

# Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten.

Von Privatdozent Dr. **Georg Gurwitsch** (Petersburg).

Die innigsten Beziehungen zwischen Kant und Rousseau sind allgemein bekannt<sup>1)</sup>. Daß aber Kant in einer ganzen Reihe von schwerwiegenden Äußerungen eine höchst interessante und eigenartige, von der herkömmlichen Auffassung gänzlich abweichende Interpretation der Rousseauschen Gedankenwelt gegeben hat, ist so viel wie unbeachtet geblieben. Dasselbe gilt auch von J. G. Fichte, um so mehr, da hier auch der Einfluß Rousseaus wenig Aufmerksamkeit auf sich lenkte.

Die Aufgabe vorliegender Abhandlung ist diese Lücke zu füllen und Rechenschaft über Kants und Fichtes Interpretation der Rousseauschen Theorie zu geben.

## 1.

Zum ersten Male äußerte sich Kant über die Gedankenwelt Rousseaus in den „Bemerkungen“<sup>2)</sup> zu den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ (1763). Er spricht in diesem vorkritischen Jugendwerke, wie allgemein bekannt, mit der größten Begeisterung von Rousseau: „Der erste Eindruck, den ein Leser . . . von den Schriften Rousseaus bekommt, ist, daß er eine ungemeine Scharfsinnigkeit des Geistes, einen edlen Schwung des Genius und eine gefühlsvolle Seele in einem so hohen Grade antrifft, als vielleicht niemals irgend ein Schriftsteller, von welchem Zeitalter oder von welchem Volke es auch sei, vereint besessen haben mag“. Und weiter: „Rousseau hat mich zurecht gebracht. Ich

1) Ausführliche Literaturangabe und Zusammenfassung ihres Ergebnisses bei V. Delbos, „Essai sur la formation de la philosophie pratique de Kant“, 1903, S. 115—129, 101—106. Vgl. neustens Vorländer, Kant und Rousseau. (Neue Zeit, 1919, Nr. 20 ff.)

2) Zuerst veröffentlicht in der Ausgabe von Kants Werke von Rosenkrantz und Schubert, XI B. I Abt., 1842; nach dieser Ausgabe werden die unten folgenden Zitate angeführt.

lerne die Menschen ehren“<sup>1)</sup>. Die Lehre von der Menschenwürde ist nach Kants Auffassung der Grundpfeiler des Rousseauschen Systems. „Rousseau entdeckte“, sagt Kant, „zu allererst unter der Mannigfaltigkeit der menschlich angenommenen Gestalten die tief verborgene Natur des Menschen und das versteckte Gesetz, nach welchem die Vorsehung durch seine Beobachtung gerechtfertigt wird“<sup>2)</sup>. Diese Natur und dieses Gesetz bilden die Welt des Sittlichen<sup>3)</sup>. „Die größte Angelegenheit des Menschen ist zu wissen, was man sein muß, um ein Mensch zu sein“<sup>4)</sup> — formuliert Kant die neue ethische Problemstellung, die er aus den Werken Rousseaus herauslas. Und er vergleicht Rousseau mit Newton<sup>5)</sup>. Der viel verschmähte Genfer Bürger ist für den um seine Weltanschauung ringenden Kant ein Newton der Moral! So wie Newton zu allererst die Ordnung in der Welt der Naturerscheinungen festgestellt hatte, ist es Rousseau nach Kantischer Meinung gelungen, die Gesetzmäßigkeit der moralischen Welt aufzudecken<sup>6)</sup>. Wenn man bedenkt, welch' eine grundlegende Bedeutung für Kants theoretische Philosophie das System Newton's hatte, das in den Augen des Königsbergers mit der Naturwissenschaft überhaupt zusammenfiel<sup>7)</sup>, so wird man ganz besonders auf diesen Vergleich aufmerksam.

Rousseau wird allgemein als ein Philosoph des moralischen Gefühls dargestellt<sup>8)</sup>. Dann wäre zwischen ihm und den englischen Moralisten Hutcheson, Shaftesbury und Hume kein erheblicher Unterschied zu finden. Warum denn sieht Kant gerade in Rousseau den Newton der moralischen Welt? Kant kann hier nicht anders verstanden werden<sup>9)</sup>, als daß er zwischen Rousseau

1) *ibid.*, S. 240.

2) *ibid.*, S. 248.

3) Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen 1763, S. 217, Band II, „Kants gesammelte Schriften“, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, I. Abteilung.

4) „Bemerkungen“, S. 239, 241.

5) *ibid.*, S. 248.

6) *ibidem.*

7) Vgl. dazu die Ausführungen Cohens in „Kants Theorie der Erfahrung“, II. Aufl. S. 24—26, 55 ff.

8) Auch Hoeffding, der am entschiedensten Rousseaus Einfluß auf die Kantische Ethik hervorhebt (vgl. Hoeffding, „Rousseau und seine Philosophie“ 1897, S. 121, Anmerkung, und den Aufsatz in Kantstudien, B. II, „Rousseaus Einfluß auf die definitive Form der Kantischen Ethik“), charakterisiert trotzdem seinen moralischen Standpunkt als den des Gefühls. Vgl. *op. cit.* S. 114—116.

9) Vgl. auch Kants „Nachricht“ von der Einrichtung seiner Vorlesungen, in

und den Engländern einen grundlegenden Unterschied erblickt. Worin lag denn dieser Unterschied? — das ist die erste Frage, auf die die Rousseau-Interpretation antworten muß, wenn sie auf die Winke Kants aufmerksam werden will. Auf diesen Unterschied hat Kant schon in seinen „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ hingewiesen. Kant legt hier im bewußten Gegensatze zur englischen Moralphilosophie dar, daß die empirischen Neigungen, wie Mitleid und Gefälligkeit, nicht zur Begründung der Moral ausreichen. „Demnach kann wahre Tugend“, führt hier Kant aus, „nur auf Grundsätze gepropft werden, welche je allgemeiner sie sind, desto erhabener und edler wird sie. Diese Grundsätze sind nicht spekulative Regeln, sondern das Bewußtsein eines Gefühls, das in jedem menschlichen Busen lebt . . . . Ich glaube, ich fasse alles zusammen, wenn ich sage: es sei das Gefühl der Schönheit und der Würde der menschlichen Natur“<sup>1)</sup>. Die angeführten Worte Kants sind eine präzise Wiedergabe der Ausführungen Rousseaus in den „Bekenntnissen des savoyardischen Vikars“. „La justice et bonté“, lesen wir dort, „ne sont point de mots abstraits . . . formés par l'entendement, mais de véritables affections de l'âme, éclairées par la raison“<sup>2)</sup>. „Trop souvent la raison nous trompe, nous n'avons que trop acquis le droit de la recuser: mais la conscience ne trompe jamais; elle est le vrai guide de l'homme“<sup>3)</sup>. Und diese „conscience“, als Quelle der moralischen Gewißheit, unabhängig und ebenbürtig der theoretischen Vernunft, wird von Rousseau als überempirisches Prinzip klar und deutlich, allerdings aber mit den Mitteln der kartesischen Metaphysik, dem empirischen „sentiment“ der englischen Gefühlsphilosophen gegenübergestellt: „La conscience“, sagt Rousseau, „est la voix de l'âme“<sup>4)</sup>, und die Seele, nach dem III. Artikel der Bekenntnisse, ist eine immaterielle Substanz, als überempirisches, unbedingtes Prinzip in seiner vorkritischen, metaphysischen Dinghaftigkeit. „L'action de l'âme sur le corps est l'abîme de la philosophie“<sup>5)</sup> sagt einmal Rousseau ganz in karte-

dem Wintersemester-Halbjahre 1765—66, wo die Engländer ausdrücklich erwähnt werden.

1) Beobachtungen . . . II B, op. cit. S. 217.

2) Emile, Livre IV, édition des oeuvres dans un volume de Sautet, Verdier, Dupont et Roret, 1826, S. 204.

3) ibid., S. 224.

4) ibidem.

5) Ursprüngl. Redaktion des „Contr. Soc.“; aus dem Nachlaß veröffentlicht,

sisch-okkasionalistischer Art. „Conscience! Conscience!“ ruft er aus: „instinct divin, l'immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre, juge infaillible du bien et du mal...“<sup>1)</sup>. Wenn man diese Äußerungen Rousseaus mit den oben angeführten hindeutenden Worten Kants zusammensetzt, so wird ohne weiteres klar, daß Rousseau im scharfen Gegensatz zu der englischen Moralphilosophie nicht das empirische Gefühl, sondern ein metaphysisches Prinzip zum Ausgangspunkt seiner Ethik machte. Es war das innere Gefühl, aber von allen empirischen Inhalten gereinigt und zum Unbedingten emporgehoben — ethische Intuition von der Vernunft geklärt (*éclairée par la raison*) — eine vorkritische praktische Vernunft, eine autonome Quelle der sittlichen Gewißheit.

Das war das grundlegend Neue, das Bahnbrechende; das ein Kant aus den Werken Rousseaus mit Enthusiasmus herauslas. Um mit Kant zu reden: die Moral, die auf „allgemeinen Grundsätzen“ (nicht auf dem vagen Sentiment der Engländer) gegründet ist, welche aus dem „Bewußtsein eines Gefühls“ des Erhabenen (deutsche ungelungene Uebersetzung der „conscience“) und nicht aus der theoretischen Vernunft, die ohnmächtig in moralischen Dingen ist (also gegen den Intellektualismus der Aufklärung überhaupt, und Leibniz-Wolf im besonderen) hervorgeht, und dessen Inhalt das Prinzip der menschlichen Würde ist. Rousseau hat als erster die Welt des reinen sittlichen Sollens entdeckt und die Lehre der autonomen Moral der intellektualistischen Aufklärung gegenübergestellt. — Das war der prinzipielle Standpunkt der Kantischen Rousseau-Interpretation, den der große Königsberger schon in seiner vorkritischen Periode formuliert und, wie wir weiter sehen werden, für immer festgehalten hat.

Wir haben nun über die Kantische Interpretation der einzelnen Lehren Rousseaus und ihres systematischen Zusammenhangs zu berichten, die die konkrete Durchführung dieser prinzipiellen Grundauffassung enthält. — Rousseaus Lehre wird immer als eine An-

zuerst von Alexejew (1887), und dann von Dreyfuß-Brisac (1896), 22. S. des Manuskriptes.

1) *Emile* IV, 226 S.

2) Der einzige, so viel ich sehe, der in der neueren Literatur auf den prinzipiellen Gegensatz zwischen „sentiment“ und „conscience“ bei Rousseau aufmerksam wurde, ist Charles Renouvier gewesen, vgl. seine „Esquisse d'une classification systematique de doctrines philosophiques“ in der „Critique religieuse“.

häufung von widerstreitenden Behauptungen dargelegt. Der Anarchist und Individualist Rousseau vom „Discours sur l'inégalité“ und vom „Emile“ soll nichts Gemeinsames mit dem Verehrer des Staatsgedankens und Absolutisten des „Contr. Soc.“ haben<sup>1)</sup>. Im „Contrat Social“ selbst soll Rousseaus Gedanke immer zwischen dem Individualismus und Absolutismus schwanken<sup>2)</sup>. Ist es denn überhaupt möglich, von der Gedankenwelt Rousseaus, als von einem Ganzen zu reden? Kant erkennt das Vorhandensein von scheinbaren Widersprüchen im Gedankengange Rousseaus gerne an. Aber er sucht diese Widersprüche durch ein tiefes Eindringen in die Gedankenwelt Rousseaus aufzuheben, er ist überzeugt, daß Rousseau sich nur „dem Scheine nach widerspricht“. „... Die Befremdung an seltsamen und widersinnigen Meinungen (Rousseaus), die demjenigen was allgemein gangbar so sehr entgegen gehen“<sup>3)</sup>, sucht Kant schon in den „Reflexionen zur Anthropologie von den 70 und 80 Jahren“ zu heben; er gibt sich hier Mühe „die drei paradoxe Sätze des Rousseau: 1) von dem Schaden der Kultur (durch Wissenschaften), 2) von dem Schaden der bürgerlichen Verfassung (durch Ungleichheit), 3) vom Schaden durch künstliche Methode der Erziehung“<sup>4)</sup> gemeinverständlich zu interpretieren. In dem „Mutmaßlichen Anfange der Menschengeschichten“ (1785), also schon in der kritischen Periode, wird das Problem der Rousseau-Interpretation klar und tief als die Aufgabe formuliert: „die so oft gemißdeuteten, dem Scheine nach einander widerstreitenden Behauptungen des berühmten J. J. Rousseau unter sich und mit der Vernunft in Einstimmung zu bringen“<sup>5)</sup>. Also stellt sich Kant auf den Standpunkt der Einheit der Gedankenwelt Rousseaus. Er sieht in seinen Werken ein folgerichtiges System. Von den Reflexionen zur Anthropologie der 70er und 80er Jahre, über die kulturphilosophischen Schriften: „Ideen zur allgemeinen Geschichte

1) So Faguet in „Revue de deux Mondes“ 15. Sept. 1909, Bourguin, Les deux tendances de Rousseau (Revue métaphysique et morale, 1912, mai), Espinace (Revue internationale de l'enseignement 1895), von den älteren Schriftstellern Morley, Saint-Marc Girardin und der Russe Tschitscherin.

2) So Gierke, Joh. Althusius, III. Aufl. 116—117, 347. Rehm, Geschichte der Staatsrechtswissenschaften S. 259, Landmann, Der Souveränitätsbegriff. S. 124, 127—130, von den älteren P. Janet, Stahl und Mohl.

3) „Bemerkungen“, op. cit. S. 240.

4) Handschriftlicher Nachlaß, B. II, 2, Ausgabe der preußisch. Akademie der Wissensch., III. Abt., S. 889.

5) Kants Schriften, B. VIII op. cit. S. 116.

in weltbürgerlicher Absicht“ und dem „Mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte“ zu den rechtsphilosophischen Werken: „Theorie und Praxis“, „Zum ewigen Frieden“ und den „Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre“ und zur endgültigen Redaktion der „Anthropologie“ wickelt sich immer derselbe Faden dieser Rousseau-Interpretation ab.

In den „Reflexionen“ stellt Kant die Frage, ob Rousseau wirklich behauptet habe, daß „der wilde Zustand besser sei, als der gesittete“<sup>1)</sup> und daß „es nötig sei, in die Wälder zurückzukehren“<sup>2)</sup>. Er lehnt diese Auffassung von Rousseaus Gedanken entschieden ab. Die „ganze Absicht des Rousseau ist, den Menschen durch Kunst dahin zu bringen, daß er alle Vorteile der Kultur mit allen Vorteilen des Naturzustandes vereinigen könne. Rousseau will nicht, daß man in den Naturzustand zurückgehen, sondern dahin zurücksehen soll“<sup>3)</sup>. Aber was heißt es, „alle Vorteile der Kultur mit allen Vorteilen der Natur vereinigen“? Kants Antwort lautet: „den moralischen Zustand“ erreichen. In den Reflexionen zur Anthropologie der 70er Jahre legt Kant den Inhalt von Rousseaus Dissertationen von „dem Schaden der Wissenschaften“ und von der „Ungleichheit der Menschen“ mit folgenden Worten dar: „Der natürliche Zustand ist in der Idee ein goldenes Zeitalter, das der Rohigkeit und Unwissenheit. Aber der Mensch kann sich darin nicht erhalten und geht aus dem Stande der Natur, ohne noch eine Idee von der sittlichen Ordnung zu haben, und so entwickeln sich . . . die Kenntnisse, aus ihnen die Begierden und Bedürfnisse, mit diesen das Elend entspringt. Er wird cultiviert. . . Nun bedarf er moralisiert zu werden und dann erreicht er seine Bestimmung. — Der Naturmensch stimmt alsdann mit dem Vernunftmenschen. Aber nur die Spezies erreicht sie“<sup>4)</sup>. In den letzten drei Sätzen zieht Kant zu seiner Auslegung des Inhaltes der Dissertationen den „Contr. Soc.“ und den „Emile“ herbei, die er auch auf der nächsten Seite ausdrücklich erwähnt<sup>5)</sup>. — In den „Ideen zur allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ (1784) formuliert Kant seine Auffassung von Rousseaus Endabsicht in noch klarerer Weise: „Wir sind in hohem Grade durch Kunst und Wissenschaft cultiviert. . . Aber uns für moralisiert zu

1) Handschriftl. Nachlaß, op. cit. S. 778 B. II, 2.

2) *ibid.*, S. 783.

3) *ibid.*, S. 890.

4) *ibid.*, S. 888.

5) *ibid.*, S. 890.

halten, daran fehlt noch sehr viel“<sup>1)</sup> . . . „Ehe dieser letzte Schritt geschehen, . . . erduldet die menschliche Natur die härtesten Übel, unter dem betrüghchen Anschein äußerer Wohlfahrt“ . . . und „Rousseau hatte so unrecht nicht, wenn er den Zustand der Wilden vorzog, sobald man nämlich diese letzte Stufe, die unsere Gattung noch zu ersteigen hat (NB. die der sittlichen Ordnung) wegläßt“<sup>2)</sup>. Rousseau hat diese letzte Stufe weggelassen, als er seine zwei Dissertationen schrieb, aber das war nur die Methode der Kritik an der intellektualistischen Kultur der Aufklärung. In seinem „Contr. Soc.“ und „Emile“ behandelt er die Frage, wie dem Elend durch „Kunst“ abzuhelpen sei, und antwortet: durch Gründung einer bürgerlichen Verfassung, die auf sittlicher Ordnung fußt, und den Menschen von der Tierheit zur moralischen Person erhebt. Nun wird die Lösung, die Kant dem Problem der Einheit der Gedankenwelt Rousseaus in dem „Mutmaßlichen Anfange der Menschengeschichte“ gibt, ganz klar und verständlich: „In seiner Schrift über den Einfluß der Wissenschaften und über die Ungleichheit der Menschen“, sagt hier Kant von Rousseau, „zeigt er ganz richtig den unvermeidlichen Widerstreit der Kultur mit der Natur des menschlichen Geschlechts, als einer physischen Gattung, in welcher jedes Individuum seine Bestimmung ganz erreichen sollte; in seinem Emile aber, seinem Gesellschaftlichen Kontrakte und anderen Schriften, sucht er wieder das schwere Problem aufzulösen: wie die Kultur fortgehen müsse, um die Anlagen der Menschheit als einer sittlichen Gattung zu ihrer Bestimmung gehörig zu entwickeln . . . . . bis vollkommene Kunst wieder Natur wird: Als welches das letzte Ziel der sittlichen Bestimmung der Menschengattung ist“<sup>3)</sup>. Und in seinem letzten Greisen-Werke — in der „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ (1798) faßt Kant das ganze Ergebnis seiner Interpretation der Rousseauschen Kulturphilosophie in folgenden abschließenden Bemerkungen zusammen: „Man darf eben nicht die hypochondrische Schilderung, die Rousseau von dem Menschengeschlecht macht, das aus dem Naturzustande herauszugehen wagt, für Anpreisung wieder dahinein und in die Wälder zurückzukehren, als dessen wirkliche Meinung annehmen. . . . . Seine drei Schriften von dem Schaden, den 1. der Ausgang aus der Natur in die Kultur unserer Gattung, durch Schwächung

1) Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 7. Satz, Band VIII, op. cit. S. 26.      2) *ibid.*, S. 26.

3) Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, op. cit. B. VIII, S. 116—118.

unserer Kraft; 2. Die Zivilisierung durch Ungleichheit und wechselseitige Unterdrückung, 3. Die vermeinte Moralisierung durch naturwidrige Erziehung und Mißbildung der Denkungsart angerichtet hat: — diese drei Schriften, sage ich . . . , sollten nur seinem Sozialkontrakt, seinem Emile, und seinem Savoyardischen Vicar zum Leitfaden dienen aus dem Irrsal der Übel sich herauszufinden, womit sich unsere Gattung durch ihre eigene Schuld umgeben hat“<sup>1)</sup>.

Diesen Deutungen Kants scheint es mir angemessen, einige sich hierauf beziehende Zitate aus Rousseau beizufügen: Rousseau lehnt selbst mit der größten Energie die Meinung ab, als ob er im „Discours sur l'inégalité“ die Notwendigkeit der Rechtsgemeinschaft negiert hätte. In einem Briefe an Voltaire vom 18. Aug. 1856, der auf dessen verbissene Angriffe antwortet, schreibt er: „Vous avez qualifié de livre contre le genre humain un écrit ou je plaçais la cause du genre humain contre lui même, . . . car je montrait aux hommes comment ils faisaient leurs malheurs eux-mêmes, et par conséquent comment ils les pouvaient éviter“<sup>2)</sup>. Und in der ursprünglichen Redaktion des „Contr. Soc.“ heißt es noch klarer: „ . . . Quoique (les hommes) deviennent malheureux et méchants en devenant sociables, . . . loin de penser qu'il n'y ait ni vertu, ni bonheur pour nous, . . . par de nouvelles associations, corrigeons s'il se peut, le défaut de l'association générale. Montrons . . . dans l'art perfectionné la réparation des maux, que l'art commencé fit à la nature“<sup>3)</sup>. Und diese perfektionierte Kunst besteht, wie Rousseau es schon gelegentlich im „Discours sur l'inégalité“ ausspricht, in dem Aufbau einer neuen Rechtsordnung, die auf den Regeln des Sollens, des natürlichen Rechts gegründet wird, „règles que la raison est . . . forcé de rétablir sur d'autre fondement (als im Naturzustande, wo der Instinkt vorherrscht), quand par ses développements successifs, elles est venue à bout d'étouffer la nature“<sup>4)</sup>. Rousseau stellt, ganz im Sinne der Kantischen Deutung, im „Contr. Soc.“ den ideellen bürgerlichen Zustand, als den der sittlichen Ordnung, des ethischen Sollens, der Mechanik der Instinkte im Naturzustande gegenüber. Im 8. Kap. des I. Buches lesen wir: „Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit

1) Anthropologie, op. cit., B VII, S. 326—327.

2) Oeuvres complètes, op. cit., S. 1386.

3) Ursprüngliche Redaktion, S. 10—11 des Manuskriptes.

4) Discours sur l'inégalité, édition Lahure, I. Band, S. 81.



dans l'homme un changement très remarquable en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme ... se voit forcé ... de consulter sa raison, avant d'écouter ses pënschants". . . . „La constitution de l'homme (s'altère) . . . , à l'existence physique et indépendante ... (se substitue) ... une existence partielle et morale" <sup>1)</sup>. „... Ce que l'homme perd ... c'est la liberté naturelle, ce qu'il gagne, c'est la liberté civile" <sup>2)</sup>. „... il ... fait qu'un échange avantageux ... de sa force, que d'autre pouvaient surmonter, contre un droit que l'union social rend invincible" <sup>3)</sup>. Und diese neu erworbene civile Freiheit, die Rousseau als moralische mit großer Klarheit der natürlichen Freiheit, die nur Unabhängigkeit einer Kraft von der anderen bedeutet, gegenüberstellt, wird von ihm als sittliche Autonomie verstanden. „On pourrait ... ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale, qui seul rend l'homme vraiment maître de lui; car l'impulsion du seul appétit est esclavage et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté" <sup>4)</sup>. Diese Autonomie wird nach Rousseaus Lehre durch die Unterwerfung des Einzelnen unter die „volonté générale" erzeugt. Es entsteht also die Frage: was ist „volonté générale"? Bevor wir aber auf die Antwort Kants auf diese Frage eingehen (und Kant hat wirklich eine Antwort gegeben), möchte ich noch die Aufmerksamkeit auf eine grundlegende Unterscheidung hinlenken, die Rousseau mit der größten Schärfe seines Denkens, nicht aber des Ausdrucks, macht. Sie steht nämlich in unmittelbarer Beziehung zur Kantischen Interpretation des Rousseauschen Systems und gewährt den klarsten Einblick in seinen Gedankengang. — So wie zwei Arten der Freiheit, unterscheidet Rousseau auch zwei Arten des natürlichen Rechts: das instinktive, natürliche Recht des Naturzustandes, das mit der Kraft zusammenfällt, und das wahrhafte moralische Naturrecht — das Vernunftrecht, das nur im bürgerlichen Zustande Geltung erlangt, und seine Quelle in der „volonté générale" hat. In der ursprünglichen Redaktion des „Contr. Soc." ist diese Unterscheidung <sup>5)</sup> ausdrücklich ausge-

1) Contr. Soc. L. II, C. VII.

2) Contr. Soc. L. I, C. VIII.

3) ibid, L. II, C. IV..

4) ibid, L. I, C. VIII.

5) Ausführliche Darlegung dieser vorhin unbeachtet gebliebenen Lehre Rousseaus habe ich in meiner Monographie „Rousseau und die Erklärung der

sprochen: „Protégés par la société dont nous sommes membres ... nous sommes portés ... à en user avec les autres hommes ... et de cette disposition ... naissent les règles du droit raisonné différent du droit naturel proprement dit, qui n'est fondé que sur un sentiment vrai, mais très vague et souvent étouffé par l'amour de nous même“<sup>1)</sup>. „C'est ainsi que se forment en nous les premiers notions distincts du juste et de l'injuste. Le plus grand avantage qui résulte ... de la loi ... (l'expression de la volonté générale) ... est de nous montrer clairement le vrai fondement de la justice et du droit naturel (c'est à dire du droit naturel raisonné)“<sup>2)</sup>. Und in seiner anonymen Abhandlung im XI. Bande der „Enzyclopädie“ — „Droit Naturel“<sup>3)</sup>, weist Rousseau mit der größten Klarheit

Rechte. Idee der unveräußerlichen Rechte des Einzelnen in der politischen Theorie Rousseaus“, Petersburg 1918 (russisch), S. 23—51, zu geben versucht.

1) Ursprüngliche Redaktion des *Contr. Soc.*, op. cit., S. 66 des Manuskripts.

2) *ibid.*, S. 66—67.

3) Ich rechne diesen anonymen Artikel Rousseaus Werken an aus folgenden Gründen. Außer der allgemeinen Ähnlichkeit der hier entwickelten Lehren mit Rousseaus Ansichten (worauf schon Dreyfuss-Brisac in seiner „Einleitung zur Ausgabe des *Contr. Soc.*“ 1896 S. XI, aufmerksam wurde und Zustimmung von Chinz, *Revue historique de la France* t. XIV, und Haymann, *Rousseaus Sozialphilosophie*, S. 81—82, Anm. 3, fand) ist es mir gelungen, die textuelle Identität einer Reihe von Sätzen dieses Artikels mit dem Wortlaut der ursprünglichen Redaktion des „*Contr. Soc.*“ festzustellen. Wir lesen:

Im Artikel „Droit naturel“:

„... Ou porterons nous cette question? Ou?

Devant le genre humain; c'est à lui seul qu'il appartient de la décider parce que le bien de tous est la seule passion qu'il ait (VI—384).

C'est à la volonté générale que l'individu doit s'adresser pour savoir jusqu'où il doit être homme, citoyen, père, enfant et quand il lui convient de vivre et de mourir. (VII—384)

... Vous resterez convaincu: ... 2.

Que la volonté générale est dans chaque individu un acte pure de l'entendement, qui raisonne

In der ursprünglichen Redaktion:

„... Le philosophe me renverra par

Devant le genre humain ... , à qui seul il appartient de décider parce que le plus grand bien de tous est la seule passion qu'il ait“ (S. d. M. 7—8)

C'est, me dira-t-il, à la volonté générale que l'individu doit s'adresser pour savoir jusqu'où il doit être homme, citoyen, sujet, père, enfant et quand il lui convient de vivre et de mourir (*ibid.*)

Que la volonté générale soit dans chaque individu un acte pure de l'entendement, qui raisonne dans la silence de passions

auf die „volonté générale“ als die Quelle dieses vernünftigen Naturrechtes hin. „Parce que la volonté générale est toujours bonne, elle n'a jamais trompé. Vous avez le droit naturel le plus sacré à tout ce que vous est point contesté ... (par elle)“<sup>1)</sup>. „Ainsi la cause du droit naturel se plaide pardevant l'humanité ... et cette considération de la volonté générale est la règle de la conduite“. Und im Traktat „L'économie politique“ heißt es: „Cette volonté générale est ... la règle du juste et de l'injuste ... C'est cette voix céleste qui dicte à chaque citoyen, les préceptes de la raison publique“<sup>3)</sup> ... Also sieht Rousseau ganz unbestreitbar in der volonté générale die Quelle des natürlichen Vernunftsrechtes. Was soll denn die volonté générale in seinem System bedeuten? Nun wird Kants Antwort auf diese Frage besonders interessant und wichtig.

„Der allgemeine a priori vereinigte Volkswille“, mit welchem Terminus Kant in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Rechts-

dans la silence des passions, sur ce que l'homme peut exiger de son semblable et sur ce que son semblable peut exiger de lui (IX—385)

sur ce que l'homme peut exiger de son semblable et sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui, nul n'en disconvient. (ibid. 8)

Je sens que je porte l'épouvante et le trouble au milieu de l'espèce humaine, mais il faut ou que je sois malheureux, ou que je fasse le malheur des autres, et personne ne m'est plus cher que je me le suis à moi-même (III—383).

Je sens que je porte l'épouvante et le trouble au milieu de l'espèce humaine, dit l'homme indépendant..., mais il faut que je sois malheureux, ou que je fasse le malheur des autres, et personne ne m'est plus cher que moi. (ibid. 6)

Wenn man die angeführten Zitate vergleicht, so wird ihre wörtliche Identität unzweifelhaft; und da die Ursprüngliche Redaktion bis 1887 im Manuskript geblieben ist und sie von allen Forschern (vgl. Dreyfuss-Brisac, op. cit., S. IX und Alexejew, Études über Rousseau, B. II, S. 5—7) zur Periode vor 1755 (die Zeit des Erscheinens des XI. Bandes der Enzyklopädie) gerechnet wird, so läßt sich mit Sicherheit behaupten: 1) daß die zitierten Sätze der Abhandlung „Droit Naturel“ aus der „Ursprünglichen Redaktion“ des „Contr. Soc.“ entlehnt sind, 2) daß dieses nur der Verfasser der „Ursprünglichen Redaktion“ selbst machen konnte, da sie ungedruckt geblieben ist und 3) daß also Rousseau der Autor dieses Artikels ist. Vgl. zur ausführlicheren Begründung, meine Arbeit „Rousseau ..“, S. 49—80.

1) Droit Naturel VII, op. cit., S. 384.

2) ibid. IX, op. cit., S. 385.

3) Economie politique I, Oeuvres complètes, S. 313, 314, 315.

lehre“ die Rousseausche *volonté général*“ übersetzt, wird schon in der „Theorie und Praxis“ (1793) als Synthese zwischen Freiheit und Gleichheit definiert: „Eigentlich kommen“, sagt Kant hier, „um diesen Begriff auszumachen, die Begriffe der äußeren Freiheit, Gleichheit und Einheit des Willens aller zusammen“<sup>1)</sup>. Und im Aufsatz „Über ein vermeintliches Recht, aus Menschenliebe zu lügen“ (1797) wird der Inhalt der „*volonté général*“ als „vereinigte(r) Wille aller nach dem Prinzip der Gleichheit, ohne welche keine Freiheit von jedermann statthaben würde“<sup>2)</sup> bestimmt. Dieser synthetische „a priori gegebene allgemeine Wille“ ist es, der, wie es im „Traktat zum ewigen Frieden“ (1795) erklärt wird, „gerade allein was unter Menschen Rechtens ist bestimmt“, „welch' (letzteres) als der Ausspruch des allgemeinen Willens nur ein einziges sein kann ... und die Form Rechtens nicht die Materie oder das Objekt, worin ich ein Recht habe, betrifft“<sup>3)</sup>. „Der allgemeine vereinigte Volkswille — der übereinstimmende und vereinigte Wille aller, sofern ein jeder über alle, und alle über jeden ebendasselbe beschließen“<sup>4)</sup> ist, wie es einmal Kant mit Bezug auf das Problem der Strafe ausspricht: „in jedem die reine rechtlich-gesetzgebende Vernunft (*homo noumenon*)“<sup>5)</sup>, die dem empirischen *homo phaenomenon* gegenübersteht. Darum nennt auch Kant diesen Willen den „vereinigten, a priori aus der Vernunft abstammenden Volkswillen“<sup>6)</sup>, oder im Sinne des eigenen Kantischen Systems eine Idee: „Es ist eine bloße Idee der Vernunft, die aber ihre unbezweifelte (praktische) Realität hat: nämlich jeden Gesetzgeber zu verbinden, daß er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volkes haben entspringen können .....“<sup>7)</sup>. „Man nennt dieses Grundgesetz, das nur aus dem allgemein vereinigten Volkswillen entspringen kann, den ursprünglichen Vertrag“<sup>8)</sup>, ... (der) „keineswegs als ein Faktum voraussetzen nötig ist, ja als ein solcher garnicht möglich

1) „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“, op. cit. B. VIII, S. 295.

2) op. cit. B. VIII, S. 429.

3) Zum ewigen Frieden, Anhang I, op. cit. B. VIII, S. 378.

4) Theorie und Praxis, II. Abschnitt, op. cit. B. VIII, S. 292.

5) Die Metaphysik der Sitten, I. Teil, Rechtslehre, § 49, allgemeine Anmerkung, E., op. cit., B. VI, S. 335.

6) *ibid.*, § 51, S. 338.

7) Theorie und Praxis, B. VIII op. cit., S. 297.

8) *ibid.*, S. 295.

ist“ ... „sondern nur als Vernunftprinzip zur Beurteilung aller rechtlichen Verfassung überhaupt“ <sup>1)</sup> (Geltung hat). —

Die Unterwerfung unter den synthetischen a priori vereinigten, in jedem die reine rechtlich-gesetzgebende Vernunft darstellenden allgemeinen Willen, die den Inhalt des Gesellschaftsvertrages ausmacht und zum bürgerlichen Zustande hinleitet, kann selbstverständlich nur zur Begründung der wahren Freiheit des Einzelnen führen. Der allgemeine Wille ist ja nur Synthese zwischen Freiheit und Gleichheit. Kant drückt dies Ergebnis seiner Deutung der politischen Theorie Rousseaus, die der von Benjamin Konstan <sup>2)</sup> eingeleiteten und zuletzt von Jellinek <sup>3)</sup> formulierten Auffassung scharf entgegengesetzt ist, in folgenden Worten aus: „Man kann nicht sagen: der ... Mensch im Staate habe ein Theil seiner angeborenen äußeren Freiheit einem Zwecke aufgeopfert, sondern er hat die wilde gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, in einem rechtlichen Zustande unvermindert wieder zu finden, weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt“ <sup>4)</sup>. Die Unterwerfung unter den synthetisch a priori vereinigten Willen erzeugt „die gesetzliche Freiheit, die bürgerliche Gleichheit und die bürgerliche Selbständigkeit“ <sup>5)</sup>. Und diese Rechte, die „nicht sowohl Gesetze (sind), die der schon errichtete Staat gibt, sondern nach denen allein eine Staatserrichtung nach reinen Vernunftprinzipien des äußeren Menschenrechtes überhaupt möglich ist“ <sup>6)</sup>, sind, wie Kant es ausdrücklich in der „Theorie und Praxis“ ausspricht, „unverlierbare Rechte gegenüber dem Staatsoberhaupt“ <sup>7)</sup>. So erzeugt die Einsetzung der absoluten Herrschaft des apriorischen synthetisch vereinigten Gesamtwillens „den Staat in der Idee, wie er

1) *ibid.*, S. 297.

2) B. Constant, *Cours de politique constitutionnel* (1818—1820), Edition Laboulay, 1861, B. I, S. 10, 128—129, B. II, S. 537, 549.

3) Jellinek: *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, 1895, S. 6.

4) *Metaphys. Anfangsgründe der Rechtslehre*, S. 47, *op. cit.*, B. VI, S. 315—316.

5) *ibid.*, S. 46, S. 314; „*Theorie und Praxis*“, B. VIII *op. cit.* S. 290—295.

6) *Theorie und Praxis*, B. VIII S. 290.

7) *ibid.*, S. 303. Allerdings spricht ihnen Kant im entschiedenen Unterschiede zu Rousseau (vgl. unten S. 153) den Zwangscharakter ab und erblickt das „einzige Palladium der Volksrechte in der Freiheit der Feder“ (304). Über den Grund dieser Schwankungen in der politischen Lehre Kants vgl. die tiefdringenden Ausführungen von Prof. P. Nowgorodzeff. *Die politischen Theorien Kants und Hegels*, Moskau 1902 (russisch), S. 126—146.

nach reinen Rechtsprinzipien sein soll“<sup>1)</sup>, wo „das Gesetz selbstherrschend ist und an keiner besonderen Person hängt“<sup>2)</sup>. Nach Kants kritischer Auffassung ist dies die ewig unerreichbare Aufgabe, zu der ein jeder Staat streben soll; nach Rousseaus metaphysischer Theorie — die einzig rechtmäßige Form des in Wirklichkeit zu begründenden Staates. — Jedenfalls können aber, wie wir gleich sehen werden, Kants Sätze als präzise Wiedergabe und Interpretation der politischen Theorie Rousseaus angesehen werden, wenn auch in der Formulierung der selbständige rechtsphilosophische Standpunkt Kants zu fühlen ist, so daß der eigene Kantische Aufbau von seiner Rousseau-Interpretation auseinanderzuhalten ist. Umsomehr wird es hier angemessen erscheinen, Rousseau selbst sprechen zu lassen.

Kant deutet die „volonté générale“, die in der Rousseau-Literatur immer wieder als Durchschnittswille mit dem empirischen Volkswillen vermenget wird, als ein überempirisches Prinzip in seiner Allgemeingültigkeit. Diese Auffassung stimmt ganz und gar mit dem Wortlaute des „Contr. Soc.“ überein. „La volonté générale“ lesen wir hier: „est toujours constante, inaltérable et pure“ „elle est indestructible“ „(Si) la volonté générale devient muette . . . s'ensuit-il de la (qu'elle) soit anéantie? Non“<sup>4)</sup>. Sie bleibt immer rein und unverändert (elle est la même)<sup>5)</sup>. Sie untersteht nicht dem empirischen Wechsel der Dinge, da sie überhaupt über die empirische Wirklichkeit emporgehoben ist; gerade darum ist die „volonté générale toujours droite“ und „elle ne peut pas errer“<sup>6)</sup>. Rousseau unterscheidet im Begriffe der Staatsgewalt zwei Elemente: die ideelle „volonté générale“ und die reelle „force publique“, die mit der „délibération publique“ zusammenfällt<sup>7)</sup>. „Il y a . . . dans l'état une force commune qui le soutient, une volonté générale, qui dirige cette force, et c'est l'application de l'une à l'autre, qui constitue la souveraineté“<sup>8)</sup>. Und diese zwei Elemente liegen in der denkbar größten Entfernung, wie es Rousseau in einem vorhin schon erwähnten Zitat ganz kartesisch ausdrückt: „Comme dans la constitution de l'homme l'action de l'âme sur le corps est l'abîme de la philosophie, de

1) Met. Auf. d. Rechtslehre, § 45, op. cit. B. VI, S. 313.

2) *ibid.*, § 52, S. 341.

3) *Contr. Soc.* L. IV, C. I.

4) *ibid.*, L. IV, C. I.

5) *ibid.*, L. II, C. II.

6) *ibid.*, L. II, C. III.

7) Vgl. darüber ausführlich in meiner Arbeit „Rousseau . . .“ S. 56—59.

8) Ursprüngliche Redaktion des „Contr. Soc.“, op. cit. S. 20 des Manuskripts.

même l'action de la volonté générale sur la force publique est l'abîme de la politique dans la constitution de l'état" <sup>1)</sup>). Wir sehen, die „volonté générale“ ist für Rousseau eine metaphysische Substanz im vorkritischen Sinne, keine regulative Idee nach Kantischer Weise. Sie ist aber ganz unzweifelhaft ein rein ideelles, überempirisches Prinzip, kein empirischer Durchschnittswille <sup>2)</sup>). Um so mehr, als Rousseau in der „volonté générale“ die Quelle des ewigen Vernunftsrechts erblickte. „Le droit naturel ne change pas“ lesen wir in dem gleichnamigen Artikel der Enzyklopädie: „puisque il est toujours relative à la volonté générale“ <sup>3)</sup>). — Und dieses überempirische ideelle Prinzip, das als „volonté générale“ bezeichnet wird, fällt im Grunde bei Rousseau mit der individuellen conscience zusammen, oder richtiger gesagt, die „volonté générale“ ist eine Richtung der „conscience“, seine abstract-rechtliche Seite. Rousseau spricht es selbst gelegentlich aus, indem er den Begriff der Tugend — „vertu“, das eine Mal durch das Übereinstimmen der Handlung mit der „conscience“, das andere Mal mit der „volonté générale“, definiert <sup>4)</sup>). Und dann wird die volonté générale mit der größten Klarheit von Rousseau als überempirischer Bestandteil des individuellen Wollens hingestellt; die „volonté générale“ wird nicht dem individuellen Willen, sondern dem Privatwillen, also seinem empirischen Element, das bei jedem Menschen ein anderes ist, gegenübergestellt: „Chaque individu peut ... avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a ...“ <sup>5)</sup>). „Que la volonté générale ... soit dans chaque individu un acte pure de l'entendement, qui raisonne dans la silence de ses passions ... nul n'en disconvient“ <sup>6)</sup>). „Volonté générale“ ist abstrakte überempirische Wesenheit eines jeden Individuums, die bei allen die gleiche ist. — Nun verstehen wir, warum die Unterordnung unter die volonté générale zur indivi-

1) Ursprüngl. Red. des „Contr. Soc.“ op. cit. S. 22 des Manuskripts.

2) So viel ich sehe, waren Kisiakowski (Gesellschaft und Einzelwesen 1899, S. 156—157) und Stammer („Notion et portée de la volonté générale chez J. J. Rousseau“, Revue Metaphysique, Mai 1912, S. 383—389) die einzigen in der modernen Literatur, die den ideellen Charakter der volonté générale, emporhoben. Vgl. „Rousseau ...“ S. 51—80.

3) Droit naturel, IX. op. cit., S. 385.

4) Emile, IV., op. cit., S. 227 und Economie politique, op. cit., S. 316.

5) Contr. Soc., L. I, C. VII.

6) Ursprüngliche Redaktion des Contr. Soc., op. cit., des Manuskripts.

duellen Freiheit und Gleichheit führt, eine Synthesis der beiden erzeugt<sup>1)</sup>. Es ist eine Unterwerfung unter sein eigenes und bei allen gleiches vernünftig-moralisches Wesen, also Autonomie; so werden die unveräußerlichen natürlichen Vernunftrechte von Einzelnen errungen, die nur jetzt, im Staatszustande, zur Geltung kommen, aus der „volonté générale“ emporquellend. Die unbedingte Veräußerung aller Rechte von Seiten des Individuums, als *conditio sine qua non* des Gesellschaftsvertrages, stellt sich als bloßes Absagen von Instinkten zu Gunsten des natürlichen Vernunftsrechts heraus, dessen Hauptinhalt die individuelle Freiheit ist. Es ist ein Erringen, nicht ein Absagen von unveräußerlichen Menschenrechten<sup>2)</sup>. — Und statt des Absolutismus des empirischen Volkswillens haben wir in Rousseaus Konstruktion die Herrschaft, die Souveränität des Vernunftsrechts, als unbedingte Voraussetzung des Bestehens des Staates selbst; wenn die empirische *délibération publique* nicht mehr mit der metaphysischen „volonté générale“ übereinstimmt, so wird nach Rousseaus Lehre, im Unterschiede zu Kant, der Staat aufgelöst, da keine rechtmäßige Gewalt mehr vorhanden ist und die Individuen in den Naturzustand zurückfallen<sup>3)</sup>. Das Individuum und seine unveräußerlichen Vorrechte, in der Substanz der „volonté générale“ symbolisiert, sind das einzige Ziel, zu dem Rousseaus politisches Denken hinstrebt<sup>4)</sup>. —

Wir sehen: Kants Interpretation der Rousseauschen Lehre von der *volonté générale*<sup>5)</sup> im Zusammenhange mit seiner Deutung

1) Über diese Synthese vergleiche man Ausführungen in „Rousseau ...“, S. 97–100.

2) In der Abhandlung „De l'économie politique“ (1755), schon nach der „Ursprünglichen Redaktion“ verfaßt, werden einzelne unveräußerliche Menschenrechte formuliert, die aus der „volonté générale“ emporgehen (*Ec. polit.* II, 317, S. 316, I, 314), und von der Regierung wird gefordert „de respecter les droits inviolables de tous les membres de l'état“. Diese ihre Pflicht wird so streng verstanden, daß Rousseau hinzufügt: „cette convention (der Staat) serait dissoute par le droit, s'il perissait dans l'état un seul citoyen qu'on eut pu secourir, si l'on en retenait un seul en prison et s'il se perdait un seul procès avec une injustice évidente“ (*Ec. pol.* II, S. 316). Ausführlicher, in meiner Arbeit „Rousseau ...“ S. 37–41, und über Eigentumsrecht und Religionsfreiheit, *ibid.*, S. 80–95.

3) *Contr. Soc.* L. IV, C. II und *Economie Politique* II, 316.

4) Vgl. meine Arbeit „Rousseau ...“ (S. 75–78), wo ich als Rousseaus Endabsicht die Lehre von der Souveränität der unveräußerlichen Rechte des Einzelnen zu bezeichnen versuchte.

5) Es ist hervorzuheben, daß in einem Punkte Kants und Rousseaus Ansichten über die „volonté générale“ sich entschieden scheiden. Der Metaphysiker



Ideenlehre, wie diese gewöhnlich aufgefaßt wird. Danach ist das wahrhaft und wesentlich Seiende eine Welt zeitloser Gedankendinge, ein „hypostasiertes“ System unsinnlicher Begriffsinhalte, während die räumlich-zeitlichen Sinnendinge für bloße „Schattenbilder“ der ewigen Ideen erklärt werden. Auch Hegels „Panlogismus“, nach dem der letzte Grund und das innerste Wesen des Weltgeschehens ein sich mit dialektischer Notwendigkeit entwickelnder Gedankenprozeß ist, gehört hierher. Der subjektive Idealismus dagegen, der erst in der neueren Philosophie unzweideutig hervorgetreten ist, könnte auch Panpsychismus oder Spiritualismus, noch besser Mentalismus oder Personalismus genannt werden. Er geht aus von unserm Selbstbewußtsein, dem Ich als dem einheitlichen Subjekt aller seiner Wahrnehmungen und Gedanken, Gefühle und Willensäußerungen, und mündet in die Überzeugung aus, daß es *re vera* nichts geben kann als eine Anzahl ähnlicher Subjekte und Geister, die zu einander in rein innerlichen oder geistigen Beziehungen stehen, daß also alles Körperliche und Leblose als solches nur Erscheinung dieser Geisteswelt in und für unsern endlichen Geist, nur unsere „Idee“ (in erweitertem Sinne, d. h. unser Vorstellungsinhalt) sein kann. Der Mentalismus hat seine klassische Formung in Leibnizens „Monadenlehre“ erhalten. Er begegnet uns weniger allseitig, aber in einer bestimmten Hinsicht weiter ausgeführt wieder in Berkeleys Polemik gegen jeden Ganz- oder Halbmaterialismus. Und eine Art des Mentalismus, nämlich radikaler Phänomenalismus, ist auch Kants sog. kritischer oder transzendentaler Idealismus, dessen eigentlicher Kern die Lehre von Zeit und Raum als apriorischen Formen unserer sinnlichen Anschauung ohne jede transzendente (oder transsubjektive) Anwendbarkeit ist.

Hiermit sind nun auch Boströms nächste Gesinnungsgenossen, besonders in Deutschland, erwähnt, zugleich die einzigen Philosophen (außer Platon sowie seinen schwedischen Lehrern Biberg und Grubbe), auf die er sich nach Überwindung seiner schellingisierenden Jugendperiode noch beruft und mit denen er sich kritisch auseinandersetzt. Seine unverkennbare Verwandtschaft mit Leibniz hat er öfters betont. Auf Kants Lehre von der „transzendentalen Idealität“ oder bloß phänomenalen Bedeutung und Gültigkeit des Raumes und der Zeit verweist er wiederholt. Und den bei weitem wichtigsten seiner vielen „Beweise für die absolute Notwendigkeit und Wahrheit des Idealismus“ baut er

auf den Berkeleyschen Satz: *esse est percipi*, nur seinerseits hinzufügend: *et vice versa*.

„Att vara är att förnimmas och att förnimmas är att vara; bügge uttrycken hava samma betydelse och omfattning“ — d. h. Sein ist Vorgestellt-werden (im allerweitesten Sinne dieses Wortes) und umgekehrt; beide Ausdrücke haben dieselbe Bedeutung und denselben Umfang — so lautet schon § 4 in Boströms Grundlinien zur Propädeutik der philosophischen Staatslehre. Sein und Vorgestellt-werden, will er sagen, sind äquipollente Begriffe, wenn man beide in voller Allgemeinheit nimmt. Dies ist ihm ganz selbstverständlich, denn alles Seiende muß für jemanden sein, wenn nicht für sich selbst, so wenigstens für einen andern; „Für-jemanden-Sein“ aber ist dasselbe wie Von-jemandem-Vorgestellt-werden; und auch umgekehrt, alles irgendwie, klarer oder dunkler, Vorgestellte (*perceptum*) ist eo ipso auch gleichermaßen für den Vorstellenden (*percipientem*), sei es nun für seine Sinne, seine Erinnerung, seine Phantasie oder seinen Verstand, und wäre es auch nur als eine abstrakte Denkmöglichkeit oder, in Herbarts Terminologie, als „unter die Schwelle des Bewußtseins Gesunkenes“. Denn alles das sind ja nur verschiedene, höhere oder niedere Formen dessen, was man im Schwedischen unter der gemeinsamen, zugleich aktivischen und passivischen Benennung „förnimmande“, lateinisch *percipere* oder *percipi*, deutsch „Vorstellung im weitesten Sinne“ zusammenfaßt. Bei Boström hat also das Wort *percipi* einen viel größeren Umfang als bei Berkeley, der nur nach dem *esse* körperlicher Dinge fragte und dieses für eine Mannigfaltigkeit von Sinneswahrnehmungen oder Sensationskomplexen erklärte.

In Boströms Axiom über die Identität von Sein und Vorgestellt-werden (das Vannérus offenbar mit dem „archimedischen Punkte“ des Systems meint) liegt implicite die Voraussetzung eines vorstellenden Subjekts. Jede (konkret und individuell bestimmte) Wirklichkeit besteht aus vorstellenden (perzipierenden) Wesen und ihrem Vorstellungsinhalt, oder schlechtweg aus „Geistern und ihren Vorstellungen“. (In der lateinischen Dissertation „De notionibus religionis etc.“ verteidigt Boström ausführlich die Lehre de unitate perceptionis et percepti; z. B. in Buch 2, Kap. 2: „etenim hoc nos urgemus et contendimus, nihil quidquam esse et percipi praeter mentem et perceptionem, vel potius nihil esse et percipi, quod non sit perceptio; nam et mens ipsa sibi

bemerkbaren Abkühlung der Begeisterung für den Genfer<sup>1)</sup>, wird Rousseau hier als „einer der größten Männer seines Jahrhunderts“ bezeichnet. „Friede sei über seiner Asche, ruft Fichte aus: und Segen über seinen Namen. — Er hat gewirkt. Er hat Feuer in manche Seele gegossen, die weiterführte, was er anfang“<sup>2)</sup>. Aber zwischen Rousseaus Ansichten und seinen eigenen Behauptungen, daß „die Bestimmung der Menschheit gesetzt ist in dem beständigen Fortgange der Kultur und der gleichförmigen Entwicklung aller ihrer Anlagen und Bedürfnisse“<sup>3)</sup>, konstatiert Fichte einen Widerspruch, den er doch aufzuheben verspricht: „Wir werden den Widerspruch lösen, wir werden Rousseau besser verstehen, als er sich selbst verstand und wir werden ihn in vollkommener Übereinstimmung mit sich selbst und mit uns antreffen“<sup>4)</sup>. Nämlich, „Rousseau hatte sich ein Bild von der Welt und besonders von dem gelehrten Stande entworfen, wie sie sein sollten“<sup>5)</sup>. Mit diesem Standpunkte des Sollens „kam er in die größere Welt . . . und wie ward ihm, als er Welt und Gelehrte sah, wie sie wirklich waren. Er sah, zu einer fürchterlichen Höhe gestiegen — Menschen ohne Ahnung ihrer hohen Würde . . . sah, wie sie in Befriedigung . . . niederer Sinnlichkeit nicht Recht und Unrecht, nicht Heiliges noch Unheiliges achteten; (folgt entrüstete, mit Rousseau übereinstimmende Schilderung der Laster des Zeitalters). — Das alles sah er und sein hochgespanntes und so getäushtes Gefühl empörte sich. Mit tiefem Unwillen straffte er sein Zeitalter“<sup>6)</sup>. Die Negation der Kultur in den Dissertationen war also die Methode einer ethischen Kritik und Beurteilung der positiven Kultur, die Betätigung des Standpunktes des Sollens. „Die Sinnlichkeit herrschte, das war die Quelle des Übels; nur diese Herrschaft der Sinnlichkeit wollte er (Rousseau) aufgehoben wissen“<sup>7)</sup>.

1) Sie war durch das Fortschreiten Fichtes zu einem selbständigen Standpunkt verursacht, der immer weiter vom Rousseauschen Individualismus abwich, und nach 1798—1800 zur synthetischen Konstruktion der konkreten Wertgemeinschaft führte. Das Urteil über Rousseau wurde bei Fichte daher immer strenger (vgl. z. B. die „Grundlage des Naturrechts“ (1796), die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ 1806 und etwa „die Staatslehre“ (1813) aus dem Nachlasse). Der Unterschied der Bewertung rührt aber nicht an der Einheit der Fichteschen Rousseau-Interpretation.

2) Fichtes Werke in Auswahl, herausgegeben von Fr. Medicus, I. Bd., S. 272.

3) *ibid.*, S. 263—264.

4) *ibid.*, S. 265.

5) *ibid.*, S. 266.

6) *ibid.*, S. 266—267.

7) *ibid.*, S. 268.

„Rousseau wollte nicht, fährt Fichte fort, in Absicht der geistigen Ausbildung, sondern bloß in Absicht der Unabhängigkeit von den Bedürfnissen der Sinnlichkeit den Menschen in den Naturstand zurückversetzen“, „er nahm (dabei) unvermerkt an, daß sie schon aus demselben herausgetreten sein und den ganzen Weg der Bildung durchlaufen haben“<sup>1)</sup>. — Rousseaus „Fehlschluß“ besteht darin, daß er die „Sinnlichkeit überhaupt tötet. Daher Rousseaus Naturstand“. „Rousseau vergißt, daß die Menschheit diesem Zustande nur durch Sorge, Mühe und Arbeit sich nähern kann und soll“<sup>2)</sup>. „Vor uns also liegt, was Rousseau unter dem Namen des Naturstandes ... hinter uns setzte“<sup>3)</sup> ... „Rousseau schildert die Vernunft in der Ruhe, aber nicht im Kampfe; er schwächt die Sinnlichkeit statt die Vernunft zu stärken“<sup>3)</sup>. „Hierin fehlt Rousseau ... er fühlt stark das Elend der Menschen; aber er fühlt weit weniger seine eigene Kraft, demselben abzuhelpen“<sup>3)</sup>. Er hat noch nicht erkannt, darin liegt sein Hauptfehler, daß „Handeln! Handeln!, das ist, wozu wir da sind“<sup>4)</sup>. — Diese Kritik, die Fichte an der Rousseauschen Theorie übt, differiert nicht, wie es im ersten Augenblick scheinen mag, mit der Kantischen Rousseau-Interpretation. Fichte versteht es ganz genau, wie aus seinem „Beitrage“ hervorgeht, daß Natur bei Rousseau im positiven Ausbau seines Systems, also im „Contr. Soc.“ und „Emile“, mit dem Reiche des sittlichen Sollens, des vernünftigen Naturrechts zusammenfällt. Fichte übt nur Kritik an der Methode, die Rousseau benutzt, um die intellektualistische Kultur der Aufklärung zu beurteilen: das Bezugnehmen auf den einfältigen, instinktiven Naturzustand, die Wildheit, als Wertmesser der historisch gegebenen Kultur. Schon Kant hat dieser Methode Rousseaus seine eigene gegenübergestellt: er nannte das Verfahren des Genfers „synthetisch, weil er vom natürlichen Menschen anfangt, während ich (Kant) analytisch verfähre und vom gesitteten Menschen ausgehe“<sup>5)</sup>. Dieser Unterschied der Methoden wird von Fichte mit desto größerer Energie emporgehoben, als er im Begriffe stand, seine Ethik des Handelns, die nicht nur über Rousseau, sondern auch über Kant hinausging, auszuarbeiten. Daß aber dieser Unterschied des Verfahrens eben ein rein methodischer war, dafür ist das beste Zeichen, daß Fichte, als er in den „Grundzügen des

1) *ibid.*, S. 270.      2) *ibid.*, S. 271.

3) *ibid.*, S. 273.      4) *ibid.*, S. 272.

5) Bemerkungen ... *op. cit.*, S. 220.

gegenwärtigen Zeitalters“ von der Rechtsphilosophie zur Geschichtsphilosophie sich wandte, zur „synthetischen Methode“ Rousseaus zurückkehrte; er unterscheidet hier ganz im Sinne des Genfers 5 Epochen in der Geschichte der menschlichen Gattung: angefangen von der Epoche der Unschuld, wo „die Vernunft wirkt als dunkler Instinkt“, durch die Epoche der Befreiung von der gebietenden Autorität unmittelbar und mittelbar von der Vernunft überhaupt — dem Zustand der vollendeten Sündhaftigkeit“, zur „Epoche der Vernunft-Weisheit, dem Stande der vollendeten Rechtfertigung“<sup>1)</sup>. — Jedenfalls berührt der Unterschied der Methoden nicht das Endergebnis der Rousseauschen Kritik der Kultur, die klar, so gut von Fichte, wie von Kant, als bahnbrechende Entdeckung der Selbständigkeit der ethischen Welt (in der Negation der Alleinherrschaft der theoretischen Vernunft symbolisiert), erfaßt wird.

Es wurde schon erwähnt, daß der „Beitrag“ die Lehren des „Contr. Soc.“ unter der Kategorie des reinen Sollens interpretiere. So wird die Lehre vom ursprünglichen Vertrage selbst ausgelegt. Fichte führt diesbezüglich folgendes aus, sich gegen Rehrberg wendend: „Es sei (wird von Rehrberg behauptet) seit Rousseau gesagt und wieder gesagt worden, daß alle bürgerliche Gesellschaft sich der Zeit nach auf einem Vertrag gründet, meint ein neuer Naturrechtslehrer: aber ich wünsche zu wissen, gegen welchen Riesen diese Lanze eingelegt ist. Wenigstens sagt Rousseau das nicht. — Man muß auf seinen Gesellschaftsvertrag einen sehr flüchtigen Streifzug gemacht haben, um das in ihm zu finden ... Rousseau sucht im ganzen Buche nach dem Rechte, nicht nach der Tatsache“<sup>2)</sup>. Mit welcher Tiefe und Präzision hier Fichte Rousseau versteht, wird besonders klar, wenn man folgende Äußerungen Rousseaus in Betracht zieht, die die nur unlängst bekannt gewordene (1887) ursprüngliche Redaktion des „Contr. Soc.“ enthält: „Dans la multitudes d'aggrégations ... il n'y a ... pas une qui ... ait été (formé) selon ... (la manière) que j'établis. Mais je cherche le droit et la raison et ne dispute pas de faits“<sup>3)</sup>. Wir sehen, Fichte ist so tief in die Gedankenwelt Rousseaus eingedrungen, daß er, ohne es zu wissen, sogar wörtlich die gleiche Formulierung des Sinnes der Vertragstheorie Rousseaus

1) Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters 1806. Erste Vorlesung, der Ausgabe von Medicus IV. Band, S. 405.

2) „Beitrag“, op. cit., S. 43—44 und Anmerkung.

3) Ursprüngliche Redaktion, op. cit., S. 24 des Manuskripts.

gab, wie der Genfer selbst. Desto belehrender für die Rousseau-Forschung müssen Fichtes einzelne Deutungen der politischen Theorie des Genfers werden, und vor allem, der grundlegenden Lehre von der „volonté générale“.

Die „Grundlage des Naturrechts“ (1796—97) enthält eine ausführliche Auslegung dieses Hauptbegriffes der Rousseauschen Rechtsphilosophie. „Wie kann“, wirft Fichte hier, das Grundproblem des „Contr. Soc.“ formulierend, die Frage auf: „die Freiheit eines Einzelnen, die nach dem Rechtsgesetze nur durch die Freiheit aller begrenzt ist, mit der notwendigen Bedingung des Rechtsgesetzes — der gänzlichen und ohne jeden Vorbehalt geschehenden Veräußerung der Macht und des Rechtsurteils jeder Person — in Vereinigung gebracht werden“<sup>1)</sup>. Und er antwortet, sich ausdrücklich auf Rousseau berufend<sup>2)</sup>, mit dem Hinweis, daß diese Unterwerfung nicht unter die Willkür des empirischen „allgemeinen Willens (volonté de tous), sondern unter den „gemeinsamen Willen (volonté générale)“ (S. 262), den „apriorischen Willen des Rechts“ erfolgt. „Der aufgestellte Widerspruch ist gehoben, wenn... ich mich nicht der veränderlichen Willkür eines Menschen, sondern einem unabänderlichen festgesetzten Willen (unterwerfe) und zwar ... da das Gesetz so ist, (wie) ich selbst nach der Regel des Rechts es geben müßte... meinem eigenen unveränderlichen Willen, den ich notwendig haben müßte, wenn ich gerecht bin und also überhaupt Rechte haben soll“<sup>3)</sup>. Also ist der „gemeinsame Wille“ — das *volonté générale* in Fichtescher Deutung — das „Wollen des Rechts“<sup>4)</sup>, als der bei allen Individuen gleiche Bestandteil ihres Wollens — „das einzig mögliche daher, worüber ihr Wille sich vereinigt“<sup>5)</sup>. „Wenn eine Million Menschen beisammen sind, so mag wohl jeder Einzelne für sich selbst soviel Freiheit wollen, als nur immer möglich ist. Aber man vereinige den Willen aller in einen Begriff, als einen Willen, so teilt derselbe die Summe der möglichen Freiheit zu gleichen Teilen; er geht darauf, daß alle miteinander frei seien, daß daher die Freiheit eines jeden beschränkt sei durch die Freiheit aller übrigen“ — „Rousseaus *volonté générale*, deren Unterschied von der *volonté des tous* keineswegs so gar unbegreiflich ist“<sup>6)</sup>, fügt Fichte in der Anmerkung an. —

1) Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, op. cit., B. II, S. 105—106.      2) *ibid*, S. 110, 262.      3) *ibid*, S. 108.

4) *ibid*, S. 110.

5) *ibid*, S. 110—111.

6) *ibid*, S. 110.

Wir sehen, die Fichtesche Interpretation der *volonté générale* stimmt mit der Kantischen überein, nur daß die Formulierung sich näher dem Rousseauschen Gedankengange hält, als es bei Kant geschah. Durch diese Präzision der Wiedergabe erhält Fichte die Möglichkeit, den Unterschied der „*volonté générale*“ und „*volonté des tous*“ zur Klarheit zu bringen, und so die berücksichtigte Dunkelheit der Rousseauschen Lehre über die Summierung der Einzelwillen<sup>1)</sup>, aufzuklären. „Alle einzelnen“, erklärt Fichte Rousseaus Gedanken, „wollen jeder soviel als möglich für sich behalten und allen übrigen so wenig wie möglich lassen; aber eben darum, weil dieser Wille unter sich streitig ist, hebt das Widerstreitende sich gegenseitig auf, und das, was als letztes Resultat bleibt, ist, daß jeder haben solle, was ihm zukommt. Wenn zwei Leute im Handel miteinander begriffen sind, so mag man immer annehmen, daß jeder den anderen bevorteilen will; da aber keiner von beiden der Bevorteilte sein will, so vernichtet sich dieser Teil ihres Wollens gegenseitig und ihr gemeinsamer Wille ist der, daß jeder erhalte was recht sei“<sup>2)</sup>. Also das Resultat der Summierung ist nicht ein empirischer Wille, der aus summierten Teilen besteht, sondern das apriorische, bei allen Beteiligten gleiche Wollen des Rechts, das, durch das gegenseitige Vernichten der empirischen Bestandteile des individuellen Willens, in ihrer Reinheit und Klarheit hervortritt<sup>3)</sup>.

So ist nach Fichtes Auffassung die „*volonté générale*“ ein unveränderliches apriorisches Wollen des Rechts, das eine Synthesis zwischen der Freiheit eines jeden und der Gleichheit aller erzeugt. Kann demnach die erforderliche Unterwerfung unter die „*volonté générale*“ zur Beeinträchtigung der Freiheitsrechte führen? Fichtes Antwort, die auch hier mit der Kantischen zusammenfällt, wenn auch viel schärfer formuliert, ist von vornherein klar. „Weit entfernt“, führt hier Fichte aus, in die Tiefen des Rousseauschen Denkens eindringend, „durch diese Unterwerfung meine Rechte zu

1) Contr. Soc. L. II, C. III: „Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale, ... mais otez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste pour somme de différences la volonté générale“. Sogar ein so tiefer Forscher in der Geschichte der Rechtsphilosophie, wie O. v. Gierke, deutet dieses Zitat im Sinne der Lehre vom „Durchschnittswillen“, des arithmetischen Mittels der empirischen Willensäußerungen aus, vgl. Gierke, Johannes Althusius, III. Aufl. 1913, S. 203.

2) Grundlage des Naturrechts, op. cit., S. 110—111, Anmerkung.

3) Vgl. m. Arb. „Rousseau ...“, S. 62—67.

verlieren, erhalte ich sie erst, indem ich erst durch sie äußere, daß ich die Bedingung, unter welcher allein jemand Rechte hat, erfülle“<sup>1)</sup>. Wie wir uns erinnern, unterscheidet Rousseau zwischen dem vorstaatlichen „droit naturel“ instinctif, das mit der Macht zusammenfällt, und dem vernünftigen Naturrecht, dem wahrhaften Recht, das aus der *volonté générale* hervorgeht. Als Vorbedingung der Geltung des Vernunftsrechts muß die *volonté générale* herrschen, also der Staat gegründet sein. Diesen neuen Gedanken Rousseaus<sup>2)</sup> prägt Fichte vollständig aus. „Es ist“, sagt er (die Lehre Rousseaus klar erfassend) ... „gar kein Naturrecht (denn das *droit naturel* instinctif des Genfers ist eigentlich kein Recht, wie wir wissen), d. h. es ist kein rechtliches Verhältnis zwischen Menschen möglich, außer in einem Gemeinwesen und unter positiven Gesetzen“<sup>3)</sup>. ... „Keiner kann bei einem Staatsvertrage etwas zubringen und es geben, denn er hat nichts vor diesem Vertrage. Weit entfernt sonach, daß dieser Vertrag sich mit Geben anfangen sollte, hebt er an von Erhalten“<sup>4)</sup>. Diesen Worten würde Rousseau unbedingt zustimmen, da es gerade seine Meinung war, daß erst im bürgerlichen Zustande die unveräußerlichen Vernunftsrechte der Menschen erzeugt werden<sup>5)</sup>. Das ist, wie wir schon sahen, die logische Folge der Rousseauschen Lehre über die zwei Arten des Naturrechts. „Il est si fant“, lesen wir direkt zur Bestätigung dieser Deutung in einem bereits vorerwähnten Zitat des „Contr. Soc.“: „que dans le contrat social il y ait de la part de particuliers aucune renonciation véritable ... qu’au lieu d’une aliénation ils n’ont fait qu’un échange avantageux ..... de leur force, contre un droit, que l’union sociale rend invincible“<sup>6)</sup>.

Fichte hat die größere Klarheit in der Darlegung dieses Gedankens erreicht, indem er den verwirrenden Begriff des instinctiven Naturrechts fortließ. Im Grunde war er bei Rousseau auf

1) Grundlage des Naturrechts I, op. cit., B. II, S. 108.

2) Vgl. meine Arbeit „Rousseau ...“, S. 29—35, 48—51, 77—78, 91—94; 96—97.

3) Grundlage I, op. cit., S. 152.

4) *ibid.*, II, S. 208.

5) In meiner Schrift habe ich gerade auf dieser Lehre des Genfers fußend, Rousseau gegen Jellinek (Die Erklärung der Menschenrechte, 1896, S. 6 ff.) zu verteidigen versucht.

6) Contr. Soc., L. II, C. IV.



einer terminologischen Zweideutigkeit gebaut<sup>1)</sup>. Wenn daher Fichte, sich Rousseau gegenüberstellend, bemerkt: „Rousseau behauptet unbedingt, ein jeder gibt sich ganz. Dies kommt daher: Rousseau nimmt ein Eigentumsrecht an vor dem Staatsvertrage“<sup>2)</sup>, so kann dies nur die Terminologie, nicht den Sinn der Lehre des Genfers betreffen. Rousseau weiß es ganz genau, daß das Eigentumsrecht, wie jedes andere Recht im normativen Sinne nur im Staat besteht; und gerade bezüglich des Eigentumes formuliert er es auch dem Ausdrucke nach sehr deutlich: „Il faut bien distinguer ... la possession qui n'est que l'effet de force, de la propriété ... Ce que l'homme perd par le contrat social c'est ..... un droit illimité à tous ce qui le tente et qu'il peut atteindre, ce qu'il gagne ... c'est la propriété de tout ce qu'il possède“<sup>3)</sup>. Also sind eigentlich Fichtes Ausführungen eine genaue Wiedergabe des Rousseauschen Gedankenganges, nur von der terminologischen Unklarheit befreit, gegen die sich Fichtes Kritik wendet. Rousseau muß das Verdienst zugesprochen werden, als erster erkannt zu haben, daß das Vernunftrecht sich nur im bürgerlichen Zustande realisiert, wo es erst zur Geltung kommt, also kein vorgemeinschaftlicher Begriff ist. Und Fichte hat diesen Gedanken endgültig ins Klare gebracht.

Gerade auf dieser Idee fußt Rousseaus eigentümliche Begründung der Menschenrechte, die ein Meister von der Größe Jellineks verkannt hatte. Die Menschenrechte werden nach Rousseaus Lehre, wie es schon erwähnt wurde, im Staate durch die Vorherrschaft der *volonté générale* geboren, — des vernünftig-ethischen Elementes des individuellen Wollens eines jeden Bürgers. Ihre Grundlage ist die Menschenwürde, die sich nur nach der Unterwerfung aller Instinkte unter dieses ideelle Prinzip behauptet und zur Entfaltung kommt. Der Staat wird zur rechtmäßigen Institution nur durch die unbedingte Vorherrschaft des Vernunftrechtes. Wenn der Mehrheitswillen nicht mehr mit der „*volonté générale*“ übereinstimmt, so gibt es nach Rousseau auch keinen Staat mehr, keine Rechtsgewalt, sondern nur Vergewaltigung rein faktischer

1) Vgl. darüber meine Ausführungen in „Rousseau .....“, S. 41—51.

2) Grundlage des Naturrechts, II, op. cit., S. 208.

3) Contr. Soc., L. I, C. VIII u. IX. Anderer Meinung ist Liepmann (op. cit., S. 124), der ein vorstaatliches Eigentumsrecht bei Rousseau annimmt. Vgl. meine Auseinandersetzung mit ihm in „Rousseau .....“, S. 91—94.

Art<sup>1)</sup>. Und da der Hauptinhalt des Vernünftsrechtes, nach Rousseau, die individuelle Freiheit ist, so ist die Souveränität der individuellen Freiheitsrechte die Grundidee seiner politischen Theorie. Und dieses gerade hat Fichte mit klärem Blicke aus den Werken Rousseaus herausgelesen. Gerade in der Zeit seiner größten Begeisterung für Rousseau schrieb er seine flammende Lobrede für die unveräußerlichen Menschenrechte: „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas“ (1793), und im „Beitrag“ und der „Grundlage“ werden immer mit größter Energie die Menschenrechte unter ausdrücklicher Berufung auf Rousseau verteidigt. Die französische Revolution, von der Fichte auch durch den Terror nicht abgeschreckt wurde, erscheint ihm als „ein reiches Gemälde über den großen Text: Menschenrecht und Menschenwert<sup>2)</sup>. Die Grundlage der Menschenrechte ist Menschenwürde. „Der Mensch hat ein Recht zu den Bedingungen, unter denen allein er pflichtmäßig handeln kann. Solche Rechte sind nie aufzugeben, sie sind unveräußerlich“<sup>3)</sup>. Also „es ist ewige menschliche und göttliche Wahrheit, daß es unveräußerliche Menschenrechte gibt, und daß die Denkfreiheit darunter gehört“<sup>4)</sup>. Und der einzige Zweck des Staates ist, nach Fichtes Ansicht, in dieser Anfangsperiode, die ganz mit Rousseau übereinstimmt, das Geltendmachen dieser Menschenrechte, die „Kultur zur Freiheit“ der Person<sup>5)</sup>. Es kann keine Veräußerung der Freiheit stattfinden. „Nein, Mensch, du darfst es nicht versprechen; du hast das Recht nicht, auf deine Menschheit Verzicht zu tun; dein Versprechen ist rechtswidrig, mithin rechtsohnmächtig“<sup>6)</sup>; — aus diesen Worten des „Beitrags“, die eine genaue Wiedergabe des berühmten Satzes Rousseaus („Renocer à ca liberté c'est renoncer a sa qualité d'homme ... une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme; et c'est ôter toute moralité a ses actions, que d'ôter toute liberté a sa volonté“)<sup>7)</sup> sind, werden von Fichte alle Konsequenzen gezogen, und ein System der Menschenrechte errichtet, das auch das System Rousseaus in seinem eigentlichen Gedankengange war. Eine neue

1) Siehe oben S. 153 (Anm. 2).

2) Beitrag, op. cit., Vorwort, S. VIII.

3) Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten (1793). J. G. Fichtes sämtliche Werke, Berlin 1845, Bd. VI, S. 12.

4) ibid, S. 19.

5) Beitrag op. cit., S. 70, 73, 77.

6) ibid, S. 73.

7) Contr. Soc., L. I, C. IV.

Theorie der Menschenrechte, die im Staate erzeugt werden und durch die Vorherrschaft der individuellen *volonté générale* zur Geltung kommen<sup>1)</sup>. Fichte hat die individualistische Grundidee des „Contr. Soc.“, die in der Synthese zwischen individueller Freiheit und Gleichheit gipfelt, klar zum Vorschein gebracht, und so das Hauptmotiv des Rousseauschen politischen Denkens aufgeklärt. —

Wenn wir jetzt das Endresultat unserer Ausführungen zusammenfassen, so scheint uns bewiesen, daß Kant und Fichte tiefe und bedeutungsvolle Auslegungen der Rousseauschen Theorie brachten, die in voller Übereinstimmung mit dem Texte der Werke des Genfers stehen, und als Wegweiser zur weiteren Rousseau-Forschung, als unentbehrlich betrachtet werden müssen. Die Kant-Fichtesche Interpretation gibt die Möglichkeit, die Theorie Rousseaus, trotz aller scheinbaren Widersprüche, als ein folgerichtiges einheitliches Ganzes zu begreifen, und ihren Zusammenhang mit der Geschichte des deutschen klassischen Idealismus, also ihre historische Bedeutung, zu erkennen.

---

1) Siehe oben S. 153 Anmerkung.