kurz, Karl wurde, statt bloss Römischer Patricier und Franken-König zu sein, Kaiser des erneuten, des heiligen Römischen Reichs, womit er aber die vollständige Volksherrschaft der Deutschen Stämme verband. Und wenn das Alterthum nur einfache Verfassungen: Königthum, Adelsherrschaft oder Volksherrschaft kannte, so erfüllte Karl zwar die (S. 174) erwähnte Forderung des Tacitus, diese drei Seiten in seinem Staate zu verschmelzen: stellte jedoch diess Urbild des freien Staats eben nur als ein in der Wirklichkeit unerreichtes hin, weil es in der That auch noch nicht einmal auf dem Papiere, sondern lediglich im Gehirn des Genius gestanden hatte. Obgleich in dieser Verfassung die drei Gewalten, die königliche oder ausübende, der Adel oder die Verwaltung, und das Volk oder die Gesetzgebung vorhanden waren: so nennt Mignet sie doch eine königliche

Volksherrschaft, weil der Adel durch sein Verdienst immer noch aus dem Volke entsprang. Die königlichen, wie die kirchlichen Beamten, konnten aus den Niedrigsten des Volkes gewählt werden. Zu den zwei Ständen: Adel und Geistlichkeit, kam schon der dritte Stand hinzu. Und der Gegensatz: der Gemeinden der Freien, — und der Genossenschaften des Adels und der Geistlichkeit, fand in der königlichen Gewalt seinen Einigungspunkt.

In der Gesetzgebung treffen wir sogleich diese zwei entgegengesetzten Seiten an; denn wir sehen dieselbe durch diese Stände auf Reichstagen und auf Landtagen ausüben. Auf den Reichstagen wurden die höheren Geschäfte des Staats, so wie die Angelegenheiten der Kirche, verhandelt; wobei Karls Leitung Beide dergestalt einigte, dass er keine Übergriffe weder von der einen noch von der andern Seite duldete. Auf den Reichstagen erschienen die Äbte, die Bischöfe, der Adel, die Hof- und Staatsämter. Von dem Volke kamen nur die, welche wieder Gefolge des Adels oder der Geistlichkeit waren; denn nur die Dienstmannen des Königs *(Leudes)* durften wieder Dienstmannen, Hintersassen haben. Entweder wurden die Bischöfe zu einer Versammlung der Dienstmannen gezogen, oder man benutzte eine Kirchenversammlung, worin der König mit seinen Leuten erschien, um auch die weltlichen Geschäfte abzumachen. In einer von solchen Versammlungen war auch Pipin, durch Beschluss des Adels und der Geistlichkeit, zum König gewählt worden. Die mit Zustimmung des Adels und der Geistlichkeit ergangenen königlichen Verordnungen hiessen Capitularien. — Handelte es sich nicht um Bestimmungen für Adel und Geistlichkeit, um Hofrecht und geistliches Recht, woraus dann später das Lehnrecht und das Kanonische Recht hervorgingen, sondern um Gesetze, welche das ganze Volk betrafen, um Landesgesetze, um Landrecht: so musste auf Landtagen, welche im Frühling auf den grossen März- und Maifeldern abgehalten wurden, das ganze daselbst versammelte Volk befragt werden, da die Verfassung Karls des Grossen noch keine Vertretung durch Abgeordnete, sondern nur die jetzt wieder beliebten Urversammlungen aller Staatsbürger kennt. Doch war diess wohl nicht viel mehr, als die Zustimmung des Volks, die es schon, nach Tacitus, mit Waffengeklirr zu den Reden des Königs und der Grossen gab (S. 352), oder das Geschrei der Spartaner (S. 312).

Was die eigentliche Verwaltung betrifft, so wurde sie von den bereits genannten königlichen Beamten geübt, welche wohl

meistentheils auch die angesehensten Grundeigenthümer des Gau's waren. Hatten die letzteren kein Amt, so hiessen sie Freiherren (*Barones*). Der Gau bestand so nunmehr aus zwei Theilen: den Gemeinheiten freier Leute, und den einzelnen Höfen grosser Lehnsleute mit ihren Hintersassen. Diese Höfe, welche dem Adel oder der Geistlichkeit oder auch dem Könige gehörten, waren von öffentlichen Lasten frei. Die Freien, aus Römern und Franken zu Einem Volke erwachsen, mussten die Steuern aufbringen. Weidezehnten und andere Zölle, die nur anfänglich auch die Geistlichkeit entrichten musste, wurden von den Grafen in den Gauen erhoben. Ausserdem bestanden die Einkünfte des Königs in Vermögenseinziehungen, herrenlosen Erbschaften (S. 356), Nutzungen königlicher Kammergüter und Naturallieferungen. Die Gemeinden mussten bei den Reisen des Königs Vorspann leisten; sonst trugen die Gaue die Kosten der Reise, bestritten den Unterhalt des königlichen Hoflagers. Der Staat war Obervormund der Wittwen und Waisen. Karl blieb die Seele der Verfassung; und die ganze Verwaltung wurde sorgfältig durch dessen stete Überwachung lebendig erhalten, indem er Theils selber häufig Reisen unternahm, da er keinen festen Hauptsitz seines Hofes hatte, wiewohl Aachen und Ingelheim seine Lieblingsaufenthaltsörter waren. Theils schickte er Sendgrafen (*missi dominici*) durch's ganze Land, wohin er nicht selber kam, um zu beaufsichtigen, ob alle Geschäfte gut geführt würden. An sie konnte man gegen die Cent- und Gaugrafen Berufung einlegen, und sie richteten auf Landtagen über die an sie gelangten Beschwerden. Von ihrer Sendung mussten sie dann dem Kaiser Bericht erstatten. Die höchste Spitze der Verwaltung bildete der für die weltlichen Angelegenheiten im Kaiserpalaste Recht sprechende Pfalzgraf (*comes palatii*), an den man wieder vom Sendgrafen Berufung einlegen konnte. Der oberste Minister in geistlichen Angelegenheiten hiess dagegen Kanzler (*cancellarius*, *apocrisiarius*). So ging die Zweiheit durch die ganze Verfassung hindurch.

Die ausübende Gewalt und die Vertheidigung des Landes wurde durch den König geleitet, der für die Kriegsmacht die Herzöge zu seinen obersten Beamten hatte. Bis zum achten Jahrhundert gab es keinen gezwungenen Kriegsdienst für die Freien, welche dem König nur dienten, wenn sie wollten. Erst im Laufe jenes Jahrhunderts unter Pipin hat sich das Recht des Königs gebildet, die Freien zum Kriegsdienst aufzubieten. Erst unter Karl erhielt aber das ganze Kriegswesen eine bestimmte und genaue Ein-

richtung. Nunmehr musste jeder freie Wehrmann, der mindestens drei Hufen Landes besass, mit Waffen und Beköstigung auf drei Monat zum Heerbann als der allgemeinen Bewaffnung für die Vertheidigung des Landes (Landwehr), ohne Sold zu erhalten, erscheinen; das war die dritte Gestalt des Waffenrechts (S. 351). Die Gaugrafen führten die Freien jedes Gau's den Herzögen zu. Der Heerbann bestand aber auch aus dem zweiten Theile des Gau's, aus dem Adel mit seinen Mannen, worunter auch Leibeigene waren; denn der Adel hatte ebenso die Verpflichtung, zum königlichen Heere zu stossen. Galt es aber nicht der Vertheidigung des ganzen Landes, sondern nur einer besondern Fehde des Königs, so bot er nur seine Dienstmannen mit deren Hintersassen auf; als Sold erhielten diese Dienstmannen ein Stück Land, das später im Lehnrecht erblich wurde.

Weil diese Verfassung, so vortrefflich sie war, an dem Widerspruche litt, statt aus dem allgemeinen Geiste hervorgegangen zu sein, nur an die Persönlichkeit Karls geknüpft zu sein: so blieb sie den Völkern gewissermaassen ein unverstandenes Recht, welches durch die Krönung des Kaisers zu Rom zwar als ein göttliches geheiligt wurde, aber nicht Das leistete, was sie sollte, weil sie eben noch nicht mit Freiheit gehandhabt werden konnte. So riss unter Karls Nachfolgern mit der Theilung des Reichs zu Verdun die grösste Verwirrung, gegen welche die Verfassung kein Schutzmittel darbot, ein. Der Gegensatz des allgemeinen sittlichen Verhältnisses und der freien Persönlichkeit, den die Germanen als einen ihnen äusseren in Rom angeschaut hatten, brach jetzt in sie selber ein, um aus dieser Zersplitterung und Entzweiung durch sich selbst zur Versöhnung zu kommen. So ward die freie Persönlichkeit des Einzelnen selbst der Boden dieses Kampfes. Die Rechts- und Staatsgeschichte der Deutschen entwickelt sich so, dass das göttliche Recht selber sich als das eigene Recht der einzelnen Person gestalte. Das bildet den zweiten Abschnitt des Germanischen Rechts.

Zweites Kapitel.

Das Recht des Mittelalters.

Die Spannung des geistlichen Rechts der Kirche und des weltlichen Rechts der Germanen ist darum eine so äusserst heftige, weil sie eben an sich identisch sind, und diese ihre Einheit nur

dadurch zu setzen suchen, dass jede Seite auch in die andere übergreift, und so in Gegensatz zu ihr geräth, damit aber nun selber zum Widerspruch und zur Lüge wird (S. 345). Die innere Moral der Kirche soll weltliches Recht werden, die weltliche Freiheit sich durch ihre eigene Innerlichkeit in das allgemeine sittliche Verhältniss erheben. Der Papst ist der Stellvertreter des allgemeinen Lebens, das — in seiner Person — aber noch nicht zur innerlichen Befreiung der Einzelnen gelangt ist; und diese Befreiung, welche nur erst in Karl zum Durchbruch gekommen war, soll allgemeines sittliches Bewusstsein werden. So soll also das göttliche Reich, als das wahre Urbild des Rechts und des Staats, sich in allen Personen vermenschlichen; es soll ihr Eigenthum, ihr Einzelrecht werden. So wird im Mittelalter alles Recht zum Einzelrecht; und wir können diesen Zeitabschnitt daher mit Rom vergleichen, während der vormittelaltrige des göttlichen Rechts dem Morgenlande näher steht, und der dritte, wo das öffentliche Recht wieder die hervorstechendste Rolle spielt, an Griechenland erinnert.

Die Rechtsbildung des Mittelalters kann aber nur die drei Stufen haben, dass erstens das geistliche Recht der Kirche sich insofern aufgiebt, als es selbst mit Einem Fusse in die Wirklichkeit eindringt, um alles Weltliche, bis in die Sphäre des Einzelrechts hinein, der Herrschaft der göttlichen Gesetze zu unterwerfen, — das Kanonische Recht. Diesem Siege der Kirche gegenüber will nun zweitens das auf dem Einzelrecht beruhende weltliche Rechtsbewusstsein, von der Innerlichkeit der Kirche durchzuckt, den höheren Standpunkt des öffentlichen Rechts gewinnen, den es aber wieder damit verdirbt, dass es dasselbe vielmehr zu sich selbst in's Einzelrecht herabzieht; — das Lehnrecht, gewissermaassen der Gegenstoss des weltlichen Rechts gegen das kirchliche, um ihm wenigstens das Gleichgewicht zu halten. Drittens erhebt sich dieses zum Einzelrecht gewordene öffentliche Recht dazu, das göttliche Recht, als das Flüssigwerden alles einzelnen Seins in das allgemeine Leben, in sich selbst an einem Alleinherrscher, als einem verweltlichten Papst, zur Darstellung zu bringen, damit den Sieg des weltlichen Reichs über das geistliche zu beginnen, und so die Versöhnung beider Seiten anzubahnen. Dieser Standpunkt vollzieht sich im Ausgang des Mittelalters, wo das unumschränkte Königthum dem Lehnsstaate gegenüber sich geltend macht und ihn zertrümmert.

A. Das Kanonische Recht.

Als mit dem Tode Karls die weltlichen Angelegenheiten in immer grössere Verwirrung geriethen. fühlte sich die Kirche um so mehr bewogen, die Herrschaft des göttlichen Rechts über das menschliche zu verwirklichen. Nach dem Zerfallen der weltlichen Einheit in der Monarchie Karls stellte nur noch die Kirche die allgemeine Einheit des Christenthums dar. Sie wollte das Reich der Innerlichkeit, besonders durch Seelsorge, in die Gemüther einführen, aber freilich nur um sie zu beherrschen, nicht um sie zu befreien. Das ist der Widerspruch, in welchem ihr Thun befangen ist, während umgekehrt durch die Verweltlichung des göttlichen Rechts sich das weltliche eben in die göttliche Innerlichkeit aufschwang. Ihre Herrschaft suchte nun die Kirche nicht nur über alle Staaten der Christenheit, sondern auch über die religiösen Gemeinschaften selbst, wie sogar über's Einzelrecht, zu verbreiten. So ist das Kanonische Recht selbst das Ganze. Es entsprang aus den Decreten der Päpste, und den Beschlüssen der Kirchenversammlungen, die *canones* hiessen. Es änderte das öffentliche Recht ab; schmolz im kirchlichen Recht die ganze Verfassung der Kirche um; und gestaltete das Einzelrecht wesentlich um.

1. Nachdem durch die grosse Kirchenspaltung in Römische und Griechische Kirche 880 die Streitigkeiten der Päpste mit dem Patriarchen von Constantinopel (S. 360) aufgehört hatten, und durch die Zersplitterung der Monarchie Karls des Grossen die Römischen Päpste sich auch von dieser lästigen Schutzherrschaft befreit sahen, trat erstens im Völkerrecht an die Stelle der weltlichen Oberherrlichkeit des Kaisers über alle Könige der Erde die geistliche Oberherrlichkeit des Papstes über alle weltlichen Fürsten. Zu dieser Herrschaft der Kirche trug besonders viel ein gewisser Diakonus Benedict in Mainz aus dem 9. Jahrhundert bei, welcher auf betrügerische Weise eine Sammlung von 61 Briefen veröffentlichte, die von den Päpsten der zwei ersten Jahrhunderte geschrieben, und im Nachlasse des heiligen Isidors, Bischofs von Sevilla, der im 7. Jahrhundert lebte, gefunden, vom Erzbischof Ringulf von Mainz aber aus Spanien mitgebracht sein sollten. Der Bischof von Rom erliess allerdings sehr früh solche Briefe (*decretales*), als Antworten auf die Anfragen der im Westen sich bildenden Gemeinden. Jene untergeschobenen Briefe aber nannte man die Decretalen des falschen Isidor; und sie stellten

ein ganz neues Recht auf, welches auch wirklich jetzt mit der Behauptung, dass es schon damals gegeben worden sei, durchgesetzt wurde.

Dadurch dass der Papst, obgleich der Knecht der Knechte Gottes genannt, dennoch der Herr aller Könige wurde, vermehrte sich das Abhängigkeitsverhältniss, das nach Unten vom Adel bis zu dessen Hintersassen lief, nach Oben noch um eines. Die Kirche schloss einen höheren Verdienstadel, als der weltliche war, in sich. Frankreich, Portugal, England, Spanien erkannten die Oberherrlichkeit der Kirche an, und mussten ihr Steuer, den Peterspfennig, bezahlen. Selbst der Deutsche Kaiser musste dem Papste Treue und Unterwürfigkeit schwören, und verlor das Recht, die Papstwahl zu bestätigen. Im Gegentheil maassten sich die Päpste das Recht an, über die Kaiserkrone zu verfügen, und der Kaiser wurde, statt Schutzherr, Schirmvogt der Kirche. Die Waffe aber, womit die Päpste diese Herrschaft erreichten und sich bewahrten, war der Bannstrahl, den sie auch gegen gekrönte Häupter schleuderten.

Diese angemaasste Herrschaft der Päpste musste nun auch manche Veränderung innerhalb des Staatsrechts selbst hervorrufen. Die Grossen und die Bischöfe, um sich immer unabhängiger vom Kaiser zu machen, verbündeten sich mit dem Papste gegen den Kaiser, und trugen dadurch zur Stärkung der geistlichen Gewalt bei; und nahm umgekehrt der Kaiser die Hülfe des Papstes gegen seine Grossen in Anspruch, so musste er den kirchlichen Banden auch immer mehr sich fügen. Bei Thronstreitigkeiten erhielt der Papst das oberste Schiedsrichteramt, und krönte den Kaiser nur, wenn er vorher vor den Thoren Rom's einen Sicherungseid geleistet hatte. Durch seine Legaten bei den Höfen mischte der Papst sich in alle weltlichen Händel und beeinflusste sie; diese Legaten verkündeten auch seine Bullen. Der König konnte die Bischöfe nur mit dem zeitlichen Zeichen der Macht, dem Scepter, bekleiden: der Papst mit den geistlichen, mit Ring und Stab. Die Päpste beriefen jetzt allein die Kirchenversammlungen ein, was früher auch die Könige thun durften. Geistliche wurden Staatsbeamte, weil sie allein schreiben konnten; und so heisst noch jetzt in England ein Schreiber *clerc*.

2. In sich selbst schloss sich zweitens die Kirche zu einer immer grössern Herrschaft der Obern gegen die Unteren ab; und die Päpste erhöhten auch ihre Macht in kirchlichen Angelegenheiten.

Die Presbyterial-Verfassung der apostolischen Kirche kam ausser Gebrauch, und machte im Kirchenrecht der hierarchischen Verfassung Platz (S. 251). Das Capitel, nicht mehr die Gemeinde, wählte den Geistlichen: den Papst das Cardinal-Collegium. Der Papst, die Erzbischöfe, die Bischöfe und die niedere Geistlichkeit bildeten eine ununterbrochene Kette strenger Abhängigkeit und Unterordnung des Niedrigern unter dem Höhern. Der Papst, als der oberste Ring, wurde unfehlbar, riss immer mehr Sachen vor seine Entscheidung, und aus der ersten Ehrenstelle war eine höchste Gerichtsbarkeit und Alleinherrschaft geworden; auch verschwand der Antheil der Kirchenversammlungen an dieser Macht des Papstes allmälig, bis durch ihre gänzliche Abschaffung der Papst auch der alleinige Gesetzgeber blieb. Der Papst erweiterte sein weltliches Ländergebiet, zu welchem Pipin den Grund gelegt hatte, immer mehr, und liess es ganz von Priestern regieren; — die römische Curie.

Um das weltliche Reich aber noch besser beherrschen zu können, stellte die Kirche sich ganz ausserhalb desselben, damit ihre Mitglieder nicht durch weltliche Bande gefesselt würden, sondern dem geistlichen Oberhaupte vollständigen Gehorsam leisteten. Aus diesem Grunde wurde die Ehelosigkeit der Priester eingeführt, während früher ihre Ehen erlaubt waren. Die Mönchsorden mussten in ihren Ordensgelübden Armuth, Keuschheit und Gehorsam geloben. Die kirchliche Genossenschaft beerbte den Mönch: ebenso den Weltgeistlichen wenigstens für alles im Amt Erworbene, während das Eingebrachte seinen natürlichen Erben zufiel. Der Geistliche bekam in allen Sachen einen persönlichen geistlichen Gerichtsstand, indem die bischöflichen Gerichte stets über ihn richteten. Der Laie konnte zwar nur in den (S. 360) genannten geistlichen Sachen vor diese Gerichte gezogen werden, musste aber immer vor ihnen sein Recht gegen einen Geistlichen verfolgen. Zur Ohrenbeichte und Kirchenbusse (S. 359) kam noch die Inquisition und dergleichen hinzu, um nicht nur die Gewissen vollständig zu beherrschen, sondern durch die religiöse Gesinnung und die kirchliche Anschauung auch in alle weltlichen Angelegenheiten einzugreifen, Alles im Sinne und zu Gunsten der Kirche zu lenken, und alle weltlichen Verhältnisse danach umzuwandeln.

3. So drang die Kirche drittens auch in's Einzelrecht ein. Selbst das freie Eigenthum des Germanen wurde den Zwecken der Kirche unterworfen; und wie der Staat der Kirche den Peters-

pfennig, so musste jeder Einzelne seinem Pfarrer den Zehnten aller Früchte zahlen, — was als Reallast angesehen wurde. Während der Staat aber bei seinen Zehnten Steuerbefreiungen gestattete (S. 361, 363), so bewilligte die Kirche dieselben nicht; der Zehnte galt als das Einzeleigenthum der Kirche. Die rohe Freiheit des Germanen sollte in allen Punkten gebändigt werden, um die moralische Innerlichkeit der Kirche in sein Gewissen einzuführen. So verlangte die Kirche z. B. zur Gültigkeit der Ersitzung *bona fides*. Selbst freies Allod durfte an die Kirche veräussert werden.

Auch auf den bürgerlichen Vertrag wirkte die Kirche, wiewohl nirgends das Römische Recht mehr eindrang, als in dieses Gebiet. Sie verbot, Zinsen zu nehmen, und Wucher zu treiben; was die Germanen also doch seit Tacitus (s. S. 353) gelernt haben mussten. Um nicht den Verkehr ganz zu hemmen und das Ausleihen von Geldern unmöglich zu machen, half man sich auf andere Weise. Man verkaufte z. B. auf Wiederkauf, oder verpfändete für ein Darlehn ein Grundstück oder sonst Etwas, und übertrug es dem Gläubiger, damit er durch den Genuss dieser Sache sich ein Entgelt für die Zinsen verschaffen konnte; — *contractus antichreticus* (Bd. I, S. 200). Ein anderes Geschäft war der Renten- oder Gültenverkauf, womit die Zinsen durch die Hinterthür eindrangen (S. 69), dass der Schuldner sein Grundstück dem Gläubiger, ohne Übertragung des Besitzes und der Nutzung, verkaufte, aber zur Anerkennung des erheuchelten Eigenthums des Gläubigers demselben Zins zahlte. Das ist die Lüge des Mittelalters!

Auf's Strafrecht hatte das Kanonische Recht noch grösseren Einfluss. Jedes Verbrechen konnte als Sünde vor geistlichen Gerichten anhängig gemacht werden; so griffen diese überall in die Thätigkeit der weltlichen Gerichte ein, und zogen immer mehr Sachen vor ihren Richterstuhl. Die Verbrechen hörten auf, blosse Busse nach sich zu ziehen; und die Kirche begünstigte so öffentliche Strafen, wie sie auch mit Auferlegung ihrer Kirchenbusse, Fasten, Beten u. s. w. immer weiter um sich griff. Wenn sie aber die Geldbussen an den Staat beschränkte, so erlaubte sie wiederum Ablassgelder, um sich in den Himmel einzukaufen; was sie dem Staat verbot, that sie selbst. Die Entäusserung des weltlichen Eigenthums sollte den Laien in's Geisterreich führen, war aber für die Kirche eine Vermehrung ihres irdischen Wohlstands. Solche Lüge, solcher gesetzte Widerspruch war auch hier das Mittelalter!

Um die weltlichen Gemüther der Innerlichkeit des Geisterreiches zuzuwenden, verfiel die Kirche selbst aus ihrer jenseitigen Moralität in die weltliche Habsucht (s. S. 345). Beleidigungen der Geistlichen wurden härter bestraft, als die der Laien, weil der Geistliche sich nicht wehren, nicht einmal selbst eine Klage auf Beleidigung anstellen durfte. Ketzereien bestrafte die Kirche auch auf den blossen Verdacht hin; sie machte sich also zur Richterin nicht bloss über Thaten, sondern auch über innere Gesinnungen. Kirchliche Strafen hatten eine weltliche Wirkung, indem wer sechs Wochen und Einen Tag in dem kirchlichen Bann blieb, damit auch in die weltliche Acht erklärt war.

Bei Processen wurden die Geistlichen zu den Gottesgerichten (s. S. 115, 351) hinzugezogen; und diese bekamen immer mehr die Kraft, entscheidende Beweismittel zu sein. So wurde das alte Beweisrecht der gerichtlichen Schliessung der Verträge geändert, und später auch noch die schriftliche Abfassung als Beweismittel angewendet. Während die Fränkischen Könige seit Karl dem Grossen vergeblich die Selbstrache und das Fehderecht einzuschränken versuchten, gelang diess erst der Kirche, indem der Gottesfriede eingeführt wurde, kraft dessen jeder Burgherr schwören musste, jede Woche von Mittwoch Abend bis Montag früh nichts Feindseliges unternehmen zu wollen. Jede Fehde musste drei Tage vorher angekündigt werden. Auch finden wir die Bestimmung, dass vom ersten Sonntage des Advent bis Epiphanias, also während des ganzen Decembers, alle Fehde ruhen sollte. Ganz aufgehört hat das Fehderecht erst 1495 durch den ewigen Landfrieden. Selbst weltliche Gerichte bekamen den Charakter der religiösen Innerlichkeit, z. B. die Vehmgerichte in Westphalen; — heimliche Gerichte, wo es sich nicht bloss um Busse, sondern um religiöse Verbrechen und Sünden handelte, die nicht mit Gelde abgethan werden konnten.

Hauptsächlich aber in's Familienrecht drang die Kirche ein, und zog die Familienangelegenheiten vor ihr geistliches Gericht. Die Ehe wurde ein Sacrament, und das Kanonische Recht bestimmte durchweg über sie; so dass sie den weltlichen Gerichten ganz entzogen und durch eine geistliche Feierlichkeit (Trauung) gegründet wurde. Sie wurde für unauflöslich erklärt; die Kirche bestimmte, wieviel Verwandtschaftsgrade Ehehindernisse sein sollten, und verbot so die Ehe von Geschwisterkindern und dergleichen. Ebenso waren Schwägerschaft und Gevatterschaft Ehehindernisse,

doch entband die Kirche für Geld von allen solchen Hindernissen. Eine Trennung von Tisch und Bett erlaubte sie, jedoch ohne Erlaubniss der Eingehung einer zweiten Ehe des Einen Ehegatten vor dem Tode des andern. Das Bischofsamt hob die väterliche Gewalt auf. Zu Testamenten mussten Geistliche hinzugezogen werden, weil gewöhnlich Legate für die Kirche darin ausgesetzt waren; oder umgekehrt, — es wurden Legate für die Kirche ausgesetzt, weil Geistliche bei der Abfassung der Testamente gegenwärtig waren. Ja, es wurde eine neue Form der Testamente vor dem Pfarrer und zwei Zeugen eingeführt. Testamente und Codicille, welche der Kirche Etwas vermachten, waren, gleich Kriegs-Testamenten, gültig, auch wenn sie nur vor zwei Zeugen gemacht worden. War ein Testament ungültig, so blieb es doch in Rücksicht der Kirche in Kraft. Kinder in väterlicher Gewalt konnten selbst über ihr *peculium* mit Einwilligung des Vaters für die Kirche und fromme Anstalten gültig verfügen.

B. Das Lehnrecht.

Indem die Kirche so in alle weltlichen Verhältnisse eindrang, bestimmte sie dieselben aber nicht nur von Aussen; sondern da der Charakter der Kirche eben die innerliche Geistigkeit ist, so schlug das Weltlich-Werden der Kirche in eine Verinnerlichung des weltlichen Reichs um (S. 369—370). Denn je mehr die Kirchenmacht sich allem weltlichen Rechte, dem öffentlichen sowohl als dem Einzelrecht, feindlich entgegenstellte, desto mehr musste dieses sich in sich selbst zu stärken suchen, um solchen Angriffen und Eingriffen widerstehen zu können. Der Zusammenhalt des Germanischen Staats, der zunächst nur auf dem Gedanken Karls des Grossen und der zufälligen Treue in den Gefolgschaften beruhte, war ein zu loser, um der gediegenen Abgeschlossenheit der Kirche in ihr selbst Widerstand leisten zu können; die weltliche Macht konnte nur dann zu widerstehen hoffen, wenn sie diese feste Gliederung der Kirche an sich selber setzte. Das Band des Staatslebens war aber noch nicht die innerliche Geistigkeit des alle Einzelnen durchdringenden allgemeinen Volkslebens, die erst gewonnen werden sollte. Der Punkt, von welchem die grössere Festigkeit ausgehen konnte, war allein die persönliche Freiheit des Germanen; weil sich ausschliesslich in ihr seine geistige Innerlichkeit bekundete, so vermochte er nur daran zur Allgemeinheit des sittlichen Bewusstseins im Staatsleben zu gelangen. Mit an-

dern Worten: die zufällige Treue der Gefolgschaften musste durch ein gegenständliches Band im Einzelrecht, durch ein Grundeigenthum, welches von Vater auf Sohn vererbt wurde, bewährt werden. Das ist der tiefere Grund und Ursprung des Lehnrechts. An die Stelle der Lebenslänglichkeit des Lehns wurde mit dem 9. Jahrhundert, nach Einigen im Jahre 1033 durch ein Gesetz Conrads die Erblichkeit des Lehns und des Amts förmlich anerkannt und eingeführt: der Verdienstadel aber damit erblich. So wurde die Verfassung, statt nur im Geiste Karls zu leben (S. 361), allmälig das Eigenthum der Adelsfamilien. Das volksthümliche Königthum Karls wurde ein lehnsadliges. Nicht in Einem, sondern in Einigen erwachte die sittliche Einheit des Staatslebens. Aber dieses öffentliche Recht war überall an das Einzelrecht gebunden, und alles öffentliche Recht wurde sogar zu einem Einzelrechte; oder umgekehrt, dieses bekam den Werth des öffentlichen Rechts.

Da sowohl das kirchliche, als das öffentliche Recht, in ihrem Kampf gegen einander, ihre Wurzeln bis in's Einzelrecht schlugen: so erklärt sich daraus die Wiedereinführung des Römischen Rechts im Mittelalter, denn dieses Recht ist eben wesentlich Einzelrecht. Die äussere Veranlassung aber dieses Wiedererwachens des Römischen Rechts war die Auffindung der Pandekten zu Bologna. Indem die Kirche längst das Römische Recht als das ihrige ansah, weil sie auf Römischem Boden entsprungen war (S. 361): so ergriff sie das in ihr schon vorhandene, um ihre Kirchenmacht, dem weltlichen Reiche gegenüber, als ihr Einzelrecht, als ihr Eigenthum zu behaupten, in das der Kaiser nicht mehr einzugreifen habe. Nachdem der König der Germanen aber Römischer Kaiser, und so das Römische Recht kaiserliches Recht geworden war, verschmolzen auch die Deutschen ihr sittliches Einzelrecht — das einerseits einfachern Verhältnissen der Gesellschaft angehörte, andererseits durch das Aufgehen des Einzelnen in die allgemeine Sitte der bürgerlichen Gesellschaft noch nicht zu dieser Festigkeit der Einzelfreiheit sich erheben konnte — mit dem Römischen Recht. Indem in demselben die strenge Freiheit der Person ihren reinsten Ausdruck erhalten hatte, so fanden daran die Germanen den einzigen Halt, um den Übergriffen der Kirche entgegentreten zu können. Wie das Römische Recht der Standpunkt des Zwiespalts ist, so musste seine Einführung das Zeichen sein, dass nun auch für die Germanen die Zeit des Streites eingetreten sei. Kirche und Staat, als die einander gegenüberstehenden Einzelberechtigungen,

reiben nun aber ihre Gegensätze auf die Weise ab, dass die allgemeine unpersönliche Sittlichkeit der Kirche zur persönlichen Willkür der kirchlichen Herrschaft über das Weltliche, die unbefangene natürliche Willkür des Germanen zum Gebundensein an die innere Geistigkeit des allgemeinen Staatslebens wird. Bei diesem Umschlagen beider Seiten in einander wurde denn auch ausdrücklich die Kanonische Oberherrlichkeit des Papstes über die Könige als ein Lehnsverhältniss aufgefasst, und die ganze kirchliche Hierarchie mit unter diesen Begriff gebracht. Gott war dabei der oberste Lehnsherr auf Erden, der durch Christus und Petrus das geistliche und das weltliche Schwert an die zwei Schwestern, Kirche und Staat, vertheilte, während in Russland Staat und Kirche im weltlichen Kaiser vereint blieben. Da aber im Nordwesten Europa's, in England, Dänemark, Schweden, Norwegen und Island, das Deutsche Recht sich am Reinsten erhielt, war auch der Einfluss der Kirche und des Römischen Rechts um so geringer.

Der Begriff des Lehnrechts, das sich zuerst in der Lombardei ausbildete, ist nun eben der vorhin angedeutete Widerspruch, — diese Lüge, dass die Willkür selbst das Bindende und Zügelnde der Willkür sein sollte. Der Papst will von Oben herab mit seiner unfehlbaren Willkür die Willkür aller seiner Lehnsleute, indem er sich zum Lehnseigenthümer ihres Grund und Bodens machte, zügeln. Denn was bedeutet sonst der Peterspfennig und der Zehnte? Von Unten herauf war die Willkür des Lehnsmanns ebenso dadurch gezügelt, dass sein Vordermann, also der Adel beim Hintersassen, der König beim Adel auch ein Miteigenthum am Eigenthum seines Lehnsmanns beanspruchte. Um die Gliederung zum Abschluss zu bringen, wurde bestimmt, dass in der Regel nur die Mannen des Königs auch wieder Hintersassen haben durften (S. 362). Indem das Lehnrecht immer mehr den dinglichen Charakter des echten Eigenthums erhielt, so wurde doch die Ausschliesslichkeit, welche der Begriff des wahren freien Eigenthums ist, im Lehnrecht verletzt, weil es zum Mittel herabgesetzt wurde, sowohl um vom höchsten Gipfel bis nach Unten die religiöse Innerlichkeit in die Gemüther einzuführen, als von Unten nach Oben die allgemeine Sittlichkeit des Staatslebens zu erzeugen. So entstanden *laudemium*, *mortuarium*, *homagium* als Ehren- oder Nutzrechte des Lehnsherrn; es trat, an die Stelle der Investitur durch die Gemeinde, die Investitur durch den Lehnsherrn.

Die sittliche Gemeinschaft der Kirche und des Staats wurde

damit zu persönlichen Verhältnissen des Dienenden und des Gebietenden: Treue, Ehrfurcht, Gehorsam, Kriegsdienste auf der einen, Schutz und Hülfe auf der andern Seite. Wie das Verhältniss aus einem freien Vertrage entstand, so konnte die Willkür des Einzelnen es auch wieder lösen, wenn der Dienstmann, seinem Lehnseide zuwider, die Lehnstreue brach *(felonia)*, Ehrendienste, Kriegsdienste, kurz die Arbeit für's Allgemeine verweigerte, und dadurch sein Eigenthum an den Lehnsherrn zurückfiel. Wurde so in den Staat dieselbe Gliederung und Unterordnung der Stufen, die in der Kirche bestand, eingeführt: so lag der Fortschritt darin, dass im Staate die Treue die Form Rechtens annahm, indem das Verhältniss ein dingliches wurde, und er selbst seine Wurzel im Einzelrechte der freien Personen, in ihrem Eigenthume, hatte. Der Widerspruch ist dann freilich der, dass das Einzelrecht, indem es einem höhern Verhältnisse dienen muss, selbst verzerrt, und zu dieser Lüge gemacht wird, getheiltes Eigenthum zu sein: d. h. zwei Personen sollen in Einer und derselben Sache zum freien Dasein ihres Willens kommen, was eben unmöglich ist (Bd. I, S. 196—197). Nichtsdestoweniger liegt darin der Anknüpfungspunkt dazu, diese starre Vereinzelung der persönlichen Freiheit aufzulösen, und so eine höhere Sittlichkeit anzubahnen. Übrigens konnte nicht nur Grundeigenthum, sondern auch Ämter, wie das Postlehn der Familie Thurn und Taxis, Gegenstand dieses Verhältnisses sein.

Die äusserliche Entstehung des Lehnrechts ist aus den unruhigen Zeiten zu erklären, die auf die Herrschaft Karls des Grossen folgten. Die von Karl nicht mehr mit fester Hand gezügelte Willkür liess den allgemeinen Heerbann nicht zusammenkommen, so dass die äusseren Feinde häufig in's Reich einfielen und Alles verwüsteten. Ebenso nahmen die Fehden im Innern immer mehr überhand, so dass durch der Stärkern Faustrecht die Rechtssicherheit der Schwächern beeinträchtigt wurde. Gegen beide Übelstände gewährte das Lehnrecht nun Abhülfe. Man trug nämlich sein freies Allod einem mächtigern Grossen, der schon viel Land und Leute hatte, zu Lehn an *(feudum oblatum)*, ja man trat sogar öfters in den Stand der Unfreiheit gegen denselben: und erhielt dafür dessen Schutz gegen inneren und äusseren Feind, sei es, um selbst kriegerischen Ehren unter dessen Führung, oder friedlichen Geschäften nachzugehen. Der König aber, um das ganze Staatsleben von dem Untergange zu retten, musste beim Wegfall des Heerbanns die *beneficia* seiner Grossen erblich machen, indem

er sie dadurch zur Vertheidigung des Staats nach Aussen anzufeuern, zum Rechtsprechen im Innern zu bewegen wusste. So wurde die Kriegsmacht und die richterliche Gewalt, statt auf Verdienst gegründete Staatsämter zu sein, erbliches Eigenthum und Vorrecht der Grossen; und das Lehnrecht blieb für den König als das einzige Mittel übrig, um Krieg zu führen.

Die so zu einem edlen Geschäfte gewordene Kriegführung übten der Adel und seine Hintersassen dann hauptsächlich als Reiter aus, welche in schwerer Rüstung und mit Lanze oder Schwert gewaffnet fochten. So entstanden die Ritter, welche aber nicht bloss aus den Lehnsherren, den Grafen, Herzögen, Baronen, Freien, sondern als Lehnsritter ebenso aus deren Dienstmannen, die selbst Leibeigene gewesen sein konnten und Ministeriale hiessen, hervorgingen. Das ist der Ursprung des niedern Adels. Für diese meist auf einem Grundstück haftenden Kriegslasten waren die Ritter von allen andern Lasten, die von den übrigen Freien getragen werden mussten, befreit. Woraus folgt, dass, wenn jetzt noch der Adel Steuerbefreiung in Anspruch nehmen wollte, er allein auch alle Kriegslasten zu übernehmen hätte.

Indem durch die angebotenen Lehen die Grossen immer mehr Stücke des freien Gaues unter ihre Herrschaft brachten, so wurden immer mehr freie Gaubewohner zu ihren Hintersassen. Auf diese Weise sprengte der Adel den Verband der alten Gaugemeinden, und liess nur noch hier und da einige Überreste desselben in den Freisassen zurück. Solche zerstreuten Gebiete hiessen Reichsvogteien, indem der Kaiser darüber einen Vogt setzte, und die Richter hier kaiserliche Beamte waren. Das fürstlich Reussische Haus z. B. verdankt seine Entstehung einer solchen Reichsvogtei. Auch die Kirche griff in diese Lehnsverfassung ein, und insofern musste sie sich allerdings gefallen lassen, die Zuständigkeit der Lehnsgerichte über sich anzuerkennen. Die Bischöfe und die Äbte nämlich, nicht zufrieden mit ihrer geistlichen Gewalt, die Gewissen der Laien zu beherrschen, suchten sich auch in der weltlichen Gliederung einen Platz zu verschaffen, z. B. gräfliche Gerichtsbarkeit zu erhalten; und so konnte ein ganzer Gau in die Lehnsabhängigkeit des Bischofs kommen. Der Bischof von Würzburg erwarb sich sogar Herzogsrechte über mehrere Gaue, und war also Feldherr. Ebenso konnten Grafen sich Rechte über mehrere Gaue erwerben. Oft behielt ein Gaugraf nur Einen Theil seiner zersplitterten Grafschaft, und konnte selbst in die Lehnsabhängig-

keit eines Bischofs oder Fürsten gerathen. So erzeugte sich der Gegensatz von Lehngrafen und Landgrafen; und erst ganz kürzlich hat der letzte Landgraf von Hessen-Homburg sein Gebiet an Hessen-Darmstadt vererbt. Auch erhielten einzelne Herrschaften (Baronien) den Grafenbann.

Wie nunmehr die Grafen-, die Herzogswürde ein erbliches Amt wurde, das mit einem Lehnsgrundstück verknüpft war, und darum auf den Sohn übertragen werden musste, so war bei der Geistlichkeit der Nachfolger im Amte der Erbe der Pfründe. Die erbliche Adelsherrschaft, die sich festsetzte, berührte aber sowohl den weltlichen, als den geistlichen Stand, indem die jüngeren Söhne des Adels wohl am Ersten zu hohen Würdenträgern der Kirche emporstiegen, während die niedere Geistlichkeit allerdings aus dem Volke genommen wurde. Mit der Erblichkeit des Amts waren nun auch für das Land alle erbrechtlichen Folgen, z. B. die Erbtheilung, verbunden. So zerfiel das Herzogthum Thüringen in mehrere selbstständige Fürstenthümer.

Indem auf diese Weise das öffentliche Recht nichts, als eine Summe von unendlich vielen Einzelrechten wurde, so war nicht einmal der Staat, geschweige denn der Kaiser, oberherrlich. Der Herzog, der, als der oberste Beamte der Provinz, die Kriegsgewalt, die Aufsicht über den Landfrieden hatte, und die Landtage versammelte: ebenso die Pfalzgrafen, welche die Justiz- und die Cameralverfassung unter sich hatten, und deren Einer oder mehrere in jeder Provinz waren, wurden immer selbstständiger. Wie durch die Einführung der Erblichkeit die Gefolgschaften eine Lüge wurden, so war die Lüge des Lehnrechts selbst die, dass die Erblichkeit, statt die Grossen, wie es beabsichtigt war, an den Staat zu binden, vielmehr die Auflösung des Staats in lauter Einzelrechte herbeiführte. Selbst die Übertragung der Kaiserwürde wurde ein Vertrag, den der Erwerber halten musste, wenn er nicht seines Amts entsetzt und in die Reichsacht gethan werden wollte. Sieben der mächtigsten Fürsten, die sogenannten Kurfürsten, erlangten endlich das ausschliessliche Einzelrecht, den Kaiser zu wählen; und als Preis für die Erhebung auf den immer machtloser werdenden Thron der Cäsaren schrieben sie ihm oft bei den Wahl-Capitulationen die härtesten Bedingungen vor. Es waren die drei Erzbischöfe von Cöln, Mainz und Trier. Die vier weltlichen, Sachsen, Pfalz, Böhmen und Brandenburg, hatten die vier erblichen Hofämter: Marschall, Truchsess, Schenk und Käm-

merer. Beim hohen Adel wurden, in Nachahmung hiervon, diese Ämter durch vier Ministerial-Familien bekleidet.

Die Reichskriegsverfassung, die, wie der ganze Staat, auf dem Lehnsverbande beruhte (S. 375), stellte die Rangordnung der sieben sogenannten Heerschilde auf, wie wir sie in den Rechtsbüchern verzeichnet finden: 1) der König; 2) die Kirchenfürsten bis zu den unmittelbaren Äbten; 3) die Laienfürsten, wie Herzöge, Pfalz-, Mark- und Gaugrafen; 4) die Freiherren, und übrigen weltlichen Adligen, welche Semperfreie waren, wie Grafen; 5) die Mittelfreien, welche schöffenbar waren, d. h. die freie Ritterschaft; 6) die Dienstmannen oder Ministerialen; 7) alle freien Leute, die nicht zur Ritterschaft gehören. Man konnte seinen Heerschild erhöhen oder erniedrigen, z. B. durch Schliessung eines neuen Lehnsverbands, ohne darum seinen Geburtsstand zu ändern.

Da die Kaiserwürde ein Einzelrecht geworden war, so wurden die Reichsversammlungen nicht mehr zu bestimmten Zeiten, sondern nach Willkür des Kaisers berufen; denn von diesem seinem kaiserlichen Ansehen konnte er, als von einem Einzelrechte, beliebigen Gebrauch machen. Auch suchte der Kaiser seine Hausmacht, seine eigenen Besitzungen immer mehr zu vergrössern, um sich daran eine Entschädigung für den Verlust an kaiserlicher Macht im Reiche zu verschaffen. Die Staatseinkünfte wurden Einzelrecht des Kaisers, die grossen Forsten den Gemeinden entzogen; es gab Wildbann, Salz-, Berg-, Fischerei-Regal u. s. w., auf welche auch oft, wie auf das Postregal, das Lehnsverhältniss angewendet wurde (S. 374).

Nachdem die höchsten Staatsämter erbliche Titel und Würden geworden waren, traten die Grossen, welche sie bekleideten, häufig in Gegensatz zum Kaiser, da sie als Inhaber von Einzelrechten unabhängiger von ihm geworden waren. So kam es, dass der Kaiser allmälig zu seinen Staatsämtern andere Personen berief, und die Grossen sie nur noch ausnahmsweise bekleideten. An die Stelle des Erzbischofs, der Kanzler war, hatte der Kaiser einen anderen Kanzler. Den Staatsrath des Kaisers bildeten Reichs-Ministeriale, ja sogar oft die Ministerialen des Kaisers, und erhielten den Namen der Hofräthe. Da aber das Gefühl der Selbstständigkeit, ausser dem Adel, auch bald die übrigen Stände ergriff: so erwuchs die Besonderheit auch ihres Willens, dem kaiserlichen Ansehen gegenüber, zu dem Einzelrechte, ebenfalls Theil am Staate zu nehmen, und die öffentlichen Angelegenheiten mit

zu berathen. Indem die so selbstständig gewordenen Glieder der constitutionellen Monarchie, die unter Karl dem Grossen noch in harmonischer Einheit gehalten waren, in Zwiespalt geriethen: so hatte diese Auflösung der demokratischen Monarchie in die Lehnsmonarchie immerhin das Gute, dass diese nunmehr auf eigenen Füssen stehenden Glieder dazu vorbereitet werden konnten, nicht bloss ein äusserlich mit dem Ganzen verbundener Theil zu sein, sondern sich aus eigenem Interesse in den lebendigen Leib des Staats einzufügen.

Diese aus der Verschränkung des Lehnsverbandes heraus frei sich gestaltenden Glieder sind nun die Reichsstände. Und die Reichsstandschaft, oder das Recht, auf dem Reichstage erscheinen zu dürfen, war selbst ein Einzelrecht geworden. Jeder Stand hatte sein besonderes Recht: Bauernrecht, Stadtrecht und Adelsrecht. Die Arbeiter der bürgerlichen Gesellschaft, für Ackerbau, städtische Gewerbe, ferner Kirchen-, Kriegs- und Staatsdienst, die sich alle in Vereine zusammenschlossen, sollten den Willen des Staats setzen, indem sich das Ganze durch die Ausgleichung der besondern Interessen jedes Standes erhält. So werden die Stände der bürgerlichen Gesellschaft zu staatlichen Ständen, wie das Französische Wort *état* Beides, Stand und Staat, bedeutet; und die Lösung dieser Aufgabe, den Stand staatlich gemacht zu haben, ist das grosse Verdienst des Lehnsstaats. — In Russland hat dagegen die Tartarenherrschaft nach Vertilgung der alten freien Landgemeinde (S. 350) im Mittelalter die drückendste Leibeigenschaft und die unumschränkteste Adelsherrschaft erzeugt, die anderen Stände aber nicht aufkommen lassen.

Das Einzelrecht bildete sich nicht besonders aus, weil nun das alte Deutsche Recht, mit dem neu eingeführten Römischen Recht verbunden, kaiserliches Landrecht geworden war: dieses aber, welches auch Staatsrecht, Strafrecht, Gerichtsverfahren in sich begriff, als allgemeines Recht aller Bürger galt. Als Landrecht für alle Freien diente der Sachsen- und der Schwabenspiegel. Die Geistlichkeit behielt immer noch vorzugsweise das Römische Recht bei. Und für besondere Sachen einzelner Bürger, z. B. für freie Dienstmannen, sowohl höhere *(seniores, seigneurs)*, als niedere, trat das Lehnrecht, das aber auch mit in das Landrecht gezogen wurde, — für geistliche Sachen das Kanonische Recht ein. So gab es Land-, Lehns- geistliche Gerichte; und zu deren verschiedenen Rechten kam nun noch für die besonderen Stände ihr Standes-

recht hinzu, endlich das Hofrecht oder Dienstrecht *(jus curiæ)* für Unfreie. Die besonderen Standesrechte sind aus einer Mischung der Rechte der Freien und der Unfreien hervorgegangen, indem mit Ausnahme des hohen Adels, welcher sich nur auf das Recht der Freien bezieht, Bauern, Bürger und Ritter aus beiden Klassen zusammengesetzt sind.

Der ackerbauende, der Bauernstand war fast gänzlich in die Abhängigkeit des Adels oder der Geistlichkeit gerathen, indem dieselben Stücke des zersprengten Gau's an sich rissen (S. 375). Doch konnten die erwähnten Ritter, die Hintersassen des hohen Adels waren, als Gutsherrschaften, auch Bauern als ihre Schützlinge unter sich haben; in welchem Falle sich denn Ein Glied mehr in die Lehnsabhängigkeit eingeschoben hatte. Im Bauernstand ist die Verschmelzung von freien und unfreien Schützlingen eine so durchgreifende gewesen, dass nicht verschiedene Stufen der Abhängigkeit übrig geblieben waren. Doch haben sich auch freie Grundbesitzer oder Landsassen erhalten, welche in England *free-holders*, in Deutschland Reichsbauern hiessen, die nur zu Kaiser und Reich in Verhältniss standen. Ja, in der Schweiz ist dieser freie ackerbauende Stand zu einem selbstständigen Volke als Freistaat erwachsen, nachdem sie ihre kaiserlichen Vögte, wie Gessler, weggejagt hatten. Noch unter den Sächsischen und den Fränkischen Kaisern galt der freie Bauer für höher, als der ritterliche Dienstmann: bis unter den letzten Hohenstaufen, wo Rohheit und Verwilderung einbrachen, das geistige Leben und das körperliche Gedeihen sich in die Klöster und Städte zurückzog. Dem bäuerlichen Gericht, was zuerst vom Centgrafen verwaltet wurde, stand jetzt ein königlicher oder gutsherrlicher oder städtischer Amtmann vor, welcher, je nach der Person, Land- oder Hofrecht übte, die sich dadurch einander näherten.

Was das Bauernrecht betrifft, so waren die Bauern auf ihre Beschäftigung des Ackerbaues angewiesen und durften nicht städtische Gewerbe treiben; woher sich alle Bann- und Zwangsgerechtigkeiten schreiben. Die Bauerngüter durften weder zerschlagen, noch zusammengelegt werden; der Abstufungen, nach der Grösse des Ackerlandes, waren doch schon genug: wie Vollbauern, Halbhübner, Viertelspänner, Kosseten *(von casa)* u. s. w. Um das Bauerngut ganz zu erhalten, erbt nur Ein Sohn, die anderen Kinder werden abgefunden; und dabei der Anerbe begünstigt. Mitglieder der Gemeinden sind nur die Besitzer der wirklichen Bauerngüter.

Die Gutsunterthanen haben Frohndienste zu leisten. Ein Freier, der ein unterthäniges Gut übernimmt, wird dadurch selbst Unterthan. Die Unterthanen sind durch die an den Gutsherrn zu zahlenden Lasten nicht von Staatslasten befreit. Für diese Frohnen und Lasten ist das Gut auch erblich, obwohl der Besitzer meist nicht volles Eigenthum, sondern nur Erbpacht und dergleichen hatte. Die Unterthanen haben keine Freizügigkeit, müssen die Heirathserlaubniss bei der Gutsherrschaft nachsuchen. Bei Ehen zwischen persönlich Unfreien und Freien folgte das Kind der ärgern Hand. Gehören die beiden Theile, welche die Ehe schliessen, verschiedenen Herren, so werden die Kinder nach dem Geschlechte getheilt. Nach älterem Recht waren sogar alle unehelichen Kinder, selbst von Freien, leibeigen; und bei Heirathen zog die unfreie Hand die freie nach sich. Der Vorsteher der Ortsgemeinde heisst Schulze, Richter, Schultheiss, auch noch Gräve; er wurde von wenigstens zwei Schöppen, welche die Gemeinde wählt und der Gutsherr bestätigt, in seinem Amte unterstützt. Das Schulzenamt war oft ein erbliches geworden, und mit dem Besitze eines bestimmten Guts, als Lehn, verbunden.

Der Bürgerstand sonderte sich allmälig von der ländlichen Bevölkerung ab, indem die Orte, wo königliche Burgen zur Sicherheit gegen Fehden und äussere Feinde errichtet worden waren, ferner die Bischofssitze und dergleichen, mit Steuerbefreiungen versehen wurden und eine eigene Verfassung erhielten. Die Dienstleute des Burggrafen, des Bischofs, des Abts wohnten in der Nähe des Schlosses, der sogenannten Schlossfreiheit; und nun begaben sich eine Menge Umwohner, selbst Ritter, in den Schutz dieses Gemeinwesens, ohne darum an den Steuerbefreiungen Theil zu haben. Die in das Weichbild der Stadt eingetretenen Ritter sind die städtischen Patricier. Die Städte, welche einer Herrschaft, dem hohen Adel oder dem Bischof, gehörten, waren Landstädte: die unmittelbar unter dem König standen, Reichsstädte; jedenfalls traten sie aus dem Gauverbande heraus, um ein eigenes Ganze zu bilden. Solche Städte wurden nun alle befestigt, traten in Vereine zusammen; und in den Niederlanden bilden sie die überwiegende Grundlage des ganzen Staatswesens.

Zur Verfassung der Städte bietet die alte Römische Stadtverfassung, wie sie z. B. in Cöln galt, einen Hauptbestandtheil. Sie hatte Bürgermeister *(consules)*, Rath *(decuriones)* oder Senat u. s. w., der, wie wir es in unserer urbildlichen Gemeinde

(S. 155—159) verlangten, das Gemeindevermögen selbstständig verwaltete, Polizeigewalt, Aufsicht über Handel und Gewerbe hatte; — kurz, in dem grossen Staate bilden sich überall kleine besondere Gemeinwesen, die sich von ihrer Herrschaft immer unabhängiger zu machen suchten, unter sich mächtige Bündnisse, wie die Hansa, schlossen, und ja auch in den freien Städten Deutschlands zu ganz unabhängigen Staaten erwachsen sind. Allmälig erlangten die Städte, sei es durch Gewalt oder Freibriefe, Gerichtsbarkeit, Herrschaftsrechte, Zoll-, Markt-, Münzrecht u. s. w. Wie der Rath ursprünglich mehr aus den Freien, Schöffenbaren hervorging: so die Handwerker aus den Unfreien, bis auch hier dieser Gegensatz verschwand. Die Handwerker schlossen sich nach dem Vorbilde der Römischen *fraternitates* und *collegia opificum* (s. S. 16) zu Zünften zusammen, deren Genossen das Handwerk der Kunst gemäss betreiben mussten, während Andere davon ausgeschlossen wurden, überhaupt in der Bannmeile nur die Arbeit der Zünftler abgesetzt werden durfte (S. 379). Das Vereinsrecht war so als Zunftzwang mit Wanderjahren, Meisterstück und dergleichen selbst, als Einzelrecht eines Standes, zu einer Freiheitsbeschränkung geworden. Die Zünfte erhielten Antheil an der Regierung der Stadt, und wurden ein Theil der Bürgerschaft. Oft bildeten sie einen grossen Rath, dem bisherigen Rathe — als äusserer dem innern — gegenüber (S. 156). Die ursprüngliche Bürgerschaft verlor damit meist ihre Ebenbürtigkeit mit den Rittern, ausser in den Reichsstädten, wo sie als Patricier die Regierung in Händen behielten. Keinesfalls hatten aber alle Einwohner Bürgerrecht: also weder die Schützlinge, noch die königlichen Beamten. Ein besonderer Bürgerbrief ist die Bestätigung des Bürgerrechts, welches darin besteht, Grundeigenthum in der Stadt erwerben, ein bürgerliches Gewerbe treiben, städtischer Beamte u. s. w. werden zu können. Diesem Recht entspricht dann die Pflicht, städtische Steuern zu zahlen, Wachtdienste zu thun, Grundeigenthum nicht an Fremde zu veräussern u. s. w. Während die Flecken durch fürstliche Beamte regiert werden, regiert die Stadt sich selbst. Wiewohl die Gewalten nicht genau geschieden sind, so ist doch der äussere Rath mehr gesetzgebend, der innere mehr verwaltend; doch kam diess statutarische Gesetzgebungsrecht allmälig immer mehr ab, und auch der äussere Rath nahm an der Verwaltung Theil.

Was das Einzelrecht des Bürgerstandes betrifft, so hat hier das Römische Recht am Meisten Einfluss geübt. Es herrscht

weniger Autonomie, als im Adel. Gütergemeinschaft der Ehegatten ist besonders verbreitet, und in vielen Stadtrechten gesetzlich festgestellt; und hier ist die ursprüngliche Sitte besonders einheimisch, dass nach dem Tode des Einen Ehegatten die Theilung zwischen dem überlebenden und den Kindern nicht gleich zu geschehen brauchte (S. 355). Wo auch im Bürgerstande unveräusserliche Erbgüter vorkommen, da findet doch für den Erbgang kein Vorzug des Mannsstammes vor dem Weiberstamm, wie im Adelsrechte, Statt.

Der Adelsstand umfasst den niederen und den höheren Adel; dieser ist der ursprüngliche, jener die Ritterschaft. Das Adelsrecht ist Geblütsrecht, kann daher durch Echtigung und Ankinden nicht in seinen besondern Wirkungen erlangt werden. Wenn auch die Ritterschaft aus Freien und Unfreien erwuchs, so hat das Recht der Freien doch hier vorgewaltet, wie beim Bauernstand das Recht der Unfreien. Die persönlichen Vorrechte des Adels sind: Führung adeliger Wappen; bevorzugter Gerichtsstand; die Autonomie besonders in Bezug auf's Erbrecht, um sich gegen den Einfluss des Römischen Rechts zu schützen. Ein anderes Vorrecht war die ausschliessliche Fähigkeit, Rittergüter zu besitzen: dann die Befreiung von Landessteuern, die vorzügliche Fähigkeit zu Staatsämtern, die Aufnahme in gewisse Stifter und Orden u. s. w. Die dinglichen Vorrechte der Rittergüter, mögen sie nun echtes Eigenthum oder Lehn sein, sind, ausser der Steuerfreiheit selbst nach Fortfall der frühern Reiterdienste (S. 375), die Jagd- und Forstgerechtigkeit, Patrimonial-Gerichtsbarkeit, Landstandschaft, Patronatsrecht über Schulen und Kirchen. Überhaupt erlangte die Ritterschaft über ihre Hintersassen die Rechte des hohen Adels und der Geistlichkeit, wie umgekehrt einzelne Geschlechter des hohen Adels zur blossen Ritterschaft herabsanken, wenn sie nur solche Herrschaftsrechte über Landsassen übten. Während dann die Ritterschaft selbst meist in die Abhängigkeit des hohen Adels gerieth, so bildete derjenige Theil, dem es gelang, sich derselben zu entziehen, die Reichsritterschaft in Süddeutschland, die in mehrere Vereine verbunden war, und sich unmittelbar dem Kaiser anschloss. Wenn die Reichsritter nicht zur vollständigen Landeshoheit gelangten, wie sie denn auch nie Reichsstandschaft hatten, so waren sie doch von aller Landeshoheit unabhängig.

Was das Einzelrecht des Adels betrifft, so galt eine Verbindung mit einem Mitgliede eines niedern Standes als Missheirath; wobei die Kinder dem niedrigern Stande der Ehefrau folgen, nicht

Ritter- und Lehngüter erben dürfen. Doch noch im Anfang des 13. Jahrhunderts war die Ehe Adliger mit reichen Bauernkindern nichts Ungebräuchliches. Die altdeutschen Bestimmungen über Morgengabe, Wittthum (S. 354—355) hatten sich besonders im Adelsrecht erhalten. Im Erbrecht hat bei Stamm- und Fideicommissgütern der Mannesstamm das Vorzugsrecht behalten (S. 356), doch war dasselbe mit Majorat oder Minorat verbunden; es wurde Untheilbarkeit und Unveräusserlichkeit des Stammguts festgesetzt, und eine Veränderung der Bestimmungen muss von allen Agnaten genehmigt werden. Zur Erhaltung der Familie wurden endlich Erbverträge geschlossen, wo mehrere Familien sich ein gegenseitiges Erbrecht ausmachen; doch kommen sie nur beim hohen Adel vor.

Der hohe Adel, indem er vom königlichen Amte zur erblichen Herrschaft über den Gau kam, wiederholte in sich das Bild der königlichen Macht, und erhielt Befreiung von der regelmässigen, ordentlichen Gewalt der an seine Stelle getretenen königlichen Beamten (S. 375, 377). Doch riss der Gaugraf auch Freie, welche um und innerhalb seiner Herrschaft wohnten, unter seine eigene Gerichtsbarkeit; und so verschwand auch auf diese Weise der Unterschied des Landrechts und des Hofrechts (S. 379). Bauern, Städte und Ritter wurden Unterthanen des hohen Adels; und aus dem Gau wurde eine Landschaft, die derselbe als Landesherr mit dem Rechte der Landeshoheit besass. Herzöge, Markgrafen, Pfalzgrafen, Bischöfe rissen auf ähnliche Weise die Landeshoheit an sich: ebenso die Reichsstädte, und wurden so zu Adel und Geistlichkeit der dritte Stand, der Reichsstandschaft hatte. Deutschland zerfiel in etwa fünfhundert reichsunmittelbare Landschaften. Allmälig bekamen die Landesherren auch die übrigen königlichen Gerechtsame, wie Münz-, Zoll-, Berg-Regal, Judenschutz, hohe Jagd u. s. w. Viel zur Begründung der Landeshoheit trug auch der Umstand bei, dass die Grafen und Herzöge, statt die Freien zum Heerbann zu führen, mit ihren Dienstmannen und Lehnsleuten zum Kriege zogen, da nur wenige Reichsunmittelbare unter Reichsvögten noch übrig geblieben waren. So haftete das Reich auf dem geistlichen und dem weltlichen Adel. Wiewohl aus diesem Einzelrecht des hohen Adels die Oberherrlichkeit des Staats, als des allgemeinen Willens, wieder zu keimen begann, so blieb der allgemeine Wille doch in dieser Zeit noch ein Compromiss der besondern Willen. Ja, diese Besonderheit des Willens war so sehr die Grundlage des

ganzen öffentlichen Rechtes, dass sogar der Satz galt: „Willkür bricht Stadtrecht, Stadtrecht bricht Landrecht, Landrecht bricht gemeines Recht.“ Wie das Reich selbst die Vereinigung besonderer Landeshoheiten des Adels, der Geistlichkeit und der Städte, mit dem ohnmächtigen Einheitspunkt des Kaisers an der Spitze war: so spiegelten auch die einzelnen Landschaften mit ihren drei Ständen, die Landstandschaft hatten, das ganze Reich in sich wieder; nur dass die Landesherren mehr Macht nach Unten hatten, als sie dem Kaiser nach Oben liessen. Doch machten ihre Stände ihnen immerhin viel zu schaffen: erlaubten sich Vorwürfe über die Verschwendung des Hofes, bedangen sich das Recht des bewaffneten Widerstandes, ja sogar der Wahl eines andern Fürsten aus, wenn derselbe ihre verbrieften Rechte antasten sollte. Jeder Stand bewilligte einzeln seine Geldbeiträge, oft erst nach Erlangung neuer Vorrechte, und sehr ungern namentlich Steuern für stehende Kriegsmannschaft.

Wie in Deutschland zur Zeit der Blüte des Lehnswesens, so sah es auch in den übrigen Ländern aus. In Italien, das immer mit Deutschland in engster Verbindung gestanden hatte, bildeten sich neben freien Städten, die zu mächtigen Freistaaten erwuchsen, auch Landschaften mit Landesherren, die aus dem hohen Adel hervorgingen. In Frankreich kämpfte der Lehnsadel auch gegen den König, in Spanien wurden die Stadtverfassungen besonders sehr zu Gunsten der Freiheit und Unabhängigkeit ausgebildet. In England hat sich der Lehnsadel, ohne zur Landeshoheit zu kommen, doch die wichtigsten Staatsrechte errungen, und den Staat auf diese Weise ganz in seine Hände bekommen. In Polen ist sogar die Verbrüderung des Adels zu einem vollständigen Freistaat geworden, der das Recht der Königswahl erlangte und zum Deutschen Reiche nur in einem losen Lehnsverhältnisse stand.

C. Das unumschränkte Königthum.

Der nächste Schritt, den das Rechtsbewusstsein der Europäischen Menschheit zu machen hatte, war nun der, dass, nachdem die höchste Willkür des Papstes, welche der allgemeine Wille sein wollte, seine geistliche Herrschaft über die weltliche Willkür der Fürsten ausgebreitet hatte, diese nun, dem Papste nachahmend, sich selbst für die innerliche Allgemeinheit des geistlichen Willens ausgab, um zur Alleinherrschaft zu kommen. Die weltlichen Herrscher, welche früher in der vollständigen Abhängigkeit zur Kirche

sich befanden, nannten sich nunmehr von Gottes Gnaden: nicht in dem Sinne, als ob sie der Kirche noch unterworfen seien, sondern dass vielmehr der göttliche Wille in ihnen wohne. So zerbrachen sie auch nach Unten hin die Willkür ihrer Stände, damit ihre Unterthanen der königlichen Willkür, als dem allgemeinen Willen, blindlings gehorchten; — die Entstehung des unumschränkten Königthums. Macchiavelli stellte diess Bild eines sich, durch was immer für Mittel, unumschränkt machenden Fürsten auf (Bd. I, S. 44); und Hobbes sah in ihm allein das Heil der Völker (Bd. I, S. 50). Es kam die Ansicht auf, dass die Stände nicht nöthig seien, nur die freie Bewegung der öffentlichen Macht hemmten; der beste Staat habe das einfachste Räderwerk. So erhielten sich in Deutschland nur die Stände Sachsens und Würtembergs. Durch Hausgesetze der Fürsten wurde die Theilung des Landes an mehrere Erben gehindert, durch Erbverbrüderungen suchte man das Gebiet zu erweitern. Alle hervortretenden Besonderheiten wurden als Lehnssystem verschrien. Das Lehnsband wurde immer loser, der Lehnsmann durfte das Lehnsgut verkaufen, wenn der Käufer nur lehnsfähig war.

Mit dem Verschwinden der Thätigkeit der Landstände wurde die Thätigkeit der Beamten grösser; an die Stelle des erblichen Adels trat ein Beamten-Adel, eine Kanzleiherrschaft (s. S. 328). Die Staatsbeamten wurden zu reinen Fürstendienern. Aus den Räthen am Hofe des Landesherrn wurden Behörden, sogenannte königliche Kammern gebildet, mit einem Kanzler an der Spitze, welche Gerichtsbarkeit, Verwaltung, namentlich auch des Staatseigenthums übten. Das Recht musste einem Rechtsgelehrten-Stande übergeben werden, da es, besonders durch den immer grösser werdenden Einfluss des Römischen Rechts, mehr geschriebenes, als Gewohnheitsrecht war: und so nicht mehr allgemein zugänglich blieb, indem es nicht mehr in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Leben und Treiben der Menschen erscheint. So war Verwaltung und Gericht, wie wir es in der urbildlichen Gesellschaft (S. 158, 173, 191) wollen, zwar verbunden, — aber nur, um zunächst Beide der Willkür des Landesherrn zu unterwerfen, während wir ihnen die freie Entscheidung aus sich selbst zusprachen. Wenn dann später in vielen Ländern, nach Herstellung des unumschränkten Königthums, die richterliche Gewalt von der Verwaltung getrennt wurde: so war dabei das Bestreben diess, wenigstens dem Rechtsprechen die Unabhängigkeit zu sichern, die

man der Verwaltung zu erringen verzweifelte, bis endlich die Zeit gekommen zu sein scheint, wo ihre Verknüpfung nicht länger mehr ihrer Freiheit entgegenzutreten hat (S. 192). Wie damals aber Verwaltung und Rechtsprechen, so ging auch das Gesetzgebungsrecht von Vereinen, grössern Verbänden und Ständen auf den Landesherrn über, der Landesordnungen erliess. Dem Bauernstande wurden immer mehr Lasten aufgebürdet, die Städte kamen in viel grössere Abhängigkeit vom Landesherrn; was sich besonders in der Verwaltung ihres Vermögens, in der verstärkten Aufsicht der Landesobrigkeit über die Gemeinde u. s. w. zeigte.

Was aber die unumschränkte Herrschaft des Landesherrn vervollständigte, das war die veränderte Art der Kriegführung und Kriegsverfassung. Die erneuerte Wichtigkeit des Fussvolks, das gegen die befestigten Städte gebraucht wurde, setzte den Söldnerdienst an die Stelle des Lehnsritterdienstes. Auch verleidete die Erfindung des Schiesspulvers den Rittern den Dienst. So traten an die Stelle der Ritterdienste die stehenden Heere, für welche die Landesherren, statt des frühern Heerbanns und Lehnkriegsdienstes, nur noch Geldleistungen von ihren Ständen forderten: aber so auch die wirkliche Macht in Händen bekamen, indem sie, auf ihre stehenden Heere gestützt, die Lehnsmacht brachen. Die Ritter wurden die Officiere im stehenden Heere, welche dem Landesherrn unbedingten Gehorsam zu leisten genöthigt waren; blinde Unterwerfung *(obedientia passiva)* trat an die Stelle der Lehnstreue.

Wenn in Deutschland und Italien die unumschränkte Herrschaft dadurch entstand, dass die grossen Lehnsträger des Königs sich zu vielen oberherrlichen Fürsten machten (S. 384): so sehen wir auf der Pyrenäischen Halbinsel und in Frankreich umgekehrt die königliche Gewalt selbst sich dadurch oberherrlich machen, dass sie die grossen Lehnsträger allmälig niederdrückte, und der Staat zu immer grösserer Einheit des ganzen Volkes in der Person des Königs gelangte, während in Deutschland und Italien das Volk immer mehr zersplittert wurde. Das Wort Ludwig's XIV.: „Der Staat bin ich!“ ist der höchste Ausdruck dieses unumschränkten Herrscherthums. In den Romanischen Völkern, die Gans die kirchlichen nennt, wurde es dem Könige leichter, die Besonderheit des Willens der grossen Lehnsträger zu brechen, weil eben die Kirche davon ausgeht, die Besonderheit des Willens dem allgemeinen Willen unterzuordnen. Namentlich in Spanien bediente sich

der König der Geistlichkeit, um seine Herrschaft zu begründen, während in Deutschland dem Kaiser die Macht durch seinen Kampf gegen die Kirche entzogen wurde.

Die Unterordnung der Besonderheit unter den allgemeinen Willen schlug aber nicht zu Gunsten der Kirche, sondern der weltlichen Staatsmacht aus, die alle Lehnsrechte bald in die Einheit des Staatswillens zurücknahm. Doch blieb diese Einheit des allgemeinen Willens selbst eine Besonderheit, indem die gesetzliche Erbfolge durch Erstgeburt, — wenn sie auch selbst zum göttlichen Recht, dem noch die Kirche durch die Krönung ihr Siegel aufdrückte, gestempelt wurde, — eben nur ein Einzelrecht dieser Familie ist, welches sich aus dem Lehnrecht als die einzige knorrige Besonderheit in dem Flusse der allgemeinen Staatsmacht erhalten hat. Das öffentliche Recht hat so selbst nur die Form einer äusserlichen Verschmelzung des göttlichen Rechts mit dem Einzelrechte. Die Folge hiervon war auch, dass, indem die staatliche Allgemeinheit ganz in den Einzelwillen des Fürsten aufging, das Interesse dieser Familie an die Stelle des Staatswohls trat, um dieselbe, sei es durch Krieg oder Ränke u. s. w., immer mächtiger in Europa zu machen. Der Staat war zwar der Form Rechtens nach oberherrlich; dem Inhalte nach aber wohnte diese Oberherrlichkeit nicht im Volksgeiste, sondern in der Person des Alleinherrschers. Das unumschränkte Königthum machte zwar alle Besonderheiten flüssig, um sie in eine oberste Spitze zusammenzufassen, aber auch zugleich zu verschlucken. Der Adel hatte nach Mignet nur noch das staatliche Vorrecht, der Vollstrecker des königlichen Willens zu sein, wie denn auch noch das Preussische Landrecht ihm ausdrücklich den Vorzug bei königlichen Ämtern gewährt.

Indessen ist mit der Versenkung aller ständischen Macht in den königlichen Mittelpunkt auch die Möglichkeit gegeben, sie aus dieser Gedrungenheit wieder zu voller Entfaltung zu bringen. Diese Möglichkeit trat nun besonders in der Entwickelung des Englischen Staatsrechts hervor. Während in den Romanischen Ländern, mit Ausnahme Italiens, die Besonderheit des adligen Willens durch die Macht der Kirche gebrochen wurde: so hatte Italien, weil es, die Kirche in der Nähe beobachtend, ihr Achtung versagte, — Deutschland, wegen der immer in ihm überwiegenden Macht des besondern Willens, gerade die Herrschaft der Grossen befördert. Wenn aber beide Staatsgruppen — Frankreich, Spanien

und Portugal auf der einen Seite, Deutschland und Italien auf der andern — auf diesem entgegengesetzten Wege doch zu demselben Erfolge, zum unumschränkten Königthum kamen: so schlug England, das aus dem Germanischen und Romanischen Bestandtheil gleichmässig entsprungen ist, auch einen beide Gegensätze in sich begreifenden Mittelweg ein. Die Besonderheit des Willens bleibt in den grossen Lehnsträgern, den alten Germanischen Grafen und Herzogen, ebenso in der Freiheit der Städte und der Gauen, die Grafschaften hiessen, erhalten. Während aber im Deutschen und Französischen Adel die Beibehaltung der gesellschaftlichen Vorrechte Selbstsucht erweckte, und den Deutschen Adel überdiess die Zersplitterung Deutschlands zu Staatsämtern untüchtig machte, auch keinen Charakter aufkommen liess, da doch die Einheit des Französischen Staats in manchem Adligen Tüchtigkeit in Staat, Kunst und Wissenschaft erzeugte: so sehen wir den Englischen Adel seine hohe staatliche Stellung nicht nur durch seine öffentlichen Leistungen, sondern auch durch den Verzicht auf jede Bevorrechtung und Steuerbefreiung erlangen. Er ist ganz mit dem Volke verwachsen, wie denn seine jüngeren Söhne wieder in's Volk zurücktreten. So verbrieft aber auch seine staatlichen Rechte sind, nichtsdestoweniger musste er in der Strömung dieser Zeit einen Vergleich mit der unumschränkten Herrschaft eingehen. Heinrich VIII. übte eine ziemlich unbeschränkte Macht, obgleich er die Formen bestehen liess; und die Verknüpfung aller besondern Interessen der bürgerlichen Gesellschaft bildete die oberherrliche Einheit des Staats, indem sie, namentlich der Handel, zum höchsten Staatszweck wurden.

Da solchergestalt die Summe der Einzelrechte des Lehnswesens sich in England selbst zum allgemeinen Staatswillen erhoben hatte, so gilt dort das Lehnrecht noch jetzt grundsätzlich. Der König ist der Grundherr des ganzen Bodens; die Zehnten werden als Einzeleigenthum der Berechtigten angesehen. Dennoch ist das Lehnswesen zu völliger Auflösung in die neue Staatseinheit gekommen; und Gans konnte in mündlichen Überlieferungen das Englische Staatswesen „ein Verstinken des Lehnszustandes“ nennen. Ungeachtet der noch bestehenden Lehnsformen, hat die Englische Verfassung diese Spannkraft, aus sich selbst zur Oberherrlichkeit des neuern Staatsbegriffs zu gelangen. Mit Unrecht stellt sie jedoch Montesquieu allen übrigen Völkern zum Muster hin, weil sie eben, wegen ihrer Herkunft aus dem Mittelalter,

noch vielfach mit dessen Fehlern behaftet ist. An die Stelle des volksthümlichen Königthums Karls des Grossen ist dann die lehnsrechtliche freie Verfassung getreten, um schliesslich dem neuern constitutionellen Standpunkte Platz zu machen. In das Englische Parlament sind die Stände des Mittelalters vollständig übergegangen: hoher Adel und Geistlichkeit im Oberhause, Städte und niederer Adel im Unterhause. Die Bauern sind bloss Pächter geblieben, da nur wenige Freisassen (S. 379) vorhanden waren, während doch auf dem Festlande die Bauern nicht selten die Landstandschaft erreichten. Die Englische Verfassung ist das köstlichste Erzeugniss des Mittelalters: bleibt aber immer Mittelalter, — d. h. die Lüge, dass der allgemeine Wille eben selbst nur die Summe der Besonderheiten, nicht ihre lebendige Einheit ist. Und dieser Bodensatz des Mittelalters ist auch in den andern Ländern Enropa's der Gährungsstoff, der die Bestrebungen nach staatlicher Freiheit noch bis in die neuesten Zeiten hinein immer nicht hat zum Abschluss bringen können.

Werfen wir noch kurz einen Blick auf die übrigen Völker Europa's, um ihre Stellung zur Entwickelung des Rechtsbewusstseins beim Ausgang des Mittelalters zu schildern: so ist über die Apenninische Halbinsel noch zu bemerken, dass besonders Oberitalien in die (S. 386) beschriebene Zersplitterung auseinanderging; während sich im Süden mit Neapel eine grössere unumschränkte Alleinherrschaft zusammenfasste, die sich auch an Spanien anschloss, — und im Kirchenstaat das ganze Mittelalter in seiner ungetrübtesten Gestalt sich erhielt, dieser aber darum auch von jeher als die Quelle der Zerrissenheit und des Unglücks Italiens angesehen worden ist.

Wie das Romanische Italien sich im Süden einem grossen Romanischen Einheitsstaate, so schloss sich im Norden dem Deutschen Reiche das stammverwandte Skandinavien an; womit wir die Darstellung der Germanischen Völker, da von der Schweiz (S. 379) und den Niederlanden (S. 380) schon die Rede war, beschliessen wollen. Auch verhalten sich die Skandinavier ähnlich, wie die beiden genannten, indem, wenn diese die Ausscheidung einseitiger Stände aus der Fülle des Germanischen Lebens, nämlich des Bauern und des Städters, sind, die Länder der Calmarischen Union einseitige Ausscheidungen der verschiedenen Zeiträume darstellen, in die das Deutsche Rechtsbewusstsein sich auseinandergelegt hat. In Norwegen ist nämlich erstens das volksthümliche Königthum Karls

des Grossen in der vormittelaltrigeu Zeit das Durchgreifende geblieben, wiewohl wir den Einfluss des Lehnswesens darum nicht ganz in Abrede zu stellen gemeint sind. Aber der Adel hat nie die Macht und das Ansehen erhalten können, wie im übrigen Europa; der Grundbesitz ist in den Händen der freien Gaubewohner geblieben, welche daher auch Adelsbauern heissen, wie ihre Versammlungen der Adelsting. Wenn Norwegen also am Reinsten das alte vormittelaltrige Recht der Germanen bewahrte, so ist zweitens Schweden der stehen gebliebene Vertreter des eigentlichen Mittelalters, indem die vier Lehnsstände, Geistlichkeit, Ritterschaft, Bürger und Bauern, in vier Versammlungen getheilt, die gesetzgebende Gewalt in Händen haben; in der That aber ist Schweden, wie England und Polen, eine Adelsherrschaft geblieben, während Norwegen eine Volksherrschaft ist. Dänemark wiederholt drittens den Ausgang des Mittelalters, das Hervortreten des unumschränkten Königthums, — indem hier sogar die Stände dem Fürsten dasselbe aus eigenem Antriebe durch die *lex regia* angetragen und übergeben, auf ihre Rechte aber freiwillig verzichtet haben, — wie die Meder unter Dejoces und die Perser unter Darius (S. 296), die aufgeklärte Alleinherrschaft für die beste der Verfassungen erklärend.

Die Slavischen Stämme endlich, die auch mit Deutschland, und zwar durch das einst mächtige Reich der Jagelonen zusammenhingen (S. 384), gehen in ebenso einseitige staatliche Formen auseinander, wie die drei Skandinavischen Völker. Erstens hat sich in Serbien allein, das darum mit Norwegen verglichen werden kann, die ursprüngliche Slavische Gemeinde (S. 378) in ihrer Reinheit erhalten; und indem auf diese Weise die volksthümliche Gleichheit unter der ausübenden Gewalt des Fürsten bestehen blieb, so hat Serbien eigentlich die Entwickelung des Mittelalters nicht durchgemacht. Gerade in diese Entwickelung des lehnsrechtlichen Mittelalters fällt dagegen der Glanzpunkt der Polnischen Geschichte, indem der Adel vollständig die königliche Gewalt, wie in Deutschland, sich unterworfen hat, und, wie in Schweden, der staatlich bevorrechtete Stand geworden ist, der Bauer dagegen zum Insassen, Tagelöhner — nicht einmal, wie in England, zum Erbpächter des herrschaftlichen Grund und Bodens — herabsank. In Russland ist schliesslich nicht nur der freie Bauer der ursprünglichen Gemeinde in die härteste Leibeigenschaft des Adels gerathen, so dass dieser seinen Grundbesitz nach so und so viel

Seelen bemaass, sondern auch der Adel verlor seine staatlichen Rechte. Peter der Grosse vernichtete alle Adelsbriefe; der Adel wurde zum Hofadel, und das unumschränkte Fürstenthum feiert hier seine glänzendste Erscheinung.

Während auf dem kirchlichen Gebiete der Papst im Anfang des Mittelalters die unumschränkte, unfehlbare Persönlichkeit, als Vertreter der ganzen Christenheit, war, und mit dem Ende desselben die Oberhäupter der verschiedenen Völker, als die Vertreter der erblichen, ihnen von Gottes Gnaden übertragenen Erbweisheit, an seine Stelle traten: so ist nun der nächste Schritt der, dass diese von der Einzelheit der päpstlichen Person zur besondern Vielheit der Christlichen Fürsten herabgestiegene überschwengliche Einsicht und Freiheit sich auf alle einzelnen Personen ausdehne. Jeder Einzelne will in sich dieser Unfehlbare sein, diese Weisheit besitzen, welche den allgemeinen Willen unmittelbar in sich trägt und aus sich gebiert. Indem aber, diesen neuern Bestrebungen gegenüber, die Kirche und der Staat immer auch noch als zwei dem Einzelnen äussere Mächte erscheinen: so ist der Kampf des göttlichen und des öffentlichen Rechts gegen die unendliche Persönlichkeit im Einzelrechte nun das Schauspiel, welches uns das heutige Europäische Recht darbietet, während jenseits des Weltmeers dieser Streit geschlichtet ist.

Drittes Kapitel.

Das heutige Europäische Recht.

In den letzten vier Jahrhunderten, welche die Europäische Menschheit durchlebt hat, will sie zwar zu ihrem Ursprung, der unendlichen Freiheit der Personen, die sich zu freiwilligen Vereinen und Gesellschaften verbunden hatten, wieder zurückkehren: aber so, dass das allgemeine Leben, welches in Kirche und Staatsmacht, im Papst und im unumschränkten Fürsten, ihr noch als ein äusserliches auferlegt war, und damit die ungeheure Lüge des Mittelalters erzeugte, jetzt aus dem eigenen Innern des Einzelnen hervorzugehe; ohne dass dieser jedoch, in Europa wenigstens, dieser Äusserlichkeit — wie der dem Bauer entronnene Vogel den Faden seines Käfigs noch mit sich zieht — ganz entrinnen könne. Wenn dieser Kampf erstens im kirchlichen Rechte vom Protestantismus seit dem Jahre 1517 geführt wird, so entwickelte er sich zweitens auf dem

Boden des Staatsrechts mit der Englischen Staatsumwälzung von 1688, bis drittens durch die am 14. Juli 1789 eingeleiteten Umwälzungen Europa's die Befreiung der Person von allen bindenden Fesseln des Mittelalters auch auf dem gesellschaftlichen Gebiete des Einzelrechts angestrebt wird; so dass in den drei vorletzten Jahrhunderten jedes der drei in Europa tonangebenden Völker — die Deutschen, die Engländer und die Franzosen — in einem Jahrhundert dem Welttheil eine Umwälzung bereitet hat, während America sie alle drei auf einmal und vollständig durchsetzte. Unvollkommene Anfänge dieser Verknüpfung bieten sich freilich auch schon in Europa dar, wie die Bauernkriege der Deutschen Kirchenverbesserung, wie der Sieg der protestantischen Kirche in der Englischen Staatsumwälzung, und das Bestreben, mit der gesellschaftlichen Umwälzung in Frankreich auch die Befreiung der Kirche und des Staats zu verbinden, ohne dass jedoch die „grosse Nation" bisher mehr, als die gesellschaftliche Gleichheit bleibend und endgültig errungen hätte.

A. Das Kirchenrecht.

Was nun das Kirchenrecht betrifft, so war erstens, in Bezug auf das religiöse Leben als solches, die Äusserlichkeit, an welche die Gewissen gebunden waren, verschwunden, indem nicht mehr, wie in der katholischen Kirche, die Werke — auch Anderer, die man sogar durch Geld erkaufen konnte —, sondern lediglich der Glaube zur Rechtfertigung führen sollte. Ging derselbe aber im Protestantismus auch aus dem Zeugniss des Geistes hervor, so durfte er doch nur eine Bestätigung des gegenständlichen Bekenntnisses sein, wie es die Lutheraner in der *confessio Augustana*, die Calvinisten und Zwinglianer in ihren Bekenntnissschriften niedergelegt hatten. Die Andersdenkenden wurden zwar nicht mehr, mit Ausnahme Eines Falles in Genf, als Ketzer verbrannt oder eingekerkert; aber sie wurden in ihren staatlichen Rechten verkürzt. Zwar wurde auch die Aufklärung, eine Tochter des Zeitalters der Bildung unter Ludwig XIV., allgemein; und Friedrich II. konnte Jedem selber die Sorge für seine Seligkeit überlassen (S. 249). Aber der religiösen Freidenkerei folgte das engherzige Muckerthum auf den Fersen nach. Die freien Gemeinden wurden unter dem Einfluss dieser Strenggläubigen polizeilich überwacht und überall belästigt. Und die von Cartesius bis Hegel immer tiefer die Freiheit des Geistes erfassende und die Gewissen entfesselnde Philosophie

wird wenigstens von der Gleichgültigkeit und Missliebigkeit der Regierenden so viel als möglich gelähmt, da ihre Verfolgung, die in Frankreich z. B. nur zaghaft noch versucht wird, von Preussens Verfassung gänzlich verboten ist (S. 261—262).

2. Betrachten wir zweitens das äussere Dasein des religiösen Lebens in der Kirche und ihr Verhältniss zum Staate, so hat sich nunmehr zur Presbyterial-Verfassung der apostolischen Zeit und zur bischöflichen Kirche des Mittelalters die Consistorial-Verfassung der neuern Zeit, als die dem Protestantismus eigenthümliche, ausgebildet. Indem die Völker hier freiwillig die Leitung der neuen Kirchengestaltung den von der katholischen Kirche abgefallenen Landesherren anvertrauten, so ergriffen diese die ihnen dargebotene Gelegenheit, ihre Landeshoheit noch unumschränkter zu machen, mit grossem Eifer. Auch die geistlichen Angelegenheiten liessen sie fortan durch ihre Behörden (Consistorien) verwalten, und ernannten selber die Superintendenten, während die Bischöfe durch die Capitel gewählt wurden. Indem das protestantische Kirchenrecht die Landesfürsten dadurch zu obersten Bischöfen erhob — ein Titel, den das Englische Parlament dem Könige ausdrücklich verlieh —: so erlangten sie auch in kirchlichen Angelegenheiten — wie der Papst und an dessen Stelle — den Ruf unfehlbarer Weisheit. Nur diejenigen protestantischen Kirchen, welche in katholisch gebliebenen Ländern entstanden, und damit unabhängiger von der Regierung sind, kehrten wieder zur ursprünglichen Kirchenverfassung zurück: wie die Hugenotten in Frankreich und die Presbyterianer von Schottland, welche die Kirchengewalt nicht der weltlichen Obrigkeit, sondern den aus den Ältesten der Laien und den Geistlichen im Kirchsprengel zusammentretenden Synoden übertrugen (s. S. 251—253).

Der katholischen Kirche gegenüber, erhielten die weltlichen Fürsten das Recht, den Verkehr der Bischöfe mit dem Papste zu überwachen, bei der Wahl der geistlichen Würdenträger die ihnen angenehmen Personen *(personæ gratæ)* vorher zu bezeichnen, vor Veröffentlichung der päpstlichen Bullen die landesherrliche Erlaubniss *(placet)* zu ertheilen u. s. w. So wurden Concordate abgeschlossen, um das gegenseitige Verhältniss von Kirche und Staat zu regeln. Wie aber im Mittelalter das katholische Bekenntniss das allein herrschende gewesen war, so trat nun in dessen Rechte bald das eine, bald das andere Bekenntniss: in England z. B. die Hochkirche, in Schweden und Norwegen die Lutherische; und die

Bekenner einer andern Religion, die nicht die Staatskirche war, — ohnehin die Bekenner nicht Christlicher Glaubenslehren, wie die Juden, — wurden von den öffentlichen Ämtern ausgeschlossen. Zwar hat die Entwickelung der Europäischen Rechtsgeschichte diese Strenge allmälig gemildert. In Deutschland sind seit dem Westphälischen Frieden 1648 die Christlichen Bekenntnisse wenigstens gleichberechtigt, wie denn auch die Richterstellen am Reichskammergericht gleichmässig unter sie vertheilt waren. In England hat aber erst in diesem Jahrhundert die Emancipation der Katholiken stattgefunden; und in Schweden sind sogar noch jetzt selbst die Reformirten ausgeschlossen. Die Französische Staatsumwälzung von 1789 gab auch den Juden volle staatliche Geichheit. Und wenn diess seit den Staatsumwälzungen von 1848 zum Theil auch sonst auf dem Festlande und in England eingetreten ist, so ist doch die beschränkende Form des Gesetzes, wie in England, oder die engherzige Auslegung desselben, wie in manchen Staaten des Festlands, Schuld, dass die Gleichberechtigung noch nicht überall eine Wahrheit geworden ist.

So ist überhaupt grundsätzlich seit dem Jahre 1848 die Selbstregierung der Kirche ausgesprochen worden. Wir sind weit entfernt von den Zeiten, wo Friedrich Wilhelm III. von Preussen noch sagen durfte, er könne, wenn er wolle, die Einführung einer neuen Liturgie befehlen (s. S. 252—253). Diese gänzliche Unabhängigkeit und Trennung vom Staate ist aber eigentlich nur der katholischen Kirche durch die letzte Staatsumwälzung zu Gute gekommen. Der Verkehr der Bischöfe mit dem Papste ist freigegeben, das *Placet* meistentheils aufgehoben. Auf dem Wege des freien Vereinsrechts können Klöster, geistliche Gesellschaften aller Art wieder eingeführt werden, und werden es — in protestantischen Ländern, während die katholische Regierung Italiens jetzt die Klöster aufheben und das Kirchengut einziehen will. Da in Preussen der Oberkirchenrath, dessen Mitglieder sogar aus dem Ministerium der geistlichen Angelegenheiten herübergenommen wurden, jede Selbstregierung der Kirche unmöglich macht, so lässt die freie Verfassung der Gemeinden und Synoden noch immer auf sich warten. Überall zeigt das heutige Europäische Recht das Streben nach Selbstregierung und unendlicher Freiheit des Einzelnen. Überall treten aber die mächtigen Erinnerungen des Mittelalters diesen neuen Bestrebungen hindernd entgegen. Und daher diese Unruhe, dieser Alp, und dieses Missbehagen, welche in Europa überall schwer auf die Verhältnisse der Gegenwart drücken! weil das Bestehende in dem Augenblicke,

wo die bewusste Forderung an dasselbe gestellt ist, dem Vernunftrecht gemäss zu sein, diesem nicht nur in so vielen Punkten widerspricht, sondern sogar noch absichtlich von einer gewissen Partei weiter zurückgeschraubt werden soll.

3. Gehen wir drittens zum Einfluss der Kirche auf's Einzelrecht über, so ist das Zinsnehmen erlaubt worden, aber noch mit der Beschränkung des höchsten Satzes auf Fünf vom Hundert. Wird den Kaufleuten dann auch hin und wieder der sechste Zinsthaler erlaubt, so bleibt doch immer, was diese Höhe übersteigt, als Wucher gebrandmarkt, — es sei denn, dass es im Wechsel-Disconto durchschlüpfe. Und wenn auch jetzt in einigen Ländern die Wuchergesetze gänzlich abgeschafft worden sind, so ist doch meistentheils auch auf diesem Gebiete der Streit zwischen freier Selbstbestimmung und polizeilicher Bevormundung noch immer nicht geschlichtet. Den grössten Einfluss hat die protestantische Kirche aber auf das Eherecht gehabt. Während bei den Katholiken die Ehe als Sacrament eine rein geistliche Sache war, so trat nun der weltliche Charakter im bürgerlichen Rechte der Protestanten, das oft mit dem kanonischen Rechte nicht übereinstimmt, hervor. In der ersten Zeit hatten die Consistorien zwar noch die Zuständigkeit in Ehesachen, die jedoch bald an die weltlichen Gerichte übergingen; — was auch nur erst das beziehungsweise Vernünftige ist (Bd. I, S. 319). Und wenn wir, der katholischen Unauflöslichkeit der Ehe gegenüber (S. 370), die durch's protestantische Kirchenrecht eingeführte Ehescheidung eine höhere Folgerichtigkeit nannten (Bd. I, S. 305): so hat der seitdem ausgebrochene Streit zwischen Staat und Kirche, in welchem sich auch protestantische Geistliche weigern, Ehen Geschiedener einzusegnen (Bd. I, S. 303—304), die Nothwendigkeit dargethan, auch das noch übrig gebliebene Vernunftwidrige, dem zufolge der Staat lösen soll, was die Kirche gebunden hat, durch den einzig möglichen Ausweg der obligatorischen Civilehe niederzuschlagen (Bd. I, S. 301). Wenn in Frankreich seit der Staatsumwälzung von 1789 die bürgerliche Ehe zur Pflicht gemacht (dabei aber doch die Untrennbarkeit der Ehe beibehalten worden), in England dagegen nur gestattet ist: so ist in Preussen, ungeachtet des dringendsten Bedürfnisses, auch nicht einmal dieses durchgesetzt worden. Es kommt in Europa höchstens, wie in England, zu einem matten Vergleich, zum bloss neutralen Producte, nicht zur organischen Erzeugung der Freiheit rein aus der Idee.

B. Das öffentliche Recht.

Wie Deutschland in Bezug auf die Gewissensfreiheit, so trat England in der Ausbildung des heutigen Staatsrechts an die Spitze der Europäischen Gesellschaft. Die Staatsumwälzungen, welche im Laufe des 17. Jahrhunderts daselbst stattfanden, brachen die Macht des unumschränkten Königthums. Indem aber dadurch die Mächte des Mittelalters, Geistlichkeit und Adel, wieder zur Herrschaft gelangten: so haben sich doch, vermöge der (S. 388) erwähnten Spannkraft der Englischen Verfassung, aus diesen mittelaltrigen Wurzeln die Keime der neuen constitutionellen Verfassung entwickelt. Aber freilich ist namentlich im Englischen Staatsrecht Alles nur ein Vergleich, nur eine Vermittelung des Neuen mit dem Alten; und es kommt erst recht hier zu keiner lebendigen Neugestaltung aus der Wurzel. Die alten Stände des Mittelalters, Geistlichkeit, Adel und dritter Stand, sollten zwar zu Parlamenten der Neuzeit werden. Aber selbst in dieser Rücksicht kam der dritte Stand zu kurz, indem, wie wir (S. 184, 389) sahen, Geistlichkeit und hoher Adel im Oberhause, im Unterhause wohl die Städte und Grafschaften vertreten waren, letztere indessen selbst nur den niederen Adel (die *baronets*) zu ihren Abgeordneten hatten, da sehr wenige Freisassen übrig geblieben, und der Bauer, wenn auch seine Hörigkeit früher als auf dem Festlande aufhörte, zum blossen Pächter herabgefallen war (S. 389). Gerade die „glorreiche Staatsumwälzung“ von 1688 hatte die Herrschaft des Adels, und der mit ihm zusammenhängenden Bischöfe der protestantischen Hochkirche am Meisten befestigt, aber wegen der Zusammengehörigkeit des Adels mit dem Volke auch erträglicher gemacht. Derselbe herrschte nicht nur im Oberhause, sondern auch im Unterhause, weil er als Besitzer vieler Städte *(boroughs)*, namentlich der herabgekommenen *(rotten)*, viele Mitglieder in's Unterhaus schickte, während grosse neuere Städte keine Vertreter hatten, und auch in den Flecken und Grafschaften der grosse Grundbesitz vielen Einfluss übte. Da aber ein gutes Stück altdeutscher Selbstregierung den Engländern in der Verwaltung der Gemeinden und Grafschaften erhalten war (S. 352), und die Staatsverwaltung nur in Übereinstimmung mit dem Parlamente geführt werden kann: so dürfen als Minister an der Spitze der Regierung nur Diejenigen verbleiben, welche die Mehrheit des Parlaments, namentlich des Unterhauses, auf ihrer Seite haben.

Auf diese Weise ist dann die Regierung in England eine durchaus parlamentarische, und der Gegensatz derselben zu einer königlichen wird in diesem Lande der „Erbweisheit“ gar nicht aufgestellt. Aber freilich, da auch im Unterhause der Adel die Mehrheit hatte, so war die Selbstregierung des Englischen Volks nur die Leitung des Volks durch etwa 500 Adelsfamilien, die zwar selber in's Volk getaucht waren, jedoch, wenn es sich um's Interesse des Volks handelte, dem Grundsatz aller Adelsherrschaften, den Montesquieu angiebt, huldigten, — nämlich der Mässigung, auch in dem Sinne des langsamen, oft nur allzu langsamen Fortschritts. Mit grosser Zähigkeit, wie in Rom (S. 326), hielt der Adel seine Herrschaft fest; mit vieler Beharrlichkeit drang das Volk vor. Die Umgestaltungen geschahen viel mühsamer, als auf dem Festlande, wenn ein aufgeklärter Fürst, wie Friedrich II., Katharina II. und Joseph II., an der Spitze steht, weil sie sich dort nur durch schwerfällige parlamentarische Kämpfe den Sieg verschaffen konnten. So waren es in England zwei Adelsparteien, Whigs und Tories, welche wechselsweise herrschten und sich nur durch grössere oder geringere Bereitwilligkeit im allmäligen Fortschritte unterschieden, bis sich eine dritte Partei, die Radicalen, bildete, welche bis in den Grund das alte Gebäude umstürzen und ein neues an die Stelle setzen will; — das stete Streben des jungen Europa's, das bisher seine Kraft noch immer an der Macht des alten brach, obgleich die allmäligen Umgestaltungen dennoch unaufhaltsam hervorkeimen. So wurden in England erst nach harten Kämpfen nicht nur die Katholiken und Juden zu staatlichen Rechten zugelassen, sondern auch die Reformbill, welche die Volksvertretung gleichmässiger vertheilte, gegeben. Doch wurde durch diese Bill nicht etwa die Vertretung der neuen Gesellschaft geschaffen, sondern der Grundbesitz, wie Hegel bewiesen, nur noch einflussreicher. Auch der jetzt dem Parlamente vorliegende neue Entwurf wird dieses Verhältniss nicht wesentlich ändern, wenn er auch den Wählerkreis der arbeitenden Klassen etwas ausdehnt. So findet die ungeheuere Entwickelung und Blüte der Englischen Gesellschaft trotz jener Macht des alten ständischen Parlamentes, nicht durch dieselbe Statt.

Der Vergleich, den die alte und die neue Zeit eingegangen sind, liegt aber in der Theilung der Gewalten, welche, im Gegensatz zu ihrer Trennung, das charakteristische Merkmal des Europäischen Constitutionalismus geworden ist (S. 174). Damit die im Lehnrecht getrennten und noch gar nicht zu staatlichen Gliedern

erwachsenen Stände der Gesellschaft zur lebendigen Einheit des Volksgeistes in der Trennung der Gewalten gelangen konnten, war der Durchgangspunkt der Theilung nothwendig. Wenn der Antheil, den die Landesvertretung in England an der Verwaltung hat, nur, wie wir sahen, der verneinende ist, die Minister stürzen zu können: so ist die parlamentarische Regierung Englands wesentlich eine Parteiregierung (S. 178), indem die neu eintretenden Minister dann alle Beamten erneuern, um ihre Parteigenossen in's Amt zu bringen. So theilt denn die Englische Regierung auch alle Mängel einer Parteiregierung; und das Verneinende, den Fortschritt Hemmende bildet die Hauptseite in diesem „Musterbilde“ (S. 388) der Europäischen Verfassungen. Nicht besser können wir diesen Zustand schildern, als es in einem Aufsatz der Englischen „Westminster Review“ geschieht, der 1855 während des Krimmkrieges erschienen ist*):

„Unter dem Eindruck der Ereignisse öffnete das Englische Volk seine Augen für die schmerzliche Thatsache, dass die Thätigkeit des Parlaments launisch, unsicher und schwach ist. Die Krankheit hat man erkannt, aber ein Heilmittel sehen Wenige. Das Parlament kann ein Ministerium zerstören, wenn es will; aber es kann kein neues bilden. Diess ist Sache der Krone, und geschieht nach einer verknöcherten Geschäftsordnung. Der abtretende erste Minister schlägt seinen Nachfolger vor; und es gilt für ausserordentlich constitutionell, wenn die Krone einfach diesen Vorschlag annimmt. Nie, seit die Welt steht, ist ein grosses kräftiges Volk — so reich an Einsicht, Unternehmungsgeist und Erfahrung — so der Spielball schwacher und verächtlicher Kliken gewesen. Einige vierzig Personen, von denen nicht ein halbes Dutzend sich durch Talent, Thatkraft, Weisheit, Kenntniss über das Gewöhnliche erhebt, spielen mit der Regierung Federball. Das Parlament leidet das Schicksal aller Zwingherren. Nachdem es alle Geschäfte des Landes an sich gerissen, wird es der Sklave seiner eigenen Geschöpfe. Nach den Erfahrungen der letzten Jahre haben wir keinen Grund mehr, uns über China und Spanien aufzuhalten. Ein Englisches Ministerium hat dem Zopf des hergebrachten Geschäftsgangs nicht einen gichtigen Herrscher, der zu nahe am Feuer sass, sondern ein braves, siegreiches Heer geopfert. Das Parlament hat dabei gesessen, murrend, aber hülflos. Wesshalb? Weil das Parlament weiss, dass es zerstören, aber nicht schaffen kann:

*) S. Nummer 163 der Nationalzeitung, 1855.

dass es so gut, als gar keine Macht hat, zu beaufsichtigen und anzuordnen. Wenn es Auskunft haben will, sagt man ihm, dass man im Interesse des Dienstes nicht antworten dürfe. Wenn ein Untersuchungsausschuss eingesetzt wird, so dankt das Ministerium ab. Jedes neue hält die alte Zwangherrschaft aufrecht, und die Widerstandspartei begünstigt es darin, unter dem heuchlerischen Vorwande, das Vorrecht der Krone aufrecht zu halten; denn die Widerstandspartei rechnet darauf, ihrer Zeit dieselbe Gewalt zu geniessen. So muss das Parlament ein Haus niederbrennen, wenn es ein Ferkel rösten will. Jedes Ministerium fällt über Eine Frage, und diese Eine Frage bestimmt die Richtschnur des neuen; das ist das Höchste, wozu das Parlament es bringen kann. Das Ministerium Aberdeen sass fest im Sattel, sobald Gladstone's Finanzgesetz günstig aufgenommen war; dieser Eine Erfolg gab den Grafen Aberdeen und Clarendon das ungeheure Vorrecht, im Geheimen, ohne Mitwissen des Parlaments, über Krieg und Frieden zu entscheiden. Nicht ein Körnchen Auskunft konnte ihnen abgepresst werden, das nicht schon vorher auf anderem Wege bekannt geworden war. Wenn die Ereignisse vom Jahre 1853 bis Januar 1855 vorgekommen wären, nachdem ein Staatsstreich die parlamentarische Regierung zerstört hätte, so würde Jedermann der Zwingherrschaft und dem Mangel parlamentarischer Beaufsichtigung jene unglücklichen Begebenheiten Schuld geben. Aber Alles hat sich vor den Augen des Parlaments zugetragen. Endlich wird ein Untersuchungsausschuss vorgeschlagen. Der Antrag geht durch; Aberdeen legt sein Amt nieder, und Palmerston wird Minister, obgleich er sich der Niedersetzung eines Ausschusses thätiger widersetzt hatte, als Aberdeen. Die Untersuchung soll sich rein auf die Vergangenheit beziehen! Das ist Alles, was das Parlament damit gewonnen, dass es die ausübende Gewalt in einem höchst gefährlichen Augenblicke in Zuckungen gestürzt; und nichts Besseres würde es mit einer zweiten Zuckung gewinnen."

Diese ganze Sachlage will die Zeitschrift nun darin begründet finden, dass die Ausschüsse nur zufällig sind und für Ausnahmefälle gebildet werden. In der That, so lange die verschiedenen Verwaltungszweige durch Beamte, welche die ausübende Gewalt ernennt, besorgt werden, kann das unumschränkte Herrscherthum nur dadurch abgewendet werden, dass feststehende Ausschüsse der gesetzgebenden Gewalt die Verwaltung stets beaufsichtigen. Aber freilich wäre diess erst recht eine Theilung, keine Trennung der

Gewalten. Und dann ist noch eine andere Quelle für die unumschränkte Herrschaft des Beamtenthums vorhanden, nämlich das Recht der ausübenden Gewalt, die Kammer aufzulösen, — besonders nachdem man angefangen hat, dieses Recht nicht mehr zum Zwecke der Übereinstimmung des Ministeriums mit dem Parlamente, sondern zur Wahlverfälschung, freilich nicht sowohl in England, als auf dem Festlande, anzuwenden. In England geschieht diess darum nicht, weil dort gar keine Kanzleiherrschaft besteht, sondern der durch Verdienstadel ergänzte und geläuterte Lehnsadel dem unbeschränkten Fürsten die Zügel der Regierung abgenommen hat. Da aber auf dem Festlande das unbeschränkte Herrscherthum überall die Grundlage geblieben ist, aus der sich die junge Freiheit erst herausringen soll: so kann diess nur durch die äussersten Anstrengungen und unter den stärksten Zuckungen geschehen, an denen wir daher auch Europa nur zu sehr kränkeln sehen. Die Gegensätze des neuen und des alten Rechts prallen mit immer grösserer Heftigkeit gegen einander an, und noch ist der Kämpfe kein Ende zu ermessen.

Einen Augenblick konnte Europa den Zwiespalt für beendet halten und des Sieges der neuen Welt über die Erinnerungen der Vorzeit sich freuen. Als nämlich die gesellschaftliche Staatsumwälzung in Frankreich 1789 auch die staatliche Neugestaltung nachholte, die „Rechte des Menschen und des Bürgers“ verkündet wurden (s. Bd. I, S. 139): da hatte sich der Gedanke an die Spitze der Entwickelung gestellt, um, was nie in England versucht worden war, Alles von Grund aus zu erneuen. Die Gleichberechtigung aller Bürger, Pressfreiheit, Vereinsrecht und die übrigen Urrechte wurden plötzlich vom ganzen Volke als seine unveräusserlichen Rechte ausgerufen, während in England die meisten derselben, ohne Lärm und Plan, allmälig mitten aus der Herrschaft des Adels selbst hervorgewachsen waren. Aber da der mässigende Hemmschuh dieses Adels, der in Europa noch nothwendig zu sein schien, in Frankreich fehlte, so konnte sich die neu aufsprudelnde Freiheit nicht halten; und wegen ihres Übermaasses ging aus dem Volke selbst eine zweite unumschränkte Herrschaft, der Bonapartismus, hervor, der aber selbst die Aufgabe hatte, die Ideen der Neuzeit, wenn auch mit eiserner Faust, zu verwirklichen. Da mit seinem Sturze 1815 die neue Freiheit bei Weitem noch nicht vollständig aus dem Gedanken fertig und gerüstet hervorgesprungen war: so fingen nun die Vergleiche mit den Mächten

der alten Welt, mit Adel und Geistlichkeit, unter den Bourbonen, — mit der aus dem Handel und Gewerbefleiss der neuern Zeit hervorgewachsenen Geldherrschaft unter Ludwig Philipp an; bis der Sturz des zweiten Freistaats vorläufig noch die Schwierigkeit der vollen Selbstregierung für Europa bewies, und ein zweites Kaiserthum die Sendung erhielt, die volksthümlichen Ideen wenn auch nur theilweise und vergleichsweise zur Ausführung zu bringen, indem der alte Welttheil den Einrichtungen des Mittelalters noch immer zu viel Rechnung trägt. Das allgemeine Stimmrecht der ersten Staatsumwälzung, welches in der Zwischenzeit einem hohen Steuersatze der Wähler gewichen war, ist zwar endlich bei der unbeschränktesten Alleinherrschaft wiederhergestellt, und die Priesterherrschaft selbst, als eine mittelaltrige Lüge, zum Mittel dieser erblichen Herrschaft Einer Familie herabgesetzt worden. Indem derselben aber die Ideen der Neuzeit, die Volksthümlichkeit an der Spitze, nur zum Schemel ihrer Erhebung und Festsetzung dienen sollen; so krankt der Bonapartismus selbst an der allgemeinen, von der listigsten Staatskunst unterstützten Lüge: ungeachtet des immer mehr erstarkten Bewusstseins der unendlichen Freiheit der Person, die volksthümliche Selbstregierung, in deren Namen und als deren Bevollmächtigter er auftritt, ganz mit seinem göttlichen Ansehen durchdringen zu wollen. Der parlamentarischen Regierung hätte er nur dann das Recht ein Ende zu bereiten, wenn er unsere urbildliche Verfassung an die Stelle setzen wollte; diese Krönung des Gebäudes durch die Freiheit lässt aber immer noch ungebürlich lange auf sich warten.

Die vielen Französischen Verfassungen, die seit 1789 aufeinander gefolgt sind, beruhen indessen alle auf dem Grundsatz der gesellschaftlichen Gleichheit, ohne die mittelaltrigen Stände anzuerkennen, welche noch in England die Volksvertretung bilden; und diess ist der ungeheuere Fortschritt der Französischen Entwickelung, wogegen die Freiheit, welche auch in den verschiedenen frühern Staatsumwälzungen auf das Banner geschrieben wurde, sich nie recht lange halten konnte, indem die selbstständige Persönlichkeit, die Selbstregierung in Kreis und Gemeinde, immer bald wieder der Macht des Mittelpunkts unterlag, besonders nachdem die Stammesunterschiede der Provinzen in die bloss erdkundliche Eintheilung nach Departements übergegangen waren (S. 160). Und was die Brüderlichkeit betrifft, so ist zwar das Vereinswesen für gegenseitige Unterstützung in hohem Grade durch die neue kaiser-

liche Volksherrschaft ausgebildet, aber ganz unter die Bevormundung der Regierung gestellt, die überhaupt in jeder Sphäre Alles von Oben her bestimmt, während England, weit mehr von der alten Deutschen Selbstregierung bewahrend (S. 396), überall die persönliche und örtliche Selbstständigkeit vorwalten lässt.*) Was endlich das Grundrecht der religiösen Freiheit in Frankreich betrifft, so hat jeder Unterschied des Bekenntnisses hinsichtlich der staatsbürgerlichen Rechte aufgehört; und ein Jude ist jetzt erster Minister, — wie er dem Kaiser ja auch das für die Verwirklichung seiner Erhöhung nöthige Geld vorgeschossen haben soll.

Spanien hat auch die neue constitutionelle Form angenommen, nachdem seine Adelsgeschlechter meist, als von der Krone ernannte Senatoren, einen Sitz in der ersten Kammer erhalten haben, während die zweite dann allerdings mehr die volksthümliche Vertretung darstellt. Hier hat die Religion aber nicht freigelassen werden können, und ist Staatsreligion geblieben, während in Frankreich die katholische Religion nur als die der Mehrheit bezeichnet wird. So ist in Spanien die Ausübung staatlicher Rechte an das katholische Bekenntniss gebunden, und selbst die Mitglieder anderer Christlicher Bekenntnisse sind davon ausgeschlossen. — Ähnliche Bewandtniss hat es in Portugal; auch hier hat der Constitutionalismus nach langen Kämpfen über das unumschränkte Königthum gesiegt, und ist vielleicht in höherem Grade, als in Spanien, zur Wahrheit geworden, wie auch daselbst die religiöse Strenge gemildert erscheint.

In Italien ist — nachdem die unumschränkte Alleinherrschaft seiner Kleinstaaterei gebrochen und im neu gebildeten Königreich die vollständige Einigung der Halbinsel bis auf Rom und Venedig erreicht worden — mehr, als in irgend einem grössern Staate des Festlands, die verfassungsmässige Freiheit eine Wahrheit geworden. Die Wahl der Senatoren durch die Regierung, die der Abgeordneten durch's Volk ist auch hier, wie meistentheils auf dem Festlande, Gebrauch, während in England die Erblichkeit des Oberhauses immer noch eine grössere Selbstständigkeit desselben gewährleistet. Durch die festländische Einrichtung hat der Grundsatz der Theilung der Gewalten, an welchem das constitutionelle Verfassungswesen überhaupt leidet, noch immer mehr um sich gegriffen.

---

*) S. das Ausführlichere hierüber in meinem Werke: „Die Geschichte der Menschheit u. s. w.“, Thl. II, S. 287—291.

Denn die ausübende Gewalt verfügt durch beliebige Ernennung der Senatoren, wobei sie an keine Zahl gebunden ist, vollständig über einen ganzen Zweig der gesetzgebenden. Doch ist bei einer aufrichtigen constitutionellen Regierung insofern immer die Volksherrschaft gewährleistet, als die Minister sich vorzugsweise um die Mehrheit im Abgeordnetenhause bewerben, und — wenn sie dieselbe nicht besitzen, auch eine Auflösung nichts geholfen hat — abtreten müssen: während sie andererseits, wenn sie das Volkshaus für sich haben, die feindliche Mehrheit des Senats immerhin durch einen Schub brechen können. Jedenfalls ist dieses Schaukelverfahren in Europa aber nur ein unsicherer Vergleich zwischen Volksrechten und Kronrechten, die in traurigem Gegensatz gegen einander befangen sind. Denn weil in Europa die ausübende Gewalt noch nicht auf die blosse Form des Handelns beschränkt ist, sondern auch die letzte Spitze der Entscheidung in Bezug auf den Inhalt des Thuns beansprucht (S. 201): so kann der Geist des Volks sich nur durch Umwege und auf mittelbare Weise, z. B. in der Zerstörung der ihm feindlichen Ministerien, durchsetzen (s. S. 398—399), — in Hoffnung, dass die Mässigung der Krone auf den Vergleich eingehen werde.

Wie in der Kirche die Selbstentscheidung des Glaubens noch mit dem gegenständlichen Glaubensbekenntniss und der Kirchenleitung des Staats in unauflöslichem Kampfe liegt: so entwickelt sich der Streit auf dem Boden des Staats dadurch, dass sich dem Volksgeiste noch etwas Festes, aus dem Mittelalter Herübergebrachtes entgegenstellt, welches man die Vorrechte der Krone heisst. Es ist diess nichts Anderes, als der letzte, nach der Staatsumwälzung von 1848 noch übrig gebliebene Rest des Mittelalters, das die Staatsrechte zu Einzelrechten herabsetzte. Denn nachdem alle übrigen, wenigstens auf dem Papiere, in den Grundrechten aufgehoben worden sind, hat sich das erbliche Recht der Krone, neben den noch thatsächlich bestehenden Lehnsrechten, als das einzig rechtlich bestehende erhalten. Der Staatswille des ganzen Volkes ist noch jetzt das erbliche Eigenthum einer Familie, das nach Lehnrecht durch Erstgeburt übertragen wird. Daraus entspringt mehr oder weniger die seiner Geburt natürlich anhaftende Ansicht des erblichen Königs, dass er der Eigenthümer des Landes, des Volkes, ja des ganzen Staatswesens sei, wenn auch Nützlichkeitslehrer das erbliche Königthum nur als zum Vortheil des Volks selbst, um Unruhe, Staatsumwälzungen u. s. w. abzu-

schneiden, geschildert haben (S. 205—207). Diesen Zwiespalt hat Europa nicht überwunden, sondern selbst in England nur durch wahre Verantwortlichkeit der Minister gemildert; denn indem in ihren Willen eigentlich der der Krone aufgeht, so versteckt sich hinter den Sturz der Minister — wenn sie nach Auflösung des Parlaments kein günstigeres erhalten, und die Krone neue berufen muss — nur der Schein der Unversehrtheit letzterer. In England hat das constitutionelle Schaukelverfahren daher seinen vollendetsten Abschluss erhalten, indem die Minister das Zünglein der Wageschale sind, auf das jede der beiden Seiten — Volk und Krone — mit abwechselnd grösserem oder geringerem Glück und Gewichte drückt.

Neben dem Königreich Italien besteht freilich, wenn auch nur als Rumpf, noch die mittelaltrige Mumie des Kirchenstaats, wo der Gegensatz von Kirche und Staat, der Europa nicht zur Ruhe kommen lässt, auch innerhalb des Staates selber wuchert. Die göttliche Herrschaft im Staate ist eine der Zeit so widersprechende Erscheinung, dass das Papstthum auf's Äusserste heruntergekommen ist, und die vollständige Unmöglichkeit zeigt, sich auch nur im Entferntesten den bescheidensten Anforderungen verfassungsmässiger Zustände zu nähern. Wo Priester herrschen, kann die Selbstregierung des Volks durch frei gewählte Vertreter nicht Platz greifen. Geldangelegenheiten, Kriegswesen, alle solche weltliche Geschäfte müssen in der ärgsten Verwirrung liegen. Und dass Europa diese Ruine noch nicht von seinem alten unterwühlten Boden forträumen kann, beweist am Besten, dass es eben überhaupt dem Gegensatze, der es im Mittelalter spaltete, noch nicht entronnen ist.

In Deutschland hat die Napoleonische Zwingherrschaft mehr, als in andern Ländern, die Erinnerungen des Mittelalters zu zerstören gesucht. Nachdem die Auflösung des Deutschen Reichs und der Rheinbund die geistlichen Landesherren und einen grossen Theil der weltlichen weggefegt, aber freilich die übrig gebliebenen dafür zu vollen Oberherren gemacht hatte, drang in Süddeutschland nach dem Sturze Napoleon's und durch den Wiener Congress der Französische Constitutionalismus ein, fristete daselbst aber, bei dem Misswollen Österreichs und Preussens, nur ein kümmerliches Dasein, indem zwar in der losen Verbindung des Deutschen Staatenbundes die Kleinen rechtlich fast dasselbe Stimmrecht, als die Grössten, hatten, thatsächlich aber die beiden Grossmächte, wenn sie einig waren, die Entscheidung in Händen behielten. Das Versprechen

einer Verfassung mit allgemeiner Volksvertretung, welches namentlich auch in Preussen bereits am 22. Mai 1815 gemacht worden, wurde nicht gehalten: statt dessen nur 1823 die Provinziallandstände mit berathender Stimme eingeführt, und den alten Lehnsständen, die auf dem Grundbesitz beruhten, das Scheinbild einer Volksvertretung verliehen. Die Ritter hatten dabei die eine Hälfte der Stimmen, und Bürger und Bauer zusammengenommen die andere. Das ganze Rüstzeug des Mittelalters mit den alten Curien, der *itio in partes* u. s. w., das bereits 40 Jahre vorher durch Sieyes' Flugschrift: *Qu'est-ce-que le tiers?* gerichtet worden war, wurde aus dem Grabe der Vergangenheit heraufgeholt; und das unumschränkte Königthum konnte so, einem blossen Volksschatten gegenüber, seine „angeerbte Weisheit" in hofmeisterlich zurechtweisenden Landtagsabschieden von Oben herab zur Geltung bringen. Mit der Juli-Umwälzung drang das verfassungsmässige Wesen auch in die kleineren Staaten Norddeutschlands ein; und nun wurde es Preussen immer schwerer, länger am Gängelbande Österreichs zu verbleiben, bis endlich nach der Umwälzung von 1848 auch ihm unter dem 31. Januar 1850 eine neugemodelte Verfassung wurde, welche, obwohl so ziemlich alle neuen Freiheiten in ihren Sätzen enthaltend, doch einen grossen Theil derselben nicht zur thatsächlichen Ausführung gelangen sieht, weil eine die mittelaltrigen Vorrechte des Adels wieder herzustellen beabsichtigende und durch gezwungene Auslegungen die verfassungsmässigen Rechte des Volkes zu untergraben trachtende Partei die Geschicke Preussens fest in Händen zu halten sucht, und so die Gegensätze, die Europa entzweien, vielleicht schärfer, als irgend anderswo, zum Ausbruch bringt. Wie sticht das aufgeklärte Alleinherrscherthum, durch das seit 1806 die neue Zeit heraufbeschworen wurde, dagegen ab! Leider dauerte diese grossartige Erhebung nur kurze Zeit, indem ihr bald die grösste Einschränkung der Selbstregierung folgte; die freie Städteordnung wurde verschlechtert, überall Oberaufsicht, Bevormundung durch die Behörden eingeführt, bis es jetzt dahin gekommen ist, dass z. B. das Wahlrecht der Stadtverordneten thatsächlich fast ganz ausser Wirksamkeit gesetzt worden. Ohnehin soll die parlamentarische Regierung nicht auf Preussen angewendet werden dürfen, Minister nicht vor dem Volke, sondern nur der Krone verantwortlich sein, Krone und Ministerium nicht getrennt werden dürfen, die Minister sich nicht der Mehrheit zu unterwerfen haben, das Heer die eigentliche Volksvertretung sein, dessen ganze Einrichtung allein der aus-

übenden Gewalt überlassen bleiben: und was Alles dergleichen ungeheuerliche constitutionelle Eigenthümlichkeiten mehr aufgeführt werden. Kurz, die Lüge des Mittelalters tritt, aber jetzt als eine bewusste, von Neuem ein. Verfassungsrecht und unumschränktes Herrscherthum sind namentlich hier einen heftigen Kampf mit einander eingegangen.

Wenn in Österreich, das erst seit 1859 wieder in die verfassungsmässigen Bahnen einlenkte, der Bestand der Volksrechte durch das Ministerium Schmerling weniger gefährdet schien, und in den Finanzgesetzen namentlich die verfassungsmässige Norm besser inne gehalten wurde, als in Preussen: so hat doch jetzt der immer drohendere Verhältnisse annehmende Gegensatz der Volksthümlichkeiten — ein neuer, auch in der neuen Welt unbekannter Zankapfel Europa's — einen so argen Rückschlag auf die Verfassung geübt, dass ihre Wirksamkeit sogar ganz eingestellt wurde. Die Ungarn, Slaven, Rumänen, vollends die Italiener wollten sich der Einheit des Wiener Parlaments nicht unterwerfen, weil sie darin ihre Volksthümlichkeit zu verlieren fürchteten: und dulden vorläufig die unumschränkte Herrschaft leichter, als die verfassungsmässige Regierung durch eine fremde Volksthümlichkeit. Da aber der Österreichischen Regierung auch dieser Zustand unhaltbar geworden, so sucht sie einen Vergleich zwischen der alten geschichtlichen Verfassung Ungarns und den neu von Oben herab verliehenen Rechten der Völker diesseits der Leitha, der schwer zu finden ist, da sich Österreich zur einzig möglichen Lösung, — zum Bundesstaat (S. 169) kaum entschliessen wird: weil Fürsten diese Entschliessung, wie wir (S. 225) sahen, so schwer wird, — so schwer, die finsteren Mächte des mittelaltrigen Lehnrechts in das allgemeine Lichtmeer des volksthümlichen Staatswillens zu versenken.

Wenn Holland und Belgien sich vermittelnd zwischen Frankreich und Deutschland stellen, so zeigen auch sie, nächst Italien, eine aufrichtige Herrschaft der parlamentarischen Regierung: theilen aber den Mangel fast aller Europäischen Verfassungen, die Geldherrschaft nur an die Stelle der Adelsherrschaft gesetzt zu haben. Wenn Preussen durch Verlust seines Wahlgesetzes vom 8. April 1848 auch aus einer Volksherrschaft zur Geldherrschaft zurückfiel, so beneidet die Adelsherrschaft letzterer eben ihren Sieg, und will ganz in's Mittelalter zurück: wie diess auch die Bildung des Preussischen Herrenhauses beweist, während der Belgische Senat z. B. mehr eine Geldherrschaft ist.

In Dänemark sind die Widersprüche so gross geworden, dass eine aus dem Königsgesetze hervorgegangene Volksherrschaft des Königreichs die Deutsche Volksthümlichkeit der Herzogthümer unterdrücken wollte, während deren noch ganz aus dem Mittelalter hervorgewachsene Stände die neue staatliche Freiheit vertheidigten. Und wenn die auf Erbrecht und Erstgeburt haltenden Mächte Europa's einerseits diese Rechte durch die Änderung der Dänischen Thronfolge im Londoner Vertrage ganz willkürlich verletzten (S. 230), andererseits die Befreiung eines Deutschen Stammes, nachdem der neue Dänenkönig aufgehört hatte, ihr rechtmässiger Landesherr zu sein, man muss sagen folgerichtiger, zuliessen: so hat uns die Entwickelung der in dieser Frage enthaltenen Widersprüche bis zum verhängnissvollen Abgrund eines Europäischen Krieges geführt.

Wenn in Schweden die lehnsrechtlichen Stände und die Herrschaft des Geburtsadels in den vier Reichsständen am Reinsten geblieben waren (S. 184): so musste der Versuch Gustavs III., eine aufgeklärte Alleinherrschaft einzuführen, an der Macht des Adels scheitern; und auch das verfassungsmässige Königthum, das mit der Familie Bernadotte herrschend wurde, behielt den aristokratischen Charakter der Verfassung bei. Der Enkel des Französischen Emporkömmlings, Carl XV., machte vor einigen Jahren den Versuch, die Geldherrschaft an die Stelle der Adelsherrschaft zu setzen. In einem Vorschlag zur Umgestaltung der Reichsvertretung, den er an den Reichstag gelangen liess, bemerkte er, dass die Veranlassung zu seinem Vorschlage das neulich durchgegangene Gesetz über die Gemeindeverfassung gewesen sei, in welcher auch die Standesvertretung keine Berücksichtigung gefunden habe. Demnach schlägt er zwei Kammern vor, die sich durch einen grösseren oder geringeren Grad der Geldherrschaft unterscheiden, indem die Mitglieder der ersten Kammer ein Vermögen von 80,000 Rthlr. oder ein Einkommen von 4000 Rthlr., die der zweiten 10,000 oder 800 haben müssen; was also Grundbesitz, Capital und Intelligenz in sich schliessen würde. Die Intelligenz ist die jetzt immer mehr hervortretende Bedingung, die überall in den Verfassungen, wo kein Vermögen gefordert wird, vorzugsweise zur Geltung kommen muss. Die Mitglieder der ersten Kammer sollten nach Carls Vorschlage 35 Jahr alt sein, und auf neun Jahr: die der zweiten 25, — und auf drei Jahr gewählt werden. Auflösung sollte nur nach viermonatlicher Sitzung erlaubt sein, — ein grosser Fortschritt gegen das unbeschränkte Auflösungsrecht, — und die neue Versammlung nach

drei Monaten wieder zusammenzuberufen sein. Indem die Wahlkörper für die erste Kammer die Landtinge und grossen Städte, für die zweite die Landdistricte und die Städte ohne Gerichtsbarkeit sein sollten: so deutet auch diess auf eine Begünstigung des Geldadels, die in Europa jetzt überall vorhanden ist, hin; nur dass allerdings schon einige Züge, wie auch in den übrigen Europäischen Verfassungen, auf die rein volksthümliche Gesellschaft abzielen. Nachdem dieser Vorschlag das erste Mal verworfen wurde, ist endlich 1865 ein ähnlicher, der aber dem Geburtsadel und der Geistlichkeit viele Vorrechte lässt, von den vier Ständen angenommen worden.

Norwegen ist der neuen Gesellschaft, eben weil es zugleich die älteste bewahrte (S. 390), durch seine Verfassung am Nächsten gerückt. Der Adelsting ist kein Grundadel, sondern vertritt nur die Grundbesitzer aus Stadt und Land, wozu aber ebenso die Intelligenz ihre Vertreter sendet. Und die Theilung der Gewalten ist dem Storting am Wenigsten aufgedrungen, indem der Lagting durch Wahl aus dem Adelsting hervorgeht, und das zeitweilige Verweigerungsrecht des Königs diesen mehr auf die Ausübung beschränkt. Freilich die Wahl der Beamten durch's Volk ist in Europa, wenn man einige Ausnahmen in den Niederlanden abrechnet, ohnehin die Schweiz, noch gar nicht anerkannt; und so die Trennung dieser Gewalt, welche eben die neuen Stände der Arbeit vertreten soll, von der Ausübung noch gar nicht vollzogen. Im Schaukelverfahren der constitutionellen Verfassung streiten sich eben die beiden äussersten Gewalten um die Einsetzung der mittlern: und daher all' der Streit, der in der wahrhaften Verfassung gar nicht denkbar ist.

Polen ist das einzige Land Europa's, welches nicht aus dem Lehnsstaate zur unumschränkten Alleinherrschaft übergegangen ist, sondern sogleich die unendliche Freiheit des Einzelnen aus den Lehnsverhältnissen entwickeln wollte. Da aber diese unendliche Persönlichkeit in Einheit mit dem sittlichen Ganzen sein und dasselbe aus sich erzeugen soll, im Lehnrecht das staatliche Leben aber vielmehr Einzelrecht war: so konnte in Polen das Freiwerden der unendlichen Persönlichkeit sich nur als das Einzelrecht jedes Adligen, dem sittlichen Ganzen gegenüber, gestalten. Und das ist das *liberum veto* des Polnischen Reichstags, das, wenn es auch nur, wie von Polnischer Seite behauptet wird, eine Ausartung der Polnischen Verfassung in den spätern Zeiten ist, nichtsdestoweniger

zum Untergang des Freistaats beigetragen haben mag. Denn indem nun keine einheimische Ausübungsgewalt die Macht besass, den Einzelwillen des Adels zu brechen und in die Flüssigkeit des allgemeinen Staatslebens zurückzuführen: so vollbrachten diess die drei unumschränkten, Polen umgebenden Alleinherrscher. Ohne deren völkerrechtliche Berechtigung hierzu einzuräumen zu brauchen, kann man doch sagen, dass das Unglück der Polen dieselben zur Anerkennung der sittlichen Einheit des allgemeinen Volkswillens angeleitet habe, wie, ausser ihrer 1792 entworfenen constitutionellen Verfassung, auch die nach der Staatsumwälzung vom 29. November 1831 gemachten constitutionellen Versuche es bewiesen (S. 242). So ist zu hoffen, dass auch dieses Volk, nachdem Europa das demselben angethane Unrecht wieder aufgehoben haben wird, im Stande sei, in die Familie der freien Völker des Welttheils einzutreten. Vorläufig hat das blutige Niederschlagen des letzten Aufstandes, den nächtliche Soldatenaushebungen *(branca)* hervorbrachten, diese Hoffnung indessen noch sehr in die Ferne gerückt.

Im geraden Gegensatz zu Polen, ist Russland bei der unumschränkten Alleinherrschaft stehen geblieben, daher vorwiegend ein Soldatenstaat. Und wenn auch unter der aufgeklärten Alleinherrschaft des jetzigen Kaisers Verbesserungen im Gerichtsverfahren und andern Zweigen der Verwaltung bereitwillig vorgenommen wurden, ja ein matter Schein von Pressfreiheit sich zeigt, vor Allem aber die persönliche Freiheit des Bauern und seine Eigenthumserwerbung eingeführt wurde: so ist dennoch der zu öftern Malen vor die Stufen des Throns, wenn auch in ganz bescheidener Form, gebrachte Wunsch nach verfassungsmässigen Rechten immer noch als Verbrechen bestraft, oder als unbefugte Anmaassung zurückgewiesen worden.

In Serbien endlich hat das volksthümliche Recht so sehr die Überhand behalten, dass die Volksversammlung, wenn sie auch nicht regelmässig zusammenkommt, sondern dem Fürsten und dem Senat die gewöhnliche Leitung der Staatsangelegenheiten überlässt, doch in ausserordentlichen Fällen wahrhaft oberherrliche Rechte ausübt. — Sind wir so bei einem der östlichsten Völker, welche das Europäische Staatsrecht noch geniessen, angelangt: so genüge es, von Griechenland zu erwähnen, dass auch dieses Land in den Verfassungsstaat mit dem Übergewicht der Volksherrschaft, Rumenien mit dem des Adels in den Bojaren eingetreten ist, während die Türkei noch eine aus dem Lehnswesen stammende und an dasselbe erinnernde Alleinheinherrschaft besitzt.

C. Das Einzelrecht und die Gesellschaft.

Für das Einzelrecht ist die Französische Staatsumwälzung von 1789 hauptsächlich umgestaltend gewesen, wenn sie auch zugleich die Kirche und den Staat mit ergriffen hat. Wiewohl schon mit der Errichtung der unumschränkten Alleinherrschaft der Lehnsverband immer loser wurde, z. B. der unbedingte Verkauf der Lehngüter und dergleichen gestattet war (S. 385): so vernichtete doch erst der 4. August 1789 das Lehnswesen vollständig in Frankreich, und schuf, wie Mignet sagt, die neue Gesellschaft. Es ist diese Sitzung der verfassungsgründenden Versammlung *(constituante)* nicht, wie Stahl will, die Bartholomäusnacht des Eigenthums, sondern vielmehr die Befreiung desselben und der Person. Die Leibeigenschaft, der Zehnte, das Jagdrecht, die gutsherrliche Gerichtsbarkeit, die Steuerbefreiungen, die geschlossenen Zünfte u. s. w. wurden abgeschafft. Preussen folgte 1806, wenn auch nicht vollständig, diesen Neuerungen durch die Regelung der bäuerlichen Verhältnisse. Im Mecklenburg blüht dagegen das Lehnrecht, als wenn wir noch tief im Mittelalter steckten. Vollständige Gewerbefreiheit wurde dann auf dem Festlande zuerst 1806 von Preussen aufgestellt, ebenso eine ausgedehnte Handelsfreiheit. Und wenn andere Völker, wie England, und jetzt Frankreich, lange nachher folgten: so hat Preussen später in der Gewerbefreiheit, durch die Gewerbeordnung von 1849, und im freien Handel vielmehr Rückschritte gemacht. Erst jetzt hat es sich an der Spitze des Zollvereins, und dem Beispiel Napoleon's III. im Schliessen von Handelsverträgen folgend, wieder der Handelsfreiheit zugewendet. Und wenn der Französische Kaiser in allen den Verträgen, die er mit England, Italien, Preussen u. s. w. geschlossen hat, die Clausel einführte, dass die Parteien sich unter einander gewähren, was sie dem meist begünstigten Volke einräumen: so ist diess zwar ein Anfang der Hinbewegung zum unbedingten Freihandel, aber noch nicht dieser selbst, wie wir ihn (S. 142, 221) forderten. Wenn in vielen kleinern Deutschen Staaten und in Österreich die Gewerbefreiheit weiter, als in Preussen, gediehen ist: so steht in der Handelsfreiheit Österreich, ohnehin Russland, noch sehr zurück. Zur Aufhebung der Leibeigenschaft ist selbst Russland aber fortgeschritten, indem es die Bauern, in der letztern Zeit sogar die Polnischen, zu freien Eigenthümern machte, während sie selbst in England nur Pächter geblieben sind, — überhaupt aber die Reste des mittel-

altrigen Rechts, der Zehnte, das Jagdrecht, ja das gesammte Lehnswesen, uns von dorther noch, wie Moder der Grüfte, entgegenwehen (S. 388). Und davon sticht dann grell die neuere Handelsfreiheit Englands ab, wie sie sich in Aufhebung der Korn- und Schifffahrtsgesetze bekundet (S. 221—222). Solcher Widerspruch ist Europa auch jetzt noch. Wie auf diese Weise das Eigenthum innerhalb und ausserhalb Englands noch vielfach belastet ist, so auch der freie Verkehr. Die Zerstückelung der bäuerlichen Grundstücke ist nicht allgemein erlaubt, die Abschaffung der Wuchergesetze nicht durchgängig geschehen. Die Eintragung einer Schuld in's Hypothekenbuch ist noch manchen Orts von der Bewilligung des Landesherrn abhängig, wie im Sächsischen Rechte; auch dürfen hier ländliche Grundstücke nur bis auf zwei Drittel des Werths belastet werden. Nach Würtembergischem Recht muss das Gericht untersuchen, ob das Pfand Sicherheit gewährt. So schränkt die polizeiliche Bevormundung auch in Angelegenheiten, die rein auf dem Boden des Einzelrechts stehen, die Selbstbestimmung ein.

Im Familienrecht ist der Widerspruch nicht minder gross. Die religiöse Feierlichkeit der Trauung ist noch die Regel in Europa, da nur in wenigen Ländern, wie in Frankreich, Holland u. s. w., die bürgerliche Ehe als Verpflichtung eingeführt ist: in andern, wie England, nur die Erlaubniss dazu besteht. In der Erbschaft der Ehegatten erreicht das Gesetz des Brandenburgischen Kurfürsten Joachim die Vernunft der Sache, indem der Überlebende sich enthalten oder einwerfen muss, will er die Hälfte des Ganzen bekommen: im *Code Napoléon* ist das Richtige bei der Erbschaft der Kinder durch die *quotité disponible* festgesetzt; und wenn in vielen Gesetzen das Römische Erbrecht überwiegt, so ist doch im Allgemeinen die Sitte besser, und sorgt mehr für die Familie, als das Gesetz (Bd. I, S. 318—319, 341—342).

Was endlich die Grundrechte des Menschen und des Bürgers betrifft, die wir im Allgemeinen Theile der Reihe nach aufgeführt haben: so sind sie auf dem Festlande erst seit den Umwälzungen von 1848 grundsätzlich anerkannt, und in die mühsam errungenen Verfassungs-Urkunden aufgenommen worden. In England freilich sind das Versammlungs- und das Vereinsrecht, die Pressfreiheit, das Recht, nicht verhaftet zu werden, keine Haussuchung zu erdulden, längst hergebrachte Rechte, weil in England die neue Gesellschaft überall durch den verstinkenden Lehnsodem, mit welchem die staatlichen Rechte noch umflossen sind, hindurch

brach. Diese neue Gesellschaft, die in der neuen Welt ganz ungehindert sich entwickelt hat, ist aber die Grundlage, die, mit der unendlichen Freiheit der einzelnen Persönlichkeit gekittet, das Bauzeug zu den staatlichen und weltbürgerlichen Rechten liefern soll. In England hat die Macht des Lehnsadels die polizeiliche Bevormundung nie aufkommen lassen, während auf dem Festlande die immer mehr wachsende Macht der Landeshoheit die Entfaltung der unendlichen Freiheit der Person hinderte. Desshalb sind auch hier, selbst nach der Umwälzung von 1848, diese Grundrechte mehr nur auf dem Papiere vorhanden; und der ganze Kampf unserer Tage dreht sich darum, diese Rechte zur Wahrheit zu machen, damit aus ihnen dann der neue Staat und die neue Kirche lebendig, gewissermaassen wie der Leib aus der Blutzelle, herauswachse, und so die Geschichte des Rechts und des Staats aus dem mechanischen und dynamischen Zustande (S. 286, 342) in den der lebenskräftigen Selbstentwickelung übergehen könne.

Hinsichtlich der einzelnen Urrechte, steht die Freiheit der Arbeit an der Spitze. Wenn Freiheit Recht ist, so könnte diess allerdings ein Recht auf Arbeit durch die Hülfe des Staats bedeuten; in welchem Falle aber die äusserste Gemeinschaftslehre mit der grellsten Bevormundung durch die unumschränkte Herrschaft zusammenfiele. Vielmehr ist die Freiheit der Arbeit darin zu sehen, und auch von der Neuzeit in diesem Sinne angestrebt, dass Jeder durch Heimathsrecht, Freizügigkeit, Gewerbe- und Handelsfreiheit in seiner Arbeit völlig ungehindert sei, wo und wie und was er arbeiten wolle. Ferner kann Jeder den Preis seiner Arbeit bestimmen: und, da Capital ersparte Arbeit ist, auch den Preis des Geldes, den Zins, — dessen Höhe sich, wie Alles, nach dem Markte richtet. In der neuen Gesellschaft sind wir Alle Arbeiter, und es sollen daher die aus Standesunterschieden hervorgehenden Vorrechte abgeschafft sein. In diesem Sinne hat Lassalle vollkommen Recht, dass, wenn im Mittelalter der Grundbesitz des Lehnsadels, unter der unumschränkten Herrschaft der Geldadel herrscht, jetzt das ganze Volk durch die Arbeit geadelt worden ist. Darum soll auch Niemand für seine Arbeit aus öffentlichen Staatsmitteln unterhalten werden, Jeder dieselben staatlichen Rechte haben; und es ist ebenso einseitig, gewisse Arbeiter zu besoldeten Staatsbeamten zu machen, als gewissen andern, wie Lassalle will, durch öffentliche Gelder Arbeit zu verschaffen. Gegen die Ausschweifungen der neuen Europäischen Lehre, dass das Capital keinen Zins tragen soll, die

ja auch glücklicher Weise noch in kein Gesetzbuch übergegangen ist, muss die Europäische Rechtsgeschichte sich auf's Äusserste verwahren, da dieselbe eben nur das entgegengesetzte Äusserste zu der Lehre von der Alleinherrschaft des Geldes bildet.

Dieser Herrschaft entgegenzutreten, dient besonders das Vereinsrecht, was in England schon lange besteht, weil sich dort die wirthschaftlichen Verhältnisse, wie die staatlichen, viel früher, als auf dem Festlande, entwickelt haben. Das „Einschlachten" der Bauernhöfe zu Gunsten des Grundadels hatte dort die Bevölkerung in die Städte getrieben, welche 60% beträgt, während bei uns nur 30% auf die Städte kommen. Daher zeigt England grossartigere Grundlagen des Gewerbefleisses, umfassendere Werkstätten, grössere Theilung der Arbeit, mannigfaltigere Anwendung von Maschinen. So wurden bald Vereine zur Versicherung gegen Unglück, so wie gegen Arbeitslosigkeit gegründet. Und wenn auch in England anfänglich, wie noch jetzt auf dem Festlande, die Erzwingung höherer Löhne durch die Arbeiter als Verschwörung angesehen wurde, während man die Arbeitgeber sich unter einander verständigen liess: so hat doch der Chartistenbund, wenn er auch 1838 unterging, das Gute gehabt, den Arbeitern eine freiere Bewegung zu erkämpfen, bis sie 1852 sogar das Recht erhielten, die Lohnfrage zu besprechen. Die Vereine zur Beschaffung von Lebensmitteln, gegenseitigen Unterstützung und Belehrung, Darlehnskassen, Alterversorgungskassen u. s. w. sind in England auf's Grossartigste entwickelt, und beruhen vollständig auf Selbstregierung, während sie in Frankreich unter Vormundschaft der Regierung stehen, und in Deutschland ein Mittelzustand eingetreten ist, indem dieselben zwar nicht so unmittelbar, wie in Frankreich, unter der Leitung der Staatsregierung stehen, aber doch noch von der Polizei beaufsichtigt und in ihrer Selbstregierung beschränkt werden.

Das Versammlungsrecht erfreut sich in England wieder der ungehindertsten Ausdehnung, indem grosse Meetings für kirchliche, staatliche, gesellschaftliche Beschlüsse überall ohne irgend welche polizeiliche Bevormundung gehalten werden können, während in Preussen bei Versammlungen unter freiem Himmel die polizeiliche Erlaubniss eingeholt werden muss, sonst aber, wie auch bei Versammlungen von Vereinen, die Anzeige an die Polizei, damit sie dieselben überwache, genügt. In Frankreich ist diess Recht noch mehr beschränkt. Kurz, auch für dieses Grundrecht

ist die freie Selbstbewegung der Einzelnen in Europa nur zum Theil anerkannt. Und dieser Welttheil kann aus der Halbheit und Zwiespältigkeit seiner Zustände nicht heraus, weil die mit der erblichen Spitze gekrönte Regierung, besonders seit der Staatsumwälzung von 1789, als im vollständigsten Gegensatze mit dem Volke stehend sich benimmt, während doch nur ihre Übereinstimmung die Gesundheit des Staats bildet.

Gleiches ist von der persönlichen Freiheit zu sagen, die in England wieder durch die *Habeas-corpus*-Acte ganz unter den richterlichen Schutz gestellt ist, während vielfach auf dem Festlande eine vierundzwanzigstündige In-Haft-Nahme durch die Polizei erlaubt ist, die diese Frist dann auch wieder auf's Willkürlichste ausgedehnt hat, bevor Freilassung oder Stellung vor den zuständigen Richter verfügt worden. — Die Pressfreiheit, die Napoleon III. durch seine Verwarnungen unter einer für die Franzosen wahrhaft demüthigenden Schulzucht geknebelt hat, athmet ebenso in den andern Staaten des Festlandes nur mühsam auf, je nachdem die betreffenden Regierungen dem Beispiele des Lenkers von Europa mit mehr oder weniger Glück und Geschick gefolgt sind.

Wollen wir endlich noch ein Wort über Standesunterschiede sagen, so sind in England zwar die Vorrechte des Adels abgeschafft, aber durch das Oberhaus die Erblichkeit staatlicher Rechte, und ein staatlich bevorzugter Stand, der sogar die ganze Regierung in Händen hat, geheiligt. Wenn dann auch zu den alten Tory- und Whig-Parteien Peeliten, Manchestermänner und Radicale hinzugetreten sind: so wechselt doch das Ministerium immer noch zwischen den zwei adligen Parteien, mögen auch Verschmelzungen und selbst Aufnahme radicalerer Elemente hinzugetreten sein. In Frankreich sind seit 1789 alle Adelsrechte bis auf den Titel verpönt gewesen. Die Wiederherstellung des Adels durch die Wiederherstellung der Bourbonen wurde durch Ludwig Philipp wieder abgestellt, indem Jeder beliebige Adelstitel annehmen durfte. Und ein neuer von Napoleon I. eingeführter Lehnsadel findet beim Neffen geringeren Schutz und Ausbreitung, als dieser es vielleicht möchte, wie denn auch noch unter ihm Adelsernennungen hin und wieder vorkommen. In Preussen sind alle Standesunterschiede durch die Verfassung aufgehoben, und nur die Adelstitel geblieben. Aber die alte Lehnspartei, welche die Verfassung zu einem Schatten machen möchte, stellte die Lehnsstände in den Provinzialversammlungen wieder her, und machte das Herrenhaus zu einer

Lehnskammer; so dass nur die Volksvertretung im Abgeordnetenhause den Forderungen der Neuzeit entspricht. Und wenn wir mit einem guten Pinselstrich im Bild des alten Europa, nämlich mit dem Satze des Deutschen Verfassungsrechts: „Die Wissenschaft und ihre Lehre ist frei,“ schliessen wollen; so ist die Kehrseite doch auch hier nicht ausgeblieben, indem man missliebige Schriftsteller und Lehrer durch Hunger und Gerichtsverfahren zu zähmen sucht, während in Frankreich Absetzungen durch die Regierung und selbst in England Verfolgungen durch die Geistlichkeit nicht ganz ohne Beispiel sind. In Schweden aber lässt die Strengigkeit des Lutherthums, die des Katholicismus in Spanien gar keine Lehrfreiheit gedeihen. —

Werfen wir hiernach einen letzten Rückblick auf das heutige Rechtsbewusstsein des bejahrten Welttheils, so sind es drei unauflösliche Widersprüche auf den Gebieten des kirchlichen, des staatlichen und des gesellschaftlichen Lebens, welche ihn in gährende Spannung versetzen, und ihm nicht gestatten, sich der organischen Entfaltung des reinen Vernunftrechts vollständig hinzugeben. In der Kirche stellt sich das gegenständliche Glaubensbekenntniss, selbst noch im Protestantismus, der freien Überzeugung des Einzelnen entgegen. Der Staat tritt dann häufig sogar noch mit der Forderung einer Staatsreligion auf; einige Secten sind anerkannt, andere nur geduldet oder verfolgt. In der Preussischen Verfassung wird noch gefordert, doch wenigstens irgend ein Bekenntniss zu haben: während die Deutschen Grundrechte die Gewissensfreiheit noch tiefer durch den Satz gewährleisten, dass Niemand verpflichtet sei, „seine religiöse Überzeugung zu offenbaren.“ Dem Standpunkt der reinen Freiheit des Einzelnen zuwider, wird dieser in Europa schon durch seine Geburt einer Kirche zugetheilt; und die später hinzukommende Selbstbestimmung erscheint dann mehr als Gleichgültigkeit, nicht als lebendige Theilnahme an einer frei gewählten Lehre. In geselliger Beziehung aber hat selbst da, wo die staatliche Gleichstellung auch nicht Christlicher Bekenntnisse durch die Gesetze anerkannt worden ist, nicht immer die vollkommene Verschmelzung eintreten können, namentlich für die Juden, bei denen zur gesonderten Religionsanschauung noch die sehr entschieden absondernde Volksthümlichkeit hinzukommt.

Wenn im Staate die ausübende Spitze in einem Einzelnen nur der sich in den Einheitspunkt zusammenfassende allgemeine

Volksgeist sein soll: so ist die natürliche Wurzel dieser Einzelheit zwar nicht ein unbedingtes Hinderniss, aber ein erschwerendes Hemmniss der Übereinstimmung von Regierung und Volk, weil der Volkswille mit der Naturbestimmtheit einer Person behaftet ist. Und wenn man vor mehrern Jahren aus dem Munde eines Preussischen Ministers von der Rednerbühne der Volksvertretung herab die Worte vernahm, dass in Preussen das Königthum noch nicht dahin gekommen sei, nur ein baulicher Zierrath der Verfassung zu sein: so ist es das ausgezeichnete Verdienst der Englischen Königsfamilie, nichts Anderes, als gerade diese höchste Zierde des freien Staatslebens der Engländer sein zu wollen. Während auf dem Festlande das Beiwort „Königlich“ eben das Zeichen der bevormundenden Herrschergewalt ist, so bitten in England die freiesten, ganz auf Selbstregierung gegründeten Vereine die Königin, ihnen das Beiwort „Königlich“ — eben als ein *epitheton ornans* — zu gestatten, wie diess z. B. lediglich auf Actien gegründete Vereine für einen botanischen oder zoologischen Garten thaten. Dazu kommt, dass auf dem Festlande die alten Adelsvorrechte nicht nur, sondern auch die von andern Ständen zum Theil noch gewünschten Beschränkungen des freien Verkehrs zu Gunsten ihrer Sonderinteressen, also z. B. der Schutzzöllner, sich meist an die königliche Gewalt anschliessen, indem sie von ihr, die auch aus dem Mittelalter stammt, am Ersten die Erhaltung dieser Ruinen, welche die vollkommene Gleichberechtigung im Strome der Neuzeit hinweg zu spülen droht, erwarten. Am heutigen Tage steht das allgemeine Stimmrecht und die Erblichkeit der ausübenden Gewalt in Europa in einem harten Gegensatz, den die Lüge der letzten Französischen Kaiserwahl und anderer Urabstimmungen, z. B. in Savoyen, nicht vermittelt hat. Denn wie soll der Zwiespalt gelöst werden, wenn die allgemeine Volksabstimmung und der Wille jenes Einzelnen nicht in Einklang sich befinden, noch durch Ränke dazu gebracht worden?

Was aber das eigentliche Gebiet der Gesellschaft betrifft, so sind es namentlich da die Mächte des Alten, welche diesem vollen Durchbruch des Vernunftrechts entgegentreten, indem sie durch die polizeiliche Bevormundung die Keime der Selbstregierung im Vereinsleben ersticken wollen. Und leider sind die Einzelnen in Europa selbst noch so sehr von der süssen Gewohnheit des Geleitetwerdens besessen, dass sie die Selbsthülfe und die Selbstthat nicht kräftig genug in Angriff nehmen. Das ist besonders in Frankreich der Fall. Und die Stärke Napoleons III. be-

steht eben darin, dass, weil er erkannte, dass Europa sich noch nicht selbst leiten kann, und die Ideen der Zeit, die doch durchdringen müssen, von den wenigsten Regierungen begriffen werden, er sie auszuführen verspricht: wie die Idee der Volksthümlichkeit, des Freihandels, der gesellschaftlichen Unterstützung u. s. w. Dadurch allein hat er sich zum Leiter Europa's machen und Frankreich an die Spitze des Welttheils bringen können; aber freilich leidet er zugleich an den Gebrechen Europa's, und die neuen Ideen, die ihn tragen, sind mit allen den Widersprüchen behaftet, die Europa zerreissen. So hebt er die Geistlichkeit, und klebt am Papstthum: will im Staat das Ansehen des erblichen Fürsten, nicht die Mehrheit herrschen lassen: will den Adel neu gründen, und in die freie Bewegung der Gesellschaft die greulichste polizeiliche Bevormundung, bis zur kaiserlichen Bestimmung des Brodpreises, eindringen lassen. Kurz, er strebt Unmögliches an: einen Vergleich zwischen dem lebendigen Leibe der Gegenwart und den Leichen des Mittelalters; und in dieser widerlichen Umarmung wird er, wie der Geliebte der Braut von Corinth, erdrückt werden.

Schiffen wir nun über das Weltmeer in die neue, in die andere Welt, welche alle diese dynamischen Gegensätze, die einander befeinden, nicht kennt: oder die sich schon organisch in sich selber zu lebenskräftigem Dasein gebildet hatte, wenngleich nachträglich in dieses frische Leben eine Ähnlichkeit der alten Europäischen Gegensätze eingebrochen ist, damit die neue Welt Europa auch in dieser Hinsicht das Beispiel einer vollständigen Lösung gebe. Denn das war wohl die Bedeutung und sind die glücklichen Folgen des jetzt beendeten Bürgerkriegs. Darum mag es mir erlaubt sein, immer noch die Göthe'schen Verse in den Übergang des Europäischen Rechts zum Americanischen zu setzen, wenn sie auch eben wegen des stattgefundenen Kampfes nicht mehr ganz wahr sein sollten:

America, du hast es besser,
Als unser Continent der alte;
Du hast keine verfallenen Schlösser
Und keine Basalte.
Dich stört nicht im Innern
Zu lebendiger Zeit
Unnützes Erinnern
Und vergeblicher Streit.

Oder vielmehr diese Worte sind auch heute noch vollkommen richtig. Der Streit, in welchen America verfallen war, ist kein ver-

geblicher geblieben, wie es die Europäischen seit beinah einem Jahrhundert fast alle gewesen sind. Es ist nicht die eigene Erinnerung, welche America in den Streit gezogen hat. Sondern weil Europa eben den Kampf nicht zu Ende bringen kann — bevor es nicht seine Lösung jenseits des Weltmeers anschaut —, darum musste America sich die Erinnerungen des Alterthums und der Germanisch-Europäischen Zeit, Sklaverei und Junkerthum, in sein reines demokratisches Blut einimpfen lassen, um sie urkräftig auszustossen, und damit auch die alte Welt gründlich zu heilen.

Dritter Abschnitt.

Das Americanische Recht.

Der Staat und die ganze Gesellschaft der Vereinigten Staaten von Nordamerica beruht nun vollständig auf dieser Selbstregierung, dass das Volk von Unten herauf alle seine Verhältnisse und Einrichtungen ordne, aus der Spitze der Einzelheit die breite und grosse Grundlage des allgemeinen Geistes hervorsprudele. So wird nicht von Oben her eingegriffen, sondern aus der Zelle der ganze Aufbau des Lebens vorgenommen. So ist der Kreislauf der geschichtlichen Rechtsentwickelung geschlossen, indem vom breiten Boden des allgemeinen Geistes das Rechtsbewusstsein bis zur Spitze des Römischen Einzelrechts fortgegangen, und jetzt dieser umgekehrt stehende Scheitel des Dreiecks, als die durch die Bewegung der ganzen Christlich-Germanischen Geschichte mit dem unendlichen Inhalt der Freiheit erfüllte Rechtsperson, die oberste Grundlage des allgemeinen Geistes aus sich selbst erzeugt. Indem nämlich diese zweite Grundlinie sich mit der ursprünglich vorausgesetzten zusammenschliesst, dergestalt dass die zwei schon mit der Spitze, wie ein X, verbundenen Dreiecke nun auch mit ihren Grundlagen zusammenfallen, so können wir darin das Sinnbild des vollendeten Kreises der geschichtlichen Bewegung erblicken.

In America weiss daher jeder Bürger sich als der Vertreter dieses allgemeinen sittlichen Geistes, der die Einzelfreiheit so wenig verletzt, als diese ihn beeinträchtigt. Auf diese Weise entspringt alle Rechtsbildung nicht auf dem Wege der Erfahrung, sondern aus der dem Volke inwohnenden Vernunft, indem jeder Landbe-

wohner, als ein Gebildeter, selbst die öffentlichen Angelegenheiten versteht, und darin eingreift. Denn wie Carls des Grossen Verfassung nur aus seinem Kopfe entsprang, so die Americanische aus dem bewussten Geiste des ganzen Volkes, wenn auch Jefferson dazu den Anstoss gab. Weil die freie Wirksamkeit der Personen nicht von Einem Mittelpunkte, sondern von den unendlich vielen Punkten des Umkreises ausgeht, um zu Einem Ziele zu gelangen: so vervielfältigt sie sich so ausserordentlich, und bringt so Erstaunliches hervor. Daher ist der Americanische Grundsatz, dass wenn etwas Grosses vollbracht werden solle, so müsse es für Alle und durch Alle geschehen. America hat keinen Hof, keinen Adel, keine stehenden Heere, als leitende und zwingende Sphären; es hat den ganzen Sauerteig des Mittelalters über Bord geworfen.

Das Einzelrecht und die gesellschaftlichen Verhältnisse der Einzelnen werden den Anfang unserer Betrachtung machen, weil die unendliche Freiheit der einzelnen Person eben die Grundlage des ganzen Standpunkts ist: Dem gegenüber tritt dann das Verhältniss des Einzelnen zu seinem allgemeinen Geiste, als einem solchen, — das kirchliche Leben; bis im Staatsrechte beide Gegensätze endlich vollständig ausgeglichen sind.

Erstes Kapitel.

Das bürgerliche Recht.

Das Einzelrecht zeigt uns in allen seinen Stufen, sowohl in der Gesellschaft, als im Eigenthum und der Familie, eine sich immer bestimmter ausprägende Freiheit der Persönlichkeit.

A. Die Gesellschaft.

Der unbedingten Gleichberechtigung aller Racen, Völker und Stämme, also des Menschen als Menschen, stand, in Bezug auf die Theilnahme am staatlichen Leben, bisher hauptsächlich die Sklaverei entgegen; wodurch die freiesten volksthümlichsten Staaten, als welche wir die Americanischen in der That erkennen müssen, bis zu den Mängeln des Alterthums zurückgefallen zu sein schienen, wie denn die Athenische Volksherrschaft die Sklaverei nicht wohl entbehren konnte. Aber indem die Sklaverei in America Race-bildend gewesen ist (s. Bd. I, S. 146—147), damit die Einheit aller Stämme des Menschengeschlechts gegründet werde: so sind nicht nur Liberia und Haiti schon lange freie

Negerstaaten, Paraguai und ein Territorium in Nordamerica freie Indianerstaaten geworden. Sondern nachdem England in seinen Americanischen Pflanzstädten das Beispiel der Befreiung der Neger zuerst gegeben hatte, Mexico und Südamerica mit Ausnahme Brasiliens dann hierin dem Norden vorausgeeilt waren, hat diese kürzlich auch hier eingetretene Befreiung die höhere Bedeutung, dass nunmehr die Zeit gekommen sei, die Verschmelzung der Racen vorzunehmen, und die Neger, die den Englischen Geist bereits eingeathmet haben, vollends für die Freiheit reif zu machen. So lösen die Nordamericaner die Einseitigkeit, der sich das Alterthum nicht entwinden konnte, indem sie den freiesten Freistaat bestehen lassen können: ohne dass er des Gegensatzes der Sklaverei bedürfe, ja auch nicht einmal der in Europa noch vorhandene Ersatz der Sklaverei — die Leibeigenschaft, die Hörigkeit und zuletzt die Abhängigkeit des Arbeiters — mehr nöthig ist.

Diese Freiheit der Arbeit zu erzeugen, und somit der unendlichen Persönlichkeit die sicherste Grundlage zu gewinnen, das ist dann eine der Hauptaufgaben des Americanischen Lebens. Wenn auch der Himmelsstrich die Sklavenarbeit zunächst als unentbehrlich erscheinen liess, so dringt doch jetzt die Überzeugung durch, dass der freie Schwarze, selbst der Weisse die Arbeit besser und ergiebiger ausführen wird, als der Sklave. Und indem es noch immer an Arbeitern fehlt, so hat die Arbeit einen hohen Preis. Jeder kann durch Arbeit schnell zu Wohlstand gelangen; und die unaufgelöste Aufgabe Europa's, dass die Arbeit die Herrschaft führe, ist hier gelöst. Wie aber die unendliche Freiheit der Persönlichkeit sich von der Unterlage der Sklaverei rein abheben musste, so die Arbeit von der Herrschaft des Grundbesitzes und des Geldes. Die Mächte, die in Europa noch herrschen, Adel, Grundbesitz und Geld, und sich die Arbeit unterworfen haben, treten in America als bereits überwundene, oder im Unterliegen begriffene, oder mit der Arbeit vollständig ausgesöhnte auf.

Giebt es nämlich auch in America keine erblichen Adelstitel, so übten doch die südlichen Pflanzer der Nordamericanischen Freistaaten, die der Bürgerkrieg jetzt niedergeworfen hat, eine auf Grundbesitz gegründete Herrschaft Einiger; es sind vierzig tausend Weisse, welche über 4,000,000 schwarzer Sklaven und 600,000 weisser Proletarier herrschten. Weil diese Einige durch ihre günstige gesellschaftliche Stellung auch oft als Staatsmänner an der Spitze der Vereinigten Staaten standen, so entschlossen sie sich

zum Aufruhr, als die Erweiterung der Sklaverei, namentlich des Sklavenhandels, ihnen vom Norden nicht länger gestattet wurde; denn sie wollten die Zahl der Sklavenstaaten vermehren, um ihren staatlichen Einfluss im Norden nicht einzubüssen. Sie nannten sich Demokraten, weil sie die unbedingte Selbstbestimmung des einzelnen Staats, auch dem Vernunftrecht zuwider die Sklaverei einführen zu dürfen, beanspruchten, während wir Europäer Demokratie nur als vollständige Entfaltung der Freiheit fassen können. Sie sind sich ihrer Adelsherrschaft, sogar ihres bessern Bluts — man lässt sie vom Englischen Adel abstammen — wohl bewusst, und schelten die Yankee's als das gemeine Volk, obgleich diese doch auch Englischer Herkunft sind. Jenem auf dem gesunden Leibe America's ausgebrochenen Geschwüre, dessen verderbliche Folgen die Nordländer noch beschäftigt sind, ganz zu vertilgen, setzen diese nun, in Ackerbau und Gewerbfleiss, die gesunde Übereinstimmung der freien Arbeit mit dem Gelde entgegen. Der reiche Nordländer lässt sein Geld für das Wohl seiner Mitbürger arbeiten; denn es ist ja selbst ersparte Arbeit. Und wenn im Süden die grundbesitzenden Pflanzer das Proletariat nicht zu Eigenthümern werden liessen, so verhindert der Norden dessen Entstehung, indem er die Übervölkerung des städtischen Gewerbes, sobald sie hervortreten will, durch stete Ländereienvertheilung wieder zum Ackerbau zurückkehren lässt.

Die Arbeit ist natürlich auch in dem Sinne vollkommen frei, dass keine Zunftbeschränkung, keine polizeiliche Entziehung der Erlaubniss zum Gewerbebetriebe, wie in Europa, stattfindet. Der Arbeiter geht leicht von Einer Beschäftigung zur andern, von Einem Ort zum andern über, weil er das Grundrecht besitzt, sich ungehindert die lohnendste Arbeit zu suchen, wo und wie er sie antrifft. Nirgends ist der Wechsel des Standes so häufig, als in America, und ist vom Morgenlande an mit steigender Freiheit immer häufiger geworden. Der Fabrikherr ist durchaus frei, seine Arbeiter anzunehmen und fortzuschicken: wie sie, höheren Lohn zu fordern, oder die Arbeit zu verlassen. Die Ordnung, die sich von selber macht, und bei der vollkommensten Unabhängigkeit besteht, braucht von der Polizei nicht aufrecht erhalten zu werden. Jeder weiss, dass er seine Stellung nur sich, seiner Arbeit verdankt. So fühlt sich hier der Mensch als Mensch, und darin liegt die vollständige Gleichheit der Menschen. Diess drückt sich äusserlich z. B. so aus, dass es auf Eisenbahnen nur Eine Wagenklasse

giebt, jeder Bürger im weissen Hause Zutritt zum Vorsitzenden des Freistaats hat u. s. w. Der Unterschied der Menschen entspringt nur aus der Verschiedenheit ihrer Arbeit, dem Erfolg derselben, dem Erwerb von Vermögen, und der dadurch bedingten verschiedenen Stellung in der bürgerlichen Gesellschaft. Und auch dieser Unterschied der Stände ist weniger ein persönlicher, die Einzelnen im geselligen Umgang von einander ausschliessender, als vielmehr der Gegensatz der zwei Brennpunkte des Ackerbaus der Südstaaten und des Fabrik- und Handelswesens des Nordens, die also gar keinen geselligen Gegensatz bilden, da im Gegentheil beide Hälften sich suchen und nothwendig gebrauchen, indem sie ihre Erzeugnisse gegen einander austauschen. Aber freilich hat hier der Süden einen Glanzpunkt vor dem Norden, vielleicht den einzigen voraus, nämlich den Freihandel, indem seine ländlichen Erzeugnisse, die den Bedarf übersteigen, den Absatz nach Aussen begehren, der am Ungehindertsten dann stattfindet, wenn auch der Einfuhrhandel nicht beschränkt wird; diese Beschränkung wünschen dagegen die jungen Fabriken des Nordens, um damit Schutz gegen das Ausland zu erhalten.

B. Das freie Eigenthum.

Indem das Dasein der Persönlichkeit das Eigenthum ist, so ist auch dieses gänzlich frei: wie die Person als sein Subject, und die Arbeit als seine Ursache. Die Lehnsverhältnisse und alle anderen Belastungen des Eigenthums, wie Kanon, Erbpacht u. s. w., sind mit Stumpf und Stiel ausgerottet. Und als im Staate Newyork sich von alten Zeiten her noch eine Zinspflichtigkeit erhalten hatte, wollten die Verpflichteten den Kanon, obgleich er nicht bedeutend war, nicht zahlen, aus dem lobenswerthen Grundsatz der Freiheit des Eigenthums, und schafften den Zins durch das bekannte Lynchgesetz ab, das sie gegen den verurtheilenden Richter anwendeten. Aber auch dieser Überrest der mittelaltrigen Selbsthülfe, der seine Entschuldigung in dem jungen aufsprudelnden Leben eines neuen Gemeinwesens findet, fliesst aus dem Gefühl der unendlichen Freiheit der Person, die das Vernunftrecht in sich zu haben sich bewusst ist: muss aber freilich vor dem erstarkten Rechtssinn, bei weiterer Ausbildung des Staatslebens, fortfallen.

In den Steuern, welche das durch die Einzelnen bewilligte Staatseigenthum bilden, steht der Bund allerdings noch nicht ganz

auf der Höhe der Forderungen des Vernunftrechts, indem Eingangszölle, die sogar seit dem Ausbruch des Krieges noch gesteigert wurden, den Grundsatz der vollen Handelsfreiheit nicht zum Durchbruch kommen lassen. Zwischen den einzelnen Staaten ist der Verkehr indessen vollständig frei: und ihre Steuern sind meist Vermögens- oder Einkommen-, nicht Grund- oder Erwerbssteuern; was dem Naturrecht schon weit mehr entspricht. Noch weniger kommen Verzehrungssteuern vor; so dass die Besteuerung hier viel angemessenere Gegenstände trifft, als in Europa. Und die vielen Theils zu Gunsten der Empörer von dem verrätherischen Vorsitzer Buchanan, Theils ihrer Überwindung wegen gemachten Anleihen dürfen nicht dem Americanischen Volke vorgeworfen werden (s. S. 59).

C. Das Familienleben.

Im Familienleben verleugnet America die Züge der unbeschränkten Freiheit nicht, die sich in allen seinen Verhältnissen zeigen. Die Kinder sind früh selbstständig, und entziehen sich schneller dem Gehorsam gegen die Eltern, als bei uns. Das Alter wird nicht sehr geachtet, weil der Americaner nicht in der Erinnerung lebt. Das Erbrecht ist nie Erstgeburtsrecht, sondern beruht immer auf gleicher Vertheilung. Der Pflichttheil ist nicht gesetzlich geboten, und die Kinder nicht gesetzlich verpflichtet, ihre Eltern zu ernähren. Alles dergleichen soll der eigenen Sittlichkeit des Einzelnen überlassen bleiben. Die Ehe ist eine ganz bürgerliche Angelegenheit, deren Förmlichkeiten alle erfüllt sein müssen, ehe die Trauung zugelassen wird. Wenn in Bezug auf die Eingehung der Ehe die Yankee's, um ihre Englische Abstammung rein zu erhalten, bisher wenigstens eine strenge Ausschliesslichkeit beobachteten, während die Weissen Südamerica's, die Kreolen, von Anfang an der Mischung zugethan gewesen sind: so deutet jene Ausschliesslichkeit der Yankee's doch darauf hin, dass sie, der Bestimmung America's, alle Racen des Menschengeschlechts zu verschmelzen, eingedenk, das Musterbild der Christlich-Germanischen Freiheit zunächst in ihnen unverfälscht bewahren müssen, bis auch die gemischten Racen ganz von diesem Grundsatz durchdrungen sein werden. Wogegen das Bestreben der Know-nothings oder des Nativismus, den in den Norden eingewanderten Europäern zeitweilig ihre bürgerlichen Rechte zu schmälern, ganz dem Americanischen Grundsatz, ein allgemei-

nes Menschenrecht für das ganze Geschlecht zu gründen, entgegen läuft.

Dieser Versuch, die Einheimischen zu bevorzugen, ist um so widersinniger, als er die Einwanderung hemmen, und die Arbeitskräfte vermindern würde. Denn Dienstboten sind doch schon schwer zu haben, besonders im Westen; und oft muss die Familie selbst Hand anlegen, so dass auch die dienende Klasse, wie bereits zum Theil in England, sich einer grössern Unabhängigkeit und eines grössern Wohlstands erfreut, als auf dem Europäischen Festlande. Indem dann Alles in America auf die Hervorbringung der gebildeten Persönlichkeit und ihrer vollen Freiheit ankommt, wird viel auf die Erziehung gesehen, die eben jene Bildung allein erzeugen kann. Sie ist nicht nur Sache der Familie, sondern auch der Gemeinde und des Staats; sie bezieht sich nicht nur auf das Kindesalter, sondern auch auf das heranwachsende, ja auf das herangewachsene Geschlecht. Man wirft zwar der Americanischen Erziehung vor, dass sie nicht gründlich, nicht gelehrt sei; sie ist aber praktisch, — sie will den Menschen, den ganzen Menschen, den Bürger bilden. Die Ausbildung zum besondern Berufe wird sogleich mit dem wissenschaftlichen Unterricht verbunden: die Knaben treiben Ackerbau, Gewerbe. Der Unterricht ist frei, und wird durch eine Vermögenssteuer gedeckt. Sind die Kinder aus der Schule entlassen, so wird in Fabriken, wo sie arbeiten, der Unterricht fortgesetzt. Sonntagsschulen, Vorträge, öffentliche Büchersammlungen bilden auch noch den Erwachsenen (S. 258—259). Ja, die Erziehung beschränkt sich nicht auf den Einzelnen, sondern dehnt sich sogar auf den ganzen Staat, als einen Erziehungsgegenstand, aus. Denn ein Gebiet von noch nicht 60,000 Einwohnern, das noch keinen Staat im Bunde bilden darf, wird dazu erzogen, indem es vom Bunde einen Statthalter erhält, und Ein Abgeordneter des Gebiets Sitz, aber nicht Stimme, in der Bundesversammlung hat.

Das freie Vereinsleben schlingt endlich um das ganze Volk Ein Band innigster Verbrüderung, indem die Gesellschaft gewissermaassen zu Einer grossen Familie erwächst. Es giebt fast keinen Gegenstand im häuslichen oder im gesellschaftlichen Leben, der nicht für Männer und Frauen Zweck eines freiwilligen Vereins werden könne: Brückenbau, Nähschulen, Vertheilung von Flugschriften, Wohlthätigkeit, Wahlen, religiöse Bekehrungen, Krankenpflege im Kriege u. s. w. Indem der Einzelne in allen diesen Be-

sonderheiten zum Gefühle seiner eigensten Freiheit gelangt, lebt der allgemeine Geist nicht selbst als ein besonderer, sondern nur als der sich durch alle Einzelheiten und Besonderheiten hindurchziehende, in ihnen waltende und durch sie genährte. Alle stehen für Einen, weil Jeder für Alle steht.

Zweites Kapitel.

Das kirchliche Recht.

Wenn hier die Freiheit in Gewissenssachen und in der Gemeindebildung sich auch auf's Ungehindertste ergehen darf, so ist doch zugleich die Schranke, welche von der Kirche als einem Gliede des Staats inne gehalten werden muss, scharf gezogen.

A. Die religiöse Freiheit.

Fassen wir das allgemeine, im Geiste der Einzelnen sich bethätigende Leben als ein sich von allen Besonderheiten loslösendes, für sich bestehendes: so haben wir das religiöse Leben, welches aber ebenso unbeengt, wie alles Andere, sich entfalten darf. Denn das Allgemeinste ist ja das Eigenthum jedes Einzelnen. So folgen die Kinder nicht dem Bekenntniss der Eltern, welche es im Gegentheil vermeiden, durch Taufe und dergleichen die Kinder sogleich an ein Bekenntniss zu binden. Die Religion ist Sache der eigensten Wahl des Einzelnen, wenn er in die Jahre der Mündigkeit getreten ist. Die Kirche ist ein freiwilliger Verein, wie jeder andere, dem Jeder sich anschliessen, wenn er will, oder auch sich ganz frei davon halten kann. Der bestimmte Entschluss, in eine der bestehenden Kirchen einzutreten, legt Geldopfer auf: um das Gebäude, das Eigenthum der Gemeinde ist, den Geistlichen, der von ihr bezahlt wird, zu unterhalten u. s. w. Sie lässt Gäste zu ihren Versammlungen zu, um sie zu bewegen, ihre Genossenschaft zu vergrössern. Neben Freigeisterei herrscht die höchste Religiosität. Denn wer sich einem Bekenntniss anschliesst, thut es aus innigster, vollster Überzeugung, da er durch nichts Äusseres dazu bestimmt wird.

Es ist also durchaus keine staatliche Vorsorge und Bevormundung vorhanden, die Bürger zur Religion anzutreiben. Jeder hat selbst für sein Seelenheil zu sorgen. Mit andern Worten, die Americaner haben keine Staatsreligion, weil jede Staatskirche die Freiheit beschränkt, herrschsüchtig und unduldsam gegen

Andersgläubige macht. Die Religion würde dann auch die Heuchelei befördern, — überhaupt zu einem Mittel werden. Niemand darf seines Glaubens wegen belästigt, — Niemand, weil er ihn frei bekennt, in seiner bürgerlichen Stellung verbessert oder verschlechtert werden (S. 249—250). Kurz, in Nordamerica sind alle kirchlichen Genossenschaften Das, was wir bei uns freie Gemeinden nennen, welche in Europa freilich noch sehr unfreie sind, weil sie vom Staat auf jede Weise belästigt werden. Selbst Kinder, Lehrlinge und Frauen waren bis vor nicht langer Zeit, z. B. in Preussen, von ihren Versammlungen ausgeschlossen, weil sie als staatliche Vereine angesehen wurden. So brachte man mit Gewalt auch die freien Gemeinden in Beziehung zum Staat, während in America alle Bekenntnisse öffentlich anerkannt, und doch zugleich reine Einzelsache sind.

B. Die Sectenbildung.

Indem so der Grundsatz der Gewissensfreiheit, der selbst im Europäischen Protestantismus noch durch den vom Staate gewährten Schutz des gegenständlichen Glaubensbekenntnisses beeinträchtigt wird, in America zur vollen Entfaltung gekommen ist: so entsteht für's äussere Dasein der Religion, als Kirche, vollkommene Sectenfreiheit, die eben die Besonderheit des Einzelnen am Reinsten gewähren lässt. Damit ist natürlich die volksthümliche Verfassung, wie sie in der apostolischen Zeit als Presbyterialverfassung (S. 251) vorhanden war, selbstverständlich gegeben; was indessen die Mitglieder der katholischen Kirche in America keineswegs hindert, sich dem Papste in Europa zu unterwerfen. Viele nennen sich auch Protestanten oder Christen überhaupt, ohne einer bestimmten Secte anzugehören; wodurch eben das Christenthum in die Religion des Menschenthums (S. 248) umgewandelt, und die Zänkerei um den Kirchenglauben unmöglich wird. Diese Einheit aller Secten, bei der Verschiedenheit ihrer Bekenntnisse, durch die allgemeine Bruderliebe hervorzubringen, — die Rückkehr der Besonderheit in die Allgemeinheit, wodurch gerade die persönliche Freiheit am Sichersten erhalten ist: Das war besonders das Bestreben des Unitariers Channing in seinen Kanzelreden. Die allgemeine Achtung vor dem religiösen Leben zeigt sich aber in America z. B. bei der Sonntagsfeier, die vielleicht noch mehr, als in England oder selbst Schottland, beobachtet wird, ohne dass es dazu polizeilicher Einschreitungen und Strafen, wie anderwärts, bedürfte.

C. Die Schranke der Kirche.

Nicht dadurch, dass eine Secte die ausschweifendsten Glaubenssätze annimmt, wie die Mormonen, welche die Menschheit für unfähig zur Selbstregierung behaupten, eine neue Priesterherrschaft, Vielweiberei u. s. w. einführten, darf der Staat ihr entgegentreten, sondern einzig und allein, wenn die Glaubenslehre zu Handlungen treibt, welche den bürgerlichen Gesetzen zuwider laufen. Der Staat schreitet dann also nicht, wie in Europa, darum ein, weil er ein Oberaufsichtsrecht über religiöse Angelegenheiten hätte, sondern weil dem Richter der Fall einer unerlaubten Handlung, eines Verbrechens vorliegt (S. 253), wie als die Mormonen Anstalt trafen, die Wahlen ihren Priestern in die Hand zu spielen, alles Land für ihren Propheten, ihrem Glaubenssatze gemäss, in Besitz zu nehmen. Denn sie verletzten damit das Eigenthumsrecht, so wie den allgemeinsten Grundsatz des ganzen Americanischen Lebens, die Selbstregierung.

Drittes Kapitel.

Das öffentliche Recht.

Wenn die unendlich freie Persönlichkeit im Einzelleben Alles aus sich schöpfen durfte, in der Kirche aber noch eine feste Allgemeinheit anerkennen musste: so ist der Americanische Staat diess höchste Kunstwerk, welches, als das allgemeine Leben, zugleich ganz aus dem Geiste der Einzelnen hervorgeht; und wir werden dieses allgemeine Leben nicht nur im Innern des Staats selbst, sondern auch im Völker- und im Weltbürgerrechte zu schildern haben.

A. Die Staatsverfassung.

Die ursprüngliche Deutsche Gauverfassung, mit der wir, als einem Vorausgesetzten, das Europäisch-Germanische Recht begannen, wird jetzt als das Erzeugniss der Geschichte vor unsern Augen aus dem jungfräulichen Boden America's, durch die Thatkraft des Einzelnen selbst, hervorgezaubert. Eine neu sich ansiedelnde Familie wird sogleich von den schon in der Nähe befindlichen, die einen freien Verein bilden, bei der Erbauung des Blockhauses, sodann bei der Erndte u. s. w. hülfreich unterstützt. Aus dem Willen des freien Vereins geht Brücke, Mühle, Schule, Kirche, Steuern, Gerichtshof, Bürgerwehr hervor.

1. Das Dorf *(town)* ist eine ländliche Gemeinde, welche, wie

bei den alten Deutschen, aus weit von einander liegenden Gehöften (*farms*) zusammengesetzt ist, während die Städte (*city*) bloss grössere Gemeinwesen der Art mit enger an einander gerückten Häusern sind. Es ist erreicht, was wir (S. 159) forderten: jede Gemeinde gleicht einem Griechischen Freistaat, regiert sich vollkommen selbst, ist der Quellpunkt des ganzen Staats, — die lebendige Zelle, aus deren Vervielfältigung und allseitigem Ineinandergreifen der vollständig gegliederte Leib des Volkes sich gestaltet.

Als Gemeindebehörde ist die Polizei, wie schon der Englische Constabler, nicht der hochfahrende Vormund der Gesellschaft, sondern der in ihrem Dienste stehende Beamte, welcher für Ruhe, Ordnung und Sicherheit zu sorgen hat, und sich daher gegen seine Vollmachtgeber durchaus höflich benimmt. Die Ausbildung der bürgerlichen Gesellschaft, die immer steigende Pracht und Luxus zeigt sich in den grössern Städten Nordamerica's fast noch mehr, als in England, weil die Bewegung dort die freieste ist. Ungeheure Gasthäuser sind nicht bloss für Reisende eingerichtet, sondern gestatten es ganzen ansässigen Familien, die diess vorziehen, freiwillig zusammen zu wohnen, während Fourier das Phalansterium erzwingen wollte (Bd. I, S. 80). Die Verfassung der Städte ist ganz das Werk der Einwohner ohne die mindeste Aufsicht der Staatsbehörden, während seit der freisinnigen Städteordnung von 1808 Preussen nach einander immer eine die Freiheit mehr beschränkende, die Macht der Aufsichtsbehörde erweiternde erhalten hat. Die aus dem allgemeinen Stimmrecht hervorgegangenen Beamten wechseln oft, so dass alle Bürger der Reihe nach herankommen. Der Bürgermeister legt Rechenschaft, die zwei Versammlungen der Ältermänner und der Räthe bilden den Gegensatz der Verwaltung und der Gesetzgebung, der aber in diesen untern Sphären auch in America nicht so streng, als im Staate, festgehalten ist (s. S. 381).

2. Die Grafschaft, welche dem Deutschen Gau entspricht, ist ebenfalls nur der freie Verein der Gemeinden, der ein gemeinsames Eigenthum an Landstrassen, Gebäuden, Gefängnissen, Armen- und Irrenhäusern u. s. w. besitzt. Die Verwaltung dieser Angelegenheiten, die Vertheilung der Grafschaftssteuern, die Wahl der Geschwornen aus dem Volke, Alles wird durch gewählte Beamte geleitet, die wieder ganz von jeder Staatsaufsicht frei sind. Wie in der Verfassung des ganzen Staats die Unabhängigkeit der Gewalten, und ihre freie Entscheidung innerhalb ihres Gebiets das Geheimniss

der Freiheit ist, so auch im Stufengang der Vereine. Jeder Verein, vom untergeordnetsten bis zum Staat hinauf, hat vollkommen freie Hand in der Besorgung seiner eigenen Angelegenheiten, in die kein höherer sich mischt; und die niedrigeren lassen wieder die oberen, die ja aus deren Wahl hervorgehen, frei gewähren. Wie der Leib am Gesundesten ist, dessen Glieder jedes seine Geschäfte übt: so auch der Americanische Staat, weil es keinem seiner Glieder einfällt, mechanisch in das andere überzugreifen.

3. Die geschriebenen Urkunden der einzelnen Staaten, deren jeder wiederum nur ein umfassenderer Verein vieler Grafschaften ist, beginnen mit einer Erklärung der Menschenrechte, wie sie auch in der Unabhängigkeitserklärung vorkommen, und das Vorbild der Europäischen Grundrechte geworden sind. Es heisst da ungefähr, indem sich alle sehr ähnlich sehen, also: Freiheit, Gleichheit, Leben, Sicherheit und Glückseligkeit der Bürger ist der Zweck des Staats. Es giebt keinen Adel, keine erblichen oder Familienvorzüge, überhaupt keine ausschliesslichen Vorrechte Einzelner, und dergleichen. Die Presse ist unbedingt frei. Es giebt kein stehendes Heer, keine Einlagerung von Soldaten bei Bürgern in Friedenszeiten, keine Landesverweisung, keine Vermögenseinziehung, keine herrschende Kirche, keine Kirchensteuern, keinen Religionszwang irgend welcher Art. Jede kirchliche Genossenschaft hat das Recht, sich ihre Geistlichen zu wählen, und für religiöse Zwecke Geld aufzubringen und zu verwenden. Alle Beamten sind verantwortlich. Jeder Bürger muss mit seiner Person und seinem Gute für das Allgemeine beitragen, aber nur nach gesetzlicher Prüfung und Bewilligung. Es darf auch keine Verwendung der Steuern ohne Zustimmung und öffentliche Rechenschaft eintreten. Öffentliche Gerichtsbarkeit und Geschwornen-Gerichte sind eingeführt. Niemand braucht sich selbst anzuklagen oder gegen sich zu zeugen. Es ist erlaubt, sich friedlich zu versammeln, Bittschriften einzureichen und Waffen zu tragen. Überall bleibt die Kriegsgewalt der bürgerlichen untergeordnet. Die Gesetze haben keine rückwirkende Kraft, und dürfen auch nicht zeitweilig aufgehoben werden. Wegen des in den gesetzgebenden Versammlungen Gesprochenen darf Niemand angeklagt werden; was auch in Europa — bis zum Beschluss des Preussischen Obertribunals vom 29. Januar 1866 — allgemein anerkannt worden.

Auch die Verfassungen selbst weichen nicht sehr von einander ab. Die gesetzgebende Gewalt ist gemeinhin zweien

Kammern anvertraut. Die Senatoren bleiben länger im Amte, als die Abgeordneten; für jene ist ein höheres Lebensalter und eine längere Dauer des Bürgerrechts erforderlich, manchmal auch ein grösseres Besitzthum. In den meisten Staaten wird jedoch gar nicht nach dem Vermögen gefragt. In einigen Staaten gehen die Senatoren aus der Wahl der Abgeordneten hervor, in den meisten werden beide Kammern durch das Volk gewählt. In den meisten Staaten gilt geheime Abstimmung. Geldgesetze nehmen meistentheils ihren Anfang in der Kammer der Abgeordneten, wie in Europa, — in manchen Staaten alle Gesetze; in den übrigen sind die Rechte beider Kammern in dieser Hinsicht ganz gleich, wie im Staate Ohio. Öffentliche Anklagen gehen von den Abgeordneten an den Senat, der mit einer Mehrheit von zwei Dritteln entscheidet. Die Zahl der Senatoren und Abgeordneten wechselt sehr nach den Staaten. Meist tritt die Gesetzgebung alle Jahr, in einigen Staaten alle zwei Jahre, und in Rhodeisland zweimal im Jahre zusammen. In den meisten Staaten hat jeder vierundzwanzigjährige angesiedelte Mann das Wahlrecht; oder die Forderung des Besitzthums und einer Steuerzahlung ist so gering, dass sie für keine Beschränkung des allgemeinen Stimmrechts angesehen werden kann. Ein kirchliches Bekenntniss ist nirgends erforderlich, Geistliche sind von staatlichen Thätigkeiten ausgeschlossen.

Die vollziehende Gewalt der einzelnen Staaten ist in den Händen eines Statthalters, der auf ein bis vier Jahre gewählt wird, und wieder erwählbar ist. In einigen Staaten ernennt ihn die Gesetzgebung, in den andern das Volk. Er hat entweder ein unbedingtes oder ein bedingtes, oder gar kein Gesetzverweigerungsrecht. In mehrern Staaten wird er noch durch eine besondere Rathsbehörde beschränkt. Wie der Bürgermeister unter ihm die Angelegenheiten der Stadt, und der Bundesvorsitzer über ihm die des Bundes: so bespricht er, in einer allgemeinen Botschaft an die gesetzgebende Gewalt, ausführlich den Zustand der öffentlichen Angelegenheiten des Staats nach allen Seiten hin; so dass man sich in America aus allen diesen Botschaften leicht ein Gesammtbild der gesellschaftlichen und bürgerlichen Entwickelung des Landes zusammenstellen kann. Der Statthalter besetzt mehr oder weniger Ämter. In neuern Zeiten hat sich die der Sache entsprechende Wahl durch's Volk, namentlich im Staate Newyork, grössere Geltung und Ausdehnung verschafft. Besonders werden die Richter in vielen Staaten schon von den Kammern oder vom

Volke gewählt, und zwar nicht lebenslänglich, sondern nur auf längere oder kürzere Zeit; was, wenn sie nicht von der ausübenden Gewalt ernannt werden, ihrer Unabhängigkeit, wie wir (S. 101) sahen, keinen Abbruch thun kann.

B. Das Bundes- und Völkerrecht.

Das grosse Meisterwerk der Staatsklugheit in Nordamerica besteht nun darin, dass 37 grosse Staaten, welche fast einen halben Welttheil bedecken, wieder durch freie Vereinigung einen grossen Bund bilden, den nur die sittliche Freiheit zusammenhält. Ob ein friedlicher Austritt aus dem Bunde einem Gliede erlaubt sei, ist streitig. Jedenfalls würde die Lage seines Gebiets schon dieser Freiheit grosse Beschränkungen auferlegen. Als der Süden sich aber mit Gewalt der Waffen losriss, hat er die Gesetze des Bundes verletzt und sich der Empörung schuldig gemacht. Auch stellt die Bundesverfassung fest, dass die einzelnen Staaten keine Bündnisse schliessen, jedoch alle Hoheitsrechte ausüben dürfen, welche nicht dem Bunde vorbehalten sind. Die Geschäfte und Rechte des Bundes sind: Steuern, Auflagen und Zölle zur Landesvertheidigung und zum allgemeinen Wohle gleichmässig im ganzen Bunde zu erheben; Handelsverhältnisse zwischen den einzelnen Staaten und mit fremden Mächten anzuknüpfen; Einbürgerung und das Verfahren bei Zahlungseinstellungen zu ordnen; über Münzen, Maass und Gewicht Gesetze zu geben. Er sorgt für das Postwesen, giebt für Erfindungen und Entdeckungen in Künsten und Wissenschaften ausschliessliche Rechte auf beschränkte Zeiträume. Der Bund gründet Gerichtshöfe, welche dem höchsten Bundesgerichte untergeordnet sind; bestraft Seeräuberei und Verletzungen des Völkerrechts; erklärt Krieg und ertheilt Kaperbriefe. Er hat das Recht, Anleihen zu machen, Heere und Flotten auszurüsten und zu unterhalten; jedoch soll das Geld dazu nie auf länger, als auf zwei Jahre bewilligt werden. Der Bund entwirft Kriegsgesetze für die Land- und die Seemacht, beruft die Milizen, um die Gesetze des Bundes zu vollstrecken, Aufstände zu unterdrücken und Angriffe von Aussen abzuwehren. Er hat die Aufsicht über die Festungen, Vorrathskammern, Werfte und Zeughäuser.

Die gesetzgebende Gewalt besteht aus zwei Häusern, dem der Abgeordneten und dem Senate, welche zusammengenommen der Congress der Vereinigten Staaten genannt werden. Und indem die Summe der vorstehenden Rechte in sechszehn

Artikeln ausdrücklich dem Congresse zugeschrieben wird, der siebzehnte aber heisst, dass der Congress „über alle vorgenannten Gegenstände die nöthigen Gesetze zu erlassen“ befugt sei: so sieht man ja offenbar, dass die gesetzgebende Gewalt, laut den vorhergehenden Artikeln, auch alle Verwaltungsrechte, aber freilich in Verbindung mit der Bundesgewalt, besitzt; und das wird sich später immer deutlicher zeigen. Statt dass in unsern constitutionellen Königreichen die ausübende Gewalt auch die Verwaltung in sich schliesst, muss sie dieselbe in Nordamerica mit der gesetzgebenden Gewalt theilen: während Beide, die Ausübung und die Gesetzgebung, der richterlichen Gewalt, als einem Theile der Verwaltung, eine gewisse — wenn auch nicht gänzliche — Unabhängigkeit lassen; was durchaus nothwendig ist, wenn die Freiheit der Bürger nicht grossen Gefahren ausgesetzt sein soll. Auch in America hat also die Trennung der Gewalten noch nicht die Theilung verdrängt; nur liegt der Schwerpunkt der Macht offenbar jetzt im Congress, während er in Europa im Fürsten liegt, mit Ausnahme Englands, wo schon sehr viele Verwaltungssachen dem Parlamente zustehen. So hat England auch noch für America das Vorbild der parlamentarischen Regierung, die jenseits des Weltmeers ihre höchste Blüte feiert, aufgestellt.

Beschreiben wir nunmehr näher die Einrichtung und das Verhältniss, welches diese Gewalten zu einander in America haben, so werden wir den Werth seiner parlamentarischen Regierung ermessen können. Nur bemerke ich noch vorher, dass, weil das Gesetz weniger feste allgemeine Normen, als einzelne Bestimmungen enthält, und der wahrhaft allgemeine Wille mehr in der lebendigen Sitte des ganzen Volkes lebt, der Congress eben darum auch als Verwalter auftritt, der immer die besonderen Fälle selber ordnet. Die Abgeordneten vertreten das ganze Volk des Bundes, der Senat die einzelnen Staaten, gewissermaassen, nach Raumer, wie die grossen Lords, welche im Englischen Oberhause sitzen. Das Zweikammersystem hat hier durchaus keine ständische Bedeutung mehr, wie in Europa; es ist aber auch noch nicht bis zu dem Punkt drrchgedrungen, wo es sich, wie im Urbilde der Verfassung (S. 194), in die zwei ganz von einander unabhängigen Gewalten der Verwaltung und der Gesetzgebung trennt. Sondern wie die beiden Häuser verwaltend und gesetzgebend zugleich sind, so theilt der Senat noch die Ausübung mit dem Vorsitzer, der dagegen den Antheil an der Gesetzgbung, wie wir sehen werden, bis auf ein

Geringes verloren hat. Das Haus der Abgeordneten wird nach der Volkszahl durch unmittelbare Wahlen aus dem ganzen Volke gebildet, doch hat kein Staat weniger als Einen Abgeordneten; in den Senat schickt die Regierung oder Gesetzgebung jedes Staats zwei Abgeordnete. Das Volkshaus wird auf zwei Jahre gewählt, Ein Drittel des Senats jedes zweite Jahr erneuert. Der Abgeordnete muss wenigstens 25, der Senator 30 Jahre alt sein: jener sieben, dieser neun Jahr Bürgerrecht besitzen. Vermögensnachweis wird nicht verlangt, Tagegelder und Reisegelder aber gezahlt. Zu einem Gesetze gehört die Mehrheit jedes Hauses, deren Mitglieder nicht Bundesbeamte sein dürfen; Geldbewilligungen fangen im Hause der Abgeordneten an. Über jedes Gesetz wird dreimal abgestimmt, und die einfache Mehrheit entscheidet. Das Abgeordnetenhaus erwählt seinen Sprecher selbst, und hat allein das Recht der öffentlichen Anklagen, über die der Senat mit zwei Dritteln der Stimmen entscheidet. In diesen grossen Zügen, wenn auch noch nicht in allen Einzelheiten, entspricht dem Urbilde diese thatsächliche Verfassung, deren Ebenbild in der Schweizerischen Verfassung, mithin auch in der alten Welt, zur Geltung gekommen ist. Dieselben Grundzüge hat die Deutsche Reichsverfassung von 1849, nur gipfelt sie noch in der erblichen Spitze, die eben das Ganze scheitern machte, um so mehr da auch die — Statthalter der 37 Deutschen Staaten, mit Ausnahme freilich der Bürgermeister der vier freien Städte, erblich bleiben sollten.

Die vollziehende Gewalt liegt dann in den Händen des Vorsitzers der Vereinigten Staaten, der, wie seine Minister, verantwortlich ist; diese sind selbst nur dessen Gehülfen und Rathgeber, während in England der Vorsitzer des Ministeriums eigentlich das Haupt der ausübenden Gewalt ist. Der Americanische Vorsitzer muss geborener Bürger, vierzehn Jahre im Bunde ansässig, 35 Jahre alt sein; er wird auf vier Jahre gewählt, und ist wieder wählbar. In ihm ist nun durch den Geist des gesammten Volks der tüchtigste Mann zum Vertreter des allgemeinen Willens erkoren, — hier also erst die unendliche Persönlichkeit des Geistes in einem Volksleben wirklich. Daraus entspringt auch die Sorgfalt, mit welcher diese Persönlichkeit ermittelt wird. Jeder Staat wählt durch Urwahlen so viel Wahlmänner, als er Abgeordnete und Senatoren in den Congress schickt. Die Wahlmänner, unter denen aber weder ein Congressmitglied, noch ein Bundesbeamter sein darf, schreiben auf je Einen Stimmzettel den Namen dessen

auf, den sie als Vorsitzer, und den, welchen sie als seinen Stellvertreter wünschen; doch muss Einer von ihnen wenigstens in einem andern Staate, als in dem des Wahlmanns, Bürger sein. Der Vorsitzer des Senats zählt in Gegenwart beider Häuser die Stimmen der von ihm zu eröffnenden getrennt eingeschickten Wahllisten. Hat Einer der Bewerber für den Vorsitz die unbedingte Mehrheit der Wahlmänner, so ist er Vorsitzer. Ist keine Mehrheit erzielt, so wählt das Haus der Abgeordneten ihn aus den drei Personen, welche die meisten Stimmen haben. Doch muss der Gewählte, da jeder Staat dabei nur Eine Stimme hat, die Stimmen Eines oder mehrerer Bürger von zwei Dritteln aller Staaten, und die Mehrheit der Staaten für sich haben. Ebenso wählt, wenn sich für den Stellvertreter keine Mehrheit ergeben hat, der Senat denselben aus den zwei Personen, welche die meisten Stimmen haben. Es müssen jedoch zwei Drittel der Senatoren gegenwärtig sein, und der zu Wählende die einfache Mehrheit der gesammten Senatorenzahl auf sich vereinen. Indessen kommen diese engeren Wahlen wenig zur Anwendung, indem die eifrigsten Vorberathungen in dem ganzen Bunde meistentheils schon der Mehrheit der Wahlmänner die Entscheidung in die Hand geben. Der Stellvertreter des Vorsitzers ist Vorsitzer des Senats, und rückt, wenn derselbe ausfällt, an seine Stelle. Fehlt auch er, so ernennt der Congress den Vorsitzer, der dann wohl der Vorsitzer des Hauses der Abgeordneten gewesen sein mag; Raumer meint, er sei es gesetzlich. Der Vorsitzende bezieht ein Gehalt von 25,000, der Stellvertreter von 5000 Dollars. Der Vorsitzer befehligt Heer und Flotte, und die Miliz der einzelnen Staaten, wenn sie zum Kriegsdienst des Bundes aufgerufen wird. Das stehende Heer ist in Friedenszeiten unbedeutend, wird an der Grenze, gegen die Indianer gebraucht, — nicht um die eigenen Bürger in Zaum zu halten. Der Vorsitzer kann Berichte von den Beamten einfordern, und hat das Begnadigungsrecht, ausgenommen bei Hochverrath. Er darf den Congress nicht auflösen, entscheidet aber über Vertagung, Falls beide Häuser darüber nicht einig sein sollten. Er empfängt die Gesandten und ernennt die Officiere. Wie alle Beamten, kann auch er vor den Senat wegen Hochverrath, Bestechung und anderer schwerer Vergehen angeklagt, und seines Amtes entsetzt werden.

Was nun die Verwaltung durch die Beamten betrifft, so haben wir bereits gesehen, dass sie, mit Ausnahme der Verwaltung des Rechts, noch nicht zu gänzlicher Trennung gekommen ist, wenn

auch immerhin der Fortschritt America's gegen Europa darin besteht, dass die Gesetzgebung wenigstens ebensoviel Antheil an der Verwaltung hat, als die ausübende Gewalt (S. 432). Nach der Einführung des Vorsitzers hält der Senat eine sogenannte Executiv-Sitzung, und beräth durch seine Ausschüsse mit dem Vorsitzer die auswärtigen Angelegenheiten, die Verträge mit fremden Völkern und wichtige Amtsernennungen. Das ist sein unbestrittenes Recht. Die Verfassung setzt hierüber ausdrücklich fest: „Mit Zustimmung des Senats darf der Vorsitzer Verträge schliessen, wenn zwei Drittel der Senatoren gegenwärtig sind und ihm beistimmen: Gesandte, Minister, Consuln, die Richter des obersten Gerichtshofes, und alle anderen Beamten ernennen, über deren Ernennung das Gesetz nicht anders bestimmt. In Abwesenheit des Senats stellt er vorläufig an, um später die Genehmigung desselben einzuholen.“ Hierüber bemerkt der schon erwähnte Aufsatz (S. 398) der Westminster Review, dass das Staatsoberhaupt die Anstellungspatente „mit dem Beirath und der Zustimmung des Senats“, das sei die Formel, vollziehe. In der Praxis werde der Beirath nicht vorher gefordert, aber die Zustimmung sei unerlässlich. Einmal ertheilt, könne sie nicht zurückgenommen werden, und daher könne ein Ministerium bis zum Abtreten des Vorsitzers im Amte verbleiben, auch wenn es nicht mehr das Vertrauen des Congresses besitze. Die Zeitschrift sieht hierin den grossen Unterschied und Fortschritt in der parlamentarischen Regierung America's gegen die Englands: diese sei nur zerstörend, jene bejahend.

Während man in England nämlich das Ministerium stürzt in Erwartung, dass ein besseres komme, kann man in America das missliebige Ministerium ruhig bestehen lassen, weil man die Macht hat, bejahend in die Verwaltung einzugreifen. Die Zeitschrift, nachdem sie, wie (S. 399) angeführt, von den Zuckungen gesprochen, welche jener Zustand in England hervorbringe, fügt hinzu: „In America kann nichts der Art vorkommen, und aus einem ganz einfachen Grunde. Der Congress hat nicht die Macht, Ministerien zu zerstören, die er einmal angenommen; dagegen ist es seine ausdrücklich vorgeschriebene Pflicht, jedes Ministerium zu beaufsichtigen und zu überwachen. Wir können zerstören, nicht überwachen; sie können überwachen, aber nicht zerstören. Und diese folgenreiche Verschiedenheit dreht sich um den Einen Punkt: In America sind die Ausschüsse stehend und regelmässig, bei uns zufällig und eine Ausnahme. Ausschüsse, wie der Roebuck'sche,

der eben einem Englischen Ministerium Veranlassung zum Rücktritt gegeben, bilden in America einen ebenso wesentlichen und grundsätzlichen Bestandtheil der Verwaltung, als das Cabinet.“ Warum es also stürzen, da man es beeinflussen kann, es ohnehin nach vier Jahren mit dem Vorsitzer von selbst sein Amt niederlegt? „Jedes Jahr, wenn der Congress zusammenkommt, ist es sein erstes Geschäft, die stehenden Ausschüsse in beiden Häusern einzusetzen.“ Das geschieht wohl auch in Europa, aber nur in gesetzgeberischer Beziehung und ohne den mindesten Einfluss auf die Verwaltung. „Da alle zwei Jahre ein Drittel der Senatoren ausscheidet und der Vorsitzer auf vier Jahre gewählt wird, so gehen die verschiedenen Wahlen unter verschiedenen Einflüssen vor sich; und kein Vorsitzer ist im Stande, den Senat mit seinen Anhängern zu füllen, wie ein erster Minister in England mit dem Hause thut. Nicht auf einer Mehrheit ruhend, findet der Vorsitzer im Senat eine ernste und wirksame Aufsichtsbehörde.“ Wo der Schwerpunkt oben in der Spitze der ausübenden Person liegt, befindet sich die Aufsichtsbehörde oben, um nach Unten hin zu wirken. Bei einer auf der breiten Grundlage des allgemeinen Volkswillens ruhenden Verfassung, wie die Americanische, muss es natürlich umgekehrt sein (s. S. 196). „Kein Minister hat Sitz im Congress, aller Verkehr geschieht durch Botschaften; auf Verlangen erscheinen die Minister zu den Sitzungen der Ausschüsse, jedoch ohne Stimme, und geben in zwanglosem Gespräch in fünf Minuten alle Auskunft, die einem Englischen Minister durch eine fünftägige Erörterung nicht abzupressen ist“, — weil sie nicht nur ausführen, sondern selbst verwalten, den Inhalt der Berathung aus sich nehmen wollen. „Für die Ausschüsse ist nichts geheim; sie haben das Recht, die vollständigste Auskunft, sogar die Vorlegung aller nicht amtlichen Briefe, die der Vorsitzer mit den Gesandten wechselt, zu fordern: sind aber eidlich zur Verschwiegenheit verpflichtet, die ihnen nur durch einen Beschluss des Senats abgenommen werden kann.“

Auf diese Weise greift die gesetzgebende Gewalt stets in die vollziehende ein, wie ja der Senat eben aus der vollziehenden oder gesetzgebenden Gewalt der einzelnen Staaten hervorgeht. Der Vorsitzer kann dagegen nur schwach auf die gesetzgebende Gewalt hindernd einwirken, indem sein *Veto* durch eine Zweidrittel-Mehrheit beider Häuser umgestossen werden kann; was sich der Congress indessen zu thun scheut, indem der Vorsitzer ja der Erwählte des ganzen Volks ist. Der Congress sieht das *Veto* als eine Be-

rufung an das Volk an, und überlässt meist dem Volke die Entscheidung bei den nächsten Wahlen. Wenn er vor 24 Jahren, zum ersten Mal und seitdem nicht wieder, das *Veto* des verachteten Vorsitzers Tyler umstiess: so ist es nicht schmeichelhaft für Johnson, jetzt bei der Bürgerrechtsbill, welche den Schwarzen Stimmrecht verleiht, in demselben Falle zu sein (s. S. 204). Er hat sich diese Demüthigung aber durch seinen Abfall von der republicanischen Partei und seine offenbare Begünstigung der besiegten Junker des Südens in vollem Maasse zugezogen: und weicht jetzt dem deutlich ausgesprochenen Volkswillen, ohne, wozu die Demokraten ihn antreiben, einen Staatsstreich zu wagen.

Die Gerichtshöfe gehören entweder den einzelnen Staaten oder dem Bunde an. Vor die ersteren gehören bürgerliche und peinliche Sachen Einzelner desselben Staats. Die Bundesgerichte sollen über Streitigkeiten aller Einzelnen aus verschiedenen Staaten, der Staaten mit Einzelnen und der Staaten unter einander, ebenso der Gesandten, wie in Seeangelegenheiten entscheiden. In den Bundesgerichten tritt ein Berufungszug in drei Stufen ein: Bezirksgerichte, Kreisgerichte und der Oberste Gerichtshof. Die Bezirksgerichte haben Einen Richter, die Kreisgerichte zwei, wovon der eine dem Staate gehört, worin sich der Sitz des Gerichtshofs befindet. Billigkeitsgerichte sehen von den verwickelten Formen des gerichtlichen Verfahrens ab. Das höchste Bundesgericht hat das Recht, die Verfassung auszulegen, soweit sie auf Rechtsverhältnisse Bezug hat, und die Befugniss, Beschlüsse der einzelnen Staaten umzustossen, so weit sie der Bundesverfassung widersprechen.

So bildet das oberste Bundesgericht zwischen den verschiedenen Staaten gewissermaassen eine völkerrechtlich entscheidende Macht, welche, wie man in Europa wünscht, Kriege zwischen unabhängigen Staaten verhindert, oder wenigstens erschwert. Was diesen Ausbruch eines Krieges unter den Staaten noch mehr erschwert, ist ferner diess, dass sie sich als gleichberechtigte gegen einander verhalten, indem jeder seine Sonderrechte besitzt und im Senat gleichmässig vertreten ist. Die Verfassung bestimmt nämlich, dass alle Rechte, welche nicht ausdrücklich auf den Bund übertragen worden sind, den einzelnen Staaten verbleiben (s. S. 431). Eine Verfassungsänderung aber, wozu übrigens erst geschritten werden kann, wenn zwei Drittel beider Häuser oder zwei Drittel der einzelnen Gesetzgebungen sie beantragen und drei Viertel eines vom Congress

zusammengerufenen Convents oder der einzelnen Gesetzgebungen sie genehmigen, — eine Verfassungsänderung, sage ich, darf einen Staat, ohne seine Einwilligung, nie seiner gleichen Stimmrechte im Senate berauben. Endlich hat zwar der Congress das Recht, neue Staaten in den Bund aufzunehmen, namentlich bisherige Gebiete zu dem Rang von Staaten zu erheben. Jedoch darf, ohne die Genehmigung der Gesetzgebung des einzelnen Staats und des Congresses selbst, weder Ein Staat in mehrere zertheilt, noch mehrere in Einen vereint werden. So sehr sind die Rechte der einzelnen Staaten gewährleistet!

Was das völkerrechtliche Verhältniss des Bundes nach Aussen betrifft, so sucht er den Frieden mit fremden Völkern durch Nichteinmischung zu bewahren, wie nach Innen sein Gerichtshof ihn vor Umwälzungen schützen soll. Der letzte Bürgerkrieg machte die erste Ausnahme; und es ist nun zu erwarten, ob der Bund nach Beendigung desselben auch den Grundsatz, sich in die Händel Europa's nicht einzumischen, aufgeben wird. Bisher hat er es noch nicht gethan, und ist sogar gegen die Einmischung Napoleon's III. in Mexico und der Spanier in Chili und Peru sehr behutsam aufgetreten. Lediglich durch ihr Beispiel wollen die Nordamericanischen Freistaaten ganz America zu einem grossen Bunde vereinen, erklären nach der Monroelehre die Besitzergreifung eines Theils des Americanischen Bodens durch Europäische Mächte für eine Kriegserklärung, streben nach Verbrüderung aller Völker in einem grossen Bunde der Menschheit, und legen so den Grund zu einem Weltbürgerrecht, in welchem durch ein Schiedsgericht der Menschheit der ewige Friede gesichert werde.

C. Das Weltbürgerrecht.

Indem die Geschichte der Zukunft das Vernunftrecht und den Vernunftstaat zur völligen Verwirklichung bringen soll, hat sie sich dieses Weltbürgerrecht zum Ziele gesteckt. Wenn ich dabei (S. 269—270) die Möglichkeit ausgesprochen habe, dass die weiteren Schritte zur Annäherung an dasselbe über Süd-America nach Australien stattfinden würden*), so hat man diess als willkürlich getadelt.**) Doch da die Entwickelung des Rechts und der Freiheit, von China und Indien bis nach Nordamerica, von

*) Vergl. Die Geschichte der Menschheit, Thl. II, S. 609 flgg.
**) Der Gedanke, Philosophische Zeitschrift, Bd. I, S. 235.

Südosten nach Nordwesten lief: so scheint sie, um den Kreis der Vollendung zu schliessen, nunmehr bis zurück nach Australien den umgekehrten Weg nehmen zu müssen. Ich will kein Gewicht darauf legen, dass auf den Inseln zwischen der Südspitze America's und Australien, z. B. in Taiti und Madagascar, sich Anläufe zu fortschreitender Bildung zeigen; Australien als Europäischer Pflanzstaat, der noch jünger, als America ist, wird aber sicherlich einen Schritt weiter kommen, als es America bisher gelungen ist.

Fragen wir nun zum Schluss, was fehlt denn America, um der von uns aufgestellten vollendeten Form des Menschengeschlechts zu entsprechen: so können wir sagen, dass im Einzelrecht und im Kirchenrecht, in der Gesellschaft überhaupt wenig zu wünschen übrig bleibt. Die Gesetze hierüber sind dem Begriff der Sache ganz gemäss. Nur im öffentlichen Rechte ist noch ein bedeutender Schritt zu thun: es ist der, die Trennung der drei Gewalten ganz an die Stelle der Theilung zu setzen. Muss ich meinen Gegnern einräumen, dass wohl nicht viel Wahrscheinlichkeit vorhanden ist, dass diess mein Werk über's Naturrecht bis zu den Australiern dringe: so ist damit immer noch nicht ausgeschlossen, dass sie dereinst in ihrem Staatsrecht diesen Fortschritt machen, auch ohne vorher durch den Gedanken darauf geleitet worden zu sein, sondern erfahrungsmässig durch die Kämpfe des öffentlichen Lebens selbst. Die Grundlage dazu bildet schon jetzt ein zur vollkommensten Selbstständigkeit in freiester Form gekommenes Gemeindeleben, zu welchem sich dann erst das Bedürfniss nach staatlicher Zusammenfassung einfinden wird. Den erwähnten Mangel America's hat aber Toqueville sehr gut in zwei Punkten gesehen: erstens, dass der Vorsitzer wiedergewählt werden dürfe, — und zweitens, dass die Bundesgewalten noch immer 30,000 Stellen zu vergeben haben; indem diese dadurch bei neuen Wahlen ganz dem Parteikampf preisgegeben sind, und so aus der parlamentarischen Regierung eine reine Partei-Regierung zu machen, drohen, wie ja auch schon in England die höchsten Beamten mit dem Ministerium wechseln. Man könnte meinen, da sei die Ernennung der Beamten durch den König vorzuziehen, weil damit dem Parteitreiben Einhalt geschähe. Aber es entsteht dann die schlimmste der Parteiregierungen, in welcher die der Adelspartei angehörenden Höflinge immer die Herrschaft führen, und eine Klike regiert, die kein Parlament so leicht aus der Gunst des Fürsten zu heben im Stande ist. Die Parteiregierung durch's Parlament ist so lange gut und das Noth-

wendige, bis in diesem Kampfe die wahre Verfassung gefunden worden. Ist sie mit der Trennung der Gewalten errungen, so geht die Parteiregierung in die Herrschaft der Einsichtigsten aus den verschiedenen Berufsklassen von selber über. Die Parteiregierung zu unterdrücken, ist eine von den guten Napoleonischen Ideen. Das Schiefe ist nur, dass es gewaltsam und zu Gunsten des unumschränkten Ansehens einer aufgedrungenen Familie geschehen soll, möge diese auch durch das allgemeine, aber verfälschte Stimmrecht ursprünglich einmal an die höchste Stelle gesetzt worden sein.

Dieses Recht der Zukunft, welches zum grossen Theile schon hie und da wirklich geltendes Recht ist, brauchen wir nun nicht mehr zu schildern, da wir es bereits in unserem ganzen Vortrage ausführlich dargestellt haben. Und wie die Lehre des Vernunftrechts in den Strom der Weltgeschichte mündete, so steigt aus ihren Wellen wiederum das Vernunftrecht, aber als ein thatsächliches, hervor; der wissenschaftliche Kreis ist geschlossen. Nur diess will ich noch andeuten, wie das alle Völker des Erdballs umschlingende Weltbürgerrecht, indem es die einzelnen Volksthümlichkeiten bestehen lässt, gerade durch dieses Herauskehren ihrer Besonderheiten, als berechtigter, jeden Einzelnen fähig macht, den allgemeinen Geist in sich auszuprägen und sich zu einem Beispiel der ewigen Persönlichkeit des Geistes zu machen.

Diese lebendige Beziehung der ganzen Menschheit ist möglich geworden, nachdem Eisenbahnen, Dampfschiffe und Telegraphen den Raum und die Zeit, welche die Menschheit trennen, getilgt haben. Schon greifen die grösseren Europäischen See- und Weltmächte, ohnehin die Vereinigten Staaten von Nordamerica in alle Asiatischen Reiche bestimmend ein, und heben ihre Abgeschlossenheit auf (S. 229). Der Bund des ganzen Menschengeschlechts macht jedes Volk und jede Race selbstständig, indem er sie alle verbindet. Die Malaiisch-Mongolische Race, Japan, China, mit dem von England zu befreienden Indien in sich begreifend, endlich Persien und die auf Vorder-Asien zu beschränkende Türkei, nebst Aegypten würden in Asien und Nord-Africa die erste Völkergruppe bilden. Hier bleibt es bei dem singularen Urtheil der Freiheit, dass nur Einer ihr Vertreter ist. Der volksthümlichen Familienherrschaft China's steht Japans und Indiens lehnsadelige Gottesherrschaft gegenüber. Die Thatkraft der ausübenden Gewalt zeigt sich in Mittel- und Vorder-Asien, so wie in Africa: in den Persern handelt sie vermittelst einer mehr volksthümlichen Krieger-

schaar, in der Türkei umgiebt sie ein Lehnsadel, in Ägypten zeigt sie sich am Unumschränktesten. Persiens alte Hauptstadt Ispahan müsste die Bundesstadt dieser Gruppe sein.

Die Europäische Gruppe, welche der Caucasischen Race und dem Christenthum angehört, müsste eigentlich, kraft dieses letztern, das allgemeine Urtheil der Freiheit, wonach sie Jedem zukommt, darstellen. Wenn Das aber auch die Bestimmung des Christenthums ist, so ist es doch während seiner geschichtlichen Entwickelung in Europa noch bei dem particularen Urtheile, dass Einige frei sind, stehen geblieben: freilich nicht in geselliger Beziehung, da ist die Sklaverei aufgehoben, — wohl aber in staatlicher Hinsicht. Das erbliche Königthum, das sich bei fast allen Völkern Europa's aus dem Lehns- und dem unumschränkten Staate zur constitutionellen Monarchie heraufgebildet hat, umgiebt sich mit einem Adel, ohne den es nicht zu herrschen im Stande zu sein scheint; und noch muss das Volk in seinem Fortschritt sich von dem bösen Willen dieser Minderheit hemmen lassen, wenn auch hier und da in den verschiedenen Racen der Caucasier mit und ohne erbliches Königthum Ausläufer nach America vorkommen, wo die Volksherrschaft zur vollen Entfaltung zu gelangen bestimmt scheint (S. 433). Der Slavische Bund würde Russland mit der Thatkraft der unumschränkten Herrschaft, Polen als eigentliche Adelsherrschaft, und das volksthümliche Serbien in sich schliessen, das aber mit den Rumänen, Bulgaren, Griechen und Magyaren in den Wohnsitzen der jetzigen Europäischen Türkei und von der Leitha bis zum Pruth einen grossen volksthümlichen Bundesstaat bilden müsste, auf dessen Krone das Habsburgische Haus die höchste Anwartschaft hätte, insofern es sich zu einem solchen Freiheitsaufschwung bequemen könnte, nachdem der durch die Sprengung des Deutschen Bundes so eben eingeleitete grosse Krieg Österreich die Herrschaft über Deutschland entrissen haben wird. Krakau oder Lemberg möge dann der Sitz der Slavischen Bundesgewalten sein.

In der Romanischen und Germanischen Race kommen die einzelnen Völker zu bestimmtern Unterschieden ihrer Persönlichkeit. Wenn unter den Romanen die Italiener das Volk der Anschauung, der Empfindung genannt werden können, die eben die Sache des Einzelnen ist: so tritt bei ihnen die Persönlichkeit als solche hervor, und nach errungener staatlicher Freiheit ist ihr Königthum ein wahrhaft volksthümliches geworden. Die Pyre-

näische Halbinsel mit Spanien und Portugal, namentlich das erstere Volk hat die Seite der Vorstellung in dem Übergewicht des Ehrgefühls und des Glaubens ausgebildet. Spaniens verfassungsmässiges Königthum wird daher sehr nach Seiten der Adels- und der Priesterherrschaft neigen. Und Frankreich, das Land, in welchem die gesellschaftliche Gleichheit am Meisten Wurzel fasste, hat, als das Volk der einseitigen Verstandesbildung, in der Staatsverfassung es, ungeachtet der freien staatlichen Formen, immer nur bis zur leeren Allgemeinheit der Macht im Mittelpunkte bringen können. Der Romanische Bund mag Avignon zum Mittelpunkt haben, nachdem der Papst zum Bischof von Rom zurückversetzt, und Venedig und Rom in's Königreich Italien werden einverleibt sein.

In dem Germanischen Bunde beginnen wir mit Grossbritannien, worin die Verstandesbildung weniger in leerer Allgemeinheit verbleibt, als sie sich den wirklichen Verhältnissen der Besonderheit anpasst, und so die Adelsherrschaft ganz in das Volksleben eingegangen ist. Wie der Englische Verstand also nicht bei dem Gegensatze stehen bleibt, in welchen sich der Französische verliert: so ist die Ritterlichkeit und religiöse Thatkraft, die im protestantischen Volke der Vorstellung, in den Skandinavischen Reichen, hervortritt, zugleich so sehr auf persönliche Freiheit bedacht, dass nicht nur Norwegen sich eines volksthümlichen Königthums erfreuen zu sollen scheint, sondern selbst das adelsstolze Schweden, an das Finnland zurückfallen muss, zur Umgestaltung seiner Adelsverfassung übergeht, und Dänemarks unumschränktes Königthum ebenso zur Volksherrschaft geworden ist, die sich jetzt um so besser entfalten wird, als sie die Unterdrückung fremder Volksthümlichkeiten hat aufgeben müssen (S. 407). Deutschland endlich, das in seinen Ausläufern: in der Schweiz, zum vollen volksthümlichen Bundesstaat, in den Niederlanden mehr zu einer Herrschaft des Geldadels gekommen ist, muss in sich selbst zu einem mit seinen mehr als dreissig erblichen Landesherren zu schliessenden Bunde heranwachsen; wo dann Preussen allerdings die Führung haben wird, nachdem das Haus Habsburg seine Deutschen Erblande unter eine Secundogenitur wird gestellt haben. Hat England die Ionischen Inseln an Griechenland abgetreten, so kann auch Deutschland Helgoland, Frankreich Jersey und Guernesey, Spanien Gibraltar und Italien Malta beanspruchen. Und sollte bei einem so schwerfälligen Bunde, als der Deutsche es sein wird, auch der Schwerpunkt mehr in der ausübenden Gewalt liegen: so

hat Deutschland dafür als Entschädigung den philosophischen Gedanken, die Vernunftwissenschaft, welche das Eigenthum Norddeutschlands zu sein scheint, und worin auch die Freiheit der Wissenschaft und ihrer Lehre, zu einem Grundrechte erhoben, die Regierer mächtig beeinflussen wird. Als Bundesstadt aller Germanischen Völker wäre eine der freien Städte Deutschlands, am Besten Hamburg, vorzuschlagen. Diese vier Städte sind ausser der Schweiz die einzig in Europa übrig gebliebenen Freistaaten, welche sämmtlich der Germanischen Race angehören, während alle übrigen Freistaaten: Holland, Polen, die Italienischen u. s. w., untergegangen sind. Denn San Marino und das Thal von Andorre können wir wohl übergehen.

Was aber den dritten Bund, den grossen Americanischen betrifft, der das universelle Urtheil der Freiheit darstellt, welchem zufolge Alle frei geworden sind: so bilden die Vereinigten Staaten von Nordamerica hier das erste Glied, in welchem jetzt eben die Volksherrschaft einen vollständigen Sieg über die Grundadelherrschaft davongetragen, während im Süden Brasilien als eine Europäisch constitutionelle Monarchie der wilden ungezügelten Neuerungssucht der früher Spanischen Provinzen entgegensteht, — und Australien endlich zur Ruhe und zum höchsten Abschluss der Rechtsentwickelung kommen muss. Wenn wir der Americanischen Gruppe Havannah, den Südsee-Inseln, dem Vorgebirge der guten Hoffnung und Australien die Capstadt zum Bundessitz geben wollen: so hat der Areopag der Menschheit, als der höchste Gerichtshof der Erde, der nun wieder die Vereinigung der drei oder vier grossen Bundesgruppen, der göttlich-fürstlichen in Asien und Nordamerica, der adelig-constitutionellen in Europa, und der volksthümlich-freistaatlichen in America und Australien vollzieht, seinen Sitz wohl am Besten innerhalb des Gebiets der mittlern Gruppe, welche in Europa als die Vermittlerin zwischen Ost und West, zwischen der alten und der neuen Welt erscheint. Und wenn Considerant zu diesem Bundessitz der Menschheit Konstantinopel vorschlug, so ziehen wir, da diese Stadt besser die Hauptstadt des grossen Südslavischen Bundesstaats werden könnte, Delphi vor, das ja auch schon im Alterthum der Nabel der Erde genannt worden ist. Wir schlagen Delphi vor und wollen es aus seinen Ruinen neu erstehen lassen, weil es ja der Sitz des wissenden Gottes war: wie denn das dort wieder thronende Amphiktyonengericht, als das sich wissende Selbstbewusstsein der Gattung, als

das Ich des Erdballs, eben die Zuversicht in sich tragen wird, dass die Verwirklichung seiner ganzen rechtlichen und staatlichen Freiheit durch die Wellenschläge der Geschichte in Erfüllung gegangen ist.

Wenn wir hiermit in der Sphäre der wissenschaftlichen Entwickelung unsere Bahn vollendet haben (S. 440), indem wir das im Gedanken entworfene Urbild, welches den Anfang machte, in dem ihm entsprechenden Abbilde auch als den zukünftigen Schlussstein der Geschichte, der aus ihren Kämpfen hervorgehen soll, voraussagten: so scheint sich nunmehr auch in der Wirklichkeit der Rundlauf der Geschichte in schneller Wendung vollziehen und die galvanische Kette von Osten nach Westen und wieder zurück von Westen nach Osten kreisförmig in sich selbst herumbiegen zu wollen. Denn wenn Nordamerica, als der nunmehrige Mittelpunkt der Bewegung, durch sein Beispiel einerseits nach Vorwärts gegen die südlichen Freistaaten America's hin seine Wirksamkeit ausdehnt: so fängt es bereits an, diess auch nach Rückwärts gegen das alte Europa hin zu thun, indem dieses so eben in seinem Herzen, in Deutschland, einen dem Americanischen Bürgerkriege ähnlichen Streit eingegangen ist. Hat der jetzt ausgebrochene Krieg aber das ganze gegenwärtige Geschlecht in die spannendste Erwartung und krampfhafteste Erschütterung gerissen, so ist zu hoffen, dass die Mächte der Vergangenheit, die aus dynastischen Interessen uns in diesen Strudel gestürzt haben, das vom Urbild noch weit entfernte Zerrbild, das sie selber in sich tragen, ihren Händen werden entgleiten sehen, und das verjüngte Europa dem getroffenen Abbilde ein gut Stück Weges werde näher gerückt werden.

Berliner Associations-Buchdruckerei (Urbat & Gen.), Kommandantenstr. 53.

C. 1218 5/2/61

Ex Libris

Brinton Coxe.