

**Johann Benjamin
Erhard**

***Ausgewählte
Werke***



Inhaltsverzeichnis :

- Vorbemerkung, 4
- Mimer und seine jungen Freunde (1791), 5
- Mimer und seine Freunde. Ein Dialog (1793), 26
- Versuch zur Aufklärung der Menschenrechte (1793), 37
- Die Idee der Gerechtigkeit als Princip einer Gesetzgebung betrachtet (1795), 52
- Ueber das Recht des Volkes zu einer Revolution (1795), 68
- Ueber die Medicin (1795), 138
- Apologie des Teufels (1795), 158
- Brief an Herrn Jean Paul (1800), 177 – 204



© 2017 by
Edition re/SOURCE
zeit / kritik / bild / schrift
Wolfratshausen

Hinweise :

Varnhagen von Ense, Karl August (Hrsg.): *Denkwürdigkeiten d. Philosophen u. Arztes J. B. Erhard*, Stuttgart (J. G. Cotta'sche Buchhandlung) 1830, 541 Seiten. [enthält Tagebuch, Briefe und Aphorismen]. * Die Ausgabe des Münchner Digitalisierungszentrums. Bayerische Staatsbibliothek: <http://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb10063001.html>

Karl Gutzkow: *Johann Benjamin Erhard. Eine Biographie*. In: Beiträge zur Geschichte der neuesten Literatur, Balz'sche Buchhandlung, Stuttgart 1836, Neue Ausgabe 1839, 2. Band, Seite 57-66. Hier: Seite

To George Washington from Johann Benjamin Erhard, 27 January 1794, Hier: Seite



Erhard: Johann Benjamin E., Arzt und Philosoph, geb. 1766 zu Nürnberg, † 28. Nov. 1827 als Obermedicinalrath zu Berlin, war der Sohn eines Drahtziehers.



Trotz bedeutender Anlagen, die den Knaben bereits in seinem 11. Lebensjahr befähigten, Ch. Wolff's mathematische und philosophische Schriften zu lesen, und trotz guter Fortschritte in den Sprachen unterbrach er doch die Schullaufbahn, um das Gewerbe seines Vaters zu erlernen. Daneben trieb er die Gravirkunst und übte sein Talent für Zeichnen und Musik. Ein innerer Trieb zog ihn aber zu den Studien zurück, denen er als Nebenbeschäftigung so eifrig oblag, daß er in Folge von Ueberreizung drei Jahre lang an epileptischen Zufällen zu leiden hatte. Nach seiner Wiederherstellung dehnte er seine Studien außer auf Sprachen, Mathematik und Philosophie auch auf Naturwissenschaften und Medicin aus. Auf Veranlassung

des Arztes Siebold, der ihn kennen und schätzen gelernt hatte, bezog er 21 Jahre alt die Universität Würzburg, um sein Studium der Medicin zum Abschluß zu bringen. Hier verfuhr er als Autodidakt, der sich das Wissenswürdige auf fast allen Gebieten anzueignen wußte. Gleichzeitig machte er, etwa seit 1786, den Uebergang vom Studium Wolff's zu dem Kant's, das ihn mächtig ergriff, wie er es selbst in seiner 1805 geschriebenen Autobiographie geschildert hat. Er glaubte in der Kant'schen Philosophie nicht nur eine Aufklärung über die wichtigsten Begriffe zu finden, sondern sie diene ihm zur Befriedigung der Interessen seines Gemüthes, er sah in ihr eine Art neuer Religion. Fortan blieb er ein eifriger Kantianer in einer Richtung, die Rosenkranz in seiner Geschichte der Kant'schen Philosophie, Leipzig 1840, S. 296-99 näher charakterisirt. Nach beendeten medicinischen Studien begab sich E. nach Jena, wo damals die Kant'sche Philosophie in

hohem Ansehen stand. Hier lebte er im Winter 1790/91 drei Monate lang und trat Nierhammer und Reinhold näher. Er schrieb eine "Prüfung der Reinhold'schen Theorie des Vorstellens", die in Reinhold's Schrift: "Ueber das Fundament des philosophischen Wissens", Jena 1791, S. 141 ff. zu finden ist. Auch war E. dem Schiller'schen Hause befreundet. Für Schiller's Thalia schrieb er "Mimer und seine Freunde", einen freundschaftlichen Brief an Charlotte v. Schiller hat Urlichs in "Charlotte Schiller" III, S. 95 veröffentlicht. Von Jena ging E. über Göttingen, Kopenhagen, wo er von Reinhold empfohlen zu Baggesen in Beziehung trat, über Memel nach Königsberg, um Kant persönlich kennen zu lernen. Kant fand an seinem heitern und reinen Temperament ein so großes Wohlgefallen, daß er zu ihm äußerte: "Unter allen Personen, die ich persönlich noch kennen lernte, wünschte ich mir keinen mehr zum täglichen Umgang, als Sie." E. verehrte Kant fortan als seinen geistigen Vater. (Vgl. Schubert, Biographie Kant's, S. 111. 114. Der spätere Briefwechsel zwischen E. und Kant steht Kant's Werke ed. Hartenstein VIII. S. 787 ff.) Nachdem E. von Königsberg nach Wien gegangen war und noch Oberitalien besucht hatte, promovirte er zu Altorf und ließ sich dann als praktischer Arzt in Nürnberg nieder. Er fand jedoch in der Praxis zunächst nur geringen Erfolg und wandte sich deshalb schriftstellerischen Arbeiten zu. In Wieland's Merkur veröffentlichte er 1793 den Aufsatz "Ueber die Alleinherrschaft". Er erschien in neuer Bearbeitung 1821 in Berlin als besondere Schrift u. d. T. "Ueber freiwillige Knechtschaft und Alleinherrschaft; über Bürger-, Ritter- und Mönchthum". - In Snell's Phil. Journal 1793, 4. Stück erschien: "Versuch zur Aufklärung über Menschenrechte". - Fichte's und Niethammer's philosophisches Journal brachte außer einer Recension: 1795, I. 2. 1 eine "Apologie des Teufels"; 1795, II. 4. 1 "Ueber das Princip der Gesetzgebung". - In Wagner's Beiträgen zur philosophischen Anthropologie, Wien 1794. 96, findet sich ein "Versuch einer systematischen Eintheilung der Gemüthskräfte"; ein Versuch "Ueber Narrheit und ihre ersten Anfänge", und "Ueber die Melancholie". [201] Während Schiller's Krankheit schrieb E. für den historischen Kalender ein "Leben Newton's", 1794, Schiller's Horen brachten 1795, 7. Stück, "Die Idee der Gerechtigkeit als Princip aller Gesetzgebung betrachtet". - Als eigene Schrift erschien: "Ueber das Recht des Volkes zu einer Revolution", Jena 1794. - Im J. 1797 erhielt E. durch Hardenberg, damals preußischen Minister in Ansbach und Baireuth, eine Anstellung in Ansbach, siedelte aber 1799 nach Berlin über und eröffnete hier eine sehr erfolgreiche Praxis. Er schrieb noch: "Theorie der Gesetze, die sich auf das körperliche Wohlbefinden der Bürger beziehen", 1800; "Benutzung der Heilkunde zum Dienst der Gesetzgebung", 1802; "Ueber die Einrichtung und den Zweck der höheren Lehranstalten", 1802. Im J. 1817 wurde E. Mitglied der Oberexaminationscommission, 1822 Obermedicinalrath.

Varnhagen v. Ense, Denkwürdigkeiten d. Philosophen u. Arztes J. B. Erhard, Stuttgart 1830, wieder abgedruckt in Varnhagen's Denkwürdigkeiten und vermischten Schriften, Mannheim 1837. I. S. 230 ff., enthält Tagebuch, Briefe und Aphorismen. - Gutzkow, Beiträge zur Geschichte der neuesten Litteratur. Stuttgart 1836. II. 57-66. Schiller-Körnerscher Briefwechsel II. 240. - H. M. Richter, Geistesströmungen, 1875. S. 307 ff.

Richter.

Artikel "Erhard, Johann Benjamin" von Arthur Richter in: Allgemeine Deutsche Biographie, herausgegeben von der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Band 6 (1877), S. 200-201.

Vorbemerkung

Unter den vielen verloren gegangenen und vergessenen Werken, verdient die Schriften Johann Benjamin Erhards besondere Beachtung. Nicht nur sein philosophisches Hauptwerk *Ueber das Recht des Volkes zu einer Revolution*, auch etliche weitere, gelegentlich etwas populärwissenschaftliche hochgedrehte Erziehungstraktate.

Der reichste, vielumfassendste Kopf, den ich je habe kennen lernen, der nicht nur die Kantische Philosophie aus dem Grunde kennt, sondern durch eigenes Denken auch ganz neue Blicke darein getan hat und überhaupt mit einer außerordentlichen Belesenheit eine ungemeine Kraft des Verstandes verbindet. Er ist voll Wärme für Kunst, zeichnet ganz vortrefflich und spielt ebenso gut Musik und ist doch nicht über fünfundzwanzig Jahre alt.

So spricht Friedrich Schiller zu uns und rechtfertigt damit diese Ausgabe.

Die Texte wurden nicht *behutsam modernisiert*. Grundlage waren die Erstausgaben – zumeist gab es keine zweiten.

FJK, Dezember 2016

Mimer und seine jungen Freunde.

Eingang.

Man klagt gewöhnlich, daß die neuern Schriftsteller so sehr hinter den Alten zurück blieben. Ich glaube, daß man hier nicht allein öfters ungerecht ist, sondern daß die meisten Bewunderer der Alten nach den verkehrtesten Begriffen, die sie von einem philosophischen Gespräch haben, sie selbst tadeln würden, wenn sie nicht die Alten, wie sich Heimdal ausdrückte, deswegen zu erheben für nothwendig fänden, damit sie an ihnen eine Last hätten, die Neuern damit niederzudrücken. Ich würde mich gerne etwas weiter über diese Materie verbreiten, wenn ich nicht eine Unterredung Mimers mit Heimdal in Händen hätte, die ich nächstens mittheilen werde, worin die Sache besser aufgeführt ist, als ich es zu thun im Stande wäre, und ob ich sie gleich ausziehen, und für meine eigne Waare dem Publikum hier liefern könnte, so will ich doch lieber allein mit dem Dank für die Mittheilung bey gutem Gewissen zufrieden seyn, als durch Bevortheilung eines andern gelobet werden. Ich liefere hier nur so viel daraus, als zur Apologie dieser Einleitung nötig ist, „alle Gespräche, die wir von klassischen Schriftstellern des Alterthums übrig haben, werden von Personen gehalten, deren Charakter damals allgemein bekannt war, und es zum Theil auch noch jetzt ist. Der Leser kann also nicht verlangen, alle Zweifel über eine Sache, und alle Beweise dafür, in denselben anzutreffen. Er kann nur diese erwarten, die dem Charakter oder dem philosophischen System der sich unterredenden Personen angemessen sind. Wer sich in diesen getroffen findet, der wird durch das Gespräch überzeugt werden, und wer sich nicht darinnen findet, dem bleibt die Freiheit, die Sache auch für sich zu untersuchen, ohne daß er deswegen den Schriftsteller tadeln darf, weil er einen Protagoras oder Zeno beschämt seyn läßt, da diese Personen, wenn man auch gleich sehr viel von ihnen erwarten dürfte, doch nur einzelne Menschen sind, die für sich sprechen, und nicht, wie die meisten Personen neuerer Dialogen, als Repräsentanten der ganzen Menschheit auftreten.“ Diesen Vortheil würde ich nun auch haben, wenn ich den folgenden Gesprächen ihre wahren Rahmen vorsetzen könnte, da dieses aber in verschiedener Rücksicht nicht wohl angehet, so muß ich es durch eine kurze Schilderung der vornehmsten Personen zu ersetzen suchen. Ich will mit Heimdal anfangen, so weit ich ihn allein schildern kann, ohne Baldern zu Hülfe zu nehmen, dessen Charakter den Charakter Heimdals um vieles hervorstechender macht.

Heimdal ist keine von den Personen, die bey der ersten Bekanntschaft schon alle Erwartungen erregen, die sie nur immer zu erfüllen im Stande sind. Sein Aeusseres hat zwar nichts zurückstossendes oder auffallend häßliches, aber es zeigt die Unbekanntschaft mit dem, was man Welt nennt, in der er aufgewachsen war; und wenn er es jezt gleich besser versteht, so ist es ihm doch noch nicht wohl möglich, durgängig dieser Kenntniß gemäß zu handeln, und er vergißt sich um so mehr, sobald er mit jemand spricht, von dem er eine sehr hohe Meinung hat. Er spricht über alles so entscheidender, je mehr Kenntniß er der Person zutraut, mit der er spricht, weil er glaubt, daß diese ihn um so besser belehren könne, je deutlicher er ihr zeigt, was er von der Sache schon weiß oder glaubt; und weil er sich nicht im geringsten schämt, eines Bessern auch öffentlich belehrt zu werden, welches bey vielen andern die Quelle ihres gepriesenen, bescheidenen Ausdrucks ist. Daher kommt es aber, daß er oft für einbildisch gehalten wird, weil er es gerade nicht ist. Sein Temperament ist Melancholisch, aber sein Charakter ist es jezt nicht mehr, sondern die Art von Melancholie, die jezt ihm noch übrig ist, verbreitet, wie er selbst sagt, über seine Freuden einen sanften Schatten, der sie nur noch mehr erhebt, weil er verursacht, daß ihn ihre Strahlen nicht blenden. Die Aengstlichkeit über die Folgen jeder Handlung, die diesem Temperament eigen ist, machte ihm die Philosophie mehr zur Angelegenheit seines Herzens als seiner Neugierde, und er ist auch vielleicht noch jezt nicht tolerant genug gegen diejenigen, welche die Philosophie nur deswegen treiben, um sich in ihrem Wissen eine Stufe über die andern zu erheben. Seine Geisteskräfte sind in einer glücklichen Mischung, und außer Urtheilkraft und Gedächtniß hat er kein hervorstechendes Talent von der Natur erhalten. Er war bisweilen mißmüthig darüber, aber Mimer suchte ihn dadurch zu trösten, daß diese Talente bey einer kultivirten Nation eben die Dienste thäten, wie Sparsamkeit und Geld, wofür man alles andere einhandeln kann; und wenn man zwar weder durch Geld und Sparsamkeit, Gesundheit und Schönheit, noch durch Urtheilskraft und Gedächtniß, Genie und Anmut erlangen kann, so dient doch beydes dazu, das wenige, was man davon hat, gehörig zu pflegen und es geltend zu machen. Dieses stärkte seinen Muth in so weit, daß er entschlossen war, wenn er auch in vielen zurück bleiben müßte, doch zu suchen, so weit zu gelangen als ihm möglich wäre. So sehr er von eitler Einbildung entfernt ist, so sehr fühlt er aber auch seinen Werth, ja er leugnet es nicht einmal, daß er stolz ist. Denn Stolz hält er für diejenige unter allen Leidenschaften, die so weit veredelt werden kann, daß sie den Aussprüchen der Vernunft nicht allein nicht entgegen ist, sondern ihr auch noch hilft, die andern zu beherrschen. Die andern Leidenschaften, pflegt er zu sagen, sind die Pferde an dem Wagen, der uns durch das Leben führt, und der veredelte Stolz ist der Zaum, mit dem die Vernunft sie lenken kann. Nach seiner Art sich auszudrücken, wird man zwar versucht, ihm etwas Dichter=Genius zuzutrauen; er hatte ihn aber gar nicht, sondern das Bilderreiche in seiner Sprache entstand aus dem Zug seines Charakters, keine todte Erkenntniß zu haben und auf andere zu ihrem Besten zu wirken. Er giebt sich daher Mühe, für

jede Wahrheit einen Ausdruck zu suchen, den das Gedächtniß leicht behält und der dem andern auffällt, er würde aber damit nicht glücklich seyn, wenn er ihn aus sich selbst schöpfen müßte, sondern seine Urtheilskraft hilft ihm nur aus dem gehörten oder gelesenen einen schicklichen auszusuchen. Man wird schon aus diesem, was ich von seinem Temperament gesagt habe, erwarten, daß er fast alles von der ernsten und öfters auch von der schlimmern Seite ansieht, und daß sein Spott eher Bitterkeit als Lachlust zur Quelle hat. Sein Charakter in Liebe und Freundschaft, wird durch den Gegensatz mit Balders Charakter, zu dem wir nun übergehen, deutlicher werden, als er allein dargestellt werden könnte. Balder ist Heimdals vertrauter Freund, und er hat nichts in seiner Seele, das er Heimdal verschwiege, und nichts in seinem Vermögen, das er ihm nicht aufopfern würde, sobald es nöthig wäre; nur seine Liebe ist hievon ausgenommen. Der Vortheil ist aber dennoch nicht gleich, den sie wechselseitig aus dieser Freundschaft ziehn. Sieht man auf den Nutzen, so ist er auf Balders Seite, sieht man aber auf die Hingebung, so ist er auf Heimdals Seite. Heimdal hätte zwar mehr gethan, als Balder vielleicht im Stande gewesen wäre, sobald es Aufopferung gegolten hätte, denn auch Liebe hielt ihn nicht zurück, wenn er für seinen Freund wagen mußte, weil er immer das Schöne und Gute an sich im Ideale mehr als irgend eine Person liebt, aber er hätte es gethan, weil er sich einmal dazu entschlossen hatte, und er würde es für jeden andern gethan haben, den er dessen so werth als Baldern gefunden hätte. Balder hingegen hätte es thun müssen, weil er es nur im Rausch der Liebe ertragen konnte, ohne Heimdal zu leben. Aber dennoch war es Heimdal, der Baldern seine Freundschaft antrug, weil er einen Freund haben wollte und ihn am tüchtigsten dazu fand. Daß er bei ihm auch dennoch beharrte, wie er vortrefflichere und ihm nützlichere Menschen kennen lernte, that er aus Vorsatz; weil er es für Pflicht hielt, sich dem nicht zu entziehn, in dessen Umgang er seine heilsamsten Begriffe entwickelt und seinen Charakter gebildet hatte. Balder war im Anfang gegen Heimdal mißtrauisch, er liebte ihn, aber er fürchtete seine Härte und seinen bitteren Spott, der damals ungezähmt über alles herfiel, was sich nur dadurch rechtfertigen konnte, daß es empfunden wurde, und auf welches Balders strengste Beweise damals fast immer hinaus liefen. Aber eben dieses kettete ihn um so mehr an Heimdal, da sich dieser ihm näher aufschloß, und ihm zeigte, daß auch er Enthusiasmus und Gefühl besitze, aber entschlossen wäre, jenen nur dann ausbrechen zu lassen, wenn ihm Vernunft sein Ziel gesteckt, und diesem nur dann zu trauen, wenn es mit dem Ausspruch der Vernunft einstimmig wäre. Baldern war dieß genug, weil er doch nun gewiß war, daß Heimdal ihn verstünde, weil er sich ihm mittheilen konnte, so wie er war, dieser Aufrichtigkeit wegen sich von ihm geliebt glaubte, und zugleich einen Engel an ihm gefunden hatte, der über ihn wachte. Er liebte Heimdal, wie ein Heiliger seinen Gott, und hätte auch so für ihn sterben können. Aber eben dieses Himmlische seiner Freundschaft ließ in seinem Herzen noch für etwas Irdisches Raum, und diesen füllte die Liebe aus. Diese Leidenschaft war für ihn um so verführender, weil er [...?...] dazu eingeladen wurde. Sein Aeusseres hatte so

viel Einnehmendes, und sein Betragen so viel Liebevolltes, daß man wünschte, ihn für ein Ideal sittlicher Grazie halten zu dürfen, und daß man sich fast verbot, Fehler an ihm zu bemerken, damit man in dieser wohlthätigen Illusion nicht gestört wurde. Sein Verstand war helle, und wo man seine Einsicht nicht loben konnte, da gefiel doch seine Bescheidenheit. Wenn man hiezu noch eine mehr blühende als starke Phantasie und ein Herz rechnet, das an allem Antheil nimmt, was irgend jemand begegnet, so wird es zu begreifen seyn, daß er mehr geliebt wurde als Heimdal, der immer über die Sache die Person vergißt. Noch jetzt hat er von seiner Liebenswürdigkeit nichts verloren, nur daß er nicht mehr so weich ist. Liebe war aber auch öfters beynahe Ursache an der Trennung ihrer Freundschaft, denn da er meistens liebte, ohne daß die Person den Werth hatte, den Heimdal von ihr forderte, da er seine Liebe bloß deswegen schenkte, weil er sich geliebt glaubte, und dieser also seine Liebe mißbilligte, so sah Balder nun in seinem Freund einen Tyrannen, gegen den er doch auch einmal seine Rechte geltend machen mußte. Heimdal behandelte ihn wie einen Kranken, an dessen Unwillen er sich nicht kehren durfte, wenn er eine Operation an ihm vornehmen mußte, und so wurde die Sache immer wieder in das alte Geleis gebracht. Balders Gefühle für alles Schöne und Gute außer ihm artete oft in Mißtrauen gegen sich selbst aus, und deswegen war ihm auch fast alles wichtig, was Heimdal, Mimer und andre, die er seiner Achtung würdig fand, über dies oder jenes sprachen, schrieb es auf, und diesem Fleiße danke ich die folgenden Gespräche. Eben dieses Mißtrauen war auch eine Ursache mit, daß er immer gerne etwas gut fand, weil er leicht glaubte, der Fehler läge nur an ihm, daß er das Gute nicht einsehe. Sein sanguinisches Temperament, und daß er sich beinahe von jedermann geliebt findet, mag aber die Hauptursache seyn, daß er auch jetzt noch alles mehr von der schönen Seite ansieht.

Diese beiden jungen Freunde genießen die Freundschaft eines würdigen Greisen, dessen Charakter keiner besonderen Schilderung bedarf, weil er durch Nachdenken und Erfahrung endlich fast so geworden ist, wie man den Weisen fast überall von guten Schriftstellern geschildert findet. Religion, wie mir Balder sagte, ist nur der Hauptzug darinnen, die Wege der Vorsehung zu erforschen sein Hauptgeschäfte, und jede Freude, die ihm noch zu Theil wird, genießt er mit frohem Herzen als eine Gabe Gottes, die er, wie das Geschenk eines Freundes schätzt, das uns nicht deswegen werth ist, weil es uns bereichert, sondern weil es Zeichen der Liebe unseres Freundes ist. Dieß wird hinlänglich seyn, den Leser in den gehörigen Standpunkt zu setzen, die folgenden Gespräche mit der gehörigen Erwartung zu lesen. Ich liefere sie nach Chronologischer Ordnung. Heimdals Charakter erscheint in den erstern noch in seiner Wildheit.

Heimdal, oder unser Zeitalter. Erstes Gespräch

* * * * *

Heimdal und Balder.

Balder.

Heimdal, du bist so traurig, hättest du etwa einen Kummer, dessen Ursache du mit verschwiegst?

Heimdal.

Kümmerte ich mich denn je über meine Angelegenheiten? Du weißt, ich habe auf Glückseligkeit resignirt, und befinde mich nun ruhig; aber so mit anzusehen, wie sich die Menschen muthwilliger Weise verderben, da kann ich nicht ruhig bleiben.

Balder.

Nun da möchte ich dich erst gesehen haben, wenn du nicht in unserem Zeitalter lebstest, wo Toleranz herrscht, für die Erziehung gesorgt wird –

Heimdal.

Ja, für die Erziehung gesorgt wird – eben dieses war die erste Quelle meines Unmuths. In dem letzten Meßkatalog finden sich wohl ein halb Hundert Schriften für Kinder.

Balder.

Ach, das ist ja schön, daß man auch für die lieben Kleinen sorgt, und ihnen behilflich ist, früher sich aufzuklären, ihnen Kenntnisse beybringt, die sie sonst in reifern Jahren sich erst erwerben müßten, und ihnen dadurch, daß man sich zu ihnen herabläßt, ihre Kindheit erträglicher macht.

Heimdal.

O der vortreffliche Gedanke! Ihnen die Kindheit so angenehm zu machen, daß sie gar keine Männer werden mögen – In jenem Zeitalter, über das du das unsrige erhebst, da war man wahrlich gescheiter in diesem Punkt. Man liebte und schätzte die Kinder nur um deswillen, was in ihnen Annäherung zum Mann zeigte, und dieß mußte sie ihrer Kindheit überdrüssig machen, aber jetzt sind sie um so angenehmer, je mehr sie Kindsköpfe sind, und wenn sie alle Artigkeit eines Schoßhündchens besitzen, so ist man vollends über sie entzückt.

Balder.

Nun wollen wir dieß vorbey lassen, aber was können denn die Schriften dafür?

Heimdal.

Eben diese sind die Ursachen davon. Da wird der gute Kleine betoum-
dert, wenn er über seinen Büchern sitzt, etwas merkt und wieder herplap-
pert, wenn er zuhören und lernen sollte, von Leuten, die Erfahrung haben;
je unschicklicher und grotesker er sein Gesetzchen anbringt, um so schö-
ner! Denn da nennen sie das Ding naiv, und wissen sich vor Freund nicht
zu fassen, daß ihr Kind so kindisch ist. Da der Junge glaubt, alles aus sei-
nen Büchern, oder von seinem Herrn Hofmeister lernen zu können, dessen
Weisheit er deswegen schätzt, weil er so viele Kinderschriften liebt, so ist
ihm der Umgang mit klügern Leuten nichts nütze, er darf es nur merken,
daß zum Beyspiel ein seiner Klugheit und Gerechtigkeit wegen geehrter
Mann, noch nichts vom 7ten Planeten weiß, den er schon aus seiner Kin-
derastronomie kennt, so betrachtet er sich gegen diesen Mann als einen
Gelehrten, der ihn belehren kann. So wächst er im Eigendünkel auf, wird
zur Freundschaft untüchtig, in der Liebe ein Geck, in der Moralität ein raf-
finirendes Vieh oder ein überspannter Narr, in den Geschäften des Lebens

–

Balder.

Nichts weiter; schon genug, mir die frohe Aussicht auf die Bildung der
Menschheit in Nebel zu hüllen! Aber was mein Trost ist, der Grund deiner
Behauptung trifft dich besonders selbst, und wenn sie wie du werden, so
mag sich ganz gut unter ihnen leben lassen; hast denn du nicht deine er-
ste Bildung fast ganz aus Büchern?

Heimdal.

Aber nicht aus Kinderschriften –

Balder.

Um so schlimmer könnte man sagen, denn da muß der Eigendünkel
um so mehr wachsen, wenn der Titel des Buches, aus dem man lernt,
nicht einmal demüthigt, und man also glaubt, man wisse nun schon, was
nur Männer wissen.

Heimdal.

Hatte ich etwa nicht genug mit dieser Einbildung zu kämpfen? eben
weil ich aus Erfahrung sprechen kann, so bin ich stärker von dem Nach-
theil überzeugt, als ein anderer.

Balder.

Nun so erzähle mir diesen Nachtheil, den die Bücher für die Menschen
haben sollen, und dann will ich versuchen, ob ich nichts zu ihrer
Vertheidigung sagen kann:

Heimdal.

Der läßt sich kurz angeben; der Mensch braucht den Menschen nicht mehr, sondern nur sein Buch, und deswegen verdankt er auch dem Menschen nichts mehr, sondern glaubt, er sey allein durch sich selbst, was er ist.

Balder.

Lieber Freund, ich muß dich selbst hier gegen dich zum Beyspiel anführen. Wie sehr wünschtest du oft den Mann zu kennen, dem du eine reine Wahrheit, oder ein edler Gefühl verdanktest, um ihm zu zeigen, wie sehr du die Wohlthat zu schätzen wissest, die er dir erzeugte.

Heimdal.

Ich kann dieß nicht leugnen, aber bei mir war auch der Fall anders, ich suchte Bücher, weil ich keinen andern Unterricht haben konnte, und doch eines Unterrichts bedurfte; ich mußte mir Mühe geben, sie zu erhalten, und deswegen waren sie mir werth. Sie waren mir nicht von Papa und Mama zum Geschenk gegeben, denn sonst hätte ich sie auch nicht für weiters gehalten, und blos diesen dafür gedankt, aber so war ich froh, daß sich ein Mann die Mühe gegeben hatte, für mich zu sagen. Doch auch, da wünscht' ich seine Bekanntschaft deswegen, weil ich damalen glaubte, er könne mir noch mehr geben, als in seinem Buch stände –

Balder.

Und hast du jezt diesen Glauben verlohren?

Heimdal.

Beynahe. In ihren Büchern treiben sie die Weisheit von hunderten ihren Lesern ins Gehege, und sie selbst stehen mit ihrer Klapper erbärmlich da und haben nichts gefangen. Die Ausnahmen giebt es weniger, und ich habe wirklich bisher nur noch ein paar Schriftsteller kennen lernen, die mir lieber sind als ihre Bücher. Die besten unter ihnen pressen sich aus, wie ein Schwamm, andern den Durst zu löschen, und sie selbst werden trocken. Es ist mir doch ein Trost, daß von allen Uebeln, die die leidige Schriftstellerey über die Menschheit bringt, doch die größten davon die Schriftsteller selbst treffen. Bei dem allen aber wird es um nichts besser, wahre Herzlichkeit nimmt immer mehr ab, der Autor glaubt, seine Pflicht gegen die Menschheit erfüllt zu haben, wenn er ihnen ein Buch drucken läßt, und sie glauben gegen ihn quitt zu seyn, wenn sie es bezahlt haben. Die Sprache es Umganges wird dadurch fade, weil man, sobald man etwas wirklich kennen lernen will, nicht mehr andere fragt, sondern nachließt. Der lebendige Geist der Unterhaltung ist dahin, unser Kopf und Herz trennt, wenn wir unter Menschen sind, spielen wir, und was wir für sie thun oder von ihnen annehmen, geschieht in der Einsamkeit und nur in der Einbildung. Es ist nicht mehr unser Geschäft, aus den zurückgelassenen Schriften der Weisen zu lernen, sondern sie zu kritisiren, nicht mehr unsere Angelegenheit, ihre Lehren zu erfüllen, sondern sie für Kinder ver-

ständig zu machen, nicht sowohl unser Wunsch, zu handeln, als die Handlungen anderer zu lesen; und wie wir handeln, so ist nicht mehr Glück der Menschen unser Zweck, sondern daß wir ihnen doch auch etwas von uns zu lesen geben wollten. Und so schleppen wir uns hin, haben viel gethan in der Einbildung, viel herrliche Früchte davon gesehen im Traum, und sterben, ehe wir noch mit der Lektüre fertig sind, wie wir leben wollen.

Balder.

Nun bin ich froh, daß du dein Herz einmal erleichtert hast und die Reih an mich kömmt. Ich will dir gar nicht verheelen, daß ich vieles Wahre in deiner Tirade finde, aber ich glaube, das Wahre darinnen ist Ausnahme und nicht die Regel. Bücher haben zwar ihren Nachtheil, aber sie gewähren uns doch viele echte Freuden; daß wir durch sie mit geringer Mühe die Weisheit und die Kenntnisse vieler Nationen und vieler Jahrhunderte beysammen haben, und uns daran ergötzen können, ist ein von alten Zeiten her an ihnen gepriesener Vortheil. Selbst dieß aber, daß das Buch so oft besser ist als sein Autor, hat den Vortheil, daß wir das Vergnügen am Guten, welches er sagt, rein genießen, ohne daß es uns dadurch verderbt wird, daß er es selbst nicht erfüllt. Erfahren wir auch seinen Charakter, so hat es nicht zu bedeuten, man vergißt ihn über seinem Buch, denn dieß schadet ja nichts. Müßten wir aber, um von ihm zu lernen, seine persönliche Bekanntschaft machen, so müßte immer sein Charakter gegenwärtig bleiben, um nicht von ihm betrogen zu werden, und der Glaube an das Gute, was er sagt, würde dadurch gestört. Daß wir also mehr durch Bücher, als durch mündlichen Unterricht lernen, hat den Vortheil, daß wir auch durch schlimme Menschen gut werden können.

Heimdal.

Aber auch durch Gute schlimm, weil es uns überlassen ist, wie wir sie verstehen wollen; es mag gegeneinander aufgehen.

Balder.

Daß die Schriftsteller häufig ein Opfer ihrer Sorge für anderer Vergnügungen ist, ist für mich traurig, und ich ehre sie dafür; sie gleichen einem Bach, der sich endlich verliert, weil er das Thal befeuchtete, daß Blumen des Frühlings in ihm sprossen konnten. Ausnahme unter den Schriftstellern gestehst du ja selbst ein, und woher kann man wissen, daß die andern besser geblieben wären, wenn sie nicht geschrieben hätten; vielleicht hätten sie ohnedem die Blüthen des Lebens verlohren, ohne Früchte zurück zu behalten, und sie verdienen unsern Dank, daß sie, was sie doch nicht behalten konnten lieber noch früh und duftend hingaben, damit wir uns daran ergötzen könnten. Aber glaubst du, ein Mensch werde schon schlimmer, allein dadurch, daß er etwas drucken läßt?

Heimdal.

Nothwendig gerade nicht, aber doch höchst wahrscheinlich. Sieht sich der Mann einmal gedruckt, wird vielleicht gar gelobet, so glaubt er, die Wahrheit nun entdeckt zu haben, anstatt zu handeln, schreibt er, anstatt noch mehr zu prüfen und zu lernen, vertheidigt er sein Buch, und da ihm sonst das ganze Reich der möglichen Kenntnisse und Meinungen offen stand, sich überall umzusehen, zu wählen, was er für gut hielt, und es ohne Beschämung wieder hinzulegen, wenn er sich vergriffen hätte; so steht er jetzt vor seiner ausgekramten Waare, wie eine Schildwacht, in beständiger Bereitschaft, auf jeden loszudrücken, der sich daran vergreifen will. So verderben – fast alle guten Köpfe, die sich vor ihrer völligen Entwicklung gedrückt sehen; und haben sie auch den Muth, ihre Waare preis zu geben, und etwas besseres zu suchen, so werden sie doch immer dadurch, daß sie in einer gewissen Art von Kenntnissen gerne Epoche machen möchten, von der schönen Straße durchs Leben, auf der man freye Aussicht aufs Ganze hat, und von der man leicht einen Spatziergang in die nahen Gefilde oder Gebirge, Höhen oder Höhlen nach Belieben machen kann, in einen beschränkten Hohlweg verschlagen, auf den sie weder rechts noch links etwas erblicken, sondern in ewiger Einförmigkeit gerade fortwandern mußten, ohne das Ende je zu erreichen. Sage selbst, wie wenige sind es, die diesem Falle entgehen?

Balder.

Ich gebe dir gerne zu, daß ein frühzeitiges Auftreten immer schlimme Folgen habe, und daß mit Bücherschreiben jetzt ein wahrer Unfug getrieben wird, und ich hätte nichts darwider, wenn du nur diesen züchtigest; aber du scheinst mir alles zu verdammen, und das kann ich nicht vertragen. Gehen viele verlohren durch Schriftstellerey, so werden auch viele dadurch gebessert. Einem edlen Menschen ist es immer wichtig, öffentlich aufzutreten, er fühlt die Pflicht, deutlich zu denken, wenn er andere belehren will, sich allgemein verständlich auszudrücken, wenn er auf viele wirken will, kurz, je mehr er als Schriftsteller gefallen will, je mehr muß er sich dem allgemeinen Jubel des Menschen nähern; hat er edle Grundsätze aufgestellt, so fühlt er sich um so mehr gedrungen, darnach zu handeln. Elder Freund, die elende Brut unserer Büchermacher, der unnütze Schwarm ihrer Leser, hat deinen Zorn geweckt, und du willst nun alles erwürgen, damit die Frevler dir nicht entgehen mögen. Wende doch einmal deinen Blick auf die Seite hin, an der ich mich ergötze. Sage, wer kann besser, ausgebreiteter, edler wirken, als der vortreffliche Schriftsteller? Wären nicht die Stimmen der Weisen, die sich bildeten, längst verhallt, wenn sie nicht geschrieben hätten, und hättest du wohl ihre Schriften, wenn sie nicht gedruckt wären? Der edle gute Schriftsteller wächst gleich einem gesunden Baum, selbst, wenn er Blüthen auf uns streuet, mit seinen Früchten kann sich auch der Ferne erquicken, und der Nahe ruht im Schutze seines Schattens. Wie ein Gott läßt er seine Sonne aufgehen über Gute und Böse, daß sich jeder daran wärmen möge, und daß sie jedem leuchte auf seinem Wege. Die Irrlichter, die die Miethlinge anfachen,

erbleichen vor ihr, und werden nicht gesehen, nur wo sie ihre Stralen nicht hinsenden kann, da leuchten sie und treiben ihr Spiel, und verführen nur den, der das Licht des Tages flieht. Er versäumt keine Gelegenheit, denen Menschen zu nützen, die ihn umgeben, wenn er es allein kann, aber wenn andere dieses eben so gut können, so hält er es für nützlicher, tausenden den Weg zu zeigen, den sie wandeln müssen, um zu ihrem Ziele zu gelangen, als mit einem einzigen zu gehen. Heimdal, kennst du einen solchen Mann?

Heimdal.

Fünf Gerechte forderte Gott von Abraham, wenn er Sodom und Gomorra schonen sollte.

Balder.

Aber kennst du alle? Sieben tausend habe ich mir gespaart, die ihre Knie nicht gebeugt haben vor den Götzen, sagte der Herr zu Elisa, als dieser glaubte, er sey der einzige; um dir auch aus der Schrift zu antworten.

Heimdal.

Werden diese aber am meisten gelesen, die deinem Bilde gleichen? Ist es nicht der Geist unseres Zeitalters, sich an dem Schlechten zu weiden, um mit dem Lobe des Guten nur zu prahlen? Doch davon ein andermal. Wenn nun aber die Schriftstellerey so viel Gutes bewirken kann, zu was nützen die Universitäten? Sie sind ja gerade so eingerichtet, als wenn die Buchdruckerkunst noch zu erfinden wäre. Was soll es denn nützen, daß der Hr. Professor seine Hefte selbst abliest, er darf sie ja nur drucken lassen, so kann sie jeder nach seiner Bequemlichkeit lesen.

Balder.

Dieß ist freylich wahr, aber dieß macht die Universitäten doch noch nicht unnütze. Wer rechnet hier die Zeiten seiner akademischen Laufbahn nicht zu den glücklichsten seines Lebens, wer hat so leicht wahre Freude, wenn er sie dort nicht fand? Aller Sorgen des bürgerlichen Lebens überhoben, lebt man ganz den Wissenschaften; von allem Zwange der Etiquette frei, freuet man sich herzlich an seinen Freunden. Hier herrschen Spuren von dem lebendigem Geist der Unterhaltung, den du so rühmst, durch die Collegien, die du verwirfst; mit vielen zu dem Studium einer Wissenschaft vereinigt, fehlt es nicht an Stoff zur Unterredung. Selbst das Nachschreiben der Hefte, wenn es mit Verstand geschieht, hat seinen Nutzen. Man durchdenkt die Sache noch einmal dabey, und prägt sich solche tief in das Gedächtnis ein. Zwischen diesen Beschäftigungen und erlaubten Jugendfreuden schwindet uns die Zeit dahin, wie ein prophetischer Morgentraum, der uns das Schicksal des kommenden Tags enträthselt, werden wir dann von den Unsrigen daraus geweckt, so erwachen wir gestärkt und vorbereitet zu den Geschäften des Lebens.

Heimdal.

Ein schönes Gemälde von der einen Ansicht; ich will dir ein gleiches von der entgegengesetzten liefern. Wer verwünscht nicht die Jahre, die er auf Universitäten verdorben? In den Jahren, wo alle Leidenschaften auf ihn einstürmen, wird er sich selbst überlassen, von den Personen, die ihn leiteten, wird er weggenommen, und in eine Rotte Verführer gesteckt, die immer lauern, welchen Sie verderben mögen. In ihren Zirkeln verlernt er alle Wohlanständigkeit, und seine Freude hat die Ungezogenheit eines Faunen, vor dem jede Grazie entflieht. Vom Catheder aus wird ihm der Weg gezeichnet, den er wandeln soll, und andere verschrienen. Durch seine Hrn. Brüder, auch wohl durch übelangebrachten Fleiß, aller Zeit und aller Stimmung zur Selbstüberlegung beraubt, geht er gerne so fort, wie ihm der Hr. Professor den Kopf gestellt hat, und wenn er recht fleißig ist, so schreibt er auch Hefte; schreibt, wo er noch sein Gedächtnis stärken, prägt seinem Gedächtniß ein, was er erst noch prüfen sollte. Ist noch ein Funke lebendigen Geistes des Selbstdenkens übrig geblieben, der, nachdem der Rausch des Purschenlebens ausgeschlafen ist, wieder angefacht werden kann, so sieht er die gepriesenen Hefte als das Grab der Kraft seines jugendlichen Geistes an. Sind einige so glücklich, den Verführungen zur Ausschweifung zu entgehen, und nichts schlimmers als Pedanten zu werden, so blicke erst auf den großen Haufen derjenigen, die als ausgekochte Gerippe zurück kehren, die gebrandmarkt mit dem Stempel der Schwelgerey, wie Verworfene da stehen, der Welt unnütz, und sich zur Last ihre übrige Lebenszeit hinkränkeln, sind es nur etwa die Schlechtesten, die dieß traurige Schicksal trifft? Blicke auf den schändlichen Haufen derjenigen, deren unzerstörbarer fester Bau ihren Ausschweifungen nicht unterlag, die als wahre Krüppel und Ungeheuer von Geiste zurückkehren, noch dauerhaft genug der Welt mit ihrer physischen Existenz lange zur Last zu seyn, die dann als Aerzte morden, weil sie ohne Kenntnisse sind; als Rechtsgelehrte die Unschuld verderben, weil sie sich nicht erinnern, sie je besessen zu haben, und als Geistliche alle Freuden des Lebens verdammen, weil sie selbige nie genossen, sondern im Schlamm der Schlemmery erstickt haben: Balder, sage, sind es täuschende Gestalten, die ich hier angeführt, oder trafst du vielleicht selbst auf sie? und wenn die letzte Hofnung einer Familie bleich und entseelt an dem Orte da liegt, wo sie Wahrheit und Kräfte zu dem künftigen großen Geschäfte des Lebens einsammeln sollte; was sagst du dann?

Balder.

Schrecklich!

Heimdal.

Da die Duelle auf Universitäten noch öffentlich erlaubt waren, da waren sie nur toll und thöricht, jetzt, da sie verboten sind, sind sie schändlich und abscheulich. Toll und thöricht waren sie, weil der Punkt der Ehre eines Mannes, der sich dem Lehrstand widmet, nicht in der Kühnheit besteht: Muth, gerecht zu seyn, muß jeder haben, aber es kann einer in diesem

Stande, ein für die Menschheit höchst wohlthätiger Mann seyn, ohne daß er die Verwegenheit hat, wenn ihn nicht unnachlässliche Pflicht dahin verbindet, einer Degenspitze entgegen zu gehen, oder einem Pistolenschuß zu stehen; und kann ein Duell bey vernünftigen Menschen etwas anderes entscheiden? Schändlich und abscheulich sind sie jetzt, weil der Neuangekommene geloben muß, sich keinen Duell einzulassen, seine egebildete Ehre zu retten, muß er meineidig werden, und diese Rettung der Ehre muß nun noch das Tageslicht scheuen. So wird die Achtung gegen bürgerliche Gesetze untergraben, so lernt man dich Achtung edler Menschen auf das Spiel setzen, um sein Ansehen nicht bey einer Rotte Buben zu verlieren, die einen umgeben. Dich besonders, Balder, frage ich, ob es auch dem Klügsten und Besten nicht schwer ist, diese Klippe zu vermeiden?

Balder.

Freund, macht es dir Freude, mich zu kränken? ich fühle, daß du größtentheils Recht hast, aber doch kenne ich Männer, die ihre Universitätsjahre so verlebten, wie ich sie schilderte.

Heimdal.

Wessen Charakter edel und gebildet ist, wer es schon versteht, die Spreu von den Körnern zu scheiden, der wird auf der Seite wohnen, die du gezeichnet hast, aber der verdankt es auch sich, und nicht der Anstalt. Wer noch nicht zu dieser Reife gediehen ist, und das gilt ja doch von dem großen Haufen, tausend gegen eines zieht in diejenigen ein, die ich geschildert habe.

Balder.

Aber ich hoffe, von der Aufklärung und unsern guten Fürsten, daß diese Seite ganz geschleift werden soll.

Heimdal.

Von den Fürsten! die sehen ja ihre Universitäten als einen Theil der Ländereinkünfte, oder ihres Hofstaates an, den sie entweder so einträglich, oder so glänzend als möglich zu machen suchen müssen. Guter Junge, du gründest also auch Hoffnungen auf gute Fürsten?

Balder.

Leugnest du etwan, daß es deren giebt?

Heimdal.

Das nicht, sondern ich behaupte nur, daß ihrer wenige sind, und das diese wenigen nichts Gutes stiften können, weil sie das Böse nicht kennen lernen, dem sie abhelfen wollen. Ueberhaupt aber kann es nichts nützen, von Fürsten zu reden, man mag seine Begriffe von ihren Pflichten, ihren Freuden und Leiden noch so sehr aufklären, was nützt es? Sie hören einen doch nicht an, weil auch die Besten unter ihnen nur unterhalten, nicht belehrt seyn wollen. Und scheinen sie auch manchmal einen Mann zu begün-

stigen, der ihnen die Wahrheit kühn sagt, so ist es mehr *pour lá rareté du fait*, als aus wahrer Achtung. Uebrigens aber bedauere ich sie, man stellt sich gegen sie an, als hielte man sie für Götter, und behandelt sie dabei wie verzärtelte Kinder. Wo sie hinkommen, sehen sie ein Theater vor sich, und hinter den Coulissen gelangen sie nie, wenn sie auch die halbe Welt ausreisten.

Balder.

Und ich versprach mir immer so viel Gutes von ihren Reisen, zumal da sie jezt den Pomp von sich abwerfen, der sonst alles von ihnen entfernte.

Heimdal.

Ach, lassen wir die Fürsten in ihrem Werth und Unwerth, so lange es für uns noch etwas Nützliches zur Unterhaltung giebt. Auf! es ist gerade noch Zeit, das alte Schloß zu erklimmen, um die Gegend in der Abendsonne zu sehen.

Balder.

Wie wohl es einem hier oben ist! Wirklich, ich könnte, schönen Gegenden zu Gefallen, allein schon weitere Reisen unternehmen.

Heimdal.

Dieß wäre noch die unschuldigste Reise, die man unternehmen könnte, und da man nun nicht schlechter zurück kömmt, als man ausgieng, welches aber bey unsern Reisen fast immer der Fall ist.

Balder.

Du hältst also auch das Reisen für nachtheilig?

Heimdal.

Zumal in unserm Zeitalter, das darauf aus ist, aus jeder Blume Gift zu ziehen, der auch den erschlafnen Gaumen reizt, und mitleidig über den lächelt, der nur Honig darinne fand, und sich damit begnügen konnte.

Balder.

Nun, so bist du heute gerade der Mann für dasselbe.

Heimdal.

Weil ich sage, was andere thun? Laß dir sagen, warum mir dieß gerade bey dem Reisen einfiel. Sonst reist man, um Männer zu suchen, von denen man noch mehr lernen könnte, jezt reist man, um diese Männer selbst auszulernen und sie zu beurtheilen; sonst suchte man Kenntnisse zu erwerben, um seinem Vaterlande zu nützen, jezt sucht man sie, um sie herab zu setzen, „in Frankreich verstehen sie das Ding besser,“ ist die Formel, mit der fast jeder von seinen Reisen zu erzählen beginnt; sonst suchte man das zu erkundigen, wovon man in seinem Vaterlande Gebrauch machen konnte, jezt sucht man neugierig zu begucken, wozu im

Vaterlande keine Gelegenheit zur Anwendung ist; sonst benutzte man seine erworbenen Kenntnisse im Stillen für sich und seine Mitbürger, jetzt läßt man sie drucken, um vor der Welt zu prahlen, sonst –

Balder.

Nun, ich weiß schon, daß es dir nie an Antithesen fehlt, aber dieß sind lauter zufällige Nachtheile, die von Klugen vermieden werden, und der Vortheil, den man aus Reisen ziehen kann, ist demohngeachtet –

Heimdal.

Groß, ich kenne ihn; aber eben deswegen, weil man auf diesen allein sieht, bekam ich Lust, über den Nachtheil nachzudenken, und dich möchte ich vorzüglich darauf aufmerksam machen, denn wenn du eine schöne Aussicht vor dir hast, vergissest du immer, daß du im Schlamme stehst. Aller Nachtheil, den das Reisen haben kann, wird von dem überwogen, den es für den Charakter hat, und der für unsere Zeiten um so wichtiger ist, da man diesen dadurch bilden will. Ich will dich nicht damit unterhalten, daß Unerfahrene allen Gefahren des Universitäts Leben ausgesetzt sind, daß es einem auch mittelbar die Uebel der Schriftstellerey vermehrt, daß Fürsten den Schweiß ihrer Unterthanen in fremde Länder verprassen, daß viele nur deswegen reisen, um mit geringerem Verlust der Ehre, der Wollust zu fröhnen; sondern nur damit, daß gerade aus dem Vortheil, den man sich für die Bildung davon verspricht, ein unvermeidlicher Nachtheil entsteht. Um sich auf Reisen beliebt zu machen, hat man fast nichts, als sein äußeres Betragen; die Wirkung der Recommendations Briefe wird immer geringer, man gewöhnt sich dadurch, sich so zu bezeugen, wie man am schnellsten den andern einnimmt, und verlernt, sich auf seinen innern Werth zu verlassen. Man sucht Personen, nur für den Augenblick zu gewinnen, und nicht mehr an sie zu denken, wenn man sie genutzt hat. Durch den schnellen Wechsel der Dinge, immer zur Betrachtung derselben aufgefordert, versäumt man, in sich zu kehren und sich selbst kennen zu lernen. Der Charakter, der sich durch das Reisen bilden soll, geht verlohren –

Balder.

Aber der Mann, der weiß, warum er reist, dessen Herz fest im Guten ist, der die Bedürfnisse seines Vaterlandes und den in demselben nicht zu ersetzenden Mangel in seinen Kenntnissen kennet, für den sind sie doch etwas Vortheilhaftes?

Heimdal.

Ja, wessen Charakter einmal die Festigkeit durch den innern Werth eines Diamants hat, der wird durch sie abgeschliffen, daß er auch glänzt. Aber wie vielen müßte der Weg verrannt werden, wenn nur dieser reisen sollte! Dieß ist eben der Unsinn unsers Zeitalters, daß es das, was nur den edlen und weisen Mann angenehm machen kann, als Mittel gebraucht, wodurch es ungebildete und unreife Köpfe edel und weise machen will.

Daß ich gerade in diese verkehrte Welt kommen mußte, wo man den Menschen bilden will, ehe er Kräfte hat, und dadurch jede Kraft erstickt, und für die künftige Generationen wird ´s ärger!

Balder.

Allerdings, wenn es mit dieser so schlimm steht, als du glaubst; aber ich habe Hoffnung, daß es besser ist und besser wird. Der Luxus selbst hat seinen Vortheil, die schönen Künste blühen wieder auf, man macht von ihnen für die Erziehung Gebrauch. Das Theater ist nicht mehr bloße Unterhaltung, es wird auch zur Bildung angewendet.

Heimdal.

Doch nicht etwan dadurch, daß man auch Stücke von Kindern aufführen läßt!

Balder.

Vorzüglich dadurch glaube ich.

Heimdal.

Vorzüglich dadurch lernen die Kinder das Erlernete mit der Miene des Selbstgedachten hersagen, und dadurch als Jünglinge sich und andere täuschen; sich selbst, sage ich, weil sie glauben, sie seyn wirklich vollbewerte Männer, wenn sie merken, daß man es ihnen nicht gleich in der ersten Unterhaltung ansieht, daß sie armselige Köpfe sind, und andere, weil man die Zeit der zweyten Probe mit ihnen verdirbt, da man sonst ohne diesen Flitterstaat, gleich bey der ersten gemerkt hätte, wes Geistes Kind sie sind. Vorzüglich dadurch können sie die Sprache der Gefühle, ehe sie selbige noch besitzen, glauben sie zu haben, schwatzen papageymäßig von Empfindung, und diejenige schöne Zeit der Unschuld, wo das Herz mehr empfindet, als der Mund noch sprechen kann, wo man den Enthusiasmus des Jünglings fühlt, ohne sich zuzutrauen, daß man schon zu dieser Reise gediehen sey, geht verloren – Ich weiß die Einwendungen, die man dagegen machen kann, und ich bitte dich, mir die Mühe zu ersparen, sie von dir zu hören. Sie laufen alle darauf hinaus, daß die Sache gut seyn könnte, wenn sie nur recht gebraucht würde, aber was hilft das? Die Folgen zeigen ja, daß es nicht geschieht. Haben unsere Erziehungsanstalten und unsere Aufklärer noch die Betrüger muthlos, die Schwärmer klüger, oder die Zahl der durch sie Betrogenen oder Angesteckten geringer gemacht, als sie in den vorigen Jahrhunderten war.

Balder.

Ich getraue es mir nicht zu behaupten, aber doch sind der helldenkenenden Köpfe gewiß auch mehr.

Heimdal.

Mit diesen Helldenkenern sieht es meistens sehr zweydeutig aus. Die meisten werfen ihre Religion ab, weil sie den Zaum nicht ertragen konn-

ten, den sie ihren Lüsten anlegten. Aus Unbändigkeit entsprangen sie dem Gefängniß der Vorurtheile, um sich in den Wüsten der Zügellosigkeit herum zu tummeln. Sind ihre Kräfte nun verzehrt, so kehren sie gerne wieder in das Gefängniß zurück, damit sie doch gefüttert werden. Männer, die aus Erkenntniß des Bessern den Aberglauben verließen, sind selten, und es ist schwer, sie kennen zu lernen, denn sie wohnen ruhig im Lande der Aufklärung, mit allem versehen, was ihre Seele bedarf; sie geben durch ihre groteske Sprünge dem Volke kein Schauspiel, sie zeigen ihnen das Gute, das sie errungen haben, und wer es erkennt, der mag ihnen folgen. Finden sie es nöthig, so stürzen sie den Götzen um, daß er zerfällt, ohne ihres Rüttelns werth zu halten, so lange er stehen muß. Leidigere Mode ist es bey den Meisten, daß sie sich nicht abergläubisch zeigen; weht der Hauch der Trübsal sie an, so fliegt ihre Starkgeisterey wie Plunder hinweg. Muthwillige Jungen sind es, die, während sich der Präceptor entfernt, die Ruthe zerbrochen, mit der sie gezüchtigt worden sind, und kehrt zurück, so wissen sie nichts bessers zu thun, als zu läugnen. Daher ist es kein Wunder, wenn die Schwärmerey auf der andern Seite auch wieder siegt, weil Menschen, denen es Ernst um ihr Heil ist, bey unsern Helldenken es nicht finden.

Balder.

Nach dir, sollte man glauben, daß die Würdigsten zu unsern Zeiten gerade am ersten der Schwärmerey ausgesetzt wären.

Heimdall.

Und so ist es auch, wenn sie nicht Muth genug haben, auf dem rauhen Wege des Wissens bis zum Sitz der Ruhe, des vor der Vernunft gerechtfertigten Glaubens fortzuwandeln. Aber ich rede hier von edler Schwärmerey, die sich über das Erkennbare hinaus schwingt, weil sie nicht lernte, sich damit für jezt zu begnügen und das Uebrige zu erwarten; nicht aber von dem Schwarme derer, welche die Früchte ihres übersinnlichen Unsinnnes noch mit ihren dermaligen fünf Sinnen genießen wollen, als Alchymisten, Schatzgräber, Geisterbeherrscher u.s.w.; nicht von jenen abgeschwelgten Schwachköpfen, die nur darum Bekanntschaft mit einer andern Welt machen wollen, um sich von der Langeweile in dieser zu retten, wo sie für alles Schöne und Gute stumpf geworden sind; nicht von den armseligen Tröpfen, die Geheimnisse erlernen wollen, daß sie nicht denken dürfen. Von diesen rede ich nicht, die werden durch unsere üppigen Spötter vielleicht noch bisweilen zurück gehalten, weil der, der zu schwach ist, Gründe einzusehen, sich doch oft noch vor dem Verlachtwerden fürchtet.

Balder.

Unsere Freydenkerey wäre denn doch nicht ohne Nutzen.

Heimdall.

Wie der Hagel, daß er die Käfer von den Blüten herabwirft. Unser Zeitalter ist wahrlich ein unseliges Gemische von Widersprüchen. Der fre-

che Spöttler darf nur den Mund zum Lachen verziehen, so schämen sie sich des Enthusiasmus auch für das Beste, und der mystische Betrüger darf sie nur mit der Faust ins Auge schlagen, daß ihnen die Funken davon herum sprützen, so bilden sie sich ein, sie hätten die Herrlichkeit Gottes gesehen. Und wo liegt die Quelle von diesen unleugbaren Ausschweifungen?

Balder.

Sage mir sie, wenn du sie weißt.

Heimdäl.

Die wichtigste hast du schon genannt, den Luxus.

Balder.

Ja aber, um ihn eher zu vertheidigen, als um ihn zur Quelle alles Unheils zu machen. Der Luxus hat das Gute, daß er zur Industrie auffordert, er setzt die Erfindungskraft in Uebung, er gewährt vielen Unterhalt, er macht die Menschen einander nothwendiger, und vermehrt die Landeseinkünfte fast überall, eher als daß er sie vermindert.

Heimdäl.

Von der politischen Seite betrachtet, läßt sich allerdings viel zu seinem Vortheil sagen, und wenn man die Menschen als eine Heerde Schaaf, und den Fürsten als den Hirten betrachtet, der sie scheert, so gehört er sicher nicht unter die Krankheiten, welche die Wolle vermindern. Aber von der moralischen Seite – es schauert mich, wenn ich daran denke – laß mich ausreden, ich will dir meine Meinung ganz sagen, und dann vertheidige ihn, wenn du kannst. Luxus bringt denjenigen Zustand einer Nation hervor, wo der Eine so sehr im Ueberfluß lebt, daß der Andere am Nothwendigen Mangel leidet, wo der Eine so sehr nach Bequemlichkeit trachtet, daß seine Kräfte erstickt, und der Andere so sehr mit Arbeit überhäuft ist, daß sie verzehrt werden, ehe sie reifen konnte; wo der äußere Glanz so sehr zum Bedürfniß wird, daß er, wenn es nicht anders möglich ist, durch Hunger und Kummer im Innersten erkaufte werden muß, kurz, er wirkt derjenige verkehrte Stimmung der Gemüther, nach welcher man den wahren Lebensgenuß aufopfert, um den scheinbaren damit zu erkaufen. Daß wir in diesem unglücklichen Hange leben, darüber ist kein Zweifel. Was sind nun die Folgen davon? Nicht mehr Tugend, sondern das Wohlleben des Reichen ist das Ziel, das der Niedrige seinem Bestreben setzt; die Macht der Reichen fällt zugleich drückend auf ihn, die ungeheure Menge von Bedürfnissen, die er als nothwendig anzusehen gelernt hat, liegt wie ein Haufe Schutt auf ihn, und wenn er wie ein Verzweifelter arbeitet, sich hindurch zu graben, so nennen wir das Industrie. Der eine Theil ist durch seine Schwäche, weil er seine Kräfte nie brauchte oder verschwelgte, zu allem bereit, was ihm ohne Kräfte in unwürdigen Beschäftigungen verbrauchen mußte, läßt sich, wie ein matt gejagtes Pferd hinführen, wohin man will, und dies bereitet jedem Betrüger Triumph. Der eine Theil kann

durch den Glanz des Wohllebens, der ihn umgiebt, das Elend außer seinem Zirkel liegt, nicht gewahr werden, um sein ermattetes Herz durch Wohlthun zu stärken, kann nicht hindurch blicken, auf den frohen Genuß, den ihm die schöne Natur in ihrer Einfalt verspricht, um seine sinkenden Kräfte in ihr zu erquicken. Der andere Theil sieht durch den Glanz nicht hinein, auf das langweilige Schmachten, der von ihm als glücklich Gepriesenen, und er fühlt sich doppelt unglücklich, daß er es nicht auch auf die Art werden kann, als der es ist, den er beneidet. So verschwindet alle Zufriedenheit mit seinem Stand und seiner Lage, und mit ihr alle Tugenden wahrer Geselligkeit. Scheinen die Stände weniger getrennt; sind sie bey Gelegenheit mehr unter einander gemischt, so ist es mehr der Hang zu Quodlibets, mehr eine Grimasse unserer Aufklärung, die das bewirkt, als jener glückliche Zustand, wo alle Stände in einander fließen, wie die Farben des Regenbogens, deren jede unterscheidbar ist, ohne die Harmonie des Ganzen zu stören. Der eine aus Langeweile, der andere aus Verzweiflung, sucht sein Heil im Rausche schändlicher Wollust. Was sie ihm verbieten will, muß als Gewaltthätigkeit angesehen werden, weil sie noch das Einzige ist, was ihn sein Unglück vergessen läßt, und der Mensch, vom göttlichen Geiste beseelt, fühlt sich nur dann selig, wenn er es im viehischen Genusse vergißt. Alles Heilige wird ihm ein Phantom, womit man nur Kinder schrecken kann, und dieß bereitet jedem frechen Spötter Triumph. Die Meißten durch schwere Arbeiten erdrückt; durch Schwelgerey erschöpft, oder aus Mangel aller Uebung kraftlos, fliehen alles, was Anstrengung erfordert; wahre Wissenschaft wird immer das Eigenthum Weniger, und die Tugend verbirgt sich in die Einsamkeit, weil sie, da ihr Aeußeres nur noch als Maske des Lasters gebraucht wird, keine Hoffnung mehr hat, anerkannt, sondern sich fürchten muß, mit dieser verwechselt zu werden. Die höhere Menschheit sinkt unter, wie diese Abendsonne, deren letzte Stralen auch nur noch von wenigen gesehen werden, weil vielen von erniedrigenden Arbeiten die Zeit geraubt wird, und viele nun schon im Flimmer der Lichter schweigen.

Balder.

Das Schreckliche deiner Schilderung hat mich so gerührt, daß ich dir nun nicht antworten kann, aber den Funken meiner Hoffnung hat es nicht erstickt. Wir wollen zu Mimer gehen, vielleicht wird der dir schon den Morgenstern zeigen können, der die Morgenröthe und den auf sie folgenden neuen Tag verkündigt.

Heimdal.

Bleib noch etwas bey mir, ich gehe heute nicht mit, denn ich wäre taub für seine Gründe. In der Stimmung, wie ich dich traf, hätte es eher seyn können; ich war aufgebracht und unzufrieden, und wäre meines Kummers gern los gewesen, aber jetzt, da mich das sanfte Licht, in dem alles um mich herum sich wiegt, ruhiger gemacht hat, gräme ich mich über das, was mich aufbrachte, und bemitleide, was ich haßte; es ist mir wohl dabey.

Balder.

Und auch das kann dich trösten, das Zeitalter, aus dem du dich wünschst, hat dir doch einen Freund gelassen, und eine Geliebte wirst du auch noch finden.

Heimdall.

Dafür hat es mir die übrigen Menschen geraubt. Es hat mir einige Muster zurück gelassen, damit ich den Verlust des Ganzen um so schmerzhafter fühle. Ich kenne auch einige Frauen, die noch zeigen, was das Weib dem Manne seyn könnte.

Balder.

Und wenn es deren nicht mehrere giebt, so ist es gewiß unsere Schuld.

Heimdall.

Und unseres Zeitalters. Das Weib, das die Natur bestimmt zu haben scheint, aus Liebe und Güte, für die Gemächlichkeiten des Lebens zu sorgen, daß der Mann ungehindert seinen Gang fortgehen kann, will nun unbesonnen neben ihm einherschreiten. Das Weib, dessen schöne Seele aller Bildung fähig ist, um geliebt zu werden, dessen sanfte stille Tugend an sich ketten kann, tritt nun als Schriftstellerin, als Gesetzgeberin auf, um nichts mehr, als bewundert zu werden. Sie, in deren reinen Herzen wir unsern Werth wie in einer lautern Quelle spiegeln sollen, will uns in Verwegen und Kühnheit voran gehen. Die innige aber verschlossene Kraft edler weiblicher Seelen, die sich nur zeigt, wenn sie muß, und uns dann den Adel der Menschheit offenbaret; jene schöne Empfindsamkeit, die unsern Starrsinn besänftigt; jene willige Auffassung auch des Kleinen, das sie umringt, und die ihnen einen Späherblick gewährt, der oft unsere schulgerechte Einsicht beschämt, wird zur Empfindeley umgeschaffen, wird zur Intrigue, zu Coquetterie verbraucht, um uns in ihren Ketten als Sklaven zu beherrschen. Die Reize der Liebe, dieser einzige Genuß, der das Ganze des Menschen ausfüllt, der wie ein Lorbeer unsern Scheitel vor Unmuth beschützen sollte, wenn uns die Arbeit zum Wohl der Menschen sauer wird, werden die Künste der Buhlerey verwandelt, wodurch das Weib uns in ihre Arme lockt, um uns im tierischen Genusse die Menschheit vergessen zu machen. Ich sehe keine Hilfe, es wird immer ärger mit uns!

Balder.

Mimer wird dir sie zeigen, gehst du nicht mit? Es wird sonst zu späte –

Heimdall.

Nein. Ich will hier den Aufgang des Mondes erwarten; sein mattes Licht ist der einzige Trost, für den ich heute empfänglich bin. Ich muß Ruhe haben, ehe ich der Morgenröthe froh entgegen sehen kann.

* * *

Heimdal, oder unser Zeitalter. Zweytes Gespräch

* * * * *

Mimer.

Warum so frühe, Heimdal, der Morgen ist ja sonst die Zeit, in der du am liebsten einsam bist?

Heimdal.

Heute konnte ich sie nicht ertragen. Hat dir Balder noch nicht unser Gespräch erzählt?

Mimer.

Ja, und ich wunderte mich, daß du den traurigen Zustand unsers Zeitalters so wenig kennst. Du hast einige schreckbare Symptome der Krankheit gesehen, aber ihr Inneres kennst du nicht.

Heimdal.

Himmel, so ist es noch ärger, als ich glaubte!

Mimer.

Ja, damit es einmal ohne Rückfall gut werde. Gehe die ganze Geschichte durch, und du wirst finden, daß das Gute immer nur als eine Zuflucht vor dem Bösen gesucht wurde, und daher verließ man es wieder, sobald man sich gerettet glaubte. Dir nur ein Beyspiel zu geben, sobald Rom sicher war, so verdrängte Schwelgerey die alte Römertugend, sobald man dadurch erschöpft war, und die unglücklichen Folgen sich zeigten, so ergriff man das Christenthum, das Trost aus einer anderen Welt brachte. Dem Christenthum verdanken wir das Interesse am Uebersinnlichen; dieses artete in dem Hang zum Unbreiflichen aus, und die Uebel, die es hervor brachte, führten zum Mißtrauen gegen alles, was nicht in die Sinne fällt, und wir würden jezt den Mittelweg erwählen, bis wir das Unglück, das die Ausschweifung hervor brachte, vergessen hätten, wenn nicht für jezt unzerreißbare Bande uns daran hinderten.

Heimdal.

Traurig, wir sehen also das Gute, und können es nicht erreichen.

Mimer.

Weil wir es ganz kennen lernen, uns überzeugen sollen, daß außer ihm kein Heil für uns ist. Wie gesagt, wir würden nur Schutz bey ihm suchen, ohne die sichere Erkenntniß, ohne die unerschütterlichen Ueberzeugung, daß es der einzige Ort ist, wo wir sicher wohnen können. Und ist es eine

Wohlthat für die Menschheit, daß sie bis zu dieser Ueberzeugung von Ketten festgehalten wird, die nur der Strahl der Wahrheit zertrümmern kann.

Heimdall.

Und diese Ketten?

Mimer.

Sind: Hierarchie, geheime Gesellschaften, Cultur und Gleichgewicht von Europa.

Heimdall.

Eine fürchterliche Quelle von Uebeln, die sich mir dadurch offenbaret!

Mimer.

Sage lieber, ein wohlthätiger Zaum gegen allzu rasche Unternehmungen. Gehe, wir wollen ins Freye, vielleicht gelingt es mir, die mit dem hereinbrechenden Tag auch eine frohe Aussicht in künftige Jahrhunderte zu öffnen.

Die Fortsetzung ein andermal.

E...

Mimer.

Sage lieber, ein wohlthätiger Zaum gegen allzu rasche Unternehmungen. Gehe, wir wollen ins Freye, vielleicht gelinge es mir, die mit dem hereinbrechenden Tag auch frohe Aussicht in künftige Jahrhunderte zu öffnen.

Mimer und seine jungen Freunde. Aus: Friedrich Schiller (Hrsg.): Thalia. 1785-91. 1791 3. Band, 12. Heft, Seite 98 – 142.

Mimer und seine Freunde.

Ein Dialog.

Fortsetzung.
(Siehe zwölftes Stück der Thalia.)

Heimdal. Hier, Mimer, kanst Du dich auf den Stock der alten Eiche setzen, und ich setze mich neben dir ins Graß. Mir schadet der Morgenthau nichts.

T H A L I A

herausgegeben

von

F. SCHILLER.

Dritter Theil.

Erstes Stück des Jahrganges 1795.

Leipzig.

bey Georg Joachim Gölchen.

Mimer. Warum soll er Dir nicht schaden?

Heimdal. Weil ich mich nicht so weichlich gewöhnte, daß mich jedes rauhe Lüftchen ins Zimmer bannt, und jede kalte Nässe meine Glieder lähmt.

Mimer. Aber es giebt doch Menschen, denen diese Behutsamkeit notwendig ist, und denen Du selbst deine Lebensart nicht ratthen würdest.

Heimdal. Allerdings; sie sind nun einmal verzärtelt

und müssen dafür büßen, daß sie Weichlinge sind.

Mimer. Sind sie es aber alle durch ihre Schuld? wurde nicht der Grund zu ihrer Gebrechlichkeit oft schon in Jahren gelegt, wo sie noch nicht ihren Willen erklären konnten?

Heimdal. Diese verdienen Mitleid, aber deswegen bleiben sie doch sich und andern eine Last.

Mimer. Aber die Schuld, diese Last auferlegt zu haben, trifft dann ihre Vorfahren.

Heimdal. Ja! diese.

Mimer. Aber diese müssen geglaubt haben ihnen Gutes zu erweisen, und es trägt also ihr Verstand und nicht ihr Herz die Schuld.

Heimdal. Seinen Verstand nicht aufklären *wollen*, ist ein Verbrechen des Herzens.

Mimer. Wie aber, wenn sie irre geleitet wurden, wenn diese Personen, denen sie sich vertrauten, deren Alter und deren Geschäfte ihnen ein Recht gaben, Vertrauen der jüngern und überhaupt aller Personen denen die bürgerliche Verfassung kein Geschäft auftrug, das die hieher gehörigen Kenntnisse voraussetzte, zu fordern, sie zu Irrthümern verleiteten?

Heimdal. So tragen diese die Schuld!

Mimer. Ist es ein Verbrechen den Unterricht anderer zu benutzen?

Heimdal. Dann wäre ich ein Verbrecher; aber wozu diese Frage?

Mimer. Kann man ununterrichtet beurtheilen, ob ein Unterricht gut oder schlimm sey?

Heimdal. Das wohl nicht: aber warum diese Frage?

Mimer. Diejenigen Personen, denen Du die Schuld beymißest, können daher von ihren Lehrern eben so unschuldig mißleitet worden seyn, als es die andern von ihnen wurden.

Heimdal. Nun so sind diese die Verbrecher, die sich ohne hinlängliche Kenntnisse zu Lehrern aufwarfen.

Mimer. Das mag seyn, aber so hätten wir schon die Schuld eines Vorwurfes, der unser Zeitalter bis auf die dritte Generation zurückgeschoben, und die gegenwärtige verdiente nicht angeklagt sondern bedauert zu werden, daß sie die Schuld der vorigen tragen muß. Wenn wir die Vorwürfe, die Du

unserm Zeitalter machst, auf diese Art durchgiengen, scheint es dir nicht daß wir bey den meisten auf dieses Resultat kämen?

Heimdal. Wahrscheinlich bis zur Erbsünde der Theologen.

Mimer. Und deswegen, willst Du damit sagen, taue diese Schlußkette nichts?

Heimdal. Ja, ich verheelee es nicht daß mich diese Consequenz Fehler darinnen vermuthen ließe, wenn ich sie auch nicht darinn zu finden wüßte.

Mimer. Du bist also sicher daß jene Consequenz falsch ist.

Heimdal. Ja!

Mimer. Aus welchen Gründen?

Heimdal. Weil sie eine Frage beantwortet, die sich kein Mensch zu machen braucht, nemlich: woher kommt ursprünglich das Böse? da es sich doch erst schickte, sich mit dieser Frage zu beschäftigen, wenn jeder Mensch sich diese folgende beantwortet hätte: wie vermeide *ich* das Böse?

Mimer. Ich will nun nicht untersuchen, ob sich die letzte befriedigend beantworten läßt, ohne die Quellen des Bösen so weit hinauf als möglich zu verfolgen, sondern nur die Folge aus deiner Behauptung ziehen: daß, wenn es sich nicht einmal schickt, die Frage, welche auf die hypothetische Behauptung der Erbsünde führen könnte, aufzuwerfen, es noch unschicklicher wäre, über die Erbsünde zu seufzen und zu klagen.

Heimdal. Diese Folge ist richtig.

Mimer. Vergiß nicht, daß Du sie richtig fandest, und sage mir, weißt du schon alles Böse, das Du unserm Zeitalter vorwirfst, zu vermeiden?

Heimdal. So verwegen bin ich nicht, dieses zu behaupten.

Mimer. Du hast also die Quellen von dem Verderben unsers Zeitalters noch nicht untersucht, denn nach deiner Denkungsart müßttest Du mit der ersten Frage über die eigne Vermeidung ganz im reinen seyn, ehe du zur zweiten, über die Quellen des Bösen bey andern schritttest?

Heimdal. Nun ja!

Mimer. Verurtheilst du die Menschen, nach dem bloßen Aeussern ihrer Handlungen, oder suchst Du die Beweggründe als die Quellen derselben auf, um ein Urtheil über sie zu fällen; ist es Dir genug zu wissen, jener hat

einen erschlagen, um ihn einen Mörder zu nennen, ohne zu fragen ob der Erschlagne nicht ein Straßenräuber war, der ihn anfiel?

Heimdal. Freylich muß man nach den Beweggründen urtheilen.

Mimer. Und was gegen einen billig ist, ist es auch gegen viele?

Heimdal. Allerdings.

Mimer. Woher hast Du nun ein Recht, Dein Zeitalter anzuklagen, da Du die Frage wegen seiner Schuld nicht einmal noch, *deiner Denkart gemäß*, untersucht hast?

Heimdal. Dorten sehe ich Balder kommen und ich dächte wir warteten mit der Fortsetzung unserer Unterredung bis er herkäme.

Mimer. Wie du willst. Ich muß so noch aber manches, eure gestrige Unterredung betreffend, fragen: denn Du scheinst mir schon unwillig zu seyn.

Balder. Guten Morgen! ihr habt euch heute frühe herausgemacht. Aber Heimdal, du scheinst mir noch wenig erheitert zu seyn?

Heimdal. Ich wüßte nicht wodurch. Mimer hatte bloß seine Freude daran, mir zu beweisen, daß er in dreymal soviel Jahren, auch dreymal soviel mehr Geschicklichkeit erlangt hat, nach Sokrates Art mich zu verwirren, als ich, es zu hindern.

Balder. Ist dies dein Dank für Mimers Unterricht, den er uns ertheilt?

Heimdal. Unterricht erkenne ich immer mit Dank, aber blos herumzufragen, um einen zu beschämen, mit ewigem Zergliedern alle Begriffe in Nichts aufzulösen, und sich daran zu laben, das heißt doch wohl nicht Unterricht? Mimer, ich gehe fort! und wenn ich wieder zu dir komme, dann werde ich fragen; dann beantworte mir nur die leichte Frage: *muß* der Mensch leben? Ich werde bald kommen, denn du brauchst wohl so wenig Bedenkzeit zu Antworten als zu Fragen? Lebt wohl! ¹⁾

Balder. Mimer lasse ihn nicht in dieser Laune von Dir, zeige ihm Licht, das ihn durch die Verwirrung und die Finsternisse die er überall zu finden glaubt, leite.

Mimer. Er soll gehen!

¹⁾ Der Grund dieser Hitze Heimdals, und der Frage mit der er Mimern verläßt, wird sich im nächsten Gespräche, über den Selbstmord, hinlänglich, für den jetzt vielleicht dadurch überraschten Leser, entdecken.

Balder. Bist Du dann wirklich von ihm beleidigt?

Mimer. Nichts weniger, aber ihm will ich in seiner jetzigen Laune den Trost lassen, als wäre ich es.

Balder. Für so böse kannst Du Heimdal halten, daß es ihn trösten könne, Dich beleidigt zu haben!

Mimer. In so ferne dieser Zug bleibend in seinem Charakter wäre, freylich nicht; aber als vorübergehend, ist er auch bey einem sehr guten Menschen möglich. Heimdal ist in dem Zustand des Erwachens seiner Kräfte, er übte sie und die ersten Versuche gelangen. Er fühlt daß noch viel für ihn zu erringen ist, und strebt immer nach neuen Eroberungen für seinen Geist, ohne auf die sichre Behauptung der bereits gemachten, zu denken, und wer ihm die Ungewißheit seiner für ausgemacht anerkannten Wahrheiten zu zeigen sucht, den sieht er, bey nahe unwillkührlich, als einen Verhinderer seiner fernern Eroberungen an. Wem sein Unmuth darüber ganz gleichgültig schiene, den hielte er für einen Menschen, dem an seiner Achtung gar nichts gelegen wäre, und könnte ihn daher nie lieben. Es ist dieß ein allgemeines Schicksal eines jeden Menschen, wenn er anfängt selbstständig zu werden, nur bey jedem nach seinem ursprünglichen Charakter anders modificirt. Am wenigsten bricht dieser Unwille bey denen aus, welchen die Natur eine blühende Phantasie gab, wie sie Dir, Balder, verlieh. Heimdaln treibt jetzt noch etwas herum, er wünschte lieben zu können, und nichts entspricht seinen *einseitigen* Idealen.

Balder. Du verzeihst ihm also seine Hitze?

Mimer. Ich *liebe* sie an ihm, bis er *Mann* wird.

Balder. Aber wodurch ward er denn so aufgebracht?

Mimer. Weil ich ihm zeigen wollte, daß er noch gar kein befugter Richter über unser Zeitalter seyn könne; und er dagegen erwartete: ich sollte ihm Beyfall geben; ihn wegen seiner Unzufriedenheit mit der verderbten Welt loben; ihm dann zeigen, wie doch zuletzt aus allen diesen Uebeln Gutes entspringt, und sie nur der Menschheit zur fernern Ausbildung dienen; und ihn dann versichern, daß er auch ein tüchtiger Arbeiter nach dem Plan der Vorsehung werden könne.

Balder. Dieß erwartete ich auch von Dir zu hören.

Mimer. Ich sagte Heimdaln einiges dahin gehörige, aber er schien nicht dazu vorbereitet, sondern noch in einseitiger Laune zu seyn, und die Seele muß zuvor selbst im Gleichgewichte seyn, ehe sie Gründe gegeneinander abzuwägen im Stande ist.

Balder. Aber es hätte ihn gewiß ruhig gemacht, wenn Du ihm den Keim zum Guten in den anscheinenden Uebeln gezeigt hättest.

Mimer. Ruhig vielleicht, aber nicht besser.

Balder. Wie verstehst du das?

Mimer. Guter Balder, nichts scheint beym ersten Anblick unschuldiger und schicklicher für den Menschen, als den verborgenen Wegen der Vorsehung nachzuspüren, zu suchen ob sich nicht in dem unbestimmt scheinenden Lauf der Schicksale der Menschheit dennoch ein gerader Fortschritt zur Ausbildung finden läßt, und ob die Fortschritte des ganzen Geschlechts für dieses Erdenleben, uns nicht gleichsam Bürgschaft für den Fortschritt des ganzen von uns gewünschten Lebens, wovon dieses Erdenleben nur ein Theil ist, abgeben: aber auch diese Bemühung kann für uns schädlich werden, wenn wir nicht über unser Herz wachen. Das Licht, das uns oft in glücklichen Stunden hierüber aufgeht, kann uns leicht blenden und stolz machen. Dadurch daß wir den Plan der Vorsehung gleichsam zu übersehen glauben, halten wir uns leicht für selbstgeschäftige Mitarbeiter derselben, und setzen uns in Gedanken eine Stufe höher als andere Menschen, die wir für völlig untergeordnet annehmen. Wir vergessen auch sehr leicht, daß unsere Einsicht in diesem Falle doch nur problematisch bleibt, und wer nicht nach unserer Hypothese den Plan der Vorsehung befördert, der ist uns ein Verrucher, den wir vertilgt wünschen oder *völlig* verachten, nachdem unsere Gemüthsart leidenschaftlicher oder großmüthiger ist. Kurz wir werden übermüthig und aus dem, dem Anschein nach, edelsten Bestreben unsers Geistes, kann die schlimmste aller Folgen die Verketzerungssucht in allen ihren Arten folgen. Die Stimmung Heimdals schien mir sich sehr dahin zu neigen, und deßhalb wollte ich nicht, ehe er demüthiger gestimmt war, über Gegenstände sprechen, die uns auf Religionsbegriffe dürften geleitet haben.

Balder. Ich habe aber öfters über diesen Punkt mit Heimdal gesprochen, und ich verdanke ihm größtentheils meine erweiterte Denkart in der Religion, er sprach jederzeit wider den Sektengeist, und gegen die Verketzerungssucht.

Mimer. Mit Feuereyfer, nicht wahr?

Balder. Heftig wurde er meistens, aber das ist seine Art.

Mimer. Diese Entschuldigung hört man jetzt häufiger als sonst, und dieses ist eine meiner Klagen gegen unser Zeitalter, daß man zu glauben scheint, der Mensch müsse so seine Art haben, und sich nicht nach dem Leisten eines moralischen Compendiums richten. Diese Nachsicht gegen Eigenheiten, die nicht thätig gegen die jetzige Verfassung streiten, bereitet den Menschen zu, ein Spiel für diejenigen zu werden, die sich dersel-

ben zu ihrem Vortheil zu bedienen wissen. Wenn dieser Entschuldigung noch in unserer Erziehungslehre gehuldigt wird, wie die Eigenheiten, die sich die Anführer der neuen Pädagogensekte erlauben, gar nicht zweifeln lassen, ²⁾ so fürchte ich, daß die meisten unserer künftigen jungen Leute hinlänglich vorbereitet sind, um ein Fang für die immer mehr einreissenden geheimen Gesellschaften zu werden.

Balder. Anstatt mir Hoffnung einer bessern Zukunft zu geben, finde ich auch Dich geneigt, mir die meinige zu rauben.

Mimer. Das will ich nicht, aber eben so wenig möchte ich dich den Täuschungen einer von einem gutmüthigen Herzen bestochnen Phantasie überlassen. Damit ich aber die Aussichten, die sich Dir eröffnen, ganz kenne, und wir sie dann zusammen prüfen können, so erzähle sie mir; ich werde sie ohne Unterbrechung anhören.

Balder. Nun wohlan! Vorher aber muß ich alles zu vergessen suchen, wodurch gestern Heimdal meiner Phantasie die Flügel beschwert hat. Dieß wird nicht besser geschehen, als wenn ich mir, nach Dichterart, die Begeisterung einer Gottheit erlehe. Zu dir, wohlthätige Menschenliebe, will ich mich wenden; zu dir! die du den Eigennutz aus der Brust des Denkers so oft verbanntest, während er, gefesselt mit Ketten falscher Vernunftschlüsse, seine Allmacht laut verkündigte; Zu dir! die du den Lügner deines heiligen Vaters, des Weltschöpfers, dennoch durch die Kraft deiner allmächtigen Abkunft zwangest, sich und andern die Beforderung des Glücks des Nächsten zur Pflicht zu machen; Zu dir, die du die Hand des Menschen, der seine Pflichten noch nicht zu denken vermag, zum Wohlthun leitest; zu dir, die du den Ueberfluß des Reichen unter die Dürftigen theilest. Erhöre meine Bitte und erfülle meine Brust! Von dir gestärkt, wage ich es, dein nahes Reich zu verkündigen, und jetzt die Vorbereitungen zu deiner allgemeinen Huldigung zu zeigen. – Kein Jahrhundert hatte noch bessere Anstalten, Wahrheiten, die Einzelne entdeckten, unter Viele zu verbreiten; und in keinem war noch der Schauplatz der Ehre und Schande größer als in diesem. Wer kann läugnen, daß die Masse der Kenntnisse nun größer als jemals, und der Menschen, die sich um einen Antheil an ihr bewerben, auch mehrere sind, als je ein Zeitalter aufzuweisen hatte. Diese Beschäftigung mit Gegenständen des Verstandes vermindert den heftigen Einfluß der Gegenstände fürs Herz, und macht uns dadurch weniger leidenschaftlich. Unsre Sitten sind sanfter, und wenn man sie auch nicht biederer, als die der vorigen Jahrhunderte nennen kann, so schweifen sie doch weniger aus. In den so gehaßten barbarischen Jahrhunderten, zeigte sich doch ein Vermögen des Menschen, das vorher noch nie so offenbar wurde; nemlich das: einem übersinnlichen Interesse das Zeitliche aufzuopfern. Unsere Zeit findet das Herz des Menschen schon für die hohe Idee der Vernunft gewonnen; wir sind nicht bloß Bürger eines

²⁾ Von welchen hier die Rede seyn kann, die sind wohl schon todt.

zeitlichen Staates, wir sind auch Bürger unter der Gesetzgebung eines ewigen heiligen Willens. Lassen wir die Erzieher der Neigung ihrer Zöglinge zu sehr schmeicheln; viele werden dadurch weniger brauchbar, aber alle dadurch selbstständiger werden. Lassen wir die Menschen sich durch geheime Gesellschaften täuschen; sie werden dadurch lernen, daß Vernunftideen keine Geheimnisse sind, sondern jedem biedern und denkenden Menschen von selbst offenbar werden, und keinen andern gelehrt werden können: und dieser Hang zu Geheimnissen wird sich dann selbst ausrotten, wenn sie durch Schaden gelernt haben, daß das Schlimme sich in seinen Wirkungen dennoch verräth, und selbst das Gute sich unter der Maske des Geheimnisses kaum vom Verdacht des Betrugs retten kann. Sollte sich etwan unser Zeitalter von dem Vorwurf der Sklaverey und der Unterdrückung nicht retten könne? Wer setzt unserm Zeitalter nicht Griechen und Römer entgegen, als freye und große Menschen? Aber waren diese freye Menschen nicht auch Unterdrücker? Hatten sie nicht Sklaven? Kann man daher sagen, sie stritten für ihre Freyheit, oder muß man sagen, sie stritten für ihre Herrschaft? Gewiß, wir nähern uns der wahren Freyheit mehr. Aus den Jahrhunderten der Unwissenheit hat sich die Leibeigenschaft noch erhalten, und wir vermindern sie nun. Wer Leibeigene hat, kann nicht für seine Freyheit, sondern nur für seine Herrschaft kämpfen; diese Wahrheit wird nun erkannt, und dieses giebt uns die Aussicht, auf die künftige Bildung eines freyern Staates, als bis jetzt sich noch in der Geschichte findet. – Kein Vorwurf trifft unser Zeitalter mehr, als der des Luxus. Heimdal schilderte gestern seine traurigen Wirkungen so lebhaft, daß er meinen Verstand durch mein Herz gefangen nahm, und ich ihm recht ließ, um nicht mehr Kummervolles hören zu müssen; aber nun sehe ich auch davon Früchte, die der Begießung so vieler Thränen, als das Elend, das er uns bringt, kostet, werth sind. Läßt er uns oft den wahren Lebensgenuß gegen Schimmer aufopfern, so gewöhnt er uns dafür auch, die Form an den Dingen, die von uns sind, mehr als den rohen Stoff zu schätzen, der nicht in unsrer Gewalt ist. Er giebt uns ausser den wirklichen Gütern noch Güter der Einbildungskraft, die wir genießen können, ohne uns zu übersättigen. Die glückliche Einrichtung unsers Erdbodens erfordert kaum den zehnten Theil seiner Bewohner, um sie alle mit den nothwendigen Bedürfnissen zu versehen, und neun Zehnthel würden müßig seyn, oder alle würden neun Zehnthel ihrer Zeit dem Müßiggang widmen müssen, wären sie nicht durch die Bedürfnisse des Luxus beschäftigt. Alle Nachtheile des Luxus rühren nicht von ihm, sondern von der Niederträchtigkeit der Menschen her, die ihn gebrauchen, nicht um sich und andern erlaubte Freuden der Phantasie zu verschaffen; sondern um ihre Macht über andere zu beweisen. Die Ungleichheit der Vertheilung der Güter bringt alle diese Nachtheile hervor, nicht der Luxus an sich. Aber der Geschmack am Schönen wird dadurch allgemeiner, und die gröbern Sinne auch in ihren Vergnügungen feiner und edler werden. Ich halte dieß für eine Veredlung des Menschen, wenn er immer mit freyerer Wahl genießen lernt. Oder sollte ein Genuß dadurch unmoralischer werden, daß der Verstand mehr Antheil an ihm nimmt?

Am wenigsten werden unserm Zeitalter die großen Siege über den Aberglauben streitig gemacht, wenn man auch nicht behaupten kann, daß er völlig überwunden sey, und ich brauche darüber nichts zu sagen, sondern hätte es vielmehr gegen den Vorwurf des Unglaubens zu vertheidigen. Wird aber diese Vertheidigung schwer seyn? Man erzähle mir doch einige der Unglücksfälle, die die Freydenkerey hervorgebracht hat, welche nicht mit hunderten, die der Aberglaube wirkte, könnten aufgewogen werden! Offenbarer Unglaube kann der Gesellschaft nie gefährlich werden, sondern nur geheuchelter Glaube. Mimer! du kennst meine Achtung für wahre Religion; und doch könnte ich den Menschen nicht hassen, der durch falsche Schlüsse verleitet, laut sagte: Menschen, fürchtet keinen Gott, und trauet auf keine Zukunft, die euch nie werden wird! Ich würde einen solchen Menschen bemitleiden; aber dafür den von ganzem Herzen verabscheuen, der sich der, tief in das Herz des Menschen gegrabnen, Gefühle für Religion zur Erreichung seiner selbstsüchtigen Zwecke bediente. Die Wahrheit hat keine Untersuchung zu scheuen; mit Erhabenheit geht sie dem Spötter entgegen, und ruhig erwartet sie den irrenden Denker. Die Freyheit der Untersuchung wird uns ihr noch in die Arme führen. Geistesfreyheit ist das große Ziel, dem wir immer näher rücken, ohne Unterschied des Alters und des Geschlechts. Der Druck, unter dem die Männer das weibliche Geschlecht hielten, nähert sich auch seinem Ende, und wir werden endlich aufhören, seinen Tugenden bloß nach unsern, wahren oder eingebildeten, Bedürfnissen den Rang anzuweisen; wir werden sie auch für moralische Wesen, nicht bloß erkennen, sondern auch in der bürgerlichen Gesellschaft dafür gelten lassen. Sie werden uns denn weniger beherrschen, wenn sie die Erlaubnis haben uns zu rathen. So nähert sich alles seinem großen Ziele, der moralischen Cultur; und die Verfassung des Menschengeschlechts wird das Symbol der Vortreflichkeit des Menschen seyn. Dein Reich, allgütige Menschenliebe, wird eines mit der bürgerlichen Verfassung seyn, und keiner deiner Lieblinge wird mehr von Landesgesetzen verfolgt werden!

Mimer. Du hast die wahre Göttin zu deinem Beystand herbeygerufen, und ich getraue mir nicht, dir etwas tröstlichers zu sagen; selbst Heimdal, wenn er dich ganz angehört hätte, würde eingesehen haben, daß er dir nicht mit besserm Grunde widersprechen könne, als er das Gegentheil behauptet hat. Aber daran zweifle ich, daß er dich hätte zu Ende kommen lassen.

Balder. Warum?

Mimer. Weil er entschlossen war, sich nicht trösten zu lassen. Wenn er heute Abends zu mir kommt, und er kömmt sicher, so wirst du dieß deutlich sehen. Hätte er untersuchen wollen, so würde er vor allem den Begriff von einem Zeitalter genau mit dir festgesetzt, und ihr würdet dann wohl gefunden haben, daß ein jeder von euch recht haben könne, nachdem ihr

diesen Begriff bestimmtet. Oder ist es wirklich geschehen und du hast mir es nur nicht gesagt?

Balder. Nein, wir kamen zu bald tief ins Gespräch, und dann dachte ich selbst, es könne hierüber wohl keine Verschiedenheit unter uns stattfinden. Denn ich, und ich glaube jedermann, denkt sich unter einem Zeitalter, die Handlungsweise der meisten in einem Zeitraum von 30 bis 50 Jahren lebenden Menschen, im Verhältniß zu seiner Vorstellung, wie die Menschen handeln sollten.

Mimer. Ganz gut! aber eben in diesen Verhältnissen liegt die Verschiedenheit. Man kann die Menschen einzeln betrachten, um zu sehen, ob sie gut oder schlimm sind, und die Menschheit im Ganzen, ob sie sich eine solche Verfassung gegeben hat, dadurch die bessern auch die glücklichern sind. In ersterer Rücksicht vergleichen wir die Menschen fast immer nur mit unserm Ideal, nach dem wir sie gebildet haben wollen; in der zweiten betrachten wir uns voraussetzungsweise als ganz tauglich zur Erfüllung ihrer Gesetze und ganz passend für ihre Verfassung, und prüfen, ob wir dann das Ideal, nach dem wir streben, nicht aufgeben müssen: wir können daher im ersten Fall die Menschen sehr schlecht finden, ohne im andern über unser Zeitalter klagen zu können. Das schlimmste Zeitalter, in ersterer Rücksicht, ist: wenn die Menschen nicht gut seyn mögen; und im andern: wenn wir es ohne Gefahr nicht seyn können. Heimdal hatte den ersten Gesichtspunkt, und du den zweiten gefaßt.

Balder. Dieser Unterschied ist wahr, und er leitet mich noch auf einen Gedanken. Ich hatte zuvor, mehr von einer Art Begeisterung fortgerissen als bedachtsam, gesagt: die Verfassung des Menschengeschlechts würde das Symbol der Vortreflichkeit des Menschen werden, und dieß gäbe nun wohl die richtige Bestimmung des Werths eines Zeitalters ab, bey welchem man mehr auf das Ganze der Verfassung, als auf die Befolgung derselben durch Einzelne sehen muß.

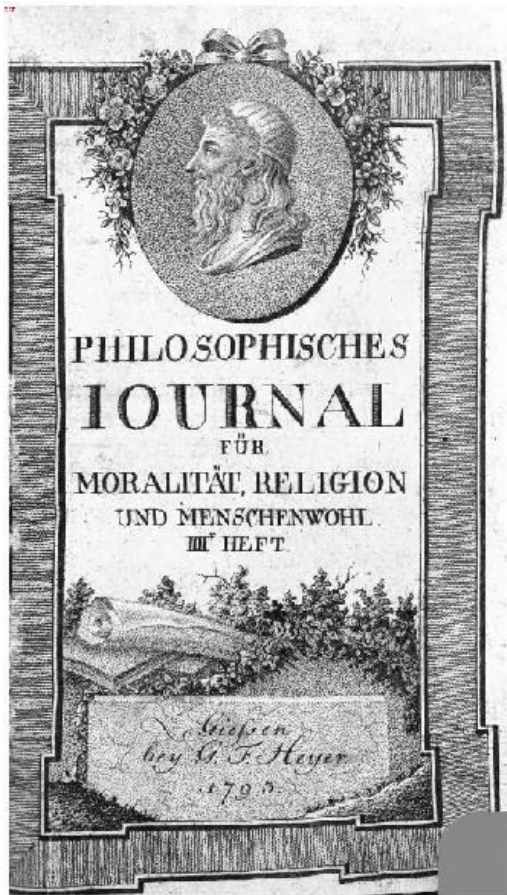
Mimer. Ja, Balder, dieß ist meine Meinung von dem Werthe eines Zeitalters. Die Einrichtungen jedes Jahrhunderts zeigen, auf welcher Seite die Macht war; sie zeigen, welche Menschen ihre Vorsätze auszuführen im Stande waren, und bestimmen dadurch den Grad der Cultur, den die Menschen für dieses Leben errungen hatten. Der einzelne Mensch hängt nicht von seinem Zeitalter ab; aber ob er seinen Geist durch bleibende Einrichtungen darstellen kann, und ob andre in diesen die Symbole ihrer Ideen erkennen, und sie gelten lassen wollen, darüber vermag er nichts. Reine Moralität hat ihren Wohnplatz einzig im Innern des Menschen, aber ob die bloße Befolgung der Gesetze und der Gebräuche, wenn sie auch ohne Einstimmung des Herzens geheuchelt werden, doch die Tugend gleichsam in einer Schriftsprache darstellen, die bey den Tugendhaften lebendiges Wort wird; dies hängt von dem Siege der Wahrheit, und von der größern Fertigkeit, die Heucheley zu erkennen, ab, wodurch die Verfassungen geläu-

tert wurden. Ich überlasse mich oft den tröstenden Gedanken, daß wir uns dem Punkt nähern, wo die Menschheit lernen wird, daß sie auch hier am glücklichsten lebt, wenn ihre Handlungen das Vorbild einer im Reiche der Wahrheit und Liebe gehofften Zukunft sind, und wenn ihr die Vernunft sagt, daß kein Unterschied dorten seyn kann zwischen Herr und Knecht, sondern jeder als Vernunftwesen Gesetzgeber, und jeder als Geschöpf Diener dieses Gesetzes seyn wird; daß sie auch hier sich mit dem Namen Bürger in allen ihren Verhältnissen begnügt, als das schönste Vorbild einer Gesetzgebung, die jeder will, und Antheil an ihr hat, und ihr dann doch gehorchen muß. Doch davon ein andermal, jetzt rufen mich Geschäfte zurück. Auf dem Wege werde ich dir erzählen, was ich mit Heimdal sprach. Du wirst ihn dann aufsuchen.

(Die Fortsetzung künftig.)

aus: Friedrich Schiller (Hrsg.): Neue Thalia, 3. Band 1793, Seite 51 – 54.

Anm.: Gesperrt gedrucktes wurde **fett** gedruckt.



Versuch zur Aufklärung der Menschenrechte.

Menschenrechte, Rechte der Menschheit, oder Rechte der Menschen, sind Wörter, deren Gebrauch nun so allgemein ist, dass es fast ein Mistrauen in die Aufklärung unserer Zeiten verräth, wenn man voraussetzt, diese Wörter würden nicht von dem ganzen Publikum mit Bestimmtheit gedacht, und eine Belehrung hierrüber käme nicht viel zu spät; und dennoch glaube ich, dass diese Wörter nie mehr in Gefahr waren, entweder alle Bedeutung oder wenigstens ihre Würde zu verlieren. Während eine grosse Nation die Wiederherstellung der Menschenrechte

zum Titel aller ihrer Unternehmungen gebraucht, wird eben dieser Nation von andern die Menschlichkeit abgesprochen; und indem sie Freiheit und Gleichheit für die nothwendige Bedingung des Besizes dieser Rechte ausgiebt, wird sie von andern, als ein Haufe Zerstörer der sittlichen Ordnung, die sich unbefugt zu Vormündern aller Nationen aufwerfen wollen, und zügelloser Unterdrücker angesehen. Während diese Nation, wie sie sich ausdrückt, allen Beleidigern der Menschheit den Krieg ankündigt, sieht man sie selbst Handlungen ausüben, die den Charakter der Menschheit verläugnen. Diese Nation hat sowohl Ankläger als Vertheidiger in allen kultivierten Staaten von Europa, die aus Gründen für und wider sie streiten; auch sehr viele Parteygänger, die eben dieses durch körperliche Stärke thun, oder doch darzu bereit wären. Beide Parteyen stellen die unveräusserliche Rechte der Menschheit, entweder als gemeinschaftliche Grundsätze auf, von denen sie ausgehen, und die ihre Gegner überzeugen sollen; oder als unläugbare Gefühle, die, wie sie glauben, den Gegentheil muthlos machen und ihnen Sieg verschaffen müssen. Beyde Theile glauben ihrer Vernunft oder ihrem Gewissen zu folgen.

Diese Erscheinung beweist nun allerdings, daß der Begriff Menschenrechte, noch sehr unbestimmt gedacht wird, und dass eine nähere Aufklärung hierüber, kein überflüssiger Versuch sey.

Ich verstehe hier aber unter dieser *Aufklärung* keine streng philosophische Erörterung dieses Begriffs, und keine systematische Darstellung aller Menschenrechte; denn dieses würde ohne genaue Bestimmung, aller, den Begriff Menschenrecht, vorhergehender Begriffe, und ohne einen streng wissenschaftlichen Vortrag nicht geschehen können, und daher meinem Zweck, nicht Belehrung über diesen Gegenstand, sondern nur Aufklärung darüber zu verbreiten, nicht entsprechen. Vielleicht giebt es einige Leser, die die Wörter Belehrung und Aufklärung über einen Gegenstand, für gleichbedeutend, und den Unterschied für erkünstelt halten, und es wird daher nicht unschicklich seyn, diese Begriffe etwas zu erörtern, um so mehr, da ja ohnediess, die ungestörte Bemühung sich aufzuklären, wie wir unten sehen werden, unter die vorzüglichsten Menschenrechte gehört. *Aufklärung über einen Gegenstand hat man, wenn man den Weg kennt, auf dem man zur völligen Kenntniss des Gegenstandes gelangen kann, und frey von Irrthümern darüber ist, kurz, soviel weiss, dass man kein Spiel des Betrügers oder Bewunderer des Prahlers wird; ihr folgt daher erst die Belehrung über diesen Gegenstand.* Um es durch ein Beyspiel deutlicher zu machen, so wollen wir setzen; ein Mann habe hinlängliche optische Kenntnisse, um verschiedene Täuschungen durch optische Kunstgriffe, sich zu erklären, er kenne, zu welchem Grad von Geschwindigkeit es der Mensch durch Uebung bringen kann, er sehe die Nichtigkeit des Glaubens an Hexen und Zauberer ein, und er wisse noch, dass sich durch versteckte Elektrizität, Magnete und dergleichen vielen wunderbar scheinende ausrichten läßt; ein solcher Mann ist völlig über die Taschenspielerkunst aufgeklärt; aber deswegen kann man noch nicht sagen, dass er vollständig darüber belehrt sey, oder, welches eben so viel hiesse, dass er sie vollkommen verstehe. *Sich über jeden für die Menschen wichtigen Gegenstand aufzuklären, ist die Pflicht eines jeden Menschen, aber die eigentliche Kenntniss wird nur von denen gefordert, deren Hauptgeschäfte es ist, sich mit diesen Gegenstände abzugeben.* Belehrung gehört daher für den, der das Geschäfte seines Lebens daraus machen will, etwas wichtiges zu erforschen oder auszuführen, aber Aufklärung darüber gehört für jedermann.

Unter allem, was für die Menschen nun wichtig ist, haben ihre Rechte den höchsten Rang, und die Aufklärung darüber ist daher für alle Menschen gleich wichtig; aber die vollständige Kenntniss derselben, kann nur von dem gefordert werden, der berufen ist, über sie zu wachen, sey es, dass Geburt oder Wahl, oder ein innerer Beruf ihn dazu auffordert. Ich finde um so nöthiger diess im Eingang dieser Abhandlung anzuzeigen, als ich weder den Philosophen noch den Staatsmann belehren will, und ich gestehe es frey, auch nicht könnte, noch den Bürger und Bauer auffordere, sich die Kenntniss des Philosophen und Staatsmanns eigen zu machen, und beyder Aussprüche seiner Kritik zu unterwerfen; sondern weil ich einzig die Absicht habe, den Theil des Publikums, der weder auf Philosophie noch auf Staatskunst Anspruch macht, über den wichtigsten Theil seiner Rechte, die man vorzugsweise Menschenrechte nennt, aufzuklären. Dieje-

nigen also, die schon über diese Stufe erhaben sind, können entweder diesen Aufsatz gar nicht lesen, oder, wenn sie die Gefälligkeit haben wollen, so mögen sie es als Richter thun, um zu sehen, ob ich den Weg zur gründlichen Kenntniss der Menschenrechte gut bereitet habe.

Recht, in seinem ganzen Umfange, ist ein viel zu weiter Begriff, als dass ich es wagte, sogleich eine Erklärung davon zu geben, die diesen Begriff erschöpfen sollte. Unsre Sprache hat verschiedene Ausdrücke, die, da sie alle unter dem Begriff, *Recht*, stehen, nothwendig die Merkmale dieser Begriffe in sich enthalten; da sie aber auch in ihrer Bedeutung verschieden sind, zugleich eine Erläuterung und Anwendung dieses Begriffs geben müssen. Diese Ausdrücke sind folgende: es ist *Recht*; er hat *Recht*; er hat das *Recht*; er thut *recht*. Beyspiele, wo diese Ausdrücke gebraucht werden, mögen am besten dienen, uns ihre Verschiedenheit und Übereinstimmung und daraus den Begriff von Menschenrecht festzusetzen. *Es ist recht*, dass dieser Verbrecher einmal gestraft wird, ist ein Beispiel des Gebrauchs der ersten Ausdrücke; *er hat Recht*, wenn er behauptet, die Sympathie ist eine Träumerey; *er hat Recht* auf die angränzende Wiese, *er hat Recht*, Zölle zu erheben; *er thut recht*, wenn er sich einmal von N.N. bezahlen lässt; sind es von den übrigen. Mehrere Beyspiele werden jedermann beyfallen. Sucht man nun zu entdecken, worinn die Verschiedenheit liege, so wird man folgende Unterschiede entdecken. Im ersten Fall wird gesagt, dass etwas geschehen darf, mit dem Nebenbegriff, dass es auch gut sey, dass es geschehe: im andern, dass man etwas behaupten darf, ohne wider die Wahrheit sich zu versündigen; im dritten, daß man in seiner Besitznehmung von den Gesezen begünstigt werden müsse; im vierten, dass man einen im Allgemeinen für erlaubt erklärten Vortheil auf immer oder auf bestimmte Zeit sich besonders zueignen dürffe; im fünften dass man etwas vor seinem Gewissen verantworten könne. Allem diesen Gebrauch des Wortes *Recht*, liegt aber, wie man sieht, *das Erlaubt sein* zum Grunde, und zwar nicht ein vorübergehendes Erlaubtseyn, sondern ein *bleibendes*; das ist, ein durch Geseze der Religion, der bürgerlichen Verfassung und der Wahrheit bestimmtes. Die erstern zwey Ausdrücke beziehen sich aber aufs Allgemeine und zeigen nur an, dass etwas nicht wider die Geseze ist; aber lassen es unentschieden, ob es durch dieselben geboten oder blos erlaubt ist; weit öfter werden sie daher verneinend gebraucht; es ist nicht *recht*, dass und so weiter; er hat nicht *Recht* u.s.w., in welchem Falle ihre Bedeutung bestimmter ist; und etwas schlechterdings Gesezeswidriges anzeigt. Ganz deutlich ist es dagegen, dass in den übrigen drey Ausdrücken keine Gebotenseyn liegt, und das immer darinn vorausgesetzt wird, dass man überhaupt gerne thue, das man nun mit *Recht* auch darf, aber wenn man nicht mehr will, auch nicht muss.

In dem lezten Ausdrucke: er thut *recht*, liegt noch der Nebenbegriff, dass man das, was uns gesezlich (in so ferne wir nemlich die bürgerlichen Geseze allein darunter verstehen) erlaubt ist, auch vor der Gesetzgebung des Gewissens verantworten könne. Da man nur selbst von der

innern Verpflichtung urteilen kan und die Ausübung des Rechts in so ferne mir Gewissenssache ist, über die niemand mit Gewalt entscheiden darf, so kann freilich von dem Recht ein höchst ungerechter Gebrauch gemacht werden, ohne dass es gehindert werden kan. Weil wir aber nur eine Erklärung von Recht in der Beziehung suchen, um zu wissen, welche Rechte wir haben, und welche andere haben, und der Gebrauch derselben unserem und anderer Gewissen überlassen werden muss, so kan und darf diese Gewissenseinschränkung nicht als ein Merkmal in die Erklärung des Rechts aufgenommen werden. In so ferne man also ein Recht hat, hat man *freye Willkühr, innerhalb dieses Rechts zu thun, was man will*. Folgende Erklärung wird also nothwendig richtig seyn; ein Recht ist die *gesetzmässige Erlaubnis, nach eigener Willkühr in einem gewissen Falle zu handeln*. Meine Rechte bestehen nun in der Summe dieser Fälle.

Wenn es nun *Fälle* giebt, *wo die Willkühr unter keiner Bedingung ausser mir eingeschränkt werden darf*, so machen diese Fälle die *Menschenrechte* aus. Ob es solche Fälle giebt, soll nun der Gegenstand unserer Untersuchung seyn. Wir haben erst gesehen, dass blosses Erlaubtseyn kein Recht giebt, welches auch allgemein bekannt ist, wie die Redensart zeigt, erlauben will ich es ihm wohl, aber kein Recht soll er mir daraus machen; und daraus entspringet schon die Vermuthung, dass blosser Widersezung kein Recht nehmen könne. Die Widersetzung muss nemlich selbst erst gesetzmässig seyn, wenn sie nicht ungerecht genennet werden soll. Alles kommt daher darauf an, wie weit die Gesetze die Willkühr einschränken können, und daher wird es nöthig seyn, uns einige Aufklärung über das, was zum Gesetz gemacht werden kan, zu verschaffen.

Wir begreifen unter *Gesetz* immer die Vorschrift, nach der etwas geschehen muss, und dieses *Müssen* nehmen wir in doppelter Bedeutung, nemlich, in so ferne keine Möglichkeit da ist, dass etwas anders geschehe, wie z.B. bey den Naturgesetzen, oder in so ferne etwas zwar anders geschehen kan, aber nur unter Voraussetzung des *Missbrauchs* der Freiheit, wie bei den Sittengesetzen. Die bürgerlichen Gesetze dürffen den Sittengesetzen daher nie widersprechen, weil sie sonst den Misbrauch der Freiheit gebiethen würden. Diese Sittengesetze kündigen sich dem Menschen unmittelbar in seinem Bewusstseyn an, und wenn seine Freiheit gleich nicht durch sie gebunden ist, so ist doch ihr Gebot für ihn unläugbar. Sie bedürffen keiner menschlichen Bestätigung, sondern werden von uns mit der Achtung erkannt, die Gesetze, die uns ein allerhöchster heiliger Wille giebt, von uns fordern. Da die bürgerlichen Gesetze aber durch einen Menschen gegeben sind, so können diese Gesetze von andern Menschen nur dann für gültig erkannt werden, wenn sie entweder jene Sittengesetze selbst sind, die in der Gesellschaft nur als Befehle vorgetragen werden, auf deren Uebertretung auch zeitliches und von Menschen veranstaltetes Wehe gesetzt ist, oder wenn ihre Vernunft selbst die Güte des Gesetzes einsieht, oder wenn sie diesen Menschen von einer Gottheit unterstützt glauben. Da aber das letzte bey einer etwas kultivirten Nation

nicht ohne Prüfung angenommen wird, und diese Prüfung sich auf die Untersuchung gründet, ob das, was dieser Mann zum Gesetz macht, Göttlich seyn kan, welches auch nur durch Vernunft entschieden werden kann, so kommt alle Verbindlichkeit der Gesetze auf das an, ob sie der Vernunft gemäss sind. Es wird zwar vieles als Gesetz befolgt, das nicht vernünftig ist. Z.B. dass der Landmann seine Aecker nicht durch einen Zaun vor den Verwüstungen des Wildes schützen soll; allein diese Befolgung gründet sich auf die in langer Zeit nach und nach gewöhnte Unterdrückung, und keiner, der des Namens Mensch würdig ist, wird solche Verordnungen, des Namens, Gesetz, würdig finden. Da die Vernunft nun eigentlich die wahre Gesetzgeberin ist, so kan nichts ihr Widersprechendes diesen Namen verdienen. Die Vernunft urtheilt nun nach Zween Gesichtspunkten über die Güte der Gesetze; nemlich *nach der Stimme des Gewissens und der Religion*, und *nach der Schicklichkeit der Gesetze zur Erreichung eines bestimmten Zwecks*, den Gewissen und Religion gut heissen. Der allgemeinste Zweck den die Menschen nur haben können, ist äussere Glückseligkeit bey einem guten Gewissen, und die Gesetze gehen daher auf die guten Sitten an sich und dies sind die *moralischen und allgemeinen Gesetze*, oder auf das äussere Wohl, und dies sind die *bürgerlichen und besondern Gesetze*, deren Zweck darinn besteht, zu verhindern, dass das Laster nicht äussern Wohlstand bewirken könne. Aus diese kurzen Erörterung wird nun sehr deutlich werden, das nichts mehr dem Wesen eines Gesetzes zuwider wäre, als ein Gesetz, das das Wohl anderer beschränkt, um das Wohl eines Einzigen ohne Rücksicht auf Verdienst zu gründen und das die blosse Willkühr dieses Einzigen zum Gesetz machte. Dies zeigt uns nun ein ursprüngliches Menschenrecht, nemlich, dass er seine Willkühr, nicht von der *blossen* Willkühr eines andern einschränken lassen darf. Und an diesem Leitfaden glauben wir die Menschenrechte auffinden zu können, wenn wir nur immer Acht geben, ob der Mensch in gewissen Fällen durch sichtliche und vernünftige Gründe, die ausser der Willkühr eines andern liegen, eingeschränkt werden kan, oder nicht; wo nur die Willkühr eines andern ihn einschränken könnte, da hat er ein Recht, *seiner* Willkühr zu folgen.

Am deutlichsten fällt nun in die Augen, dass, da ihn nur blosse Willkühr einschränken könnte, wo sein Benehmen ohne allen Einfluss auf das mit Vernunft oder Recht zu fordernde Wohl anderer ist. Ich finden hier keinen Beysatz, mit Vernunft oder Recht, welches, wie wir gesehen haben, bey nahe ein gleiches bedeutet, nothwendig, weil die Gerechtigkeit selbst allezeit eine Störerin des Wohls der Bösewächter ist. Dieser Einfluss kann aber nicht Statt finden 1) bei Gewissenssachen, in so ferne nicht das Betragen in Handel und Wandel, sondern der Trost für das Herz eines Menschen allein von ihnen abhängt. 2) In Meinungen, die blos wissenschaftlich sind, oder nur zur Prüfung vorgetragen werden. Diese Menschenrechte sind unter dem Namen *Gewissens* und *Gedankenfreiheit* bekannt; erstere bezieht sich vorzüglich auf die Religion. Die Gewissensfreiheit kan also einem Menschen nicht genommen werden, und alle Gesetze, die dieses thun, führen den Namen Gesetz mit Unrecht. Die Gründe für diesen Satz

sind unter mehreren diese: Die Religion ist, wie allgemein anerkannt wird, ein wahrer Trost der Menschen und keine Plage; sie tröstet ihn über seine moralischen Gebrechen, bringt ihm Mittel zur Stärkung im Guten, und vermehrt die Gründe, welche die Vernunft allein zur Rechtschaffenheit darbietet, damit, dass sie die Ausübung der Gerechtigkeit und aller Tugenden, zugleich als Gebot eines heiligen unabänderlichen Willens ankündigt, der zugleich unser genauer und allwissender Richter und Belohner ist: wie kan also Religion von *einem Menschen* geboten werden? Was kümmert ihn, wo wir Trost finden, und womit kan er zeigen, dass er der Bevollmächtigte des Allerhöchsten ist? Da es eben so wahr ist, dass uns Vernunft schon allein sagt, was Recht und Unrecht, und die Religion uns nur die gehörige Stärke zum Guten giebt, wie kan die Religion, die wir bekennen, uns zu bürgerlichen Geschäften tauglich oder untauglich machen? Nicht die Religion, die wir bekennen, sondern die Stärke und Beharrlichkeit im Guten, die uns unsere Religion giebt, macht uns zu biedern oder schlechten Menschen; und jemanden deswegen mehr zu trauen, weil er sich zu einer Religion bekennt, die ich für die beste halte, ist eben so unvernünftig, als wenn ich einem jeden, den ich weiter gar nicht kenne, völlige Macht über mein Vermögen geben wollte, weil er mir versprochen hat, mich nicht zu bestehlen, sondern meinen Vortheil aufs beste zu besorgen. Ich kan also nicht von der Religion auf die Güte eines Menschen schließen. Aber wird man sagen: ich kann doch urtheilen, ob eine Religion nicht selbst schlechte Grundsätze begünstige? Allerdings: aber dann sind diese schlechten Grundsätze, die mit den moralischen und vernünftigen bürgerlichen Gesetzen unverträglich sind, der Grund, warum ich einem solchen Menschen nicht trauen darf, aber nicht seine Religion, die als solche keine Grundsätze des Betragens enthält, sondern sie nur dem Gewissen einschärft. Religionen, deren Gottesdienst unmoralisch ist, müssen in dieser Rücksicht zwar verboten werden, aber der Gegenstand des Verbots sind dann *diese Handlungen*; als *falsche Religionen* können sie nicht durch Gesetze, sondern nur durch Aufklärung aufgehoben werden. Ferner müsste ich aber auch, um eine Religion als falsch zu verwerfen, wenn solches aus einem andern Grunde, als weil sie der Vernunft und dem unbestochenen Gewissen oder dem reinen sittlichen Gefühle zuwiderlaufende Grundsätze begünstigt, geschehen sollte, unmittelbar von Gott überzeugt seyn, dass sie falsch wäre, welches sich aber kein vernünftiger Mensch einbilden kann, sondern wenn er diese Einbildung hat, so ist er ein – Narr. Dieses hartscheinende Urtheil wird jedermann einleuchten, wenn er bedenkt, welch ein unbändiger Stolz von einem Menschen es ist, sich einzubilden, er allein habe es verdient, dass ihn Gott vor so vielen Millionen seiner Mitbrüder auszeichne! Christen könnte auch dies überzeugen, dass Christus selbst nie zu irgendeiner Sekte sagte: „eure Religion ist falsch, aber er sagte: „viele, die zu mir sagen, Herr, Herr, haben wir nicht *Wunder* gethan in deinem Namen, werden nicht in das Himmelreich kommen. Dies halte ich für hinreichende Gründe, um die Gewissensfreiheit unter die Menschenrechte zu setzen. Da man aber keine Freiheit hat, wenn man nicht handeln darf, wie man will, so begreift die Gewissensfreiheit nicht blos die

Religion, in so ferne sie blos bekannt wird, sondern auch in so ferne zu ihr gehörige Uebungen angestellt werden, wenn diese Uebungen nicht den Sitten und den vernünftigen bürgerlichen Gesetzen zuwider sind. Es gehört also freye Religionsausübung, in so weit als sie andern nicht beschwerlich fällt, unter die Menschenrechte. Aber im Gegentheile muss auch wieder jedem erlaubt seyn, seine Meinung über jede Religion zu sagen und ihren Einfluß auf das Herz zu beurtheilen. Nur in dieser letzten Rücksicht gehört *freyes Urtheil über Religionssachen* unter diese Rubrik; denn in so fern beurtheilt wird, ob ein Satz einer Religion in den ihr zur Richtschnur dienenden Büchern enthalten sey oder nicht, ob eine gewisse Cerimonie ihr wesentlich oder nicht, alt oder neu sey, gehört zur Gedankenfreiheit. Ich habe hier Gewissensfreiheit nur auf Religion bezogen, weil sich alle Fälle, wo sie Statt finden muss, auf Religion, d.i. auf das innere Heil des Menschen beziehen, das einen andern nichts angeht. Was den Gebrauch der Freiheit über Religion zu urtheilen betrifft, so kan man gewisse Gebräuche einer Religion lächerlich finden, ohne wider die Menschenrechte zu sündigen, aber man darf nicht Gewalt brauchen; dies thut man aber wirklich, wenn man durch Spott den andern stört. Man kan zum Beispiel den langen Tag der Inden für eine lächerliche Cerimonie erklären, ohne sich zu versündigen, aber man thut nicht recht, wenn man seinem Spott während dieser Cerimonie selbst freyen Lauf lässt. Nun wollen wir zur nähern Auseinandersetzung der Gedankenfreiheit übergehen.

In so ferne man nicht wissen kan, was einer denkt, so ist freylich unmöglich, sich einer Herrschaft über Gedanken anzumassen. Aber dies heisst auch nicht Freiheit, sondern *Gedankenfreiheit* findet nur dann Statt, wenn ich meine Gedanken, ohne mich einer durch Gesetze bestimmten Straffe auszusetzen äussern kann. Am unwiderstehlichsten ist die Ueberzeugung, dass kein Mensch ein Recht haben kann, mir die Entdeckung der Wahrheit zu verbieten und meine Kräfte zur Vervollkommnung der Wissenschaften zu gebrauchen. Ich halte mich hier mit keinem Beweiss auf, weil unsere Zeiten kaum ein Beyspiel mehr liefern, dass Entdeckungen in den Wissenschaften als Verbrechen geahndet wurden, sondern gehe zu einer andern Frage über: nemlich gehört es zu den Menschenrechten, meine Meinung über alles frey sagen zu können. Ich glaube, dass diese Frage unbedingt mit Ja zu beantworten ist. Denen diese Beantwortung nicht nach ihrem Sinn seyn mag, gebe ich zu bedenken, dass sie hier das Können nicht mit der wirklichen Ausübung verwechseln; denn da kan gar oft der Fall kommen, dass es nicht allein klug, sondern sogar Pflicht ist seine Meinung nicht geradezu zu äussern; dies aber muss mir überlassen werden und keine Gesetze können mich einschränken, die mich im Gegentheile auch nicht vor dem Schaden sichern, den mir ein unkluger Gebrauch meiner Willkühr zuzieht. Vorzüglich schien die Gedankenfreiheit gefährlich, wenn sie sich in Kritiken über die Gesetze, Verfassungen, Religionen und Verordnungen äusserte. Aber auch da wird die Furcht verschwinden, wenn man Beurtheilung einer Sache von eigensinniger Verwerffung, und den Entschluss über gewisse Verordnungen dem Landesherrn Vorstellungen zu

machen, von Ungehorsam unterscheidet. In welchem Lande sich die Gesetze nur den Letztern zur Rüge vorbehalten haben, wird alles durch bescheidene Beschwerden ausgerichtet werden; wo man aber allen Tadel, sey er auch noch so bescheiden, für ein Verbrechen erklärt, da giebt es freylich keine anderen Mittel, seine Gedanken zu eröffnen als mit bewaffneter Hand, wie bey der Revolution in Paris, oder durch Brand, wie in Constantinopel. Der Erfolg der Unterdrückung der Gedankenfreyheit kan bei einem Volk, das denkt, (denn von andern als z.B. von dem grössten Theil der Russischen Völkerschaften, von den ganz gemeinen Pohlen und Ungarn u.d.m. ist hier die Rede nicht) kein andrer seyn, als das sich de-liberirende Clubbs in deridirende Complots verwandeln.

Die Gedankenfreyheit äussert sich vorzüglich in drey Wirkungen, in der Pressfreyheit, der freymüthigen Unterhaltung und der vertraulichen Correspondenz. Ueber die *Pressfreyheit* ist schon genug geschrieben worden und ich verweise meine Leser auf die vielen Aufsätze, die in allen Journalen zerstreut sind; nur füge ich hinzu, dass ich eine Censur für ein Bedürfniss eines jeden Staats halte, aber sie muss schon gedruckte Schriften und keine Manuscripte censiren. Eine solche oberherrliche Censur von Schriften, die den Staat angehen, hielte ich für sehr nützlich, weil man dadurch manche schlechte Absicht eines elenden Schriftstellers, der der nur gewöhnlichen Censur auszuweichen weiss, vereiteln könnte, da man durch Verbot einer solchen Schrift ihr öfters eine Wichtigkeit giebt, welche sie sonst nie erhalten hätte, und weil doch auch keine gute Schrift durch den blossen Eigensinn des Censors unterdrückt werden könnte. Die *freimüthige Unterhaltung* gehört zu den Glückseligkeiten des Lebens, und wehe der Regierung, die ihren offenen Beurtheiler für ihren gefährlichsten Feind hält. Die *Correspondenz* gehört gleichfalls unter die Annehmlichkeiten des Lebens, aber ich gestehe, dass es hier am schwersten ist, zu bestimmen, wie weit hier Polizey ihre Aufsicht treiben könne, ohne die Menschenrechte zu beleidigen. Denn wenn es von einer Seite wahr, dass die Regierung kein Recht auf meine Geheimnisse haben kann, so ist es von der andern auch wieder wahr, dass ihr durch die vollkommene Freiheit der Correspondenz, in den meisten Fällen die Freiheit benommen wäre, Veräthereyen zu entdecken. Ich für meinen Theil halte dafür, dass die Regierung bey einem gegründeten Verdacht das Recht habe, jede Correspondenz aufzufangen, aber, dass sie dann die Menschenrechte beleidigt, wenn sie ausser dem Fall der Verrätherey, irgend einen zum Nachtheil der Correspondenten gereichenden Gebrauch von ihren Entdeckungen macht, und wenn sie an statt durch gegründeten Verdacht zu dieser Gewaltthätigkeit aufgefordert zu seyn, sie verübt, um erst Verdacht zu schöpfen.

Nachdem ich gezeigt habe, dass Gedankenfreyheit zu den Menschenrechten gehöret, so brauche ich nicht weiter zu beweisen, dass die *Freyheit sich aufzuklären* zu den heiligsten Menschenrechten gehört. Diejenigen die sich so selbstsüchtig über andere Menschen erheben, und immer so wegwerfend vom Volke sprechen, als wenn sie zu einer höheren

Gattung von Geschöpfen gehörten, würden gewiss nie fragen: ist es gut, dass man das Volk aufkläre? wenn sie bedächten dass das Ja oder Nein auf diese Frage, zugleich das Ja oder Nein auf folgende ist: sind die, welche das Volk regieren, weise und gerecht? Sind sie es, so wird nur ein aufgeklärtes Volk sie zu schätzen wissen; sind sie es aber nicht, so wird freylich nur ein dummes und feiges Volk sie ertragen können.

Die Menschenrechte, die wir bisher durchgegangen haben, sind zwar unverletzbar, aber sie können von jedem Menschen in verschiedenen Graden ausgeübt werden, ohne dass sein moralischer Werth deswegen zu bezweifeln ist. Nun aber kommen wir zu gewissen Rechten, die mit den Pflichten gegen sich selbst so genau verwandt sind, dass der Mensch sich selbige nicht verzeihen kann, ohne seine moralische Würde, entweder wirklich oder scheinbar zu verlihren, wenn er den unwiderstehlichen Zwang nicht vor den Augen der Welt beweisen kann. Der Mensch steht nehmlich unter allgemein anerkannten Gesetzen, die er, wenn er nicht von der Stufe eines vernünftigen, einer Religion fähigen Wesens herabsinken, und zum allgemein verdamnten Verbrecher werden will, schlechterdings befolgen muss, als, um einige anzuführen: nicht falsches Zeugnis zu geben, nicht aus Faulheit und Bereicherungssucht zu stehlen, nicht aus Eigennuz und blosser Willkühr und Hass zu morden; wenn er daher durch Gewalt in eine Lage versetzt wird, wo er diese heiligen Gesetze nicht beobachten könnte, so wird er zum Thier erniedrigt, und er hat daher das Recht ja sogar die Pflicht, den Tod einem solchen Leben vorzuziehen. Wenn er also so gar den Tod, einer solchen Lage, wo er auf Moralität Verzicht thun müsste, vorziehen soll, so handelt er völlig lasterhaft, wenn er sich freiwillig in eine solche Lage stürzt, und ein solcher Mensch wird mit Recht ein Verworfener genannt. Werden nun die Verbote, die daraus fliessen; ich darf auf meine moralische Freiheit nicht Verzicht thun, betrachtet, so entstehen daraus Pflichten gegen mich selbst: wird aber nun darauf Rücksicht genommen, welche Zumuthungen mich unmittelbar oder auf entferntere Art in eine solche Lage stürzen würden, so gehört die Weigerung, solche Zumuthungen anzunehmen zu den Menschenrechten, und wer gegen eine solche Weigerung Gewalt braucht, sündigt gegen die Menschheit. Wir überlassen hier die Pflichten gegen sich selbst der Moral und betrachten hier die Sache nur unter dem Gesichtspunkt des Rechts: nur ist hier noch zu bemerken, dass gewöhnlich die Pflichten gegen sich selbst, mit blossen Rechten sehr oft verwechselt werden. Ein einzig Beyspiel wird hinlänglich seyn, auf diesen wichtigen Unterschied aufmerksam zu machen. Wenn ich alle Kräfte aufwende, mein durch nichts verwirktes Leben zu erhalten, meine Menschenrechte zu schützen, so erfülle ich die Pflichten gegen mich selbst; wenn ich aber etwas gefundenes, worauf niemand Ansprüche hat, mir allein zueigne, wenn ich auf die äussere Ehre sehe, die mein Rang mir giebt, so bringe ich nur meine Rechte in Ausübung. Pflichten gegen mich selbst sind so heilig, als die gegen andere, aber meine Rechte die auf meinen Vorthail abzielen, kann ich mir verzeihen. Der allgemeine Ausdruck, unter dem diese Rechte können begriffen

werden, ist dieser: *Niemand darf Handlungen von mir fordern, wo ich sein blosses Werkzeug ohne alles Selbsturtheil über Recht und Unrecht wäre oder schiene, und wodurch ich von der bürgerlichen Gesellschaft ausgeschlossen würde.* Dieses geschieht nun, wenn ich jemand meinen Körper zu seinem willkürlichen Gebrauch überlassen und wenn ich auf alles Eigenthumsrecht Verzicht thun soll. Um mich hierüber deutlich erklären zu können, so wird es nöthig seyn, zuvor über die Achtung, die der Mensch seinem Körper schuldig ist, etwas zu sagen, weil es mir schon zur Last gelegt wird, und ich meine öffentliche Achtung dadurch verliere, wenn es scheint, als wäre mir der Gebrauch, den man von meinem Körper machen möchte, gleichgültig. Unser Körper verdient als Werkzeug, wodurch wir unsre Vernunft kund machen, eine Achtung, die diesem Beruf angemessen ist. Man mag so sehr von Vorurtheilen sprechen, die den Menschen verleiten sollen, das innere Geistige mit dem Aeusseren bloß körperlichen zu verwechseln, so wird man es doch nie dahin bringen, das der Mensch von sittlichem Gefühle die Aussprüche dieser übermenschlichen Weisheit anerkenne, wenn er auch nicht ihre Sophismen zerstören könnte. Man sage, was kümmert mich mein Körper, wenn ich tod bin, meinethwegen fressen ihn die Hunde; so wird es leicht seyn, die meisten Personen, die nicht dieser Meinung sind, zum Schweigen zu bringen, aber schwer, einen einzigen zu überzeugen. Man suche zu beweisen, dass ein Mädchen ihre körperliche Unschuld verlieren könne, ohne ihre Seele zu beflecken, man gehe weiter und behaupte, dass ein solches Mädchen an moralischem Verdienst dadurch gewinne; es wird eben so leicht seyn, die meisten Zuhörer so weit zu bringen, dass sie nichts dagegen sagen können, aber eben so schwer, sie lebendig davon zu überzeugen. Der Grund zu dieser Erscheinung, wird man hierauf sagen, liegt in tief eingewurzelten Vorurtheilen, die nicht so bald der Stimme der Vernunft weichen. So findet man ja, dass sich Leute im Finstern fürchten, die von der Nichtigkeit der Gespenster völlig überzeugt sind. Dieser Einwurf, dünkt mich, leitet auf den rechten Gesichtspunkt, aus welchem die Sache betrachtet werden muss. Woher kommt die Furcht im Finstern wenn es keine Gespenster giebt? Fragen wir in dem zum Beispiel angeführten Falle, und die Beantwortung dieser Frage bestätigt die Nichtigkeit der Gespenster; wenn wir also hier fragen, woher kommt die allgemeine Meinung, dass Beschimpfungen des Körpers den Menschen herabwürdigen, wenn es doch nicht wahr ist, so können wir hoffen, dadurch der Entscheidung auch näher zu kommen. Die Antwort ist leicht: *weil wir aus dem Betragen gegen den Körper, das Interesse, das man an unserer Seele nimmt, beurtheilen.* Dieses Urtheil wird von uns, auch auf alles, was wir unser nennen, ausgebreitet. Wir zählen den gewiss nicht unter unsere Freunde, dem die Geschenke, die wir ihm machen, ausser ihrem Marktpreiss nichts werth sind. Da nun aber nicht wohl eine andere Art, uns Achtung zu erweisen Statt findet, als die durch den Werth, den man dem Unsrigen(worunter unser Körper vorzüglich gehört) giebt, so ist diese Art zu schliessen richtig und also der Werth, den wir auf das Betragen gegen unsern Körper legen, keine Vorurtheil, und wir kündigen

auch durch unser äusserliches Bezeugen den Werth an, den wir uns nach unserm Gewissen beylegen zu dürfen glauben.

Eine jede Handlung, die daher einen körperlichen Nachtheil für uns hat, kündigt entweder an, dass wir von andern nicht geachtet werden, oder dass wir uns selbst nicht achten, oder doch, dass wir zu schwach sind, uns bey unsern Rechten zu schützen. Daher kommt das misliche Licht, in dem ein Mensch, dem seine Rechte mit Gewalt entrissen worden, erscheint. Man muss sich immer sagen: er ist unschuldig daran, um ihn nicht schuldig zu finden.

Da wir nun die Pflicht haben, wie oben gezeigt wurde, nie auf Selbsturtheil über Recht und Unrecht Verzicht zu thun, so haben wir auch ein Recht, uns allem zu widersetzen, was eine solche Verzicht ankündigen würde. Aus diesen letztern folgen vorzüglich die Menschenrechte, da die Verzicht selbst schlechterdings verboten ist, und also in diesem Fall die Weigerung nicht blos ein Recht, sondern eine Pflicht ist. Die hauptsächlichsten hieraus entspringenden Menschenrechte sind folgende: 1) Ich darf alle Dienste verweigern, die eine blinde Ergebenheit erfordern, oder auch nur scheinbar machen. 2) Meine körperliche Freiheit darf nicht nach Willkühr beschränkt werden. 3) Ich darf nie als ein blosses Werkzeug der Lust anderer gebraucht werden. 4) Ich darf in keinem Falle, auch nicht im Tode als Thier behandelt werden. Ich verstehe hier unter Behandlung blos das Betragen gegen mich in so fern es ohne gewalthätigen Einfluss ist. Die erstern Rechte machen den Uebergang von Pflichten gegen sich selbst zu den Menschenrechten aus, und was die Verweigerung solcher Handlungen betrifft, die es wirklich beweisen würden, dass ich mich nach der Willkühr eines andern allein richte, so gehört sie unter die Pflichten gegen sich selbst, weil es nicht von mir geschehen darf; aber was nur den äussern Schein angehet, gehört unter die Menschenrechte, weil es nie gesetzmässig gefordert werden darf, ob es gleichwohl Fälle geben kann, wo ich freiwillig von diesen Rechten etwas vergeben darf. Es würde zu weitläufig seyn, hier alle einzelne Fälle durchzugehen. Ich mache hierbey nur die Bemerkung: alle Sprachen sind reicher an Wörtern, den zu bezeichnen, der sich dieser Gattung Menschenrechte begiebt, als den, der sie beleidigt, weil es am meisten in der Macht des Menschen steht, sich bey diesen Rechten zu schützen. Der Schmeichler macht den Anfang dieser Verzeihung der Menschenrechte, der in einigen Fällen noch zu entschuldigen ist. Von ihm aus giebt es dann unzählige Stufen, die sich bei dem Banditen endigen, der ein wahrer Verworffener ist. Ich unterscheide den Banditen von dem Mörder. Denn der Mord des Banditen hat der zu verantworten, der sich seiner bedient. Der Bandit ist einzig dadurch Verbrecher, dass er Bandit ist, so lange er ausser der Vollziehung der erhaltenen Aufträge keine anderen Schandthaten begeht. Man siehet daraus, wie bei dem Banditen sich noch einseitige Moralität finden kann, weil er seine Verbrechen auf das Gewissen anderer begeht. Sein eigentliches Verbrechen begehet er wider die Pflicht gegen sich selbst. Die zweite Gattung von Menschen-

rechten betrifft alle Arten von Gefangenschaften, die nicht durch Verbrechen welche gesetzmässig erwiesen, und öffentlich bekannt wurden, verdient worden ist. Hier ist das arme Schlachtopfer ganz unschuldig und auch keine Sprache hat einen Ausdruck, der einen solchen Unglücklichen herabwürdigt. Unsre Achtung gegen ihn steigt aber doch in dem Verhältniss, als er seine Kräfte gebraucht, sich seine ihm entrissene Freiheit wieder zu verschaffen. Diese Beleidigung der Menschenrechte ist leider noch sehr häufig und ihre Spuren, die man in den Bastillen jedes Landes findet, sind der traurige Beweiss, dass wir noch weit entfernt von wahrer Aufklärung sind, weil ich Beleidigungen der Menschheit noch mit dem Vorwand politischer Nothwendigkeit decken lassen, ohne dass jemand laut dagegen spricht. Ich verstehe hier nicht unter dagegen sprechen, dass man im allgemeinen dagegen schreibt, denn diess geschieht, sondern dass man sich im einzelnen Fall dawider erhebt. Niemand ist unter Gesetzen sicher, die in der wichtigsten Sache für ihn, in seiner persönlichen Freiheit das Spiel der Willkühr sind. Zwang zum Soldatenstand gehört grösstentheils auch unter diese Gattung der Verletzung der Menschenrechte. Die dritte Gattung begreift diejenigen Rechte, welche mich sichern, kein blosses Mittel zur Befriedigung der Wollüste anderer zu werden. Auch hier findet das Statt, was wir schon bey der ersten Gattung bemerkten, dass die Sprachen reich an Wörtern sind, die den brandmarken, der diese Menschenrechte vernachlässigt, als den, der sie beleidigt, weil es auch sehr oft in der Macht des Menschen steht, sich dabey zu schützen. Der Lustigmacher fängt hier die Reihe an, und sie endigt mit dem Kuppler. Zwischen diesen beiden Stufen giebt es eine Menge anderer, die ich dem Leser selbst zu ordnen überlasse. Die Beleidigung dieser Menschenrechte trifft vorzüglich das weibliche Geschlecht, und weil dies für schwächer als das männliche gehalten wird, so hat hier die Sprache meistens den Beleidiger gebrandmarkt. Hure ist der einzige mir bekannte nachtheilige Ausdruck, der das weibliche Geschlecht in dieser Rücksicht trifft. Das höchste Verbrechen dieser Art der Beleidigung der Menschenrechte ist die Nothzüchtigung. Die vierte Gattung der Menschenrechte enthält diejenigen, die blos das äussere Betragen gegen mich betreffen, das in der Art, wie man mit mir umgeht, und in der Behandlung meines Körpers nach dem Tode bestehet. Dieses Recht kann ich mir verzeihen, wenn ich vernünftige Gründe dazu habe, ohne mich herabzusetzen. Sie können auch beleidigt werden, wenn wichtige Gründe es veranlassen, ohne ein Verbrechen gegen die Menschheit zu begehen. Oft ist eine solche Behandlung, wo ich nur als ein tierisches Wesen angesehen werde, blosser Scherz. Wenn aber ein Mensch gar zu gleichgültig gegen solche Behandlungen ist, so nennt man ihn einen Schmarozer, einen Cyniker u.s.w. und spricht ihm das Ehrgefühl ab. Den, der diese Menschenrechte zu leichtsinnig beleidigt, nennt man einen frechen übermüthigen Menschen, und spricht ihm alles feinere Gefühl oder selbst die Menschlichkeit ab.

Nun komme ich zur letzten Classe der Menschenrechte, die nämlich diejenigen unter sich begreift, die die Bedingung sind, dass er ein Mitglied

der bürgerlichen Gesellschaft seyn kann. Sie entspringen daraus, dass wir alle mit gleichen Ansprüchen gebohren werden. Wenn also ein Mensch das Recht hat, sich Eigenthum zu erwerben, so haben es alle. Da nun das Recht, sich Eigenthum zu erwerben, die Grundlage aller bürgerlichen Verfassung ist, so kann keinem Menschen diess Recht genommen werden, so lange er sich nicht unwürdig gemacht hat, ein Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft zu seyn. Die Leibeigenschaft raubt dieses Recht, und sie ist also ein Verletzung der Rechte der Menschheit. Alle Verbote, mich ausserhalb des Landes, wo ich gebohren bin, ansässig zu machen, ohne mein Vermögen in diesem Landen zu verlohren, verletzen dieses Recht und sind daher Beleidigung der Menschheit; die diess heisst das Eigenthumsrecht aufheben, wenn man mir nicht den freyen Gebrauch meines Eigenthums lässt. Die Art des Erwerbs kann zwar zum Wohl des Ganzen eingeschränkt werden, aber nicht der Gebrauch des Erworbenen. Der unmoralische Gebrauch ist durch die Gesetze schon verboten, die die unmoralischen Handlungen verbieten.

Die genaue Bestimmung, in wie ferne die Erwerbsmittel vom Staate eingeschränkt, oder einzeln ausschliessend ertheilt werden dürfen, liegt ausser den Grenzen dieser Abhandlung. Die Regel, nach der diese Verfügungen zu prüfen sind, ist folgende: Jede Einschränkung der Erwerbsmittel oder ausschliessende Ertheilung derselben ist ungerecht und kan nicht Gesetz werden, wenn sie die Rechte der Menschheit beleidigt und nicht das Wohl des Ganzen sondern die Bereicherung einzelner zum Zwecke hat. Dies wären die vorzüglichsten Menschenrechte, die ausser den oben bemerkten Ausnahmen niemand beleidigen darf, ohne ein Bösewicht, und niemand aufgeben darf, ohne ein Verworffener zu seyn.

Nun entsteht diese Frage: können diese Rechte nicht verlohren werden? Die Antwort ist kurz diese: Ia, durch Verbrechen. Wer nemlich die Menschheit in andern nicht achtet, der verwirkt die Achtung der Menschheit in ihm. Aber auch nur durch Verbrechen können sie verlohren werden und nicht durch blose Vergehungen, *Verbrechen* findet nemlich Statt, wenn ich so handle, als gäbe es kein Gesetz ausser meiner Willkühr und meinem Vortheil. Eine Uebertretung der Gesetze aber, zu der mich Leidenschaft oder sonstige Versuchungen verleiten, ohne dass ich mich deswegen von dem Gehorsam gegen die Gesetze überhaupt lossage, ist *Vergebung*. Der Sprachgebrauch ist hierinn nicht immer genau und kan es auch nicht seyn, weil oft der Unterschied unter Verbrechen und Vergebung nur in der Gesinnung liegt, über die es oft schwer zu urtheilen ist, und nicht in dem Aeussern der Handlung. So können zwey Menschen eine gleiche Summe stehlen. Der erste ist ein wahrer Dieb, der das Eigenthum keines andern achtet, so bald er glaubt, nicht ertappt zu werden. Der andere war in einer Noth, die ihn so sehr ängstigte, dass er der Versuchung, ihr abzuhelfen, nicht mehr widerstehen konnte. Der erste ist dann ein Verbrecher, aber der zweyte hat sich nur vergangen. Der erste hat daher auch sein Eigenthumsrecht verlohren und kan kein Mitglieder bürgerlichen

Gesellschaft mehr seyn- Der zweite wird zwar mit Recht gezüchtigt aber hat sein Menschenrecht nicht verlohren und kan wieder in den Schoos der Gesellschaft aufgenommen werden. Der Gesichtspunkt, aus dem man die Uebertretung der Gesetze einsieht, ist daher entweder der der *strengen Gerechtigkeit*, die blos das Verhältniss der Handlungen zum Gesetz betrachtet, oder der, der *Billigkeit*, die auf die Gesinnungen und die Lage des Handelnden Rücksicht nimmt. Die Nachsicht, die jeder Mensch bedarf, fordert ihn auf, mehr nach Billigkeit, als nach strengem Recht zu richten und ohne die entschiedensten Beweise niemanden seiner Menschenrechte verlustig zu erklären.

Häufig ist auch der Fall, dass Menschen durch lange Sklaverey von ihren Menschenrechten gleichsam entwöhnt sind, keinen Begriff davon, und kein Verlangen darnach haben, wie soll man sich gegen diese Menschen betragen? Ich antworte, wie gegen Menschen. – Es ist wahr, sie wissen sich oft in die Freiheit nicht zu schicken, und haben keinen Begriff von dem meisten Menschenrechten; Gewissens und Gedankenfreiheit ist für sie nichts; aber deswegen darf ich mich nicht so gegen sie betragen, als wenn sie verdammt wären, immer in dieser Barbarey zu bleiben. Man soll diesen Menschen allerdings keine Freiheiten und Rechte aufdringen, die sie nicht zu gebrauchen wissen; aber man soll sie diese kennen lehren, die sie zu ahnden anfangen und diese nicht mit Gewalt vorenthalten, die sie zu begehren wissen. So viel glaube ich wird hinlänglich seyn, den Begriff von Menschenrechten aufzuklären und einen denkenden Menschen zu beurtheilen, ob er an seinen Menschenrechten gekränkt ist, in welchem Lande sie heilig sind, und wo die Regierungen ihrer spotten. Keine von allen Regierungsformen steht mit ihnen in Widerspruch als der Despotismus, er mag von einem oder von vielen, durch blosse überlegene Macht, oder im Namen Gottes ausgeübt werden; alle anderen nehmen die Menschenrechte in Schuz. Viele Schriftsteller haben die Menschenrechte zum Vorwand genommen, Zerstörung aller bürgerlichen Ordnung zu predigen. Es kan seyn, dass viele durch Schwärmerey hingerissen es redlich gemeint haben, und dann verdienen sie über ihre Irrthümer belehrt zu werden; haben sie aber diese heiligen Namen zu ihrem Eigennuze schadenfrohen Absichten gemissbraucht: so sind sie die schändlichsten Bösewichter. Der wahre Satz: alle Menschen werden mit gleichen Ansprüchen gebohren, verleitet zu den absurdesten Folgen, wenn man den eben so wahren ausser Acht lässt: Kein Mensch wird mit einem Recht auf die *Wohlthaten* anderer gebohren. Ehe der Mensch also in den Stand kommt, seine Ansprüche gültig machen zu können, so haben schon hunderte Ansprüche der Dankbarkeit an ihn, die seine ursprüngliche einschränken. Dies ist der Ursprung der Pflichten gegen Eltern und gegen den Staat. Die Kenntniss dieser Pflichten ist so nothwendig als die Kenntniss der Menschenrechte. *) Die Menschenrechte allein kan er sich nie vergeben; aber auch die Beleidigung dieser allein berechtigt ihn, sich seiner Regierung zu widersetzen und seine Klage vorzubringen. Wird er dann nicht gehört, so mag er einzig von seinem Gewissen geleitet handeln. Wir sehen den glücklichen Zeiten

entgegen, wo die Menschenrechte für heilig erkannt, und wo die Regierungen dauerhaft seyn werden, und wir sehen die düsteren Zeiten verschwinden, wo nur dadurch Ruhe im Staate war, dass die Regierenden listig, die Regierten dumm und beyde Theile abergläubisch waren. Nie mögen sie wiederkommen, diese traurigen Zeiten und nie möge es den Werkzeugen der Finsterniss die leider noch so stark sind, gelingen, das Licht zu ersticken, das unter Friederich, dem Einzigen, zu leuchten anfang.

*) *Anmerk.* Wir wollen daher versuchen, in einem andern Aufsatz einige Aufklärung über die Bürgerpflichten zu geben.



Johann Benjamin Erhard: *Versuch zur Aufklärung der Menschenrechte*, in: Philosophisches Journal für Moralität, Religion und Menschenwohl, herausgegeben von Carl Christian Erhard Schmid und Friedrich Wilhelm Daniel Snell, Zweyten Bandes, Erstes Heft, Giessen bey Georg Friedrich Heyer, 1793, Seite 1 - 41.

Offensichtliche Fehler und FalschSchreibungen wurden nicht berichtet.

Die Idee der Gerechtigkeit als Princip einer Gesetzgebung betrachtet

Die Horen.

Erster Jahrgang. Siebentes Stück.

I

Die Idee der Gerechtigkeit

als Princip einer Gesetzgebung betrachtet.

Das höchste praktische Ziel der menschlichen Weisheit, das die Menschen in diesem Leben vermöge ihrer moralischen Natur zu erreichen hoffen können, ist, Ausbildung ihrer Kräfte ohne feindselige Kämpfe, und freyer Lebensgenuß ohne Verletzung der Gerechtigkeit. Die einzigen Mittel, die zu diesem Zweck führen können, sind Erziehung und Gesetzgebung. Die Vollendung dieser beyden Künste setzt daher allen menschlichen Bemühungen erst die Krone auf, und bevestigt das Reich der Weisheit auf immer.

Das Bedürfniß trieb die Menschen zur Kultur dieser beyden Künste, und die ersten Spuren eines Versuchs in der Ausübung derselben, sind gleich alt mit der ersten Entwicklung der Menschen. Solange aber beyde nur Töchter des Bedürfnisses sind, solange können sie auch mit keiner höhern Kraft und Weisheit ausgestattet seyn, als zur Stillung desselben erforderlich ist. Das Vermögen im Menschen, dem Bedürfniß durch seine Veranstaltung abzuhelfen, muß aber nothwendig vorhanden seyn, ehe er von den Umständen zur Entwicklung desselben auf-

Die Horen. 1795. 7tes St.

Das höchste praktische Ziel der menschlichen Weisheit, das die Menschen in diesem Leben vermöge ihrer moralischen Natur zu erreichen hoffen können, ist, Ausbildung ihrer Kräfte ohne feindselige Kämpfe, und freyer Lebensgenuß ohne Verletzung der Gerechtigkeit. Die einzigen Mittel, die zu diesem Zweck führen können, sind Erziehung und Gesetzgebung. Die Vollendung dieser beyden Künste setzt daher allen menschlichen Bemühungen erst die Krone auf, und bevestigt das Reich der Weisheit auf immer.

Das Bedürfniß trieb die Menschen zur Kultur dieser beyden Künste, und die ersten Spuren eines Versuchs in der Ausübung derselben, sind gleich alt mit der ersten Entwicklung der Menschen. Solange aber beyde nur Töch-

ter des Bedürfnisses sind, solange können sie auch mit keiner größern Kraft und Weisheit ausgestattet seyn, als zur Stillung desselben erforderlich ist. Das Vermögen im Menschen, dem Bedürfniß durch seine Veranstaltung abzuhelfen, muß aber nothwendig vorhanden seyn, ehe er von den Umständen zur Entwicklung desselben aufgefordert werden kann, und jede Veränderung, jede Verbesserung, die nach und nach in der Erziehung und Gesetzgebung vorgenommen wurde, muß schon ihrer Möglichkeit nach in den sie bewirkenden Seelenkräften gelegen haben, ehe sie durch die Kultur zur Reife gelangte. Nur die Reflexion über die Äusserungen dieses Vermögens leitet ihn auf Principien, denen alle Verfügungen und Vorschriften unterworfen seyn müssen, um von ihm uneigennützig gebilligt werden zu können. Erst wenn Erziehung und Gesetzgebung in gewissen Graden schon wirklich in der Welt waren, kann er sich die Aufgabe machen, die Möglichkeit ihrer Wirkungen, und die Übereinstimmung mit seiner moralischen Natur einzusehen, kurz, eine Theorie beyder Künste zu versuchen. Bey diesem Versuch sogleich systematisch verfahren zu wollen, und von Grundsätzen auszugehen, die sich noch nicht durch den gan-

zen Zusammenhang der bisherigen Entwicklung der Menschen bestätigt haben, sondern vielmehr diese Entwicklung selbst bestimmen sollen, ist, (wenn es nicht eine bloße Übung der synthetisch verfahrenen Vernunft seyn soll, die ihre Resultate noch einer weitem Kritik unterwirft) ein verwegenes Unternehmen, das, wenn der Eifer für das System und die Eile es zu realisieren mit der Wichtigkeit seines Gegenstandes im Verhältniß steht, für den Menschen sehr verderbliche Folgen haben kann. Sicherer ist es an der Hand der Erfahrung, durch die Moralität orientiert, sich in der Reflexion über den Gang des menschlichen Geistes, insoferne er der großen Aufgabe der Erziehung und der Gesetzgebung für das Bedürfniß gewisser Zeiten, theils Genüge leistete, theils zu leisten glaubte, zu üben, und dadurch die Forderungen der Vernunft in ihrem Kampfe mit der Täuschung der Vorurtheile, den Begierden und dem despotischen Stolze genau und zuversichtlich kennen zu lernen. Die Moralität (nicht die von gelehrter Wissenschaft abhängt, sondern die im Menschen unverkennbar sich äussert) ist das einzige allgemein geltende Princip, durch das sich die Menschen über philosophische Gegenstände verständigen können. Sie ist das einzige Ziel, das wir nie bey unsern Untersuchungen aus den Augen lassen dürfen, ohne Gefahr zu laufen, uns in leere Spekulationen zu verlieren; und obgleich die Philosophen noch nicht über das Princip der Moral einig sind, so ist doch die Moralität das Einzige, wornach sie sich in der Untersuchung über ein Princip der Moral orientieren müssen.

Unter die vorzüglichsten Denkmale des Alterthums, die die Fortschritte des menschlichen Geistes in der Gesetzgebung auf einem Theil des angenehmsten Weges seiner Kultur darstellen, gehört gewiß Platos Republik. Der Zweck derselben ist, die Möglichkeit zu zeigen, wie die Idee der Gerechtigkeit realisiert werden könne. In den beyden ersten Gesprächen sollte anschaulich gemacht werden, wie unbestimmt und schwankend die Begriffe von Gerechtigkeit selbst bey denkenden Menschen seyen, und wie viel Schwierigkeit es habe, etwas, das sich nicht auf die positiven Verfügungen des Staates gründet, über die Gerechtigkeit festzusetzen. In dem ersten Buche bringt Sokrates den Sophisten Thrasymachus, welcher behauptet, die Gerechtigkeit sey weiter nichts als der Nutzen des Mächtigen, nach der ihm gewöhnlichen Methode zum Schweigen, indem er ihn in Widerspruch mit sich selbst setzt. Man sieht schon aus der Seichtigkeit des Angriffs, daß die Widerlegung keinen grossen Aufwand von Scharfsinn erfordert haben kann. Sokrates scheint dieses selbst zu fühlen, indem er den Dialog mit folgender Anmerkung beschließt: „Mir ist es, sagt er, bey diesem Streit ergangen, wie dem wollüstigen Schlemmer, der an einer herrlich besetzten Tafel von jedem Leckerbissen kostet, aber darüber von keiner Speise ganz gesättigt wird.“

In dem zweyten Buche tritt Glaukon auf, und fordert Sokrates feyerlich auf, ihm zu sagen, was Gerechtigkeit sey. Es giebt, sagt Glaukon, dreyerley Arten des Guten. Eine Sache ist uns entweder wünschenswerth um ihrer selbst willen, wie die Vergnügungen der Sinne, oder sie ist es uns

um ihrer selbst und zugleich auch um ihrer Folgen willen, wie die Gesundheit der Seele und des Körpers, oder sie ist uns nur angenehm um der Vortheile willen, die sie uns gewährt, von welcher Art alle Künste sind, welche wir des Gewinnstes wegen treiben. Nun fragt sichs, fuhr er fort, unter welche Art des Guten du die Gerechtigkeit setzest? Unter die vorzüglichste, antwortete Sokrates, nemlich unter die Art des Guten, welches wir um seiner selbst und um der Folgen willen zugleich lieben. Hierüber denkt der grose Haufe ganz anders, versetzte Glaukon: dieser setzt die Gerechtigkeit unter deine Künste des Gewinnstes, welche man bloß des Nutzens wegen liebt, den sie uns gewähren. Nun läßt sich Glaukon in eine nähere Untersuchung der Gerechtigkeit ein, zeigt zuerst die Natur und den Ursprung derselben und sucht alsdann zu beweisen, daß alle Menschen der Gerechtigkeit bloß gezwungen folgen, und daß sie hierinn der Natur der Sache gemäß handeln, weil das Leben des Ungerechten weit besser und glücklicher ist, als das Leben des Gerechten.

Anfangs, sagt er, vor Errichtung der bürgerlichen Gesellschaft, wußte man nichts von Gerechtigkeit. Ein jeder that, was er wollte, wenn er die Macht dazu hatte. Da aber der Schmerz, Unrecht zu leiden, noch weit das Vergnügen überwiegt, das uns das Unrechtthun gewährt, so traten die Menschen zusammen, machten den Vertrag unter sich, einander nicht mehr Unrecht zu erweisen, und schrieben sich gewisse Gesetze und Verordnungen vor, deren Befolgung mit dem Namen: Gerechtigkeit bezeichnet wurde; so entstand die Gerechtigkeit, welche also schon ihrem Ursprunge nach das Unangenehme der Einschränkung mit sich führt. Denn die Gerechtigkeit ist nichts gutes für den, der sie beobachten muß, sondern für den, gegen welchen sie beobachtet wird; so wie hingegen die Ungerechtigkeit etwas Gutes für den ist, der sie begeht, und etwas Böses für den, wider welchen sie begangen wird. Daß aber die Menschen nur gezwungen der Gerechtigkeit folgen, zeigt er aus folgendem Beyspiel. Wenn, sagt er, beyde zugleich, der Gerechte und der Ungerechte, von Ungefähr den Ring des Gyges fänden, wodurch sie unsichtbar würden und daher ungestraft alles thun könnten, was ihnen nur beliebt, wie lange würde wohl der Gerechte seinen Grundsätzen treu bleiben? Würde er sich nicht bald auf die Seite des Ungerechten neigen, und am Ende auf einer Straße mit ihm wandeln? Der Ungerechte ist auch weit glücklicher, als der Gerechte. Um dieß zu beweisen, nimmt er zwey Personen an, von welchen der eine höchst ungerecht ist. Der eine als vollkommen in seiner Art weiß allen seinen Ungerechtigkeiten den Anstrich der größten Gerechtigkeit zu geben, da hingegen der andre als ein schlichter und einfältiger Mann in der Bahn der Gerechtigkeit mit festen Tritten wandelt, ohne sich um die Meinungen der Menschen zu bekümmern: und bey dem grosen Haufen eben dadurch, weil er der gerechteste ist, in den Verdacht kommt, als wär er der ungerechteste. Was geschieht nun? Der Ungerechte, weil man ihn für das Gegentheil hält, wird überall geschätzt und verehrt; man ist stolz darauf mit ihm in nähere Verbindung zu kommen, man verschwendet Geschenke und Ehrenstellen an ihn. Er ist der Abgott des Volks. Der wirklich Gerechte im

Gegentheil wird gehasst und verfolgt. Gefängniß und Schmach erwarten ihn, und es ist ein Glück für ihn, wenn er unter so vielen Verfolgungen mit dem Leben davon kommt. Auf welcher Seite ist nun das Glück? Überdieß hat auch der Ungerechte bey den Reichthümern, die er sich zuzueignen gewußt hat, die herrlichste Gelegenheit, sich bey den Göttern durch prächtige Opfer und Geschenke beliebt zu machen, und er ist daher weit mehr ein Liebling der Götter, als der Gerechte, der den Göttern nichts geben kann. Jener ist also mit den Göttern und Menschen wohl daran, da dieser von beyden verachtet und gehasset wird.

Adimantus, Bruder des Glaukons, welcher glaubte, daß jener noch nicht alles wider die Gerechtigkeit gesagt hatte, was sich wider sie vorbringen ließe, nimmt darauf das Wort: „Ich will, sagt er, wie du die Tadler der Gerechtigkeit vor uns hast sprechen lassen, nun auch diejenigen auftreten lassen, welche sie lobpreisen. Wenn der Vater dem Sohn oder der Lehrer dem Zögling die Tugend anpreißt, so zeigt er ihm von weitem Ehrenstellen und Belohnungen, welche den Gerechten erwarten. Nie loben sie ihm die Gerechtigkeit als Gerechtigkeit, sondern nur in Rücksicht des Vortheils, den sie uns verschafft. Aber alle diese Vortheile werden eigentlich dem Ungerechten zu Theil, der sein Handwerk recht versteht, und nicht dem Gerechten. Überdies sind alle die Strafen, womit uns die Poeten im Untereich bedrohen, bloß sinnlich und um nichts schlimmer als die Übel, denen der Gerechte hier in diesem Leben, durch seine Gerechtigkeit ausgesetzt ist. Und noch oben darein sagen uns die Poeten, diese Söhne der Götter, welche am besten von der Natur derselben unterrichtet seyn müssen, daß die Götter sowohl bey unsern Lebzeiten, als nach unserm Tod, sich durch Opfer aussöhnen lassen. Wer also viel opfert, dem wird auch viel erlassen, wer aber nichts opfert, dem wird auch nichts erlassen. Auf welche Seite wird sich nun wohl der feurige Jüngling, wenn er dieß alles zusammenhält, hinneigen? Wird er nicht lieber mit Klugheit ungerecht seyn und im Überfluß und Reichthum leben, als gerecht in Armuth und Verachtung schmachten wollen? Man beweise uns, fährt Adimantus fort, daß die Gerechtigkeit an und für sich und nicht bloß in Rücksicht der Meinungen der Menschen etwas Gutes und Ungerechtigkeit schon an und für sich etwas Böses sey, und jeder, der das Gute liebt und das Böse haßt, wird von sich selbst über sich und seine Handlungen wachen, um an der Gerechtigkeit nicht treulos zu werden, ohne eines fremden Wächters nöthig zu haben. Wir fordern dich daher auf, Sokrates, uns diesen Beweiß zu führen, denn niemand ist dazu geschickter als du, der du dein ganzes Leben dergleichen moralischen Untersuchungen gewidmet hast.

Dieß alles ist nun bloß Vorbereitung zu der Republik, deren sich Sokrates, oder vielmehr Plato bedient, um seinen Begriff von der Gerechtigkeit auszuführen. Aber ohne noch die Richtigkeit oder Unrichtigkeit des platonischen Begriffs förmlich zu untersuchen, glaube ich im voraus beweisen zu können, daß Platos Begriff nicht richtig seyn kann; denn geht man bis zur Entstehung des Begriffes der Gerechtigkeit unter den Menschen zurück

und bemerkt die verschiedenen Stufen seiner Entwicklung, so findet es sich, daß zu Platons Zeiten noch Ein oder mehrere Hauptmomente dieses Begriffes fehlten.

Alle Fähigkeiten unserer Seele werden durch sinnliche Eindrücke geweckt, und die Gesetze unsers Denkens selbst werden uns erst durch Reflexionen über das Denken bekannt. Das Gemüth hat zwar an dieser Entwicklung schon von Anfang an so viel Antheil als die Sinne, aber es wirkt dann uns unbewußt, seinen Gesetzen nach, und wir erwerben uns nur nach und nach die Freyheit in unsern Reflexionen, sie auf die Gesetze, nach welchen wir über Gegenstände reflektierten, selbst zu erstrecken. Dieser Fall findet nothwendig auch bey unsern moralischen Einsichten statt. Alles was durch den Menschen ist, ist auf zweyerley Art durch ihn; zuerst durch seine Natur und dann durch seine Freyheit. Jede Sache ist früher als ihr Begriff und jede Handlungsweise älter als ihre Regel. In dem Bestreben, das dem Menschen eigen ist, die Naturwirkungen durch Freyheit nachzuahmen, liegt der Grund seiner Entwicklung, die also immer von zwey Bedingungen abhängt, nemlich: von den Originalen, die ihm die Natur, sowohl die physische, die der Stoff seiner Handlungen ist, als die intellectuelle in ihm, die diesen Stoff behandelt, aufstellt, und von dem Bestreben sie mit seinem freyen Willen, durch Kunst zu kopieren. Das erste ist in Rücksicht auf seine willkührliche Thätigkeit zufällig, und nur das zweyte hängt von ihm ab. Man hat bey der Erklärung der menschlichen Handlungen immer auf Natur und auf Freyheit zu sehen. Alles, was im gesetzlichen Zusammenhang stehet, der nicht mit freyem Willen von uns selbst gesetzt wurde, gehört zur Natur im weitesten Sinne, und die Moralität selbst, insoferne ihr Gesetz in der Form unserer Vernunft nothwendig gegründet ist, gehört so lange zur Natur, als diese Form nicht durch uns selbst, nicht bloß erkannt, sondern auch anerkannt ist. Die Ausbildung des Menschen ist also von einer Seite immer zufällig, und er kann weder von Gesetzen des Denkens, noch des Handelns etwas wissen, ehe er veranlaßt wird, sie auszuüben, und ehe er mit Freyheit über das reflektiert, was er, durch seine bloße Natur getrieben, in Ausübung brachte. Seine moralischen Einsichten hängen daher vom Zufall ab, und er kann in seinem Zeitalter in dieser Rücksicht wohl hervorragen, aber es nicht überspringen. Das Verdienst, das der Mensch bey seinen Handlungen hat, hängt nicht von seinen Einsichten, sondern von seiner Gesinnung ab, und ist an kein Zeitalter gebunden. Bey gleicher Gesinnung kann er sehr verschieden, nach dem Maaß seiner Einsichten, handeln, ohne dadurch in dieser Rücksicht besser oder schlechter zu seyn. Nicht die Gesetze, die er erkennt, sondern die er anerkennt und freythätig für seine Handlungsweise festsetzt, bestimmen nächst der Beständigkeit, mit der er sie ausübt, seinen wahren moralischen Werth. Der Stoff, der dem Menschen zur Entwicklung seiner moralischen Einsichten aufgedrungen wird, ist von zweyerley Art; nemlich er besteht aus dem gefühlten Bedürfniß nach erkannten Gesetzen zu handeln und aus dem Erfolg, den die Erfahrung giebt, wenn er nach gewissen von ihm bestimmten Regeln in der Wirklichkeit verfuhr. Das erste treibt ihn

zur Spekulation, das zweyte berichtigt seine Spekulationen durch die Erfahrung.

Die erste Stufe sowohl der moralischen Kultur als der Verstandesbildung fängt damit an, daß der Mensch sich gewöhnt etwas zu erwarten. In ersterer Rücksicht lernt er wünschen, und in zweyter vorhersehen. Auf was Art er zu dieser Gewohnheit etwas zu erwarten gelange, läßt sich schwerlich weiter erklären, und ich nehme sie als ein unbezweifeltes Faktum an. Der Wunsch ist der Zeit nach als die erste, und dem Werth nach als die geringste Entwicklung unserer Moralität anzusehen. Er beweißt schon eine moralische Anlage in uns, denn wenn er auch noch keine moralische Kraftäuserung zeigt, so ist er doch schon eine Anzeige, daß wir uns als einen möglichen letzten Zweck der Naturbegebenheiten zu denken anfangen. Die Vorhersehung ist der größte Feind der Wünsche, und sie läßt sich als das Negative des Wunsches betrachten, denn sie hebt ihn auf. Solange der Mensch aber noch gar nichts erwartet, solange kann er auch nicht wünschen. Der Antagonism zwischen Wünschen und Vorhersehen, ist der Ursprung aller intellectuellen Ausbildung des Menschen. Der zweyte Schritt besteht daher darinnen, zu suchen, seine Wünsche mit den Vorhersehungen in Einigkeit zu bringen, und sie durch diese zu beschränken. Von dieser zweyten Epoche an wird erst eine Geschichte der Menschheit möglich, da in ersterer der Mensch als moralisches Wesen noch gleichsam als Embryon zu betrachten ist, in dem die Triebe noch ganz ungestört durch seine freye Thätigkeit wirken. In der zweyten Epoche fängt er an, das Mißverhältniß zu bemerken, das sich zwischen der Erwartung und dem Genuß bey vielen seiner Wünsche findet, und dadurch wird er auch auf den unangenehmen Zustand aufmerksam, der daraus entsteht, daß er ungewiß ist, wie ihm seine Mitmenschen begegnen werden. Daraus entwickeln sich die ersten Keime der Klugheitslehre, und die Bereitwilligkeit sich einer Gesetzgebung zu unterwerfen. Bey zunehmender Kultur mußte sich aber ein Widerspruch entdecken, der sich öfters zwischen seinen Klugheitslehren, die sich nur auf die Beförderung seines angenehmen Zustandes erstreckten, und dem Betragen fand, das er beobachten mußte, wenn eine allgemeine Gesetzgebung möglich seyn sollte. Durch die Ideen einer Gesetzgebung mußte er nemlich sein Betragen nach einer Regel bestimmen, die der andere auch beobachtete, und wodurch es möglich wurde, daß die Menschen auf die Art ihres wechselseitigen Betragens gegeneinander rechnen konnten. Diese Regel konnte aber sehr oft für den einen lästig seyn; ohne daß er einsah, daß ihm die Klugheit verböte, sie zu übertreten. Klugheit und Gesetzgebung kamen nun in Collision, und es entstund die Frage, durch was die Lehren der Klugheit beschränkt werden müßten, um nicht mit der Möglichkeit einer Gesetzgebung im Widerspruch zu stehen. Dieß wurde mit dem Wort Gerechtigkeit bezeichnet, das ursprünglich, dem Wortsinne nach, diejenige Beschaffenheit eines Menschen bedeutet, wodurch andere auf seine Handlungsweise gegen sie sicher rechnen können. Das Princip der Gerechtigkeit mußte daher immer dem Princip der Gesetzgebung ähnlich seyn, und das Prädicat gerecht bezog

sich auf den Begriff, den man von dem, was gesetzmäßig sey, hatte. Recht war, was überhaupt; gerecht, was ohne Rücksicht auf möglichen Zwang dem Gesetz gemäß geschah. Die Gesetzgebung konnte sich ursprünglich nicht auf das Recht, sondern dieses mußte sich auf die Gesetzgebung gründen. Das Recht kann nie den Gesetzen vorangehen, sondern hängt entweder von gegebenen oder von a priori erkannten Gesetzen ab, und ist also jederzeit ein Resultat der Gesetze, es mag positiv oder natürlich heissen. Die erste Entstehung hat also das Recht, so wie die Gesetzgebung, dem Bedürfniß zu danken, das der Mensch hat, auf das Betragen anderer gegen ihn zu rechnen. Die Klugheit befiehlt dem Menschen nur nach seinem größtmöglichen Vortheil zu streben, und also nur in so ferne Recht zu thun, als es nothwendig ist, um von den andern auch Recht fordern zu können. Dazu ist nun nicht nöthig, daß der Mensch gerecht sey, sondern nur, daß er es scheine. Aus dem Gesichtspunkt des Vortheils betrachtet, hat Thrasymachus völlig recht zu behaupten: die Gerechtigkeit sey nur ein Gut für den, gegen den sie ausgeübt wird, aber ein Nachtheil für den, der sie ausübt. Daß ein Staat im Ganzen um so glücklicher sey, je gerechter alle seine Mitbürger gegeneinander wären, mußte sehr früh von den Menschen erkannt werden, aber von dieser theoretischen Erkenntniß bis zur Einsicht der Verbindlichkeit, meinen einzelnen klar eingesehenen Vortheil der Idee eines Ganzen, wie der Staat ist, nachzusetzen, ist ein sehr grosser Sprung. So leicht die objectiven Vortheile der Gerechtigkeit einzusehen waren, so schwer waren ihre subjectiven Nachtheile zu widerlegen. Die Nothwendigkeit des Scheins der Gerechtigkeit wurde von allen zugestanden, aber über die Nothwendigkeit, es wirklich zu seyn, mußten sich die Meinungen theilen. Diejenigen, welche die Gleichförmigkeit der Handlungsweise und die Übereinstimmung mit sich selbst, als das grösere Gut empfanden, waren für die Sache, diejenigen, welche das größere Gut in die einzelnen Genüsse und Vortheile setzten, waren für den Schein. Eigentliche Sittlichkeit zeigte sich bey den Menschen zwar schon in jeder Epoche als Thatsache, und sie konnten, ihrer Natur nach, ihr die Achtung nicht verweigern; aber zu sehr noch mit dem, was ihnen ein glückliches oder lästiges Leben bereitete, beschäftigt, hatten sie noch nicht über das moralisch Gute an sich reflectiert.

Um ein Gesetzbuch zu verfassen, war diese Reflexion auch nicht nöthig, denn dieß braucht nur Rechte zu bestimmen. Um Rechte zu bestimmen, lassen sich zwey Wege denken: der eine gründet ein völlig positives, und der zweyte ein ursprünglich natürliches Recht, das erst durch die Gesetze positiv wird. Die ursprüngliche Idee eines Rechts ist, eine nach Regeln bestimmte und dadurch voraussehende Handlungsweise, insoferne sie auf das wechselseitige Betragen der Menschen gegeneinander Bezug hat. Dieser Zweck kann auf den eben gedachten zwey verschiedenen Wegen erreicht werden, nemlich: man kann festsetzen, das Betragen, das sich Menschen einmal von einander gefallen liessen, müssen sie sich immer gefallen lassen, und dieß erzeugt das positive Recht im engesten Sinne des Worts; oder man setzt solche Regeln des Betragens fest, wodurch al-

le, wenn sie befolgt werden, gleiche Vortheile genießen, und dieß giebt ein natürliches Recht, weil dabey die Menschen, als völlig im Stande der Natur, ohne daß noch einer vor dem andern etwas voraus oder ihn zu irgend einer Erwartung berechtigt hätte, vorausgesetzt werden. Die letztern Rechte werden durch die Gesetzgebung nur der Form nach positiv, an sich sind sie rational. Da aber die Menschen, ehe sie sich zur Idee einer allgemeinen Gesetzgebung erheben konnten, schon durch das Bedürfniß, mit einander zu leben, gezwungen wurden, die erste Art von Recht zu ehren, so war nie eine reine Gesetzgebung möglich, sondern jede Gesetzgebung in der Wirklichkeit kann nicht sowohl als ursprünglich Recht erzeugend, sondern vielmehr als die, durch Zufall entstandenen und für heilig gehaltenen, Rechte reinigend, betrachtet werden. Jede Gesetzgebung in der wirklichen Welt ist daher nicht sowohl constituirend, als vielmehr reformirend, indem sie die Mißbräuche abschafft, und dadurch die Menschen wieder der ursprünglichen Gleichheit näher bringt.

Dieser Widerspruch zwischen der Gesetzgebung im Ideal, von der erst alle Rechte anheben, und der Gesetzgebung in der Wirklichkeit, die schon Rechte antrifft, trennte bald die Philosophen von den Staatsmännern, und führte auf die uralte, aber, wie ich dafür halte, sehr unrichtige Behauptung: daß etwas in der Speculation vortreflich und in der Praxis sehr schlecht seyn könne. Was dieser Behauptung in dem gegenwärtigen Fall einen Schein von Richtigkeit gab, ist: daß das, was in der Speculation als die ursprüngliche Quelle aller Rechte erkannt wird, in der Praxis bloß das Ziel seyn kann, dem man sich nähert. Unternimmt man daher die Grundsätze der Speculation in der Wirklichkeit unmittelbar in Ausübung zu bringen, so muß man nothwendig auf unübersteigliche Hindernisse stossen, weil man handelt als wäre der Zustand wirklich vorhanden, den die Speculation voraussetzte, da doch dieser Zustand erst hervorgebracht werden muß. In der Idee setzt die Gesetzgebung völlige Gleichheit der Menschen in Rücksicht auf die Gültigkeit der aus ihren Kräften und Bedürfnissen entspringenden Ansprüche voraus, und sucht diese Gleichheit für immer zu bewahren; in der Wirklichkeit trifft der Gesetzgeber auf eine auffallende Ungleichheit in der Schätzung der Gültigkeit der Ansprüche, die die Menschen im Verhältniß ihrer Kräfte und Bedürfnisse machen können, und muß jene Gleichheit, ehe er sie bewahren kann, erst zu bewirken suchen.

Aus diesem Unterschied der Gesetzgebung in der Speculation und in der Praxis entsteht nun ein doppelter Gesichtspunkt der Gerechtigkeit: sie kann nemlich als ein Betragen betrachtet werden, das sich ohne Rücksicht auf möglichen ausern Zwang den Regeln unterwirft, die für Gesetze gelten; und als ein ähnliches Betragen, das sich nach den Regeln richtet, die durch ein Ideal der Gesetzgebung für die menschlichen Handlungen bestimmt werden. Dieß erzeugte den Unterschied zwischen dem Betragen des gemeinen Bürgers und des Weisen. Die Nothwendigkeit mit andern Menschen umzugehen, zwang die Philosophen, sich im gemeinen Leben

nach der gewöhnlichen Meinung zu richten; die Richtung ihrer Speculation aber leitete sie darauf, die gewöhnliche Meinung als Richtschnur dessen, was an sich für wahrhaft gut gehalten werden sollte, zu verwerfen, und so wurde die Speculation gänzlich von der Praxis getrennt. Durch die Trennung sank sie zur Sophistik herab, und machte gleich andern unterhaltenen Künsten fast gar nichts als einen Zeitvertreib aus.

So fand sie Sokrates. Ihm entgieng der Widerspruch nicht, in dem sich dadurch die meisten Menschen mit sich selbst, über die wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit befanden, und er suchte ihn, soviel an ihm lag, zu heben. Das auffallendste war, daß die Menschen zu wissen glaubten, was Gerechtigkeit, Schönheit und Tugend u. s. w. an sich seyen, und doch im praktischen ganz anders urtheilten und handelten. Um diesen Widerspruch zu zeigen, und auf Einheit im Menschen zu dringen ohne sich doch in seinem eigenen Betragen eines ähnlichen Widerspruchs schuldig zu machen, mußten zwey Klippen von ihm vermieden werden. Er mußte das, was im gemeinen Leben für Recht galt, und es doch nicht nach der Vernunft war, in seiner Blöße darstellen, und sich doch im Umgange mit Menschen darnach bequemen können. Er mußte die Wahrheit besitzen, und durch sie doch nicht genöthigt werden, sich von den andern Menschen abzusondern. Der Mittelweg, den Sokrates hier einschlug, war eine vorgegebene Unwissenheit über diese Gegenstände; dadurch wich er dem Vorwurf aus: wenn du das, was wir glauben, für wahr hältst, warum suchst du weitere Erkenntniß, und wenn du bessere Erkenntnisse besitzt, warum lebst du nach unserer Weise? Er konnte mit Hülfe seiner vorgegebenen Unwissenheit jedem, der ihn belehren wollte, zeigen, daß er im Widerspruch mit sich selbst sey, also auch nichts wisse. Die Unwissenheit des Sokrates erkläre ich mir so. Ich sehe ein, daß ich in Rücksicht auf die Resultate meiner Speculation, und die Vorschriften, die ich befolgen muß, um unter Menschen leben zu können, in Widerspruch mit mir selbst bin; da ich nun das eine nicht befolgen, und das andere nicht für recht erkennen kann, so muß ich, weil es unmöglich ist, daß der Mensch durch Nothwendigkeit zu etwas gezwungen seyn kann, von dem seiner Einsicht nach das Gegentheil nothwendig seyn sollte, mich in dieser Einsicht irren, und also bin ich unwissend. Ob dieß wirklich sein Fall war, oder ob er es nur, um andere belehren zu können vorgab, lasse ich für jetzt dahin gestellt seyn. Aus dieser Quelle floss aber nothwendig die Art, auf welche Plato den Sokrates seine Meinung über Gerechtigkeit vortragen läßt. Er mußte ihn eine ganz eigene Republik aufstellen lassen, damit er nicht, nach seiner eigenen Methode, welche darinn bestand, die philosophischen Definitionen der Menschen nach den Urtheilen, die eben diese Menschen in dem gemeinen Leben fällen, zu prüfen, widerlegt werden könnte.

Der Gesichtspunkt, aus dem aber Sokrates und nach ihm Plato die Gerechtigkeit betrachteten, konnte kein anderer seyn, als der des Bedürfnisses der Gerechtigkeit und der daraus gebildeten Behauptung, daß sie ein Gut sey. Kein Staat kann ohne Gerechtigkeit bestehen, war eine Einsicht,

die die Erfahrung den Menschen aufgedrungen hatte; aber weiter konnte ihn bloße Erfahrung auch nicht bringen. Die Unentbehrlichkeit der bürgerlichen Verfassung hatte er gleichfalls eingesehen, und daraus bildete sich für die Spekulation die Aufgabe: ob die Gerechtigkeit ein wahres Gut oder ein nothwendiges Übel für den Menschen sey, dem er sich, um anderer ihm unentbehrlicher Güter willen, unterwerfen mußte? Die bloß für die Klugheit kultivirte Vernunft entschied für das letzte, seine moralische Natur für das erste. Um beyde Aussprüche zu vereinigen, mußte der letztere Ausspruch entweder als Aberglaube verworfen, oder der erste ihm aufgeopfert, oder es mußte gezeigt werden, daß beyde einander nur scheinbar widersprechen. Die Entstehung der Idee von Gerechtigkeit hatte der Mensch, wie ich gezeigt habe, dem Bedürfniß zu danken, das ihm dieselbe als zu seiner Glückseligkeit nothwendig darstellte. Sie machte also einen Bestandtheil seiner Idee von Glückseligkeit aus. Er konnte daher, zumal da das moralische Gefühl laut für sie sprach, sie nicht für eine Täuschung und nicht nothwendiges Übel erklären, aber eben so wenig, da sie aus der Klugheit entsprang, diese ihr unterordnen. Er mußte, wenn er nicht einseitig zu Werke gehen wollte, nothwendig versuchen, Gerechtigkeit und Klugheit in Harmonie zu bringen und die Gerechtigkeit als einen Bestandtheil des höchsten Gutes darzustellen. Als höchstes Gut kann sie aber nur insoferne gut seyn, als sie erreicht wird. Alles, was dazu gehört sie zu erlangen, ist nur ein Mittel zu einem Gut, aber eben deswegen nicht selbst ein Gut, und dadurch wird die Gerechtigkeit zu etwas, das keine Eigenschaft der einzelnen Handlungen der Menschen, sondern der durchgängigen Einhelligkeit aller zu ihrer Realisirung erforderlichen Handlungen ist. Dieß ist ein neuer Grund, warum er seine Idee von der Gerechtigkeit nur in dem Ideal einer Republik darstellen konnte. Dadurch wurde aber auch der Gesichtspunkt auf das gerichtet, was die Gerechtigkeit bewirkt, und davon abgelenkt, in welcher Gesinnung sie eigentlich besteht, oder woraus sie hervorgeht. Auch wurde die Gerechtigkeit nur von ihrer thätigen Seite betrachtet, insoferne sie wirklich das Gesetzmäßige einem jeden ertheilt (*Justitia distributiva*) und in soferne sie wechselseitig für die Forderungen, die die Menschen aneinander machen und für die Dienste, die sie einander leisten, das rechte Maaß bestimmt (*Justitia commutativa*) fast ganz übersehen.

Um sich bey dem Begriff der Gerechtigkeit nicht zu verwirren, muß man die Gerechtigkeit in der Gesinnung und die Gerechtigkeit, in soferne sie sich in Handlungen zeigt, unterscheiden. In der Erfahrung wird die Gerechtigkeit eines Menschen aus seinen Handlungen erkannt, in der Speculation heißt die Handlung gerecht, weil sie aus der gerechten Gesinnung entspringt. Die gerechte Gesinnung läßt sich aber wieder auf zweyerley Art denken, nemlich: als der Vorsatz alles das zu thun, was für recht unter den Menschen, unter welchen man lebt, gilt, und als der Vorsatz alles das zu thun, was an sich recht ist. In erster Rücksicht ist die Gerechtigkeit ein aus der Erfahrung abstrahierter Begriff, im zweyten eine Idee. Plato suchte die Idee der Gerechtigkeit, aber da er sie nicht in dem,

was sie im Menschen ist, sondern in dem, was sie für den Menschen ist, aufsuchte, so mußte er anstatt der Idee der Gerechtigkeit ein Ideal eines gerecht handelnden Staates aufstellen, das aber, weil die Idee noch nicht richtig gefaßt war, auch nicht das beste Ideal seyn konnte.

Um sich von der Unvollkommenheit dieser Betrachtungsart der Gerechtigkeit zu überzeugen, war die Erfahrung nothwendig, daß die Menschen nie das Ideal der Gerechtigkeit als ein Produkt der politischen Kunst darstellen werden, sondern daß sie einzig durch die freye Befolgung des Sittengesetzes durch jeden einzelnen Menschen realisirt werden könne, und daß sie also nur durch einen ethischen Staat oder durch eine Kirche auf der Welt möglich ist. Die Politik kann nur eine Analogie der Gerechtigkeit bewirken, die den Gerechten sichert, durch seine Gerechtigkeit in Rücksicht auf zeitliche Vortheile nicht ganz verlohren zu gehen. Der Mensch, der gerecht ist, weil es gut ist, gerecht zu seyn, muß mit eigensinnigem Entschluß handeln, denn er kann unmöglich sich davon überzeugen, daß er sich nicht sehr oft andern Menschen dadurch aufopfert; nur wenn er überzeugt ist, daß er schlechthin gerecht seyn soll, kann er mit wahrer Seelenruhe gerecht handeln. Diese innere Verbindlichkeit, oder die Pflicht gerecht zu seyn, lehrte aber am ersten Christus.

Wenn die Frage nicht davon ist, was für gerecht gilt, sondern was dafür gelten soll, so muß die Idee der Gerechtigkeit der Bestimmung, welche Handlungen gerecht sind, vorausgehen. Die Gerechtigkeit muß auch nicht in einer Menge von Handlungen gesucht werden, sondern sie muß einer jeden Handlung ihren ganzen Charakter geben können; denn sonst wäre gar keine Gerechtigkeit möglich, weil sie in einer vollendeten Reihe von Handlungen bestehen müßte, und also in keiner gegebenen Zeit gefunden werden könnte. Sie ist also nicht in dem, was die Handlungen hervorbringen, in der Materie derselben, sondern einzig in der Art der Handlung, in der Form derselben, zu finden. In Rücksicht auf die Gerechtigkeit einer Handlung muß die Handlung immer durch ein und das nehmliche gerecht seyn. Soll die Gerechtigkeit von der Sittlichkeit überhaupt verschieden seyn, und dieß ist sie nach allen Bedeutungen, die noch diesem Wort gegeben wurden, und selbst nach er ursprünglichen einfachen Bedeutung des Worts Recht, so muß sie eine besondere Bestimmung einer sittlichen Handlung seyn. Die Worterläuterung ist: Gerechtigkeit ist diejenige lebendige Gesinnung, wodurch wir einem jeden sein Recht angedeihen lassen, ohne daß wir auf einen möglichen Zwang dabei Rücksicht nehmen.

Diese Erklärung verträgt sich sowohl mit dem Verstandesbegriff (conceptus), als mit dem Vernunftbegriff (der Idee) der Gerechtigkeit, denn sie ist von der Art unabhängig, nach der wir uns das Recht eines jeden bestimmt denken, ob durch eine wirkliche oder durch das Ideal einer Gesetzgebung. Gerechtigkeit als Idee ist also die uneigennützig lebendige Gesinnung, einem jeden das Recht angedeihen zu lassen, das ihm durch das reine Ideal der Gesetzgebung zukommt. Das Ideal einer Gesetzgebung besteht

aber darinn, daß einem jeden Gerechtigkeit widerfährt, und diese Erklärung führt uns also in einen Zirkel. Sie zeigt uns aber doch, worauf es bey der Bestimmung der Idee der Gerechtigkeit ankommt, nemlich: sie muß das Princip einer uneigennütigen Gesetzgebung seyn können, und wir haben dadurch wenigstens ein negatives Kennzeichen derselben gefunden. Von welcher Handlungsweise sich zeigen läßt, daß sie sich nicht mit einer uneigennütigen Gesetzgebung verträgt, die kann nicht gerecht seyn. Uneigennützig ist eine Gesetzgebung, wenn der Gesetzgeber durch keinen äußern Vortheil sich in seiner Wahl bestimmen könnte, welchen Rang er selbst in seiner eigenen Gesetzgebung haben wollte. Einen positiven Charakter der Gerechtigkeit haben wir aber oben schon darinn gefunden, daß jede Handlung durch ein und das nemliche gerecht seyn muß; die Form der Handlungen muß also immer die nemliche seyn. Die Form der Handlung besteht in der Maxime, nach der sie geschieht. Diese Maxime muß also um ihrer selbst willen befolgt werden, wenn die Handlung gerecht seyn soll, denn wäre das, was die Handlung bewirkt, der Beweggrund, so wäre jede Handlung durch etwas anders gerecht. Auch die Maximen können nicht verschieden seyn, denn wenn sie nicht unter einer einzigen stünden, von der sie nur besondere Anwendungen seyn dürfen, so würde sich nicht durch sie selbst, sondern nur aus dem Erfolg bestimmen lassen, ob sie gerecht wären. Die Gerechtigkeit muß also bey jeder Handlung die nemliche Maxime befolgen, und die Maxime muß zu einer uneigennütigen Gesetzgebung tauglich seyn. Diese Maxime muß ausser dem Kennzeichen der Moralität noch die nähere Bestimmung haben, daß sie ein Recht auf der andern Seite, nicht bloß eine Verbindlichkeit auf der ihrigen anerkennt. Daraus entsteht folgende Bestimmung der Idee der Gerechtigkeit: sie ist die lebendige Gesinnung alle Handlungen einer solchen Maxime unterzuordnen, die zur Begründung eines Rechts in einer uneigennütigen Gesetzgebung tauglich ist. Ein Recht kann in einer solchen Gesetzgebung aber nur das werden, was schlechthin als Pflicht von den andern gefordert werden kann, und dazu wird erfordert, daß keine andre Kenntniß nöthig sey, um über die Verpflichtung des andern zu urtheilen, als die ich mir erwerben kann, ohne an seiner Stelle zu seyn. Daraus ergibt sich nun der Charakter der Gerechtigkeit, in soferne sie von der Sittlichkeit überhaupt unterschieden ist, sie ist die Ausübung aller der Pflichten, die objectiv erkannt werden können. Die Gerechtigkeit ist von Sittlichkeit überhaupt daher nur in Rücksicht auf menschliche Erkenntniß verschieden, in Rücksicht auf eine göttliche Erkenntniß oder Allwissenheit, sind alle Pflichten als zur Gerechtigkeit gehörig anzusehen. Da man das Gute, was der Mensch ausübt, ohne daß man es nach den Vorschriften der blossen Gerechtigkeit von ihm fordern kann, Verdienst nennt, so findet in Beziehung auf einen allwissenden Richter kein Verdienst statt.

Der Unterschied zwischen dem Gang der Untersuchungen, den Kant bey moralischen Gegenständen einschlägt, und dem, welchen Plato befolgt, wird nunmehr, wie ich glaube, einleuchtend seyn. Auf dem Weg der Deutlichkeit führen uns Plato und alle ältere Philosophen nur zur Klugheit und

zum Begriff der Gerechtigkeit; die Moralität lehren sie nur, durch ihr moralisches Gefühl geleitet, und der Idee der Gerechtigkeit nähern sie sich nur, insofern sie nicht das Glück einzelner Menschen, sondern einer gesellschaftlichen Verbindung von Menschen zu begründen suchen. In diesem Siege der moralischen Natur des Menschen über seine theoretischen Kenntnisse, liegt aber auch der Reitz, den die Schriften der alten Classiker vor Kant voraus haben. So wie die Mittagssonne zu unsern Geschäften am besten leuchtet, und uns auf allen Wegen die größte Sicherheit gewährt, aber selbst kein angenehmer Gegenstand für unser Auge ist; die Morgenröthe aber uns das entzückendste Vergnügen gewährt, ohne soviel Nutzen zu stiften; eben so ist auch Kants Philosophie eine sichere Leiterinn in den wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit, ermüdet aber, an sich betrachtet, unsern Geist sehr bald, da hingegen die Philosophie der alten Classiker bey diesen wichtigen Gegenständen uns bloß einen dunkeln Schimmer, dafür aber um so mehr Unterhaltung für unsern Geist und die süsse Hoffnung der gänzlichen Erleuchtung verschafft. Kants Philosophie muß solange verkannt, ja sogar verschmähet werden, bis der Wahn verschwindet, daß die Philosophie selbst eine Beschäftigung für uns, und nicht bloss Gesetzgebung für unsere Handlungen seyn müsse.

Die Gerechtigkeit als Princip der Gesetzgebung fordert nach der gegebenen Erklärung nur objectiv zu erkennende Pflichten und erkennt die ihnen entsprechenden Rechte an. Sie giebt als Gerechtigkeit nicht was gut ist, daß es jemand habe, sondern nur was er fordern kann. Die Folgen, die es für die Gesetzgebung hat, wenn die Gerechtigkeit nicht bloß als formale Bestimmung der Handlungen, sondern als ein Gut, das nur durch die Übereinstimmung vieler Menschen erreicht werden kann, betrachtet wird, deute ich jetzt nur ganz kurz an, da sie sich sehr leicht aus den vorhergehenden Betrachtungen ergeben. 1) Wenn durch die Gerechtigkeit einem jeden gegeben werden soll, was ihm gehört, und darunter nicht bloß das verstanden wird, was man ihm nach einem positiven Recht schuldig ist, sondern auch was er zu seiner größtmöglichen Ausbildung braucht, so setzt sie eine Kenntniß voraus, deren kein Mensch fähig ist, und eine Gewalt, die beständig nach individuellen Umständen handeln müßte, und sich also mit keiner universellen Gesetzgebung verträge. 2) Eine solche Gesetzgebung würde gegen den einzelnen Menschen einen unnöthigen Zwang ausüben, indem sie sich zum Zweck setzte, ihn wirklich glücklich zu machen, welches widersprechend ist; weil der Mensch sich nur durch Übereinstimmung seiner äusern Lage mit seinen Wünschen glücklich fühlt. Der Staat als gesetzgebend hat nur dafür zu sorgen, die äusern, in der Macht des Menschen stehenden, Hindernisse hinwegzuschaffen, damit jedermann nach seinem Willen glücklich werden könne. 3) Dadurch würde der Gesetzgebung die Vorsorge für alle Bedürfnisse des Bürgers auferlegt werden, welches wohl ein Gegenstand des Staats überhaupt, aber nicht der Gesetzgebung seyn kann. 4) Es läßt sich aus diesem Gesichtspunkt wohl darstellen, was der Staat zum Wohl seiner Bürger thun kann, wenn er sie nicht dadurch an ihren Rechten kränkt; aber nicht, was er von ihnen

als eine Schuldigkeit fordern soll. 5) Platos Republik kann also kein Ideal der besten Gesetzgebung, sondern nur eine Beschreibung eines glücklichen Staats seyn, der es aber doch nur unter der Bedingung ist, daß die Wünsche der Bürger, mit dem, was ihnen die Regierung ertheilt, von Jugend auf in Harmonie gebracht wurden.

Warum er gerade das Bild einer Republik gewählt habe, um den objectiven Werth der Gerechtigkeit zu erweisen, darüber rechtfertigt sich Plato durch folgendes Gleichniß. Wenn man, sagt Sokrates, einem, der kein gar scharfes Gesicht hat, aufgabe, eine kleine Schrift von weitem zu lesen, und dieser nun die nehmliche Schrift, nur vergrößert und auf einem grösseren Raum geschrieben fände, so würde ihm dieß gewiss eine willkommene Entdeckung seyn. Diesem Beyspiel wollen wir folgen. Ein ganzer Staat ist weit grösser als ein einzelner Mensch; nothwendig muß sich also in demselben auch die Gerechtigkeit mehr im Grossen und in weit hervorstechenderen Formen zeigen, und wir werden sie von da aus im Kleinen und Einzelnen desto leichter beurtheilen können.

Diese Vorstellung ist dem Begriff ganz gemäß, welchen sich Plato von der Gerechtigkeit bildet. Um diese als ein Gut darzustellen, mußte er ihre Unentbehrlichkeit zu demjenigen zeigen, was die Menschen am meisten schätzen, und dieß ist nichts anders als gesellschaftlicher, möglichst freyer Genuß im Verhältniß des ganzen Umfangs ihrer sowohl sinnlichen als geistigen Bedürfnisse. Wenn einmal nach Urtheil und Recht in der Welt gerichtet wird, so scheint es freylich, als wenn es der Vortheil der Menschen wäre, das Recht selbst zum Dienste ihres Eigennutzes zu gebrauchen, aber wenn noch kein Recht vorausgesetzt wird, so ist es klar, daß der Mensch nicht einmal mit der geringsten Sicherheit auf eine Befriedigung seiner eigennützigten Begierden rechnen könne. So zweydeutig der Nutzen der Gerechtigkeit für den einzelnen Menschen ist, so offenbar zeigt er sich in einem ganzen Staat. Es wird dadurch erwiesen, daß niemand die Vortheile eines Staats wollen könne, ohne das einzige dazu führende Mittel, die Gerechtigkeit zu wollen, und daß er also, wenn er diese verletzt, zugleich auch die Gesetze der Vernunft verletzt. Der Nutzen der Gerechtigkeit ist dadurch als objectiv gültig erwiesen, und die Vortheile, welche die Übertretung ihrer Vorschriften verspricht, sind in ihrer Blöße als subjectiver Schein dargestellt; wenn nun gleich daraus noch keine Verbindlichkeit erhellt, dem objectiv Nützlichen mehr nachzustreben, als dem subjectiven, so ist doch gezeigt, daß man, sobald man in bürgerliche Gesellschaft tritt, nicht zugleich ungerecht und rein vernünftig handeln kann. Alles, was man für die Gerechtigkeit als ein Gut sagen kann, ist daher durch Plato erschöpft, und es läßt sich nicht bessers zur Empfehlung der Gerechtigkeit sagen, als er gesagt hat. Allein nun bleibt noch übrig zu untersuchen, was die Gerechtigkeit an sich ohne Rücksicht auf ihren Nutzen in der Gesellschaft sey, und ob sie um der Gesellschaft willen, oder die Gesellschaft um ihrentwillen da sey. Daß sich dieß durch Platos Methode nicht finden lasse, habe ich zu zeigen gesucht, so wie auch, daß sich keine

bürgerliche Gesellschaft als eine Vereinigung der Menschen die Gerechtigkeit auszuüben, in der Wirklichkeit denken lasse, sondern daß sie nur die einzig mögliche Verbindung der Menschen ist, in welche die Gerechtigkeit eingeführt werden kann. Die Speculation abstrahirt daher von aller wirklichen Einrichtung der bürgerlichen Gesellschaften, und stellt das Ideal auf, das sie erreichen müssen, wenn sie der Moralität völlig Genüge leisten sollen. In der Wirklichkeit ist die Gerechtigkeit der Zweck der bürgerlichen Verfassung, in der Speculation das Princip. Die Gesetzgebung als eine philosophische Wissenschaft muß von der Idee der Gerechtigkeit ausgehen und daraus bestimmen, was seyn soll. Die Gesetzgebung als Kunst muß den wirklichen Zustand nehmen, wie sie ihn findet, und ihn dem Ideal so weit zu nähern suchen, als es möglich ist. Gesetzgebung als eine philosophische Wissenschaft kann aber, weil wir nie unsere äusere Lage durch Ideen bestimmen können, sondern durch Natur in sie versetzt werden, nie praktisch werden. Um dieß zu seyn, müßte der Staat und alle Verhältnisse seiner Individuen aus der Gesetzgebung hervorgehen, und nicht schon von ihr gefunden werden, wo sie dann nur bestimmen kann, was in gewissen Lagen gerecht ist, aber die Lage selbst nicht zu ändern vermag. Die Idee der Gerechtigkeit, die bloß formal ist, bleibt daher auch in ihrem Gebrauch nur formal, und kann nur gerechte Menschen, aber keinen gerechten Staat hervorbringen. Ein gerechter Staat ist daher nur durch gerechte Individuen möglich, doch mit der Erleichterung, daß er, um als Staat den Menschen die Vortheile der Gerechtigkeit zu verschaffen, nur Handlungen den Vorschriften der Gerechtigkeit gemäß hervorbringen darf, ohne daß er die gerechte Gesinnung voraussetzen brauchte. Die Aufgabe ist also: auf welche Art erreicht ein Staat die äusere Vortheile der Gerechtigkeit? Die Antwort ist: durch eine diesem Zweck entsprechende Gesetzgebung; und diese führet dann auf die Aufgabe: wie ist Gesetzgebung möglich? Da die Erklärung der Möglichkeit, daß etwas geschehe, Theorie heißt, so müssen wir uns also mit einer Theorie der Gesetzgebung begnügen, deren Anwendung dann noch eine besondere Kunst erfordert. Die Theorie der Gesetzgebung hat die Idee der Gerechtigkeit durchaus zu ihrem regulativen Princip; was ihr widerspricht, muß verworfen werden. Da aber die Gesetzgebung auch über Gegenstände entscheiden muß, die nicht allzeit eine Frage von Recht oder Unrecht betreffen, sondern auch öfters vom Nützlichen und Schädlichen, so ist die Idee der Gerechtigkeit nur in so weit zugleich konstitutiv, als sich über den Gegenstand aus dem Gesichtspunkt des Rechts etwas entscheiden läßt. Praktisch im eigentlichen Sinne kann, wie ich oben schon bemerkt habe, die Idee der Gerechtigkeit gar nicht bey der Gesetzgebung, sondern nur bey dem einzelnen Bürger seyn. Daß es nur eine Theorie der Gesetzgebung geben könne, und sie keine rein philosophische Wissenschaft sey, läßt sich auch daraus zeigen, daß von der einen Seite die Gesetzgebung nothwendig und als Bedürfniß gefordert wird, von der andern die Tugend nur durch Freyheit möglich ist. Die Aufgabe ist also folgende: wie ist es möglich, daß sich freye moralische Wesen ohne Verlust ihrer Würde gegebenen Gesetzen unterwerfen? Diese Möglichkeit kann nur darinn bestehen, daß gegebene Gesetze denjenigen, welche sich

der Mensch als moralisches Wesen selbst geben muß, gleichlauten. Von der Beschaffenheit dieser gegebenen Gesetze hängt also die Möglichkeit der Gesetzgebung für moralische Wesen ab, und diese Beschaffenheit bestimmt die Theorie der Gesetzgebung. Da die Veranlassung zum Gesetz jederzeit gegeben ist, und das Gesetz durch sie erst aufgesucht wird, so entscheidet die Theorie eigentlich nicht, was Gesetz seyn muß, sondern was es seyn kann, welches Können aber dadurch ein Müssen wird, wenn es einzig moralisch möglich ist.

Die Gesetzgebung als Kunst gieng, wie jede Kunst, ihrer Theorie voraus. Darinn hat sie aber vor andern Künsten einen eigenen Charakter, daß eine Idee a priori ihr Princip ist, und daß sie ihr Produkt einer Kritik unterwerfen muß, deren Principien in einer, der Gesetzgebung als Kunst ganz fremden, Region in der Moral liegen. Die Theorie der Gesetzgebung hat daher vor jeder andern Theorie das Eigene, daß sie sich nicht durch das, was die Kunst je leisten konnte, beschränkt, sondern daß sie ihre Ansprüche auf die Kunst in dem Grad erweitert, als sie sich erweitert. Jede Theorie der Gesetzgebung muß aber, wie jede andere, so lange mangelhaft oder gar falsch bleiben, als das, dessen Möglichkeit sie zeigen soll, noch nicht genau bestimmt ist. So lange man glaubte, nur erklären zu müssen, auf welche Art die Menschen am glücklichsten in Verbindung seyn können, solange hatte man sich die Aufgabe noch falsch vorgelegt, und sich eine praktische Aufgabe gemacht, da man sich doch, wie ich eben gezeigt habe, mit einer theoretischen begnügen muß. Nicht wie die Menschen glücklich werden, sondern wie sich gegebene durch das Bedürfniß veranlasste Vorschriften mit den unabhängigen selbst bestimmten und frey anerkannten Gesetzen freyer Wesen vertragen können, hat die Theorie der Gesetzgebung zu erklären.

Ist meine Entwicklung der Idee der Gerechtigkeit richtig, so muß sie zum Princip dienen, die Platonische Republik, insoferne sie ein Ideal der Gesetzgebung aufstellen soll, zu beurtheilen.

aus:

Friedrich Schiller (Hrsg.): Die Horen 1795-1797. 1795 , 3. Bd., 7. St., S. 1 – 30.

Ueber das Recht des Volks zu einer Revolution.

Vorrede.

Ueber
Das Recht des Volks
zu einer Revolution.

Von
Johann Benjamin Erhard
Doctor der Medicin in Nürnberg.

Let us
Expatriate free o'er all this scene of man.

Jena und Leipzig,
bei Christian Ernst Gabler.
1795.

Wenn eine Vorrede den Zweck, den ein Autor bey Herausgabe einer Schrift hat, und den Gesichtspunkt, aus dem er beurtheilt seyn will, angeben soll, so war es überflüssig, diesen Abhandlungen eine Vorrede vorzusetzen: denn beydes wird man ohnedem errathen. Der Zweck dieser Abhandlungen ist – gelesen, verstanden und beherzigt zu werden. Den Gesichtspunkt, aus dem sie zu beurtheilen sind, giebt der Titel an. Ob sie das leisten, was er verspricht, hat der Leser zu untersuchen. Sie hätten also keiner Vorrede bedurft, wenn es nicht bisweilen nöthig wäre, zu erklären, daß man keinen **besondern** Zweck mit einer Schrift habe, um der Andichtung eines **sonderbaren** zu entgehen. Ich glaube meine Meynung deutlich gesagt zu haben. Was ich gesagt habe, halte ich für wahr:

aber nicht mehr und nicht weniger, als ich mit dürren Worten sage. Sollte daher jemand irgendwo eine Anspielung, oder eine versteckte Meynung aufspüren, so hätte er es einzig und allein seinem Witze und meinem ungeschickten Ausdruck zu danken und mir würde es wie einem unschuldigen Mädchen gehen, das über die Zweydeutigkeit erröthet, die ein Witzling in ihren arglosen Worten findet. Sollte es aber geschehen, daß jemand diese Abhandlungen nicht wahr, nicht verständlich fände, so wünsche ich nur, daß sie der, der sie unverständlich findet, nicht widerlegen, und der sie widerlegt, verstehen möge!

Nürnberg, den 12. Sept. 1794.

Einleitung.	S. 70
Deduction der Menschenrechte.	S. 72
Ueber das Recht zu einer Revolution überhaupt.	S. 94
Ueber den Begriff: Volk.	S. 120
Ueber das Recht des Volks zu einer Revolution.	S. 133

Einleitung.

Das Recht des Volks zu einer Revolution scheint auf dem Einfluß zu beruhen, den das Volk auf die Staatsverfassung haben soll, welcher weder mit dem, den es hat, noch mit dem, den es moralischer Weise haben oder nicht haben kann, weil er ihm zur Behauptung seiner Menschenrechte nicht schlechterdings nothwendig ist, verwechselt werden darf. Dieser Einfluß müßte aus den Rechten des Menschen überhaupt, und aus dem Recht, welches dem Volk besonders zukommt, bestimmt werden. Um aber in dieser Untersuchung nicht vielleicht nach etwas zu suchen, das es gar nicht geben kann, ist es nöthig, das Recht zu einer Revolution besonders zu erörtern, um zu wissen, ob es überhaupt ein solches Recht geben könne, und von welcher Art es sey. Die Menschenrechte sind die ursprüngliche Quelle aller andern. Eine Deduction derselben muß daher ieder Deduction anderer Rechte vorhergehen. Insofern die Rechte positiv bestimmt sind, bedürfen sie freylich nicht so weit zurückgeführt zu werden, allein dann können sie auch nicht auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen, sie gelten dann nur in dem Kreis von Menschen, der sich über sie verglichen hat, oder sie wegen einer Tradition von der Heiligkeit ihres Ursprungs, oder auch aus bloßer Gewohnheit achtet. Da ich kein Buch kannte, auf welches ich mich mit sicherem Beyfall des Publicums hätte berufen können, worinn sich diese Deduction vorfände; so hielt ich es für nöthig, sie in der ersten Abhandlung selbst zu versuchen. Auf diesem Grund bauete ich die zweyte, die über das Recht eine Revolution anzufangen überhaupt entscheiden soll. In dieser Abhandlung habe ich alle politischen Erörterungen über die Veranlassung, Beschaffenheit und Folgen der Revolutionen, insoweit sie keinen Einfluß auf die moralische Entscheidung der Frage haben, gänzlich zu vermeiden gesucht. Um die Anwendung auf die Entscheidung der Hauptfrage mit Sicherheit machen zu können, hielt ich es für nöthig, den Begriff des Volkes überhaupt, und das moralische Verhältnis des Volks gegen den Theil, den man ihm gewöhnlich entgegengesetzt, insbesondere zu entwickeln, welches in der dritten Abhandlung geschehen ist. Die vierte, die die Hauptfrage betrifft, mußte nothwendig, weil sie nur die Anwendung der vorhergehenden gefundenen Resultate auf einen bestimmten Fall enthält, die kürzeste werden; weil sie aber der Zweck ist, auf den sich die andern beziehen, so hielte ich es für schicklich den Titel der sämtlichen Abhandlungen von ihr zu entlehnen. So lange man nicht über den Umfang und die Wichtigkeit der Menschenrechte einig ist, so lange kann man auch nicht über die moralische Würdigung der Revolution einig seyn. Die erste Abhandlung verdient daher die genaueste Prüfung, und die übrigen sind als eine Probe der Richtigkeit der in der ersten aufgestellten Grundbegriffe anzusehen, von deren Richtigkeit sich wieder an den Thatsachen, die uns die Geschichte darbietet, dadurch die Probe machen läßt, daß man versucht, ob sie zur Erklärung der moralischen Möglichkeit derselben zureichen, – welche Probe ich aber für dießmal dem

Leser selbst überlasse. Die Gründe aus ihren Folgen zu prüfen, ist ein eben so wichtiges Geschäft, für die so leicht sich verirrende menschliche Vernunft, als Folgen aus wahrgedlaubenen Gründen abzuleiten. Dieß Verfahren, die höchsten Gründe durch Reflexionen aufzusuchen, die Folgen richtig abzuleiten, und die Uebereinstimmung dieser Folgen mit dem, was sich in der Erfahrung als richtig bewährt hat, zu vergleichen, und etwas erst vermöge der Harmonie mit Erfahrung, Gefühl und unverdorbener Neigung, und nicht wegen der systematischen Darstellung allein, deren zwar jede Wahrheit fähig ist, die aber auch oft den Irrthum verbirgt, für wahr zu halten, war von jeher die Methode des gesunden Menschenverstandes, an die sich zu halten, wenigsten noch so lange räthlich seyn mögte, bis es den philosophischen Adepten gelungen seyn wird, den metaphysischen Stein der Weisen, oder das höchste Princip, von dem sich alle Wahrheiten, wie von einem Knäuel abwinden lassen, zu finden.

I. Deduction der Menschenrechte.

Das Worte Recht bezeichnet in der deutschen Sprache einen Begriff von viel zu weitem Umfange, als daß er sich ohne nähere Bestimmung befriedigend erklären ließe. Unsere Sprache hat aber verschiedene Ausdrücke, die, da sie alle unter dem Begriffe Recht stehen, nothwendig die Merkmale dieses Begriffs in [sich] fassen, und da sie dennoch in ihrer Bedeutung verschieden sind zugleich eine Erläuterung und Anwendung dieses Begriffes geben müssen. Diese Ausdrücke sind aber nur insoweit zu dieser Absicht dienlich als sie weder eine tropische Bedeutung anderer Art, noch die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Recht (gerade) in sich enthalten. Die Ausdrücke, welche alsdann übrig bleiben sind folgende: es ist recht; er hat recht; er hat ein Recht; er hat das Recht; er hat es mit Recht, (es geschieht mit Recht); er thut recht. Beispiele in denen diese Ausdrücke vorkommen, werden am besten dazu dienen, was ihre Verschiedenheit und Uebereinstimmung und dadurch den Begriff von Recht, unter den die Menschenrechte gehören, finden zu lassen. Beyspiele für den Gebrauch der angegebenen sechs Ausdrücke mögen folgende seyn: es ist recht, daß das hohe Spiel verboten wurde; er hat recht, wenn (daß) er seinem Nachbar nicht mehr den freyen Zutritt in seinem Garten verstattet; er hat ein Recht auf die angrenzende Wiese; er hat das Recht Branntwein zu brennen; er ist ein reicher Mann, aber er hat sein Vermögen mit Recht; er thut recht, daß er sich von seinem Herrn nicht mehr so hudeln läßt. Mehrere Beyspiele werden jedermann beyfallen. Die Verschiedenheit des Begriffs Recht der diesen Redensarten zum Grunde liegt, läßt sich sehr leicht auffinden, und dadurch muß sich auch das Gemeinschaftliche entdecken. In der ersten Redensart: es ist recht, wird nicht allein gesagt, daß etwas geschehen dürfe, sondern es liegt auch noch der Nebenbegriff darin, daß es gut sey, daß es geschehe. In zweyten: er hat Recht, bezieht sich der Nebenbegriff auf die Wahrheit des Rechtsgrundes, und auf die Billigkeit, mit der etwas geschieht. Im zweyten Ausdrucke wird aber nur subjectiv geurtheilt, und wenn gleich der Ausdruck als objectiv gültig gethan wird, so wird die Sache doch nicht als objectiv schon entschieden, vorausgesetzt. In dem obigen Beyspiel wird jedermann so gleich aus der Art des Vortrags schliessen, daß es wahr seyn müsse, daß der Nachbar diese Härte verschuldet habe, aber daß diese Wahrheit noch nicht so allgemein bekannt sey, daß sie nicht mehr das Zeugniß des Erzählenden bedürfen sollte. In der dritten Redensart: er hat ein Recht, ist die Beziehung auf das positive Recht völlig klar. In der vierten: er hat das Recht, wird gesagt, daß etwas, das überhaupt für recht gehalten wird, einem ins besondere zugestanden werde. In der fünften: er hat es mit Recht, wird der Nebenbegriff des Verdienstes mit dem Recht verbunden. In der sechsten: er thut recht, wird zugleich mit angezeigt, daß man etwas vor seinem Gewissen verantworten könne.

In alle diesen Redensarten findet sich das Erlaubtseyn als eine voraussetzende Bedingung, wenn überhaupt das Wort, Recht gebraucht wird. Die ersten zwey Redensarten beziehen sich im allgemeinen auf ein Erlaubtseyn, ohne zu bestimmen, ob die Erlaubniß schon gesetzlich gegeben worden, oder ob nicht vielmehr statt einer gesetzlichen Erlaubnis ein wirkliches Gebot statt finde. Im verneinenden Gebrauch dieser Ausdrücke, wo diese Zweydeutigkeit wegfällt, ist daher ihre Bedeutung meist stärker, und sie drücken, besonders der erste, eine auffallende Ungerechtigkeit aus, die unmittelbar das moralische Gefühl empört. Die positiven Gesetze haben auf das, was in den beyden ersten Ausdrücken Recht heißt, gar keine Beziehung, und sie können etwas erlauben, das durch diese Ausdrücke als ungerecht verworfen wird; wie z.B. wenn man sagt: es ist nicht recht, daß der reiche N. seinen armen Nachbar, der ihn wegen der vielen Unglücksfälle, die ihn treffen, nicht gleich bezahlen konnte, von Haus und Hof jagt. – Hier geben die Gesetze dem reichen N. das Recht unrecht zu handeln. Der Begriff von Recht in den zwey ersten Redensarten ist als ein rein moralischer Begriff, und kann daher nicht zum Grunde gelegt werden, wenn nicht bloß vom Recht, sondern von Rechten die Rede ist. Es liegt auch in diesen beyden Ausdrücken allemal eine gewisse Verbindlichkeit, das zu thun was Recht ist, und wozu man Recht hat, obgleich nicht immer eine vollkommene da ist, die in dem folgenden ein Recht und das Recht haben nicht liegt; denn ich halte mich nicht für verbunden etwas deswegen zu thun, weil ich ein Recht, oder das Recht dazu habe, so wie ich mich dazu verbunden glaube, wenn ich einsehe, daß es recht ist es zu thun, ja ich kann, wie wir schon oben ein Beyspiel gegeben haben, Rechte besitzen, die ich nicht mit Recht in Ausübung bringen kann. Wenn daher von Rechten die Rede ist, so kann nur der Begriff von Recht zum Grunde gelegt werden, der sich in der dritten und vierten Redensart findet. In diesen ist das Recht ohne alle Verbindlichkeit es wirklich auszuüben, und wenn ich gleich in besondern Staatsverhältnissen mein Recht dadurch verlieren kann, da ich es nicht ausübe, so kann man mich doch deswegen ohne andere Gründe keines Unrechts beschuldigen. Ich habe erst dann Unrecht, wenn ich wider die Bedingungen, unter welchen ich das Recht habe, es dennoch behaupten will. Ehe man aber ein Recht haben kann, muß es wenigstens im allgemeinen schon entschieden seyn, daß dies Recht nicht an sich ein Unrecht ist; der Grund eines Rechts selbst liegt daher allzeit in der Moral, und nur die Aus= und Ertheilung gehört in die eigentliche Rechtslehre. Indem mir also ein Recht oder das Recht ertheilt wird, wird mir eine bloße Vergünstigung ertheilt, etwas ohne weitere Anfrage zu thun, und auf Beystand gegen die mir etwan gemachten Hindernisse zu rechnen, wenn ich es für gut finde, das Gutbefinden aber ganz meiner Rücksicht nimmt, ob ihm gleich nicht immer ein Vorwurf zu machen wäre, wenn er sich gleichwohl seines Rechts begeben hätte. Da der Mensch nur selbst über die inneren Verpflichtung urtheilen kann, und die Ausübung der Rechte eine Gewissenssache ist, so kann von dem Recht ein höchst ungerechter Gebrauch gemacht werden, ohne daß es durch positive Gesetze gehindert werden kann. Wenn daher eine Erklärung vom Recht in der Beziehung ge-

sucht wird, um daraus die nothwendige äussere Anerkennung gewisser Rechte im Staat herzuleiten, so kann die Einschränkung, der die Ausübung dieser Rechte von Seiten der Moral unterworfen ist, nicht in die Erklärung des Rechts aufgenommen werden, ob sie gleich in die Erklärung dessen, was recht heissen kann, nothwendig mit hinein gehört. In so fern jemand ein Recht hat, bleibt ihm seine Willkühr innerhalb dieses Rechts von aussen unbeschränkt. Dieses Vermögen nach Willkühr zu handeln kommt ihm durch das Recht zu, und muß ihm als recht, nicht als bloß erlaubt in einem einzelnen Fall, zugestanden seyn. Diese Zugestehung muß bestimmt und allegemein anerkannt, das heißt, gesetzlich seyn. Ein Recht kann daher richtig so erklärt werden: es ist eine gesetzliche Anerkennung einer unbeschränkten Willkühr in gewissen durchs Gesetz bestimmten, oder von demselben nicht besonders ausgenommenen Fällen. Werden andere von der Ausübung dieses Rechts durch ein bestimmtes Gesetz ausgeschlossen, so entsteht daraus nicht nur ein Recht, sondern auch das Recht. Die Summe aller dieser Fälle in denen ich ein oder das Recht habe, macht den Inbegriff meiner Rechte aus. So wie die Erlaubnis aus Güte nicht hinreicht, ein Recht darauf zu gründen, so ist auch Gewalt allein nicht im Stande ein Recht aufzuheben. Was die Moral erlaubt ist zwar recht, aber es ist deswegen nicht ein Recht, das letztere wird nur durch die Gesetzgebung bestimmt. Die Moral bestimmt daher, was recht ist, und die Rechtslehre, was ein Recht einer gewissen Person ist. Untersucht die Rechtslehre nur, was vermöge der Moral ein Recht seyn kann, und was wegen der Verhältnisse, in welche die Menschen treten müssen, um bey der Entwicklung ihrer Kräfte am glücklichsten und friedlichsten mit einander zu leben, dafür erklärt werden soll, so heißt sie Naturrecht; bestimmt sie was in einem Staat dafür anerkannt wird, so heißt sie Rechtsgelahrtheit. Das positive Recht darf dem Naturrecht nie zuwider seyn, weil es dadurch gegen die Moral wäre; aber es kann unter den im Naturrecht möglichen Rechten, einige, als wirklich bestimmen, ohne entscheidende Gründe für diese Auswahl zu haben. Darauf gründet sich die moralische Möglichkeit verschiedener Gesetze in verschiedenen Staaten. Hier entsteht nun die Frage, ob es so bestimmte Rechte giebt, daß kein Staat, der nicht unmoralisch genannt werden müßte, unterlassen kann, sie gesetzlich anzuerkennen? und ob es daher Fälle giebt, in denen meine Willkühr in ieder Staatsverfassung, die moralisch ist, (und das sollten sie alle seyn,) gesetzlich anerkannt, oder wenigstens unbeschränkt seyn muß, ja welche nicht einmal diese Anerkennung besonders bedürfen, sondern sie schlechterdings voraussetzen, wofern die Gesetzgebung selbst nicht ihrer Würde verlustig seyn soll? diese Fälle müßten dadurch schon bestimmt seyn, daß ich eine Person bin, und die Beschränkung meiner Freyheit in diesen Fällen, müßte zugleich auch die Aeusserung meiner Persönlichkeit aufheben. Diese Rechte würden dann Menschenrechte seyn, und sie würden allein dadurch gesetzlich im Staate anerkannt, daß ich vom Staate für eine Person erklärt bin.

Die weitere Erörterung führt wieder auf drey Fragen: muß ieder Mensch als eine Person anerkannt werden, oder giebt es einen bestimmten Charakter der Persönlichkeit? ist die Anerkennung dieser Rechte, die unnachlässliche Bedingung, um einer Gesetzgebung als moralisches Wesen zu gehorchen? und was ist überhaupt die innere Bedingung der Gültigkeit eines Gesetzes? die letzte Frage wollen wir am ersten untersuchen, weil sie die Untersuchung der übrigen nicht voraussetzt, aber diese nicht ohne daß jene beantwortet ist untersucht werden können.

Gesetz ist die Vorschrift, nach der etwas geschehen muß oder geschehen soll. Jenes sind Naturgesetze, dieses sind Freyheitsgesetze. Jedes Gesetz für ein freyes moralisches Wesen, muß daher den Charakter des Sollens haben. Das Sollen bestehet aber in der eigenen Ueberzeugung, daß eine Vorschrift meiner moralischen Natur so angemessen ist, daß ich es als Gesetz dieser Natur anerkennen muß. Eine Vorschrift, die diesen Charakter nicht an sich hat, kann wohl für mich zwingend seyn, wie die Naturgesetze, aber ich brauche ihr nicht zu gehorchen, und ich kann und soll meine Freyheit gegen alles behaupten, was mich zu etwas zu zwingen sucht, daß ich nicht soll. Die bürgerlichen Gesetze, die nicht durch Zwang sondern durch Gehorsam befolgt werden sollen, dürfen dem Charakter der Freyheitsgesetze nie widersprechen. Es ist die innere Bedingung eines jeden Gesetzes, welches Menschen gegeben wird, daß es den Sittengesetzen nicht widerspreche. Diese Sittengesetze kündigen sich dem Menschen unmittelbar in seinem Bewußtseyn an, und wenn seine Freyheit nicht durch sie gebunden ist, so ist doch ihr Daseyn für ihn unläugbar. Sie bedürfen keiner menschlichen Bestätigung, sondern werden von uns mit der Achtung aufgenommen, die Gesetze, die als mögliche Gebote eines heiligen Willens erkannt werden, erfordern. Da die bürgerlichen Gesetze aber durch Menschen gegeben sind, so können diese Gesetze von andern Menschen nur dann mit Achtung aufgenommen, und mit gutem Willen befolgt werden, wenn sie entweder jene Sittengesetze selbst sind, die in der Gesellschaft als Befehle vorgetragen werden, auf deren Uebertretung nun auch zeitliches, von Menschen veranstaltetes Weh gesetzt ist; aber wenn ihre Vernunft selbst die Nothwendigkeit des Gesetzes zu ihrem Wohl einsieht; oder wenn sie den Menschen, der sie gab, von einer Gottheit begeistert glauben. Das letzte wird aber von einer cultivirten Nation nicht ohne Prüfung geglaubt, und da diese Prüfung nur durch die Vernunft geschehen kann, welche untersucht, ob das, was ein Mensch vorträgt göttlich seyn kann, so gründet sich alle innere Verbindlichkeit der Gesetze darauf, daß sie dem ersten Sittengesetz und der Vernunft gemäß sind. Es wird zwar vieles von den Menschen als ein Gesetz geachtet, das wider die Vernunft ist, wie z.B. daß der Landmann seine Aecker durch einen Zaun vor den Verwüstungen des Wildes schützen, oder das überflüssige Wild ausrotten soll; allein dieser Gehorsam gründet sich auf die seit langer Zeit gewohnte Unterdrückung, und auf abergläubische Unterwürfigkeit gegen Despoten; keiner aber, der des Nahmens Mensch würdig ist, wird eine solche Verordnung des Nahmens Gesetz würdig finden. Die Ver-

nunft ist und bleibt die einzig wahre Gesetzgeberin; denn selbst das Sittengesetz wird durch sie erkannt, und seine Forderungen näher entwickelt. Was der Vernunft widerspricht, kann kein Gesetz für Menschen heissen, es ist der Ausspruch eines Thoren, oder die Drohung eines Räubers.

Die Vernunft beurtheilt ein Gesetz in zwey Rücksichten, an sich, als der moralischen Natur des Menschen angemessen oder widersprechend, und in Beziehung auf den Zweck, der durch das Gesetz erreicht werden soll. Der Zweck den Menschen bey allen ihren Handlungen, ihrer Natur nach haben, ist Glückseligkeit bey einem guten Gewissen. Die Gesetze können nun wohl Letzteres allein, als das Höchste, zum Zwecke haben, aber nicht das Erstere, sehr wohl aber beydes zu verbinden suchen. In der erstern Rücksicht sind sie bloß moralische Gesetze, in der zweyten sind sie bürgerliche Gesetze, deren Zweck darinnen besteht, zu verhindern, daß das Laster nicht äussern Wohlstand bewirken könne, und die Tugend darben müsse. Was ohne Einfluß auf das äußere Wohl anderer ist, ist kein Gegenstand der bürgerlichen Gesetze. Die innere Bedingung der Gültigkeit eines Gesetzes ist daher die Vernunftmäßigkeit. Eine Bedingung der Gültigkeit eines Gesetzes für Menschen ist es also, daß sie nichts enthalten, was einem moralischen Wesen entgegen ist. Alle Fälle, die meiner Willkühr überlassen werden müssen, um mich als moralisches Wesen zeigen zu können, dürfen durch das Gesetz nicht anders bestimmt seyn, als sie es durch freye Wahl eines moralischen Wesens an sich selbst schon sind, und wenn man diese Fälle unter dem Begriff Menschenrechte zusammenfaßt, so darf kein Gesetz die Menschenrechte einschränken.

Die Frage, ob ieder Mensch als moralisches Wesen oder als Person betrachtet werden müsse, kann nur dadurch entschieden werden, daß der Charakter der Persönlichkeit angegeben wird. Die Persönlichkeit ist das Vermögen sich nach selbstgewählten Gesetzen zu Handlungen zu bestimmen, oder nach Maximen zu handeln. Wo dieses Vermögen angetroffen wird, da muß die Persönlichkeit anerkannt werden. Daß es Menschen giebt, bey denen dieses Vermögen problematisch ist, kann die Gesetzgebung, die sich nie in die Gefahr setzen soll die Moralität zu verkennen, nicht berechtigen, irgend einen Menschen anders als eine mögliche Person zu behandeln. Die Anerkennung der Menschenrechte ist daher eine allgemeine Bedingung der moralischen Gültigkeit einer Gesetzgebung.

Wir gehen nun zur näheren Bestimmung der Menschenrechte über. Sie sind alle unter der Formel begriffen: Der Mensch muß als eine Person behandelt werden. Der Charakter einer Person ist Selbstbestimmung aus Einsicht. Alles ist daher wider die Menschenrechte, was Bestimmung durch fremde Willkühr allein fordert. Dieß ist das ursprüngliche, alle anderen unter sich begreifende Menschenrechte, daß er seine Willkühr nicht durch die bloße Willkühr eines anderen einschränken lassen darf. Es muß außer fremder Willkühr allezeit noch ein anderer Grund, den er selbst billigen kann, wenn er ihn einsieht, vorhanden seyn, um seine Willkühr einzu-

schränken – und dieser Grund muß die Abwendung eines äusseren die Gesellschaft treffenden Uebels seyn, um ihn insbesondere durch die bürgerlichen Gesetze einzuschränken. Dadurch unterscheiden sich Erziehung und Gesetzgebung. Die Erziehung kann den Menschen in vielen Fällen beschränken, wo ihm die bürgerlichen Gesetze freye Willkühr lassen müssen. An diesem Leitfaden lassen sich die Menschenrechte aufsuchen, indem man nur die Fälle bemerken darf, wo keine Einschränkung durch sittliche und vernünftige Gründe Statt haben kann, ohne die Persönlichkeit aufzuheben, und wo die Beschränkung keinen Grund in den alle gemeinen gesellschaftlichen Interesse hat. Wo nur die bloße Willkühr eines anderen ihn beschränken kann, da hat der Mensch ein Recht seiner Willkühr zu folgen, und sich der ihm entgegenstrebenden Willkühr eines Anderen mit Gewalt zu widersetzen.

Am deutlichsten fällt in die Augen, daß ihn nur da bloße Willkühr beschränken könne, wo sein Benehmen ohne allen Einfluß auf das mit Vernunft und Recht zu fordernde Wohl und Wehe anderer ist, und er schlechterdings, wenn er als moralisches Wesen handeln will, aus innerer Ueberzeugung handeln muß. Ich habe hier den Beysatz mit Vernunft und Recht deswegen gemacht, weil man nur unter dieser Bedingniß auf das Wohl anderer Rücksicht zu nehmen hat, indem die Gerechtigkeit selbst eine Störerin des Wohls der Bösen ist. Diese Gleichgültigkeit für das wahre Wohl und Wehe der Gesellschaft und die Nothwendigkeit innerer Ueberzeugung findet sich: 1) in Gewissenssachen, in so fern nicht das Betragen in Handel und Wandel, sondern nur der Trost für das Herz von ihm abhängt. 2) in Meinungen die rein wissenschaftlich sind, oder nur das Urtheil über etwas, und keinen Vorsatz etwas zu thun enthalten. Diese Menschenrechte sind unter dem Nahmen der Gewissens- und Gedankenfreyheit bekannt. Erstere bezieht sich vorzüglich auf Religion.

Die Gewissensfreyheit kann dem Menschen nicht genommen werden, und alle Gesetze, die sie ihm rauben wollen, verdienen diesen Nahmen nicht. Unter mehreren Gründen für diese Behauptung sind die folgenden die wesentlichsten. Die Religion soll, wie allgemein anerkannt ist, ein Trost des Menschen und keine Plage seyn; sie soll ihn über seine unvermeidlichen moralischen Gebrechen trösten, und ihm ein Mittel zur größerer Stärke im Vollbringen des Guten abgeben, indem sie die Gründe, die die Vernunft allein zur Rechtschaffenheit darbietet, dadurch wirksamer macht, daß sie die Ausübung der Tugend zugleich als das Gebot eines heiligen unabänderlichen Willens ankündigt, und Gott, der diesen Willen hat, zugleich als einen gerechten und allwissenden Richter darstellt. Wie kann sich nun ein Mensch anmassen Religion zu gebieten? wie kann er befehlen, was mich trösten, und was mich schrecken soll, ohne das geringste jenes Trostes und dieses Schreckens in seiner Gewalt zu haben? wie kann er sich anmassen sich zum Schutze des Allerhöchsten aufzuwerfen, vor dem er seinem eigenen Geständniß nach Staub ist! kann er etwa beweisen, daß er ein Bevollmächtigter Gottes ist, der nicht die freye Verehrung

der Gottheit im Geiste und in der Wahrheit, sondern ein heuchlerischer Slavendienst für den Gott, dem nur ein reines Herz huldigen kann, erzwingen will? Vernunft allein sagt uns was recht und unrecht ist, und die Religion macht uns nur stärker es zu thun, sie kann uns daher zu bürgerlichen Geschäften weder tauglich noch untauglich machen. Nicht die Religion, die wir bekennen, sondern die Beharrlichkeit im Guten, das wir erkennen, welche uns unsere Religion giebt, macht uns zu biedern oder schlechten Bürgern. Einem Menschen allein deswegen zu trauen, weil er gleiche Religion mit mir bekennt, wäre eben so sonderbar, als wenn ich jemand, den ich übrigens gar nicht kenne, mein ganzes Vermögen anvertrauen wollte, weil er mich versichert, daß er gleiche Grundsätze der Oekonomie mit mir habe. Ich kann nie von der Religion, zu der er sich bekennt, auf seinen moralischen Charakter schließen, sondern nur von der Religion die er im Herzen hat, und die ich nur aus seinen Werken kennen kann. Die Maximen des Menschen machen ihn gut oder böse, und die Religion giebt diesen Maximen nur Stärke und Beharrlichkeit im Handeln. Der einzige Einwurf, der gegen die Gewissensfreyheit mit Schein gemacht werden kann, liegt in der Frage: müssen Religionen geduldet werden, die keine andere neben sich dulden, sondern alle andern verdammen? und muß sich folglich allgemeine Gewissensfreyheit nicht selbst zu nichte machen? ich antworte: diese Frage ist eigentlich eins mit der: muß man die Herrschaft des Aberglaubens dulden? Religion kann, als solche, nie die bürgerliche Ordnung stören. Wer seine Religion nicht um ihrer selbstwillen liebt, wer andere zu ihr zwingen will, der kann unmöglich von ihrer Wahrheit und Göttlichkeit überzeugt seyn, denn sonst wäre er ihren Sieg durch die Allmacht Gottes glauben, und dennoch ieden, der in Religionsmeinungen von ihm abweicht, auf dieser Erde gestraft sehen will, der kann unmöglich im Herzen an Gott glauben, er fürchtet sich nur vor den Bildern, die sich seiner Einbildungskraft bemächtigt haben, und neidet den Glücklichen, der von dieser Angst frey ist. Ein solcher Mensch ist ein Verrückter, der den Vernünftigen als seine ewigen Feind haßt. Eine Religion die durch Zwang die Menschen bekehren will, ist so wenig Religion, als ein Gesetz, das von den Menschen unbedingte Unterwerfung unter den Eigensinn eines anderen fordert, ein Gesetz ist. In einer andern Abhandlung ³⁾ habe ich das Verhältniß zwischen Religion und Staat zu bestimmen gesucht, und ich erachte es daher nicht für nöthig, das schon dort gesagte hier zu wiederholen. Jede Religion, die sich in den Grenzen der Religion hält, muß vom Staate geduldet werden; der Vernunft allein bleibt die Würdigung der Religionen überlassen, und wer sich zu keiner Religion bekennen will, muß auch seinem Gewissen überlassen werden. Jede Religionsübung die nicht die guten Sitten beleidigt, und offenbar abergläubisch ist, muß daher in jedem guten Staat geduldet werden. Aber es muß dagegen auch iedem unbenommen seyn, die Güte und Wahrheit einer Religion durch die Vernunft zu untersuchen, und was bey dieser Untersuchung als lächerlich erscheint, darft auch belacht werden. Die Wahrheit kann nie lächerlich seyn,

³⁾ Ueber die Alleinherrschaft, im teutschen Mercur, December 1793.

sie kann es nur dadurch scheinen, daß sie durch Falschheit verunstaltet wird, und man kann sie nicht dadurch retten, daß man den Spötter verfolgt, sondern nur dadurch, daß man zeigt, daß der Spott nicht trifft. Thätliche Störung des Gottesdienstes einer Gemeinde darf aber deswegen in einem Staate nicht geduldet werden, weil sie die Duldung aufheben würde, und der Staat hat in der Bestrafung des Muthwilligen und des Fanatikers keinen Unterschied zu machen. Sie sündigen beyde gegen die Gewissensfreyheit. – Ich habe hier die Gewissensfreyheit nur in Rücksicht auf die Ausübung und Würdigung der Religion betrachtet, in anderer Rücksicht findet sie kein Hinderniß vom Staate, weil er sie nur durch die Ausübung der Religion kennt. In so ferne nicht über die Religion selbst, sondern über die Dogmen einer Religion, über deren Anzahl und Erklärung, über die Beweißgründe dieser Dogmen, und über die historischen Zeugnisse geurtheilt wird, gehört das Recht der Berurtheilung zur Denkfreyheit, die wir nun näher bestimmen wollen.

In so ferne man nicht wissen kann, was jemand denkt, ist es unmöglich sich eine Herrschaft über die Gedanken anzumassen; aber dieß heißt auch nicht Denkfreyheit, sondern diese findet nur dann Statt, wenn ich meine Gedanken, ohne durch die Gesetze deswegen bedroht zu seyn, frey herausagen kann. Unbezweifelt ist es, daß niemand ein Recht haben kann, mir die Entdeckung wissenschaftlicher Wahrheiten zu verbieten; denn die Cultur meiner Vernunft gehört zu meiner Menschheit, und ich gehe sogleich zur Frage über, ob es unter die Menschenrechte gehört, meine Meinung über alles frey zu sagen. Ich behaupte, daß diese Frage mit Ja beantwortet werden muß. Wenn es ausgemacht wäre, daß Wahrhaftigkeit ohne alle Einschränkung eine Pflicht ist, so würde folgen, daß ich meine Gedanken über alles frey sagen soll, und ich müßte daher das Recht haben, zu thun was ich thun soll: allein es ist durch den gesunden Verstand längst entschieden, daß ich nicht unbedingt wahrhaft zu seyn brauche. Die genaue Bestimmung, wo ich eine Ausnahme von der Wahrhaftigkeit machen darf, hängt davon ab, in wiefern gewisse Wahrheiten als mein Eigenthum anzusehen sind, und ob der andere immer ein Recht hat von mir Wahrheit zu erwarten. Die Wahrheit ist nur dann Wahrheit, wenn sie an sich, als Zweck, betrachtet wird. Im Gegentheile wenn sie nur deswegen gesucht wird, weil sie zu etwas gut ist, so gehört sie unter die Mittel, die allein nach dem Zweck zu beurtheilen sind. In diesen Fällen habe ich ein Recht aus der Wahrheit ein Geheimniß zu machen, und ich darf so gar eine Unwahrheit sagen, wenn die Wahrheit ein Mittel zur Erreichung eines verwerflichen Zwecks wäre. Wer sich etwan mit dieser Lehre in der Theorie nicht aussöhnen kann, der gebe auf seinen eigenen Wandel Acht, und er wird eine Menge Fälle finden, in denen er darnach handelte, ohne daß er Ursache findet es zu bereuen. Wem könnte es z.B. gereuen, einen Menschen, den ein Jähzorniger verfolgte, das Leben dadurch gerettet zu haben, daß er diesem einen anderen Weg angab, als der Verfolgte nahm? Ich verspare die weitere Ausführung für einen anderen Ort, und bemerke nur, daß sich aus der Pflicht wahrhaft zu seyn, das Recht allezeit

meine Meinung zu sagen keineswegs ableiten läßt. Denn jene Pflicht erfordert eine sehr genaue Bestimmung, wenn sie ohne Ausnahme befolgt werden soll. Der Unterschied der sich zwischen den beyden Sätzen findet: ich darf alles sagen, was ich weiß, und ich darf meine Meinung über alles sagen, wird eher dazu dienen das Recht der Denkfreyheit einzusehen. Im ersten Fall kann ich ein Verräther seyn, aber im zweiten urtheile ich nur über einen vorgelegten Fall, und ich habe allerdings ein Recht darüber zu urtheilen, wie ich darüber urtheile. Mir das Recht nehmen meine Meinung zu sagen, hiesse es mir zu Pflicht machen sie zu verhehlen, und kein Staat kann ein Recht haben, den Menschen zu zwingen, sich anders zu stellen als er ist, denn dies hiesse ihm seine Persönlichkeit zu verbieten. Ich gebe zu, könnte jemand einwenden, daß jedem erlaubt seyn muß, seine Meinung zu sagen, und daß er deswegen keiner Verantwortung ausgesetzt ist, weil er sie sagt, aber kann es nicht unrecht seyn, diese Meinung zu haben? ich antworte: es ist nicht unrecht, eine Meinung zu haben, aber es ist unrecht keine bessere annehmen zu wollen! Der Staat hat bloß auf Handlungen zu sehen, und nie kann er durch Meinungen in Gefahr kommen. Sind sie wahr, so sündigt er, wenn er sie unterdrückt, und sind sie falsch, so wird die Wahrheit sie schon zu verdrängen wissen!

Die Denkfreyheit äussert sich vorzüglich in drey Wirkungen, in der gesellschaftlichen Unterhaltung, in der vertrauten Correspondenz, und in der Preßfreyheit. Was die Unterhaltung betrifft, so darf sie nach dem, was wir bisher gesagt haben, nicht eingeschränkt werden, ohne daß die Menschenrechte beleidigt werden. Kann man verbieten, daß sich Menschen einander zeigen, wie sie sind? Unwahrheit muß widerlegt, und Verläumdung bestraft werden; aber ersteres geschieht durch Gründe, und letzteres kann nicht geschehen, wenn die Verläumdung nicht erwiesen wird. Ueber die Preßfreyheit ist sehr viel geschrieben worden. Ich lasse alles, bis auf die beliebte Distinction zwischen Preßfreyheit und Preßfrechheit in seinen Würden: aber mich däucht, daß alles was von dem Mißbrauch der Preßfreyheit gesagt wird, bloße Chimäre ist, den Fall ausgenommen, wodurch sie ein Unbekannter ungestraft verläumden kann. In diesem Fall gehört sie aber nicht unter die Denkfreyheit, denn dadurch, daß ich ein Recht habe meine Meinung zu sagen, habe ich kein Recht mich von der Verantwortlichkeit über diese Meinung vor dem Richterstuhl der Wahrheit loszusagen. So bald ich nicht bloß theoretische Wahrheiten, sondern Fakta erzähle, so kann man fordern, daß die Richtigkeit derselben erwiesen werde, und da dieß nur durch Zeugnisse geschehen kann, so bin ich als ein Lügner gebrandmarkt, wenn ich keinen Zeugen dafür stellen kann. Wenn die Preßfreyheit zur Verunglimpfung gebraucht wird, so kann man fordern, daß sich der Verfasser nenne, und seine Aussage beweise; nennt er sich nicht, so erklärt er sich als Verläumder, und die Regierung ist es dem Verläumdeten schuldig, den Verbrecher auszuforschen, und jenem Genugthuung zu verschaffen. Sind es aber Fakta, die die bürgerliche Ehre nicht betreffen, so kommt es dann auf Gründe und nicht auf Zeugnisse an, und der Name des Verfasser ist daher gleichgültig; seine

Meinung wird dadurch weder wahr noch falsch, daß er sich nennt; er kann sich vertheidigen, ohne sich zu nennen, oder er kann schweigen und sie ihrem Schicksal überlassen. Die freye Correspondenz läßt sich nicht aus der Denkfreyheit allein herleiten; denn daraus, daß ich meine Meinung frey sagen darf, folgt noch nicht, daß ich Geheimnisse gegen den Staat haben darf. Es liegt zwar in der Denkfreyheit zugleich das Recht, meine Gedanken mitzutheilen, wem ich will, und niemand hat daher das Recht meine Briefe zu erbrechen, als der an den sie gerichtet sind; aber es setzt dies auch, wenn dieß Recht gegen den Staat gelten soll, voraus, daß meine Briefe nichts als Gedanken enthalten, und keine Verrätherei oder andere nachtheilige Verabredung dadurch bewirkt wird. Im letzteren Falle hat nicht allein der Staat, sondern sogar der Privatmann das Recht einen Brief zu erbrechen. Wie aber kann der Staat wissen, daß eine Correspondenz für ihn nicht nachtheilig sey? in einem Staat, der die Freyheit der Meinung nicht einschränkt, hat es nie eine Gefahr für mich, daß mein Brief erbrochen wird, ausgenommen, daß dadurch vieles, was ich nur einem sagen wollte, nun auch denen bekannt wird, die den Brief erbrechen. Diese dürfen aber von allem, was sie lesen, keinen anderen Gebrauch machen, als der den Staat unmittelbar betrifft, oder sie beleidigen die Menschenrechte; aber weiter sehe ich nicht ein, daß man das Recht des Staates auf die Untersuchung der Correspondenz beschränken könne. In einem Staate, wo mir unschuldige Meinungen zum Verbrechen angerechnet werden, da ist die Erbrechung der Briefe ohnedem das kleinste Uebel, das man zu ertragen hat. Ganz anders ist es aber, wenn man im Staate die Briefe, die von einem andern Staat in einen andern gehen, auffängt und erbricht. Dieß ist offenbar ungerecht, denn da steht er nur in dem Verhältniß, worin ein Nachbar zum andern steht. Nur ein begründeter Verdacht kann ihm ein Recht dazu geben, aber er ist dann auch schon als im Zustand des Krieges mit dem andern Staate zu betrachten. Die Untersuchung der Correspondenz zweyer Staaten durch einen dritten ist eine Kriegserklärung.

Gewissens= und Denkfreyheit sind die nothwendigen Bedingungen, zur Aufklärung, und die Aufklärung ist dem Menschen Pflicht. Ich mache mich der Würde eines Menschen verlustig, wenn ich mir nicht die zum menschlichen Leben gehörige Einsicht zu verschaffen suche. Jedermann hat nicht bloß ein Recht, sondern eine Pflicht sich aufzuklären. Die Frage, ist es gut, daß das Volk aufgeklärt werde? wäre gottloß, wenn sie nicht absurd wäre. Der Mensch wird nicht aufgeklärt, er muß sich selbst aufklären. Freylich kann man ihm die Gelegenheit rauben, seinen Geist auszubilden, aber man kann ihm nicht diese Ausbildung selbst geben, und die Frage kann daher nur folgenden Sinn haben: soll man dem Volk die Gelegenheit zur Aufklärung rauben? Da nun der Mensch in so ferne er denkt, und nach Maximen handelt, seine Persönlichkeit beweißt, und sich des Menschennehmens werth macht, so heißt es soviel als: soll man den Menschen die Gelegenheit nehmen, ein Mensch zu seyn? und nun ist der Fragende selbst in der Frage begriffen, und niemand der fragt, kann über die Antwort urtheilen. Wollte aber iemand fragen und urtheilen zugleich, so hätte

er zu erweisen, daß er ein Wesen ganz anderer Art ist, als die er zum Volke rechnet. – Gewöhnlich halten sich die Leute die so fragen für aufgeklärt, und dann hiesse die Frage: ist es gut, daß andere denken wie ich? und darauf sage ich: Nein! denn wenn dir dein Gewissen nicht sagte, daß du ein Schurke bist, so könntest du nicht daran zweifeln. Wird die Frage in Rücksicht auf den Staat gethan, so ist es eben so viel als wenn gefragt würde: ist die Regierung weise und gerecht? denn wenn sie es ist, so muß sie ein aufgeklärtes Volk haben, welches ihre Güte einsieht, ist sie es aber nicht, so wird sie freylich nur ein dummes Volk ertragen können. Eine Verkehrtheit der Begriffe ist es die Aufklärung oder den freyen Gebrauch der Vernunft, vor der Staatsverfassung zu rechtfertigen. Man kann nicht fragen: verträgt sich Weisheit und Tugend mit der Staatsverfassung? sondern: verträgt sich die Staatsverfassung mit Weisheit und Tugend? nicht: ist die Aufklärung dem Staate nützlich? sondern: schadet die Staatsverfassung der Aufklärung nicht? der Unterschied zwischen wahrer und falscher Aufklärung hat keine objective Gültigkeit; denn Aufklärung ist das Bestreben die Wahrheit durch eigene Untersuchung zu erkennen, sie kann daher nur in so ferne falsch heissen, als sie gar nicht da ist, so wie man auch von falscher Tugend spricht, wo gar keine vorhanden ist.

Die Menschenrechte, die wir bisher untersucht haben, gehörten darum nicht in das Gebiet der Gesetzgebung, weil sie keinen unmittelbaren Einfluß auf das Wohl der Gesellschaft haben, da ihre Ausübung allein von der inneren Thätigkeit des Menschen abhängt, kein Gegenstand eines Gesetzes, welches iederzeit nur durch äussere Handlungen befolgt werden soll, seyn können. Es giebt aber auch noch andere, welche die Gesetzgebung anerkennen muß, weil sie die Bedingung enthalten, unter welcher der Mensch sich überhaupt als moralisches Wesen in der Gesellschaft zeigen kann. Diese wollen wir nunmehr untersuchen.

Bey dem Religionszwang will man den Menschen nicht um seine Moralität bringen, im Gegentheil glaubt man sie ihm dadurch zu geben. Ein gleiches geschieht bey der Einschränkung der Denkfreyheit. Den Fall, daß beydes aus absichtlicher Bosheit und Tyranney geschehen könne, ziehe ich hier nicht in Betrachtung, weil es nicht nötig ist, zu bestimmen, welche Rechte dem Menschen nur in verwerflicher Absicht, sondern welche ihm überhaupt – nicht entzogen werden können. Wenn man aber von einem Menschen begehrte, daß er schlechterdings das thun sollte, was ein anderer Mensch nicht unter göttlicher, sondern unter menschlicher Autorität wollte, so würde man seine Moralität völlig dadurch aufheben, und er wäre kein Mensch mehr, sondern ein Werkzeug eines Menschen. Daß dies niemand darf, ließ sich eben so gut beweisen als wir es bey der Gewissens- und Denkfreyheit gethan haben, aber wir wollen nun den Beweis auf die entgegengesetzte Art führen, und darthun, daß es niemand dulden soll, daß man ihm die Mittel raube seine Moralität in Handlungen zu zeigen. In ienem Falle ist die Vermessenheit des Menschen, der sich anmaßt über Gewissen und Gedanken anderer zu herrschen, und in diesem die Herab-

würdigung des Leidenden, den man als Werkzeug gebrauchen will, anschaulicher.

Der Mensch, als moralisches Wesen, ist sich der Maximen nach denen er handelt bewußt, er kennt die Gesetze, denen diese Maximen untergeordnet seyn müssen, er ist daher zugleich Richter über sich selbst, und kann keinen fremden Willen wegen seiner Handlungen für verantwortlich erklären. Was der Mensch thut, hat Er gethan, und kein Befehl eines andern, wenn es nicht Pflicht ist diesem Befehl zu gehorchen, entschuldigt ihn. Es kann aber nie Pflicht seyn, wider Pflicht zu handeln, und der Mensch kann nie einem Befehl gehorchen, als in der Voraussetzung, er würde ihm von einem mit der Moralität einstimmigen Willen gegeben. Diese Voraussetzung darf aber nicht ohne Grund gemacht werden, sondern muß durch die Vernunft erkannt werden. Kein Wille ist als fehlerlos und heilig vorauszusetzen, als der göttliche, bei jedem andern kann ich die Güte des Willens nie anders als aus der Güte der Handlung erkennen, und ich darf bey keinem Menschen schließen, weil es einmal nichts böses begehrt, so wird er immer nur Gutes von mir begehren. Es findet daher gar keine Ausrede des Menschen mit einem fremden Willen vor dem Richterstuhl der Moral Statt, er ist und bleibt für alles selbst verantwortlich. Nur in so ferne als nicht über die Rechtmäßigkeit eines Vorhabens, sondern über die Tauglichkeit desselben zur Erreichung eines gewissen Zwecks zu urtheilen ist, kann er dem Befehl eines andern gehorchen. Die Klugheit verträgt sich mit Subordination, aber die Sittlichkeit ist iederzeit gebietend. Der Mensch darf nie auf Selbsturtheil über Recht und Unrecht Verzicht thun, sonst vergiebt er seine Würde. Dieß ist die Quelle der Pflichten gegen sich selbst. Sie stehen unter dem allgemeinen Gesetz: zeige Persönlichkeit in allem was du thust. Diese Pflicht muß ich erfüllen, in so weit mich mein Gewissen darüber rechtfertigen kann; aber die Mittel mich vor den Augen der Welt zu rechtfertigen, können mir entzogen werden. Moralität soll aber nicht blos in der Gesinnung bleiben, sondern in Handlungen dargestellt werden, und daraus entspringt ein Recht auf alles, was zur äussern Darstellung der Moralität erfordert wird. Das Recht auf alles was nöthig ist, mich als moralisches Wesen zu zeigen, gehört daher zu den Menschenrechten. Die allgemeine Formel unter der diese Menschenrechte stehen, kann so ausgedrückt werden: Niemand darf mich als einen Gegenstand seine bloßen Willkühr gehandeln. Es ist in der That nicht zu seyn, ist Pflicht, den Schein davon nicht zu dulden, ist ein Recht. Dieses Recht besteht vorzüglich darinnen, daß ich keinem Fremden den willkürlichen Gebrauch meiner Kräfte zulassen, daß ich meinen Körper nicht zum Genuß hingeben, und daß mir meine Freyheit nicht durch bloße Willkühr beschränkt werden darf. Dazu kommt noch, daß ich ein Betragen der übrigen Menschen gegen mich fordern kann, welches zeigt, daß sie meine Menschenrechte anerkennen. Ein Betragen, welches diese Anerkennung nicht ausdrückt, kann nicht von mir geduldet werden, ohne daß ich selbst die Achtung zu verwirken scheine, die andere meinen Rechten schuldig sind. Selbst wenn es nicht in meiner Macht steht, jenes Betragen von mir

abzuwenden, weil die Gewalt zu groß ist, selbst dann bleibt immer ein kleiner Flecken an meiner Ehre hängen, weil das Faktum, das mich herabwürdigte, augenscheinlich, die Gesinnung aber in mir, die sich nicht herabwürdigen ließ, nur denkbar ist. Der Mensch der aus schmutzigem Eigennutz sich über die Begegnung, die er von andern erfährt, wegsetzt, wird allgemein verachtet. Aus diesen Gründen ließe sich eine Theorie der natürlichen Ehrenforderung und Höflichkeit ableiten.

Daß ich keinen willkürlichen Gebrauch meiner Kräfte ohne Rücksicht auf Recht und Unrecht zulassen darf, ist nachdem was bereits gesagt worden gewiß keinem Zweifel mehr unterworfen. Die Sprachen selbst haben darüber entschieden, und brandmarken nicht allein den Beleidiger, sondern auch den Vergeber dieser Menschenrechte. Schmeichler, Kuppler, Creatur u.s.w. sind die Nahmen, die dem gegeben werden, der sich zu Diensten brauchen läßt, die ihn herabwürdigen, weil er dadurch seine Menschenrechte vergiebt. Und dieß geschieht mit Recht! denn ich kann mich jederzeit bey dem Gebrauch meiner Kräfte schützen. Die bisher angeführten Menschenrechte haben dies gemein, daß sie mir nicht wider meinen Willen entzogen werden können. Mein Gewissen kann nicht beherrscht, meine Gedanken mir nicht genommen, und meine Kräfte nicht wider meinen Willen gebraucht werden. Diese Rechte haften an meinem Selbst, man könnte sie Rechte der Selbständigkeit nennen. Es findet aber unter diesen Rechten der Selbständigkeit noch ein Unterschied Statt. Diejenigen nämlich, die sich auf Gewissens= und Gedankenfreyheit beziehen, ohne darum nothwendig in der Achtung anderer zu fallen. Denn man kann nie genau entscheiden, ob mich innere Überzeugung, oder Furcht, oder Vortheil dazu bewog, und ob also die Aufopferung wahr oder nur scheinbar war. Opfere ich aber das Recht auf, meine Kräfte nicht wider meinen Willen brauchen zu lassen, so kann ich durch nichts meine Niederträchtigkeit beschönigen – ich müßte daher beweisen können, daß man mich gezwungen, und daß ich zwar schwach, aber nicht niederträchtig bin.

Der Bandit nimmt die unterste Stufe unter diesen verworfenen Creaturen ein, und versäumt die Pflicht gegen sich selbst, weil er sich als Maschine brauchen läßt. Der Bandit ist von dem Mörder der Art des Verbrechens nach völlig verschieden. Er ist nicht über den Mord, den er begeht, verantwortlich; dieser fällt ganz auf den, der ihn dazu braucht, sondern er ist deswegen schuldig, daß er einen Mord auf das Gewissen eines anderen begeht, und dadurch aller Menschenrechte verlustig. Er kann nicht für den Mord bestraft werden, diese Strafe fällt auf den, der sich seiner als eines Werkzeugs bediente, sondern er darf nicht im Staat geduldet werden, weil er sich als Werkzeug unbedingt gebrauchen läßt. Durch eine bey den Menschen nicht seltene Selbsttäuschung über die Richtigkeit seiner Maximen, ist es möglich, daß sich ein Bandit seine Verworfenheit verbirgt, und in anderen Fällen so gar edel handelt. Ich kann einen andern den Gebrauch meiner Kräfte zu irgend einem nicht verwerflichen Zweck überlassen; aber

er darf mich nicht dazu ohne freyen Vertrag zwingen, dieß ist ein Menschenrecht; mich nie zu etwas verwerflichen brauchen zu lassen, dieß ist Pflicht gegen mich selbst.

Den der sich einen andern zu dessen Gebrauch aus Eigennutz überläßt, nennt man eine feile Seele. Die Beleidigung dieser Menschenrechte, ist sehr gewöhnlich, aber für den Menschenfreund auch sehr traurig. Der Zwang zum Soldatenstande, das Matrosenpressen und mehr dergleichen gehört hieher. Ich bin verbunden die Gesetzgebung, der ich mich mit freyer Wahl und mit Besonnenheit unterworfen habe, zu beschützen, aber nicht Eroberungen machen und den Eigensinn eines andern mit meinem Blute vertheidigen zu helfen. Mein Körper ist mein unleugbares Eigenthum, niemand hat ein Recht darüber zu schalten und niemand darf mich zur Stillung seiner Lüste zwingen. Mich nur dem überlassen zu dürfen, den ich frey wähle, ist mein Recht; in dieser Wahl mich nur durch meine Neigung bestimmen und nicht erkaufen zu lassen, ist Pflicht gegen mich selbst. Die Beherrschung und Leitung der Neigung selbst gehört in ein anderes Gebiet der Moralität. Von einer Hure, die ihr Gewerbe auf eigene Rechnung treibt, kann man wohl sagen, daß sie die Pflichten gegen sich selbst verletzt, ihre Menschenrechte nicht achtet, und ihre Würde verliert, aber kann man nicht sagen, daß sie auf ihre Würde förmlich Verzicht thut; denn sie handelt zwar wider ihre Würde, aber sie begiebt sich derselben nicht vertragsmäßig, wie der Fall wäre, wenn sie sich in ein Bordell verdingte.

Ein Bordell oberherrlich erlauben, heißt die Menschen von der Erfüllung der Pflichten gegen sich selbst oberherrlich loßsprechen, und sie zu privilegiren, mit dem Verkauf der Menschenrechte ein Gewerbe zu treiben. Eine moralische Absurdität, so auffallend es eine geben kann. Die dadurch zu erhaltende Sicherheit gegen die Ansteckung, wenn sie auch eben so gewiß wäre, als sie zweifelhaft ist, kann nicht dagegen in Betracht kommen, denn es ist besser daß tausend Wollüstlinge erkranken als daß die Menschheit in einem Menschen herabgewürdig werde. Da diese Menschenrechte vorzüglich in dem weiblichen Geschlechte beleidigt werden, so hat auch die Gesetzgebung vorzüglich für dessen Schutz zu sorgen.

Die vom Staate gebilligte Vorenthaltung der unter diese und die vorige Gattung gehörigen Menschenrechte, wird mit dem passenden Nahmen Leibeigenschaft belegt. Ich brauche wohl nicht zu beweisen, daß sie an sich selbst ungerecht ist, und daß man es nicht als eine Gnade oder Großmuth zu preisen hat, wenn iemand auf diese unmenschlichen Rechte Verzicht thut; er erfüllt nur seine Pflicht, wofür ihm niemand danken darf. Es wäre ein strafbares Verbrechen, wenn er es versäumte.

Die Beschränkung meiner äusseren Freyheit hindert mich zu handeln, und nimmt mir das Vermögen mich als moralisches Wesen zu zeigen. Ich habe also ein Recht auf meine Freyheit. Jede Gefangenschaft die nicht

durch Verbrechen, welche in Rechtsform erwiesen sind, verdient worden ist, ist eine Beleidigung der Menschenrechte. Die Pflicht gegen mich selbst, fordert mich auf, alles anzuwenden, mich zu befreyen, und die Achtung für einen Menschen der im Kampfe mit dem Despotismus nicht müde wird, sich in seinen Menschenrechten zu behaupten, ist das sicherste Kennzeichen, wie stark und wie allegemein das Gefühl für Menschenrechte ist. Diese Beleidigung der Menschenrechte ist leider noch sehr häufig, und ein trauriger Beweis, wie weit wir noch in der Gesetzgebung zurücke sind, weil die Beleidigung des Rechts der Menschheit mit Staatsgeheimnissen entschuldigt wird, und der Richter sich fürchtet, sich vor dem angeblichen Verbrecher vertheidigen zu können, und bloß behauptet, er sey ein Verbrecher, ohne es vor dem Publicum zu beweisen. Wie müssen die Gesetze beschaffen seyn, deren Vollziehung das Licht scheuen muß! Unter diese Gattung von Menschenrechten gehört auch die Freyheit mich von einem Staat in den andern zu begeben. Wie viel und welches Eigenthum ich aber von dem einen Staate in den andern führen darf, ist eine andere Frage, die nur nach einer vollständigen Theorie des Eigenthums beantwortet werden kann. So viel läßt sich im allgemeinen bestimmen, daß ich das Eigenthum, welches mir durch die Art des Erwerbs, die in allen Staaten ein Eigenthumsrecht gründet, zukommt, und welches zugleich transportabel ist, bleiben muß, denn ich entsage nur einem Staate, aber nicht dem bürgerlichen Zustand überhaupt. Im letztern Fall würde ich füglich alles Eigenthum, da ich es nur in der bürgerlichen Gesellschaft behaupten kann, verlieren. Jede Art Eigenthum kann aber durch Geld transportabel werden; und ich kann daher alles, was ich zu Gelde machen kann, mitnehmen, ohne daß eine moralisch angeordnete bürgerliche Verfassung es mir wehren darf, dieß läßt sich aber hier nicht bestimmen.

Bis hieher haben wir die Menschenrechte betrachtet die dem einzelnen Menschen an sich zu kommen. Nun wollen wir diejenigen aufsuchen, die im Verhältnis mit anderen Menschen zukommen. Sie lassen sich aus dem Satz entwickeln: kein Mensch kann mehr als Mensch seyn. Eine Person zu seyn ist die höchste Stufe auf der ein sterbliches Wesen stehen kann, und diese Stufe kann von allen Menschen erreicht werden. Was ein Mensch sich anmassen darf, dürfen sich alle anmassen. Alle Rechte, die sich ein Mensch erwerben kann, können sich alle erwerben. Man kann aber nicht sagen, alle Menschen haben gleiche Rechte. Was bey dem einen Recht ist, ist es unter gleicher Bedingung bey dem andern auch, aber wozu der eine ein Recht hat, hat es darum auch nicht der andere. Ein Recht wird nur durch Gesetze ertheilt, und diese müssen ausser dem Rechtseyn überhaupt, noch einen anderen Grund zu Bestimmung der Anerkennung des Rechts, als ein Recht einer bestimmten Person haben. Dieser Grund kann ursprünglich kein anderer seyn, als die Möglichkeit der Ausübung des Rechts; denn es wäre thöricht ein Recht zu ertheilen, welches von dem, dem es ertheilt wurde, nicht ausgeübt werden könnte. Alle Rechte müssen erworben werden. Die Erwerbung geschieht ursprünglich durch den Beweis, daß man das Vermögen habe vom Recht

Gebrauch zu machen. Alle anderen Rechtstitel sind nicht ursprünglich, sondern gründen sich auf Verträge, oder bezeichnen nicht den ursprünglichen Erwerbsgrund, sondern einen Grund, wodurch ein anderer von dem Grund meines Rechts ausgeschlossen wird. Der ursprüngliche Rechtstitel z.B. auf ein Feld ist, daß ich die Früchte brauchen, und es bearbeiten kann. Die Urbarmachung eines niemand gehörigen Landes ist ein zweyter Rechtstitel, der aber nicht mein Recht auf das Land begründet, sondern nur von den andern von der Möglichkeit, sich dieses Recht ebenfalls für sich zu erwerben, ausschließt. Ein Recht das ich erworben habe, kann mir solange ich den Rechtstitel, durch den ich es erwarb, noch besitze, nicht genommen werden; sonst würden die Gesetze sich selbst widersprechen.

Aus dem bisher gesagten ergeben sich folgende Grundsätze für die Bestimmung der Rechte. 1) Nichts kann ein Recht werden, was nicht überhaupt recht ist. 2) was recht ist, wird durch das Thun desselben ein Recht. 3) Was ein Recht aufheben würde, kann kein Recht mehr werden. Hierraus folgt, daß alle Menschen gleiche Ansprüche haben auf die Rechte die noch nicht erworben sind, aber nicht, daß sie gleiche Rechte haben. Der Satz: alle Menschen sind von Natur gleich, steht in gar keiner Verbindung mit dem: alle Menschen sind an Rechten gleich; denn durch den Beysatz von Natur, werden die Rechte, die sie alle erwerben müssen, ausgeschlossen. Die Menschenrechte in Beziehung auf das gesellschaftliche Verhältniß bestehen darinn, daß es keine Rechte geben kann, die meine Menschenrechte, (die ich mir dadurch erwerbe, daß ich mich als Person zeige,) aufheben würden: daß die Ertheilung der Rechte nach obigen Grundsätzen geschieht, und daß die Willkühr mir nicht den Erwerb von Rechten zu hindern sucht. Diese Willkühr würde sich dann zeigen, wenn mir der Erwerb von Rechten, die kein von Andern erworbenes aufheben, verboten würde. Es muß über meine Rechte eben so geurtheilt werden, wie über die Rechte anderer. Daraus folgt: alle Menschen haben gleiches Recht, aber aus dem gleichen Recht, können sehr ungleiche Rechte entspringen. Unter den Bedingungen, unter denen sich der Eine ein Eigenthum erwerben kann, muß es sich der andere auch erwerben können; unter den Bedingungen, unter denen der eine Ehrenstellen erhält, muß sie der andere auch erhalten können, aber wenn der diese Bedingungen nicht erfüllt, so hat er auch die daraus entspringenden Rechte nicht. Die Ungereimtheit des Ackergesetzes, oder einer andren Vertheilung des Eigenthums unter die Bürger eines Staats, durch den Staat, wird dadurch völlig klar. Denn, entweder sind diese Güter gemeinschaftlich erworben oder nicht. Im erstern Fall kommen sie allen zu, und alle haben ein Recht auf einen gleichen Theil, der ohne ein besonderes Gesetz ihr Eigenthum ist: in diesem Fall ist das Gesetz unmöglich; im letztern Fall aber haben sich alle entweder schon gleich viel erworben, und das Gesetz ist unnütz, oder ihre Besitzungen sind ungleich, dann würde das Gesetz, dem einen ein Erwerbsmittel geben, von dem es den andern ausschließt; denn der, der sich kein Eigenthum erwarb, bekäme deswegen eines, weil er sich keines erwarb, und das Gesetz wäre ungereimt.

Da ich dadurch, daß ich ein Recht habe, jedes Recht unmöglich mache, das mein Recht aufheben würde, so kann der andere sich dies Recht nicht erwerben, bevor ich das meinige aufgebe. Ich darf meine Rechte aufgeben, weil ich sie mir erwarb, und sie können mir nicht abgedrungen werden, weil sie mir gesetzlich zugestanden sind, ich kann also dem Andern mein Recht abtreten, und da er mir gleichfalls seine Rechte abtreten kann, so können wir unsere Rechte gegeneinander veräussern. Die Veräusserung der Rechte heißt in Beziehung auf die, welche sie mit freyen Willen leisten, ein Vertrag. Aus den Verträgen entspringen abgeleitete Rechte. Alle Menschen haben das Recht Verträge zu schliessen. Ueber die Menschenrechte kann kein Vertrag geschlossen werden, weil ich mit ihnen das Recht einen Vertrag zu schliessen verliere. Niemand kann sich selbst zum Sklaven machen.

Bisher haben wir gezeigt, welches die Rechte des Menschen in der Gesellschaft sind in so ferne ihm die Gesellschaft ein Recht zu etwas giebt; nun giebt es aber auch noch andere, die er hat, in so ferne ihm die Gesellschaft das Recht zu etwas giebt. Zur Bequemlichkeit des Lebens und zur grösseren Sicherheit, daß ein Bedürfniß nicht fehle, ist es oft gut, daß ein Recht, welches seiner Natur nach vom mehrern ausgeübt werden könnte, einem Einzigem ausschliessend ertheilt werde. Vorzüglich ist dieß notwendig, wenn Gefahr vorhanden ist, daß ein Recht wegen seines geringen Nutzens, den es giebt wenn es mehrere ausüben, gar nicht ausgeübt würde. Unter diesen Umständen thut die Gesetzgebung recht, wenn sie einigen, die jenes Recht am meisten übten, ausschliessende das Recht dazu giebt. Dieß ist die natürliche und rechtliche Entstehung der Innungen, Monopoliën u.s.w. Diese Einrichtungen an sich beleidigen die Menschenrechte auch nicht. Da sie aber immer eine Einschränkung der ursprünglichen Rechte sind, so müssen sie sich einer Kritik ihrer Nothwendigkeit zum Wohl der Gesellschaft unterwerfen. So bald sie nicht notwendig sind, sind sie ungerecht, und so bald sie die Bereicherung Einzelner zum Zweck und Erfolg haben, so sind als weder durch Recht noch durch Bedürfniß, sondern durch die Willkühr eingeführt, den Menschenrechten zuwider.

Hieher gehört die Frage von der Rechtmäßigkeit privilegirter Stände. Als eine Ausnahme vom ursprünglichen Recht, müssen sie nicht allein den Menschenrechten nicht zuwider, sondern auch noch im Staat notwendig seyn, wenn sie rechtmäßig seyn sollen. Ob sie diesen Forderungen ein Genüge leisten, ist schon von vielen untersucht worden, und die Resultate dieser Untersuchungen sind sehr verschieden ausgefallen. Die Ursache mag wohl darinnen liegen, daß man die beyden Fragen: war es recht Stände zu privilegiren? und: ist es recht, ihnen die Privilegien zu nehmen? nicht von einander trennte. Wenn es recht seyn soll die Privilegien aufzuheben, so müssen die Privilegirten dadurch nicht zugleich an unterschiedenen Rechten verlieren; sie können nicht für den Fehler der Gesetz-

gebung büßen. Der Besitz dieser Rechte hat sie von dem Erwerb anderer zurückgehalten, sie können also vom Staate Entschädigung fordern, der aber die Rechte anderer nicht dazu anwenden darf, und ihnen sie also nicht wohl geben kann. Alles was die privilegierten Stände gegen den Staat sagen können, der ihre Privilegien aufheben will, das können die andern Stände gegen den Staat sagen, der solche Privilegien gab. Denn sie können Entschädigung für die bisherige Verkürzung an Rechten fordern, die der Staat auch nicht wohl leisten kann. Wird die Frage über die privilegierten Stände einmal nicht bloß spekulativ, sondern pragmatisch erörtert, so ist eine Revolution unvermeidlich. In den Fällen wo die Privilegien dem Menschrecht zuwider sind, müssen sie ohne weiteres aufhören, und da findet keine Frage von Entschädigung Statt. Es ist eine reichliche Entschädigung der Strafe dafür, daß man ein solches Privilegium angenommen hat, zu entgehen.

Der Adel war bisher am öftersten der Gegenstand der Untersuchung. Eine Hauptschwierigkeit bey dieser Untersuchung ist der Begriff, den man im allgemeinen mit den Wort Adel zu verbinden hat. Meiner Ueberzeugung nach haben die Schriftsteller recht, welche den Adel weder von persönlichem Verdienst, noch von Begünstigung der Obergewalt im Staat ursprünglich ableiten, sondern ihn auf verschiedene Stämme der Menschen zurückführen. Daraus erklären sich die Ehre und die Vorrechte, die dem alten Adel, dessen Verdienste kein Mensch mehr weiß, vor dem neuen, der sich oft durch wahres Verdienst empor schwang, ertheilt werden. Aber darinnen denke ich sehr verschieden von jenen Schriftstellern, daß diese Stammverschiedenheit ein Recht gründen könne. Aberglaube und Zeitumstände gaben ihr einen Werth, wie vielen andern Dingen, der vor der Vernunft verschwindet. Dem Neger ist seine Fetisse heilig, aber uns nicht mehr, und doch sind noch in vielen Religionsgebräuchen Spuren des Fetissendienstes, woraus aber niemand schliessen wird, daß die Fetissen mit Recht für heilig gehalten werden. Eben so wenig giebt die Achtung, die man noch jetzt hin und wieder dem Adel erzeigt, einen Beweiß ab, daß man sich von einem andern Menschenstamm als Leibeigener behandeln lassen soll. Besser wäre es die Frage nur auf den Adel eines gewissen Landes zu erstrecken, denn alsdann könnte man den Begriff entbehren, und brauchte nur zu untersuchen, ob die Freyheiten dieses Adels die Menschenrechte nicht beleidigten, und dem Ganzen nicht schadeten. Diese Untersuchung gehört aber als eine specielle nicht in meinen Plan. Wollte man aber unter dem Adel weiter nichts als eine ehrenvolle Auszeichnung vor andern Bürgern, wegen gewisser Verdienste, verstehen, die sich übrigens ieder erwerben kann, so würde man dem Adel in diesem Sinne nicht den geringsten Vorwurf der Unrechtmäßigkeit machen können.

Offenbar ungerecht ist es, wenn Menschen von einem Recht, das allgemein zukommen kann, und für ieden gleich vortheilhaft bleibt, ausgeschlossen werden. Dies findet bey dem Gebrauch meiner Kräfte zum Lebensgenuß, und bey der Benutzung meines Eigenthums Statt. Hier sind

alle Menschen gleich, und von keinem kann verlangt werden, daß er weniger Vergnügen genieße als der andere, wenn dieser in seinen gültigen Rechten nicht dadurch gekränkt wird. Wenn ein Stand es nicht dulden will, daß ein anderer mit ihm gleiches Vergnügen genießt, so handelt es wider die Menschenrechte. Darf ein Mensch Kinder zeugen, so dürfen es alle; und darf ein Mensch im Wagen fahren, so dürfen es alle. In allen, was bloß zum Genuß gehört, haben alle Menschen gleiche Rechte. Dies hindert aber nicht daß gewisse Rechte nur mit Aufopferung gewisser Vergnügungen erworben werden können; denn ich darf meine Rechte aufgeben, wenn ich nicht eben dadurch eine Vernachlässigung der Pflicht gegen mich selbst ankündigt: nur darf ich nicht dazu gezwungen werden. Aus diesem Gesichtspunkt liesse sich über das ehelose Leben der Geistlichen und Soldaten entscheiden: Es widerspricht den Menschenrechten nur dann, wenn jemand gezwungen wird, Geistlicher oder Soldat zu werden; ergreift er aber diese Stände unter den damit verbundenen Bedingungen freywillig, so wird er nicht an seinen Menschenrechten gekränkt, sondern er begiebt sich derselben von selbst. Die Frage ist daher nur, ob es gut oder recht sey, das ehelose Leben mit gewissen Ständen zu verbinden. Bey dem geistlichen Stande ist es deswegen unrecht, weil es unmöglich richtig seyn kann, daß ein Mensch nur dann ganz gerecht und fromm ist, wenn mit ihm das Menschengeschlecht ausstirbt. Bey dem Soldatenstand aber kann nichts dafür und dawider gesagt werden, bis der moralische Werth dieses Standes selbst bestimmt ist, eine Untersuchung die mit den Menschenrechten, ausser den Fällen die wir schon bestimmt haben, viel zu wenig gemein hat, als daß hier ein Ort für sie seyn sollte.

Die letzte Classe von Menschenrechten begreift, wie wir gesehen haben, nicht sowohl unmittelbare Rechte, sondern vielmehr nur das Recht sich Rechte zu erwerben unter sich. Die Rechte die der Mensch sich Kraft seiner Menschenrechte erwirbt, kann er aufgeben und sie gegen andere veräußern; nur das Recht sie wieder zu erwerben, wenn er will, muß er sich vorbehalten; aus dem erhellt in wie fern ein Mensch des andern Diener seyn dürfe. Ein Diener ist eine Person, die auf der Selbstbenutzung (nicht auf den Selbstgebrauch) ihrer Kräfte, gegen Vorthail, die ihr ein anderer zusagt, Verzicht thut. Er gelobt nur Gehorsam, in so fern eine Handlung Nutzen oder Schaden bringt, nicht aber in so ferne sie gut oder böse ist. Der Bediente leistet bedingten Gehorsam, (Gehorsam unter der Bedingung, daß man ihn zu nichts bösen gebrauchen wolle;) von dem Sklaven aber wird unbedingter Gehorsam gefordert, leisten kann er gar keinen, weil er keinen Vertrag schliessen kann. Der Bediente muss seinen Vertrag halten, der Sklave darf sich frey machen, so bald er kann.

Wenn die bisher abgehandelten Menschenrechte unter Gattungsbegriffe gebracht werden, so sind es folgende: 1) Beförderung der Forderungen meines Gewissens, in dem was nur mich betrifft. 2) Mittheilung der Gedanken. 3) Selbstgebrauch der Kräfte. 4) Unbeschränktes Eigenthum über den Körper. 5) Unbeschränkte Freyheit im Wandel. 6) Ein den Menschen

als Person ehrendes Betragen. 7) Gleiche Vortheile mit andern sich Rechte zu erwerben. 8) Freyer Gebrauch seiner Rechte, oder das Recht Verträge zu schliessen. 9) Gleicher Anspruch auf Lebens=Genuß. Wer will, kann sie unter folgende drey Rubriken bringen: Rechte der Selbständigkeit (1-3), der Freyheit (4-6), der Gleichheit (7-9), und dieses zeigt zugleich, daß sie vollständig durchgegangen worden sind.

Die Menschenrechte kommen dem Menschen von dem Staate als mögliche Person, und also in jedem Alter zu, aber der Mensch wird unwissend in allem und also auch im Gebrauch seiner Rechte gebohren, er braucht daher eine Anleitung zum Gebrauch seiner Menschenrechte. Dieß Bedürfniß wird durch die Minorennität angezeigt. Minorenn ist, wer seine Menschenrechte nicht mit Weisheit geltend zu machen weiß, Minorenn, wer dies versteht. Die bürgerlichen Gesetze, die nicht bey allen Menschen die Minorennitätsjahre besonders bestimmen können; welches auch an sich unmöglich ist, weil es kein bestimmtes Merkmal der anfangenden und bleibenden Klugheit giebt, bestimmen ein Alter, in welchem möglicherweise jeder Mensch zur Einsicht seiner Rechte gelangt seyn kann. Diese Einsicht kann ihrem Obiect, den natürlichen Forderungen des Menschen, nicht zuvorkommen, und daher kann niemand, ehe alle seine Triebe vollständig erwacht sind, für maiorenn erklärt werden. Niemand ist vor den sechszehenden Jahr für Maiorenn zu halten. Dies ist die physische Maiorennität, und die obige dagegen die moralische. Die Gesetze müssen auf die Erziehung und auf die Gelegenheit, die der Mensch zu seiner Ausbildung hat, und auch darauf, daß er unter dem Deckmantel der Minorennität nicht despotisirt werden kann, Rücksicht nehmen, und deswegen ein geschicktes Mittelalter zur Maiorenn=Erklärung wählen. Die Erfahrung zeigt, daß ein Mann nach dem dreysigsten und ein Frauenzimmer nach dem fünf und zwanzigsten Jahre keine Fortschritte mehr in der Bildung ihres Charakters machen – er verstärkt sich wohl, aber er verändert sich nicht mehr; dies sind daher die äussersten Jahre, in denen ein Mensch maiorenn seyn muß, oder er wird es nie. Sechszehn Jahre ist die mindeste Zeit in der es seyn kann, das Mittel zwischen beyden ist daher, die durch die Gesetze zu bestimmende Zeit der bürgerlichen Maiorennität, welches bey dem Mann das drey und zwanzigste, bei dem Weibe das ein und zwanzigste Jahr ist. Uebrigens mögte es bey jetziger Art der Erziehung immer noch besser seyn, diese Zeit durch die Gesetze hinauf, als sie herunter zu setzen; wie dies auch in allen mir bekannten Gesetzen der Fall ist. Wenn sich bey einer Person deutliche Spuren ihres Unvermögens zeigen, sich bey ihren Rechten zu schützen, so darf sie die Regierung in jedem Alter für minorenn erklären – ein Fall der z.B. bey zu gutmüthigen Verschwendern, bey Blödsinnigen u.a.m. eintritt. Nun ist uns weiter nichts zu untersuchen übrig, als die Frage: ob die Menschenrechte verwirkt werden können? Verwirkt werden sie von jedem, der sie in andern nicht achtet. Der Beleidigte darf sich mit Gewalt in seinen Rechten schützen, und den andern als bloße, ihm lästige Sache behandeln. Verwirkt werden sie von jedem Verbrecher, der die Menschenrechte schüt-

zenden Gesetze nicht achtet. Nur der Verbrecher verwirkt sie, aber nicht der aus Schwachheit fehlt. Verbrechen ist es, wenn ich meinem Vortheil und meiner Neigung zum Trotze des Gesetzes folge. Verbrechen ist es, wenn ich zu Gunsten meines Vortheils oder meiner Neigung Ausnahme von Gesetz mache. Schwachheit ist es, wenn mir Leidenschaft das lebhafteste Bewußtseyn des Gesetzes raubt. Oft ist es schwer zu bestimmen, welcher Fall eigentlich vorhanden ist. Der Gesichtspunkt, aus dem man die Uebertretung der Gesetze ansieht, ist entweder der der strengen Gerechtigkeit, die bloß das Verhältniß der Handlung zum Gesetz betrachtet, oder der der Billigkeit, die auf die übrigen Handlungen und die Lage des Uebertreters Rücksicht nimmt. Die Nachsicht, die wir alle bedürfen, fordert uns auf mehr nach Billigkeit als nach dem strengen Recht zu richten, und ohne die stärksten Beweise niemanden seiner Menschenrechte für verlustig zu erklären. Die nähere Bestimmung der Rechte, die ein Mensch durch verschiedene Verbrechen verliert, und der Dauer dieses Verlusts und andere damit verwandte Untersuchungen gehören in das natürliche Strafrecht – eine auffallende Lücke unsers bisherigen Naturrechts. Der Grund dieses Mangels mag darinnen liegen, daß es deutlicher in die Augen fällt, Daß die Bestimmung einer Strafe, eine gesellschaftliche Uebereinkommniß erfordert, als die Bestimmung des Rechts, aber sie ist zu beyden gleich nothwendig, und in so ferne sind beyde positiv, aber beyde müssen so weit es möglich durch Vernunft und nicht durch Willkühr bestimmt werden – und in so ferne gehört die Regel für diese Entscheidung ins Naturrecht. Ehe man fragt: wie stark soll etwas bestraft werden? muß schon vorher entschieden seyn, ob man überhaupt strafen dürfe? was für strafwürdig zu halten sey? und von welcher Art die Strafe seyn könne?

Es giebt viele Menschen, ja ganze Nationen welche zur Einsicht in ihre Menschenrechte noch nicht gelangt, oder durch lange Sclaverey von iener Einsicht völlig entwöhnt sind, keinen Begriff davon und kein Verlangen darnach haben – wie soll man mit diesen Menschen umgehen? wie man mit minorennen Menschen umgeht! Sie haben noch keine Selbständigkeit; Gewissens- und Denkfreyheit hat für sie keinen Sinn, und Freyheit wissen sie nicht zu gebrauchen; aber sie sind doch Menschen die dies alles lernen können. Man gebe ihnen keine Freyheit, und dringe ihnen keine Rechte auf, die sie nicht zu gebrauchen wissen, aber man suche ihnen diejenigen kennen zu lernen, die sie zu ahnden anfangen, und entziehe ihnen diese nicht, die sie zu begehren wissen, sondern unterrichte sie in dem Gebrauch derselben.

Viele Menschen werden dagegen durch Gewalt und Aberglauben an ihren Menschenrechten, die sie sehr wohl kennen, gekränkt – was sollen diese thun? Alles was sie können, sich in ihren Rechten zu schützen. Aber über diesen Punkt werden erst in der folgenden Abhandlung nähere Erörterungen vorkommen.

Die Menschheit hat nun Hofnung, daß die glücklichen Zeiten herannahen, wo die Menschenrechte geachtet, und die Regierungen geehrt und dauerhaft seyn werden, darum, weil dann die Regierenden weise, die Regierten aufgeklärt, und beyde Theile gerecht und billig sind; – Hofnung, daß die düstern Zeiten verschwinden werden, wo bisweilen nur dadurch Ruhe im Staate erhalten werden konnte, daß die Regierenden listig, die Regierten dumm, und beyde Theile abergläubisch waren.

II. Ueber das Recht eine Revolution anzufangen.

Jede Frage über das, was recht ist, kann auf zweyerlei Art untersucht werden, nähmlich: die eigentliche Rechtsfrage, und als Gewissenssache, (juristisch und casuistisch.) Die letztere Untersuchung muß iederzeit entscheidend über die Frage ausfallen, aber die erstere kann sich oft damit endigen, daß die Frage gar keine Rechtsfrage sey: wird dies aber von der Untersuchung schon vorausgesetzt, so ist man in Gefahr, die Frage aus falsch angewandten Principien entscheiden zu wollen, und die Beantwortung muß dann, wie sie auch ausfalle, allezeit unrichtig seyn, weil sie abspricht, wo sie bloß abweisen sollte; (mich logisch auszudrücken: weil sie ein bestimmtes Urtheil giebt, wo sie nur ein unendliches geben konnte.) In den bürgerlichen und polizey= Angelegenheiten ist es gewöhnlich so leicht zu entscheiden, und meistens schon positiv entschieden, ob eine moralische Frage zugleich eine Rechtsfrage sey, daß man gewöhnlich gar keine Untersuchung darüber anstellen braucht: aber bey Angelegenheiten, die nicht vor die gewöhnlichen sowohl civil= als criminal= Gerichtshöfe gehören, darf die Untersuchung nicht übergangen werden, sondern bey diesen muß es jederzeit bestimmt werden, ob sie vor einen höhern Richter gehören, oder ob sie dem Gewissen gänzlich überlassen werden müssen.

Die Frage über das Recht zu einer Revolution kann unstreitig nicht bey einem gewöhnlichen Gerichtshofe entschieden werden, weil ein fremder sich die Entscheidung nicht anmaßen darf, und der einheimischen durch diese Frage selbst gleichsam suspendirt ist, indem er dadurch nothwendig Parthey wird. Es ist auch die Untersuchung einer Revolution bisher, so viel ich weiß, nie von den gewöhnlichen Gerichtshöfen, sondern von einer besonders dazu niedergesetzten Commission worden. Es könnte hiezu auch noch der Grund gekommen seyn, daß bey dem Attentat auf die höchste Gewalt den untern Gerichtsstellen, als möglicherweise implicirt, von der Regierung nicht wohl die Untersuchung allein vertraut werden konnte. Bey dieser Frage ist es daher, ehe wir sie beantworten, vorzüglich nothwendig zu untersuchen, ob sie überhaupt eine Rechtsfrage sey. Bey ieder Rechtsfrage findet die Voraussetzung Statt, daß sie von irgend einem Richter, wo nicht nach wirklichen, doch nach möglichen positiven Gesetzen entschieden werden kann; denn wenn sie auch das erstemal vorkäme, die muß die richterliche Entscheidung derselben doch ein positives Gesetz für künftige Fälle abgeben können. Dazu ist aber erforderlich, daß das Recht oder Unrecht, nicht bloß in der Gesinnung bestehe, sondern durch äußere Thatssachen erkannt werden könne, und daß die Befugniß des Gerichtshofen unbezweifelt sey. Bei unserer Frage aber, da über das Recht zu einer Revolution entschieden werden soll, ist es unmöglich, die Befugniß irgend eines Gerichtshofs zu erweisen: indem ieder vor der Revolution bestehende von

der Gegenparthey seyn müßte, weil durch die Revolution seine Gültigkeit in Anspruch genommen wird; es läßt sich daher wohl eine Comite denken, die untersuchte, ob eine Revolution gut, aber kein Gericht, daß darüber urtheilte, ob sie selbst an sich, ohne Rücksicht auf dazu gewählte Mittel rechtlich wäre. Ein positives Gesetz darüber müßte nothwendig bestimmen, entweder ob überhaupt eine Revolution rechtlicher Weise erlaubt wäre, oder unter welchen Umständen sie erlaubt wäre. Im ersteren Falle würde das verbietende Gesetz etwas verbieten, was durch kein Gesetz verboten werden kann; indem durch das was verboten wäre, die Kraft der Gesetze selbst aufgehoben würde, und das Verbot also gar keinen Vortheil brächte: das zugestehende Gesetz aber würde seine eigene Autorität zufällig machen, welches wider die Würde der Gesetzgebung ist: im zweyten Falle würde es der Klugheit der Gesetzgebung widersprechen, Fälle als möglich zu bestimmen, die ihre eigene Autorität vernichten würden, und diese Fälle nicht rechtlich unmöglich zu machen. Die Frage über das Recht eine Revolution anzufangen, kann daher gar nicht rechtlich entschieden werden. Da man nun unter dem Ausdruck, das Recht haben, eine besondere Begünstigung ein übrigens positiv anerkanntes Recht auszuüben, versteht, so ist die Frage selbst unrichtig gestellt, und es muß anstatt: wer hat das Recht eine Revolution anzufangen? gefragt werden: wer thut Recht, wenn er eine Revolution anfängt? Die Frage gehört also einzig und allein vor den Gerichtshof der Moral, und das Recht eine Revolution anzufangen, kann niemanden positiv weder gegeben noch genommen werden. Die Frage betrifft daher nicht das Recht, sondern nur die Rechtmäßigkeit.

Bis hieher konnten wir den Begriff von Revolution ohne nähere Bestimmung lassen, weil es zum Erweis, daß unsere Frage keine Rechtsfrage sey, hinlänglich ist, bloß die gewöhnlichen Bestimmungen, so verschieden sie auch in verschiedenen Subjecten seyn mögen, zum Grunde legen: aber da wir nun die Sache vor den Richterstuhl der Moral gebracht haben, wo nicht bloß über äußere Thatsachen, sondern über die innere Gesinnung gerichtet wird, und wo es nicht darauf ankommt, uns nur von positiver Strafe zu befreyen, sondern uns vor einer allwissenden Vernunft zu rechtfertigen, so ist es nothwendig, den Begriff aufs schärfste zu bestimmen, um ihn von allen verwandten Begriffen genau zu scheiden, und unser Urtheil von ihrem Einfluß frey zu erhalten. Die Begriffe die zunächst an den der Revolution grenzen sind: Befreyung eines Volks, Maiestätsverbrechen, Rebellion, Hochverrath, Reformation, Insurrection und Conspiration. Allen diesen Begriffen liegt ein Bemühen die iewesmalige Regierung zu ändern zum Grunde; um sie also zu erklären wird es am besten seyn, die möglichen Aenderungen einer Regierung durchzugehen.

In ieder Regierung lassen sich drey Dinge unterscheiden; erstlich die Principien auf die sie gegründet ist, oder die Grundgesetze; zweytens, die auf diese Grundgesetze errichtete Verfassung oder die Constitution,

und drittens die wirkliche Administration, welche man Regierung im engeren Sinne nennt. Die Veränderungen können nun die Grundgesetze treffen, und dann verändert sich Constitution und Administration zugleich, oder die Constitution, in so ferne sie den Grundgesetzen nicht für gemäß erkannt wird, oder blos die Administration. Eine Umänderung der Grundgesetze nennt man nun im allgemeinen eine Revolution. Die Aenderung der Grundgesetz kann in verschiedenen Rücksichten versucht werden. Man kann sie deswegen umzuändern suchen, weil man sie den Rechten der Menschheit, und dem Vortheil des Landes zuwider glaubt, und von dieser Art einer Revolution kann nur die Rede seyn, wenn die Rechtmäßigkeit einer Revolution untersucht werden soll. Die übrigen verdammen sich von selbst. Es kann aber auch der Fall seyn, daß die Administration selbst, um sich eine größere Gewalt zu verschaffen, die Grundgesetze zu untergraben und ihr Ansehen zu schwächen sucht; dies ist dann keine Revolution, sondern Ursurpation der Herrschaft. Geschiehet es aber, daß die Grundgesetze von der Regierung plötzlich geändert, und andere festgesetzt werden, so rechnet man das auch unter die Revolutionen. Die Vernichtung einer usurpirten Gewalte ist Befreyung eines Volks. Es kann aber auch der Fall eintreten, daß iemand die ganze Verfassung, ohne Rücksicht auf eine andere, sondern einzig um des Vortheils willen, den er sich aus dem Umsturz verspricht, umzustürzen sucht; dies kann auch nicht Revolution heißen, sondern ist Hochverrath im eigentlichsten Sinne. Wird die Constitution geändert, weil sie den Grundgesetzen, oder die Administration, weil sie der Constitution nicht mehr gemäß ist, so heißt dies Reformation. Eine Verbindung von Menschen Constitutionswidrig etwas durchzusetzen, nennt man ein Complot. Betrifft die gesuchte Aenderung die Administration allein, und zwar unmittelbar die Personen, die sie in Händen haben, so kann dies entweder verschuldeter Weise geschehen, und nur die Subalternen betreffen, und dann werden diese von der Obergewalt im Staate gestraft, ohne daß die Verfassung geändert wird; oder es ist eine geheime Verbindung da, sie zu stürzen, um andere an ihre Stelle zu setzen. Das letztere heißt ein Cabale gegen sie. Gilt es im letzten Falle der höchsten Gewalt selbst, so heißt es Conspiration. Gehorcht man den Befehlen der Regierung nicht mehr, ohne dabey einen anderen Zweck zu haben, als ihr nicht zu gehorchen, oder sie gar auszurotten, um des Vortheils willen, den man sich von der Gesetzlosigkeit verspricht, so ist dieses Rebellion; beleidigt man die Regierung auf eine solche Art, daß ihre rechtlichen Functionen unmöglich würden, wenn die Beleidigung verstatet werden sollte, so heißt dieses, wenn es die Administratoren der obersten Gewalt betrifft, Maiestätsverbrechen. Diese Erklärung passen für jede Staatsverfassung, und schließen sämmtlich die Bedingung in sich, daß die Handelnden in dem Staate leben, und die Veränderungen nicht durch äußere Gewalt hervorgebracht werden. Nun läßt sich aber noch der Fall denken, daß das Volk, bey dem Anschein einer offenbaren Ungerechtigkeit, oder eines großen Schadens einen plötzlichen Aufstand erregt; dies versteht man unter einer Insurrection. Ein Aufstand aber dessen

Zweck von keinem ordentlich gedacht wird, ist ein Tumult. Gehorsamsverweigerung aus Leichtfertigkeit nennt man Insubordination.

Die Erklärungen dieser Begriffe geben von selbst die Entscheidung, bey welchen von Rechtmäßigkeit noch die Frage seyn kann, oder welche schlechterdings unerlaubt sind. Diejenigen Begriffe, über deren Rechtmäßigkeit noch Frage seyn kann, oder welche schlechterdings unerlaubt sind, sind: Revolution, Insurrection, Reformation, und Gehorsamsverweigerung. Hier findet also auch die Untersuchung Statt, bey welchen von ihnen die Frage über ihre Rechtmäßigkeit eine eigentliche Rechtsfrage sey. Bey der Revolution ist, wie wir gezeigt haben, die Frage über ihre Rechtmäßigkeit keine Rechtsfrage! eben so wenig bey der Insurrection, weil es im Begriffe derselben liegt, daß sie zugunsten eines wahren aber scheinbaren Rechts, welches die Regierung nicht angedeihen läßt, oder gegen die Regierung selbst, die als ungerecht erscheint, gerichtet ist, und daher gleichfalls keine positiven Gesetze über sie Statt finden: bey der Reformation aber ist jene Frage allerdings eine Rechtsfrage, weil bey ihr die Grundgesetze, und also auch die Administration der höchsten Gewalt, in so ferne sie diesen Grundgesetzen gemäß handelt, unangetastet bleiben: eben dies ist auch der Fall bey der Gehorsamsverweigerung, wenn sie nicht die höchste Gewalt selbst betrifft.

Nach dieser Erörterung der mit dem Begriffe einer Revolution verwandten Begriffe kehren wir wieder zurück zu unserer Hauptfrage: wer thut recht wenn er eine Revolution anfängt? Daß niemand das Recht dazu hat, haben wir bereits erwiesen, wenn es daher nicht überhaupt ungerecht seyn soll, eine Revolution zu bewirken, so muß es Fälle geben, in welchen der Mensch, ohne Rücksicht auf äußeres Recht, berechtigt, oder gar verbunden ist, seinem bloßen Gewissen zu folgen, es entstehe daraus was da wolle. Der letzte Zusatz ist deswegen nothwendig, weil sich wohl die Absicht, aber nie der Erfolg einer Revolution bestimmen läßt. Ein solcher Fall setzt aber nicht allein voraus, daß es ein höheres moralisches Interesse für den Menschen gebe, als nach dem äußern positiven Recht untadelhaft zu leben, sondern auch daß es ihm erlaubt sey, sich unabhängig von allen positiven Einrichtungen zu Handlungen, deren Folgen sich auf diese Einrichtungen erstrecken, zu bestimmen. Ueber das erstere, daß es ein höheres Interesse für die Menschen gebe, als die Erfüllung positiver Gebote, sind die Stimmen nie getheilt gewesen, und bey dem Satz: man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen, ist noch von niemand öffentlich widersprochen worden, ob man gleich sehr an seiner Auslegung künstelte: aber dadurch ist gar nichts über das zweyte, daß ich die positiven Einrichtungen nach meinem Gewissen, ohne einen äußern Beruf dazu zu haben, umändern darf, ausgemacht, vielmehr scheint die Klugkeit wegen des mißlichen Gebrauchs, den man von dieser Erlaubnis machen könnte, und der aus ihr entspringenden Unsicherheit der bürgerlichen Existenz, und selbst die Religion, alle Versuche dieser Art als frevelhaft und

unsicher zu verbieten. Die Gründe, die sich aus der Moral und aus der Religion für die gänzliche Enthaltung von aller Einmischung in politische Händel, wenn uns unser Beruf nicht dazu verbindet, anführen lassen, sind in der That sehr wichtig, und scheinen uns gänzliche Resignation in diesem Falle aufzulegen. Wir wollen suchen sie in ihrer größten Bündigkeit aufzustellen, und dann sehen, ob sie unwiderlegbar sind oder nicht.

Man kann die Gegner der Revolutionen füglich in zwey Classen bringen: die eine Classe will überhaupt wider alle Versuche eine Revolution zu bewirken entscheiden; die andere aber will nur zeigen, daß nie ein Mensch eine Verbindlichkeit haben könne, einen solchen Versuch zu wagen, und daß jeder ohne sich einen Vorwurf von Seiten der Moral zuzuziehen, die Ruhe oder gar den Tod einer so mißlichen Unternehmung vorziehen dürfe; sie will aber im allgemeinen kein Verdammungsurtheil über den aussprechen, der nicht so denkt, wie sie. Da die Gründe der erstern Classe die Hauptargumente enthalten, auf welche auch die der zweyten Classe gebaut sind, so wollen wir von jenen den Anfang machen.

Bey ieder moralischen Handlung sind zwey Dinge wesentlich, der Fall, der sie möglich macht, und das Gesetz, das sie entweder gebietet, oder erlaubt. Bey den Handlungen die das Gesetz gebietet, wird auf die Folgen derselben gar nicht gesehen, und bey denen, die es erlaubt, ist die Beurtheilung, der Folgen uns überlassen. Jede Handlung wird ferner um ihrer selbst, oder um ihrer Folgen willen unternommen. Da nun iede Handlung Folgen hat, so kann keine Handlung vernünftiger und moralischer Weise ohne Rücksicht auf ihre Folgen unternommen werden, ausser wenn es die Natur der Handlung mit sich bringt, daß die Folgen schlechthin gut seyn müssen, oder wenn die nachtheiligen Folgen gar nicht als aus der Handlung entspringend angesehen werden können. Dies kann aber von keiner Handlung gesagt werden, als in so ferne sie eine bloße Handlung der Gerechtigkeit ist, und gar keinen Grund blos zufälliger Folgen in sich enthält. Eine Handlung im Gegentheil, deren gar nicht zu bestimmende, und dennoch äußerst wichtige Folgen entweder in ihr selbst gegründet sind, oder als ihrer Möglichkeit nach durch sie veranlaßt vorausgesehen werden können, – eine solche Handlung muß entweder schlechthin aus Pflicht geschehen, oder sie muß gänzlich unterlassen werden.

Keine Handlung kann ohnstreitig weniger in ihren Folgen übersehen werden, als eine Revolution. Der oder die, welche sie beginnen, sind in kurzem nicht mehr über den Gang derselben Herr, und können sie unmöglich mehr nach ihren Absichten leiten; sie können daher unmöglich sich durch die Absichten, die sie hatten, rechtfertigen, weil es in der Natur der Sache liegt, daß die Erreichung dieser Absichten zufällig ist, und ihr Unternehmen mehr Unglück bewirken kann, als je nach dem alten System, das die umstießen, erfolgt wäre. Eine Revolution kann daher, wenn sie moralischer Weise möglich seyn soll, nur als eine Handlung aus Pflicht gedacht werden. Kann dies aber je der Fall seyn? Wenn ich mich durch

keine Gewalt zu Handlungen verleiten lassen soll, welche pflichtwidrig sind, wenn keine Obrigkeit in der Welt mir ein falsches Zeugnis abdringen, kein Fürst meinen Sohn oder meine Tochter zu Dienern seiner Lüste machen darf, so folgt daraus weiter nichts, als daß ich eher alle Schmach dulden, als böses thun soll. Werde ich an meinen Menschenrechten gekränkt, werde ich unschuldig verurtheilt, so darf ich zwar alles thun um mein Recht und meine Unschuld zu beweisen, aber ich darf mich nicht gegen die Rechtspflege selbst auflehnen, und damit mir nicht unrecht geschehe, ein Volk in die traurige Lage versetzen, daß vielleicht gar kein Recht mehr gehandhabt werde. Nur im Dulden kann ich meine Moralität zeigen, meine Religion beweisen; denn sobald ich mich auflehne, so ist es ungewiß, ob mein Recht, oder meine Furcht vor dem mir drohenden Uebel, der Grund meiner Handlungen war. Wie kann ich sagen, daß mir meine Pflicht über alles gelte, wenn ich mich bestrebe, meine Willkühr zum Gesetz zu machen? wie kann ich sagen, daß ich Gott vertraue, wenn ich gewaltsam mein Schicksal durch eigene Kräfte entscheiden will; ieder der eine Revolution beginnt, muß in der That willkührlich handeln, er stößt die Richter von ihren Stühlen, die über seine Handlungen urtheilen wollten, er wirft sich selbst zum Herrscher auf, und macht seine Willkühr zur Stimme der Volks. Wo sollte ein solcher Mensch Zuflucht finden? bey wem kann er über das Unglück, das ihn betrifft, Klage führen? bey wem sich wegen des Unglücks, das er über andere brachte, entschuldigen? bey Gott, dem er nicht vertraute, bey den Menschen, die er für sich aufopferete? und doch ist dies der am ersten zu entschuldigenden scheinende Ursprung einer Revolution, wenn sie aus dem Streben gegen das Unrecht, das iemand angetan wird, entspringt. Wie viel verwerflicher müssen daher die Fälle seyn, wo nur ungezähmte Neuerungssucht, und zügelloser Eigendünkel die Quellen davon sind? Die Fälle wo Herrschsucht und Eigennutz die Triebfedern sind, verdienen in moralischer Rücksicht gar keine Betrachtung. Diese Gründe erhalten durch das Betragen der tugendhaftesten Männer aller Zeiten, und durch die christliche Religion noch ein starkes Gewicht, das ihnen aber ieder Leser selbst wird geben können; auch will ich hier nicht wiederholen, was ich im zweyten Theile meiner Abhandlung über die Alleinherrschaft im teutschen Merkur vom Jahre 1793 hieher gehöriges gesagt habe.

Die Gründe der zweyten Classe der Gegner der Revolutionen sind im Ganzen von den bisherigen nur dadurch verschieden, daß die Rechtmäßigkeit einer Revolution nicht ganz geläugnet, sondern nur von obigen Gründen Gebrauch gemacht wird, um sich von aller Verbindlichkeit zu befreyen, eine Revolution bewirken zu helfen. Man hält es doch für zu hart, daß sich der Mensch jedes Verfahren der Obergewalt gegen ihn gefallen lassen müsse, und man glaubt also, daß es zwar Fälle gebe, wo eine Revolution zu entschuldigen, aber keine, wo sie moralisch nothwendig sey. Die meisten Politiker waren bisher der letzten Meinung, und gründeten ihre Ermahnungen an die Regenten dergleichen Fälle zu verhüten darauf. Sie betrachteten die Revolutionen als eine Art von Nothwehr, die dann

eintrete, wenn um alle rechtliche Hülfe vergeblich angesucht worden. Der Grundsatz, von dem sie ausgehen, ist dieser: eine Revolution ist ungerrecht wenn zu erweisen ist, daß durch eine Reformation geholfen werden könnte, und so bald sie die rechtlich erworbenen und nicht usurpirten Rechte der Staatsbürger beleidigt. Da nun aber unter diese Rechte alles gezählt werden kann, was nicht constitutionswürdig erworben ist, so kann nicht ihnen, wenn sie consequent sind, nie der Fall zu einer Revolution eintreten. Sie unterscheiden sich also von der ersten Classe der Gegner der Revolutionen nur dadurch, daß sie zwar die Rechtmäßigkeit einer Revolution überhaupt dahingestellt seyn lassen, aber in jedem vorkommenden Falle zu beweisen suchen, und nach ihrem Gesichtspunkt auch beweisen können, daß sie ungerrecht war. Es ist daher im allgemeinen nur möglich, die Gründe der erstern Classe zu untersuchen, weil die andere nur durch Instanzen streitet, und nur auf specielle Fälle sich einläßt.

Ich nehme alle obenangeführten Principien als richtig an, und gebe daher zu, daß eine Revolution, wenn sie moralisch möglich seyn soll, nur als eine Handlung aus Pflicht gedacht werden könne. Die Frage ist also diese: kann ich ie eine Pflicht haben, mich zu bemühen, die Grundgesetze des Staates, in dem ich lebe, umzuändern? Bey der Untersuchung, ob obige Erklärung wider alle Revolution gegründet sey, kommt es also darauf an, ob wirklich alle möglichen Fälle, die dies zu bejahen scheinen, getreulich geprüft wurden. Da wir schon gezeigt haben, daß die gute Absicht, die die glücklichen Folgen betrifft, nie eine Revolution rechtfertigen kann, so sind alle Rechtfertigungen, die ihre Gründe aus der möglichen größeren Glückseligkeit unter der neuen Einrichtung hernehmen, als ungültig verworfen, und es bleibt uns nur noch übrig, zu untersuchen, welche andere Gründe sich zur Entschuldigung einer Revolution auffinden lassen. Diese Gründe lassen sich, wenn alle, die sich auf Glückseligkeit beziehen, ausgeschlossen werden, auf drey zurückführen; – um Ungerechtigkeit abzustellen; um Gerechtigkeit möglich zu machen, und um Gerechtigkeit wirklich einzuführen. Von diesen Gründen muß der letzte wieder ausgeschlossen werden, weil er etwas betrifft, was in keines Menschen Gewalt stehet; denn niemand kann für die Zukunft ohne Vermessenheit ganz für sich, noch weniger also für andere stehen. Es bleiben also nur die ersten beyden übrig. Es ist demnach zuerst zu untersuchen, ob mich Ungerechtigkeiten, die der Staat an mir selbst, oder an anderen begangen hat, zu einer Revolution berechtigen können. Oben wurde diese Frage mit Nein beantwortet; aber da wurde nicht darauf gesehen, von welcher Art diese Ungerechtigkeiten seyn könnten; wenn es daher Fälle giebt, auf die alle oben angeführten Gründe nicht passen, so ist auch durch sie noch nichts wider die moralische Möglichkeit einer Revolution entschieden. Es kann aber bey diesen Ungerechtigkeiten ein dreyfacher Unterschied Statt finden: sie können entweder durch Administration verübt werden, oder sie können eine Folge der gegenwärtigen Constitution seyn, oder sie können auch unmittelbar aus den Grundgesetzen hervorgehen. Ist die Administration allein Schuld daran, so sind alle oben wider die Rechtmäßigkeit einer

dadurch veranlaßten Revolution vorgebrachten Gründe bündig, und die nähere Untersuchung gehört für die Beantwortung der Frage, wie man sich zu verhalten habe, wenn man durch die Willkühr seiner Obrigkeit Unrecht leidet. In diesem Falle kan nur von Insurrection, aber nicht von Revolution die Rede seyn. Ist die Constitution die Quelle des Unrechts, so kann sie aus den Grundgesetzen verbessert werden, und es folgt auch dann noch kein Recht zu einer Revolution, sondern nur zu einer Reformation daraus. Es läßt sich aber auch der Fall denken, daß die Grundgesetze selbst an dem Unrecht, welches ich leide, schuld sind, und dieser Fall ist von den beyden ersten sehr verschieden. Wenn ich unschuldiger Weise meiner Freyheit beraubt und als Missetäter zur Scavenarbeit verdammt werde, so ist dies ganz etwas anderes, als wenn ich meiner Freyheit beraubt und der Leibeigene eines andern seyn muß, blos weil das Recht der Leibeigenschaft in der Grundverfassung des Staats liegt, und mein Vater das Unglück hatte, ein Gegenstand dieses Rechts zu seyn. In diesem Falle leide ich nicht allein, sondern zugleich die Menschheit in meiner Person Unrecht, mein Dulden ist daher nicht unbedingt als moralisch zu preisen, weil es die Möglichkeit des Unrechts, das noch viele Tausende nach mir erleiden, enthält. Es ist derselbe Fall, wenn ich, wegen aufrichtiger Mittheilung der von mir geglaubten Wahrheiten verfolgt werde, und wenn es nach der Grundverfassung des Staats überhaupt verboten ist, in der Erkenntniß der für die Menschen wichtigen Angelegenheiten – des Rechts, der Religion, der Sitten und der Einrichtungen der bürgerlichen Verfassung – weitere Fortschritte zu machen; denn da bin nicht ich, sondern die Vernunft überhaupt der leidende Theil. Dies ist so klar, daß niemand, dessen Herz nicht verstockt ist, an der Nothwendigkeit einer Revolution in einem solchen Staate zweifeln kann, und daß daher nur noch wegen der speciellen Befugniß eines bestimmten Menschen zu dieser Revolution die Frage seyn kann.

Eben dieses Verhältnis findet bey dem zweyten Grund einer Revolution, bey der durch sie zu bewirkenden Möglichkeit einer größern Gerechtigkeit Statt. Haben gewisse Stände in einem Staate solche Privilegien, daß dadurch die Gerechtigkeitspflege partheyisch werden muß, ist die Justizverfassung so einzurichten, daß der Erweis der Unschuld dadurch in vielen Fällen unmöglich wird, und ist dieses Staatsgebrehen schon in der Grundverfassung vorhanden, so leidet auch nicht der Einzelne, den das Unglück trifft, allein, sondern es leiden alle Bürger zugleich darunter, und ein solcher Staat ist nothwendig einer Revolution ausgesetzt. Wenn mich gewisse Personen ohne alle anzugehende Ursache, ohne mir eine Vertheidigung zuzulassen, einkerkern können, so wird offenbar an der Möglichkeit besserer Gerechtigkeit gewonnen, wenn dieses Uebel abgestellt wird, und da es ein offenbar moralisches Uebel ist, so kann dabey von keinem äussern Vortheil oder Nachtheil die Rede seyn. Unter diesen Umständen fallen daher alle obigen Einwürfe gegen das Befugnis zu einer Revolution hinweg. Nur die Bestimmung des speciellen Rechts ist noch zu untersuchen. Diese Untersuchung hat aber nur dann Schwierigkeiten,

wenn man vergessen hat, daß die Frage über die Rechtmäßigkeit einer Revolution keine Rechtsfrage ist. Da sie nur von dem Gewissen abhängt, und mein Gewissen mich verbindet, jedes Unrecht, das ich einsehe, zu verhüten, und die Gerechtigkeit zu befördern, wenn ich kann, so ist offenbar, daß jedermann recht thut, wenn er in diesen Fälle eine Revolution bewirkt, so bald er kann, und die Frage ist alsdann nur die: wer kann eine Revolution bewirken? Ein einzelner Mensch kann es nicht, wenn er nicht Souverainität hat, und daher scheint es, als wenn ein souverainer Fürst am ersten eine Revolution bewirken könne; allein bey näherer Betrachtung zeigt sich, daß ein Fürst, als Fürst, nie eine Revolution bewirken kann. Denn er hat entweder völlig unbeschränkte Gewalt, und das Grundgesetz des Staates ist, daß einer mit völlig unbeschränkter Gewalt regiere, und dann gehören alle Verfügungen, die er macht, zur rechtlichen Verfassung, und können keine Revolution heissen, so lange sie nicht die Abschaffung dieser unumschränkten Gewalt selbst betreffen, welches nicht durch ihn als Regent geschehen kann, weil er wohl auf sein Recht Verzicht thun, aber dieses Recht nicht für andere unmöglich machen kann, wenn es nicht schon an sich moralisch unmöglich ist: oder er ist doch durch einen Grundvertrag gebunden, und darf, wenn er auch wegen des Verfahrens gegen Einzelne nicht verantwortlich ist, (höchste richterliche Gewalt hat) doch die Privilegien ganzer Stände nicht antasten, und dann verwirkt er seine Souverainität, wenn er diese Privilegien aufheben will, und ist in dieser Collision mit ungerechten Privilegien nicht Fürst, sondern nur Mensch, der das Gute will. Noch eine Betrachtung macht es sogar ungeeignet, wenn ein Fürst, als Fürst, eine Revolution zu Gunsten der Menschheit beginnen wollte. Die Rechte der Menschheit, sind keine erworbenen Rechte, sie kommen den Menschen als moralische Wesen zu. Sie können ihnen daher auch nicht ertheilt werden. Die Ertheilung dieser Rechte würde sie in die Classe der Privilegien setzen, und ihnen dadurch ihre ursprüngliche Heiligkeit rauben. Kein Fürst kann sich daher anmaßen zu sagen: ihr sollt künftig vernünftig werden dürfen, ihr sollt nicht mehr ungestraft mißhandelt werden! er kann das nicht erlauben was Gott will, und das nicht als eine Gnade ertheilen, was Gott von jedem Menschen fordert. Ein Fürst kann daher nicht mehr als ein Privatmann in diesem Falle thun, er kann erklären: ich erkenne das für Unrecht, was bisher für recht galt, und dann zur Abstellung dieses Unrechts das seinige als Mensch beytragen. Eben so wenig kann er aber auch eine Versammlung, die die Macht in Händen hält, sich eine Revolution zu bewirken anmaßen, denn alle oben vorgebrachten Gründe gelten auch gegen sie. Auch sie handelt anmaßend, wenn sie Menschenrechte ertheilen will. Sie kann keinen Glauben an Gott und Unsterblichkeit erlauben, er ist ein Recht der Menschheit, und es ist die größte Vermessenheit eines Menschen, die Gottheit in seine Protection nehmen zu wollen. Jedem ist es also gleich moralisch möglich, eine Revolution zu bewirken, und niemand kann sich außer der Gewalt der Wahrheit seiner zufälligen größern Gewalt rechtlich dazu bedienen.

Nachdem wir nun die moralische Möglichkeit einer Revolution untersucht haben, so könnten wir zur Erklärung der politischen übergehen, um zu zeigen, wer am ersten hoffen könne, eine Revolution zu bewirken; allein der Einwurf, daß also ieder, ohne sich einer moralisch nothwendigen Verantwortung vor einem weltlichen Gericht auszusetzen, eine Revolution beginnen, und die bürgerliche Existenz unsicher machen könne, welches doch offenbar unzulässig ist, kommt uns nach unserm Urtheil über die Befugniß zu einer Revolution mit sehr vielem Schein von Rechtmäßigkeit in den Weg, und da wir die zu seiner Prüfung nöthigen Principien bereits aufgestellt haben, so wird hier der schicklichste Ort seyn ihn zu erörtern. Die Principien dieser Erörterung liegen in der von uns aufgestellten moralischen Befugniß zu einer Revolution. Diese Befugniß gründet sich auf folgende zwey Sätze: erstlich: die Rechtmäßigkeit einer zu beginnenden Revolution kann durch kein weltliches Gericht entschieden werden, und zweytens: eine Revolution ist rechtmäßig, wenn durch sie eine offenbare Beleidigung der Menschenrechte aufgehoben werden soll. Hieraus folgt nun unmittelbar, daß iede Revolution ungerecht sey, die diesen angegebenen Zweck nicht hat. So bald also dieser Zweck nicht vorhanden ist, so ist sie ungerecht, und ein Verbrechen. Nun finden aber dabey zwey Fälle Statt, entweder dieser Zweck wird nicht einmal angegeben, und dann ist die Unternehmung offenbar Hochverrath, und gehört vor den weltlichen Richter, oder er wird geheuchelt, und dann entsteht die Frage: wie kann es ausgemacht werden, ob das Vorhaben Heucheley oder Wahrheit sey, und wer darf sich anmaßen darüber rechtlich zu erkennen? Die Schwierigkeit wird dadurch völlig gehoben, daß sie gar nicht vorhanden ist. Wenn jemand auftritt, und eine Revolution zu bewirken sucht, und dabey sein Unternehmen als eine Handlung ankündigt, durch welche die Menschenrechte geehrt, und ihrer Verletzung Einhalt gethan wird; so braucht man nicht darüber zu urtheilen, ob er in der That diesen Zweck hat, oder ob er ihn heuchelt; sondern nur darüber, ob der vorgegebene Zweck in Verbindung mit den dazu vorgeschlagenen oder gebrauchten Mitteln moralisch gut sey, und dann, wenn nicht allein der Zweck, sondern auch die Mittel es sind, dahin zu wirken, daß er erreicht, und ieder Mißbrauch verhindert werde. Findet der Fall Statt, daß diejenige Parthey, die bey der Revolution verliert, die mächtigere ist, so wird sie politisch unmöglich, und dann ist keine Rede vom Recht oder Unrecht – der Schwächere muß unterliegen. Da aber der Druck der ungerechten Parthey durch ihren Sieg stärker wird, so handelt der nicht recht, der eine politisch unmögliche Revolution ohne bestimmte ihn entschuldigende Veranlassung versucht, und er ist nicht zu bedauern, wenn er gezüchtigt wird. Wir wenden uns nun zur Untersuchung der politischen Möglichkeit einer Revolution selbst.

Die Geschichte liefert und Beyspiele von gedoppelter Art, wie eine Revolution bewirkt wurde, nämlich entweder nach einem durchdachten Plan, oder plötzlich durch ein Factum, das eine Insurrection bewirkte, und aus welcher erst der Plan zur Revolution entstand. Die Vertreibung der Tarquiner aus Rom ist ein allgemein bekanntes Beyspiel der letztern, und die

Enthauptung Karls in England ein Beispiel der erstern Art. Wenn die Vertheidigung meiner Menschenrechte Grund zu einer Revolution wird, so brauche ich mich nicht auf die Untersuchung ihrer politischen Möglichkeit einzulassen, ich bin schuldig meine Menschenwürde zu behaupten, was auch der Erfolg seyn mag. Wenn ich unschuldig leide, weil man mich für schuldig hält, oder auch nur so darzustellen sucht, so kann ich durch Geduld am besten meine Unschuld zeigen, und ruhig abwarten, bis ich Gerechtigkeit, und sey es auch erst von der Nachwelt, erlange. Socrates hatte vollkommen Recht nicht aus dem Kerker zu entfliehen – Wenn ich aber willkührlich ohne alle Rechtsform mishandelt werde, so kann und soll ich alles thun um mich und andere, denen gleiche Behandlung droht, aus diesem Zustand zu erretten. Ich darf die Ungerechtigkeit laut rügen, die an mir begangen wird, und jedermann auffordern, mit mir die Würde der Menschheit zu verteidigen, und alles anwenden, mir die zu diesem Aufruf nöthige Freyheit zu verschaffen. Muß ich dennoch unterliegen, sind die Menschen taub für ihre Rechte, so habe ich keine Schuld auf mir. Auf diesem Wege entsteht eine Revolution nur durch Insurrection. Ein großer Unterschied findet aber bey einer Insurrection darinnen Statt, ob sie aus Gefühl des Leidens der Unterdrückten entsteht, und nur diese Opfer durch sie sollen gerettet werden, oder ob sie aus Interesse für das Recht an sich entstehet, und die Menschenrechte überhaupt geltend zu machen sucht. Eine Insurrection, die aus dem Grunde entsteht, um die Menschenrechte geltend zu machen, ist heilig, und ein Triumph der Menschheit. Die Geschichte liefert aber von solchen Insurrectionen wenig Beyspiele, ia ich getraue mir kein einziges aufzufinden, und ihre Zahl verschwindet unter der Menge von Comploten, Rebellionen und Insurrectionen aus unterschiedlichem Druck und Mangel, und aus Interesse für einzelnen leidende Menschen. Es ist so etwas unerhörtes, daß eine solche Insurrection vorkommt, daß so gar kein Zweifel über ihre Möglichkeit entstehen können, und es in dieser Rücksicht nicht unnöthig seyn wird, die psychologische Möglichkeit einer Insurrection überhaupt zu untersuchen, um zu erfahren, ob in dem Menschen ein so allgemeines Interesse für bloßes Recht liege, daß eine moralische Insurrection dadurch möglich werde.

Unsere Untersuchung betrifft hier nicht die äußere Veranlassung einer Insurrection, als Mangel, grausame Behandlung eines Volks, und dergleichen, sondern eine innere Anlage des Menschen, durch welche eine Insurrection bey einer gegebenen Veranlassung möglich wird. Zu einer Insurrection ist es nothwendig, daß das Urtheil: ich muß dieß mit Gewalt verhindern, in vielen Menschen zugleich entsteht. Das Factum, welches dieses Urtheil veranlaßt, muß daher so klar erscheinen, und die Nothwendigkeit sich zu widersetzen, muß so offenbar erkannt werden, daß es keine moralische Verschiedenheit darüber in den Gesinnungen der Menge geben kann. Wenn die Facta äussere Leiden sind, die die Menge treffen, so bedarf es keine Erklärung, wie sie in dem Urtheil über das Factum einig seyn könne. Wenn aber das Factum ein Rechtsfall ist, so ist es nicht so offenbar, wie die Menge darüber so einstimmig entscheiden kann. Aber auch im

erstern Fall ist die Bemerkung, daß ein Volk den ungeheuersten Druck und die größte Dürftigkeit Jahrhunderte ertragen kann, ohne sich dawider zu erheben, eine Schwierigkeit für die Erklärung einer Insurrection selbst in diesen Fällen. Gewöhnlich sagt man, der Druck habe alsdann die Stärke noch nicht erreicht, die eine Insurrection hervorbringt. Allein es ist nicht schwer in allen diesen Fälle zu zeigen, daß es Zeiten gab, wo der Druck stärker war, als in den Zeiten der Insurrection. Als der Bauernkrieg in Deutschland begann, waren die Bauern viel weniger gedrückt, als im dreyzehnten Jahrhundert. Frankreich und England litten unter den Heinrichen mehr, als unter dem letzten Ludwig, und dem ersten Karl, und es sollte den Amerikanern schwer zu erweisen seyn, daß sie zu den Zeiten ihres Abfalls von England weniger Freyheit genossen, und schlimmer daran waren, als vor hundert Jahren. Ich schließe daraus, daß Elend und Jammer allein nie eine Insurrection hervorbringen. Die unglaublich despotischen kleinen Staaten in Afrika und Asien, wo das Volk, wie zum Beyspiel in Dahome, sich geduldig den Kopf abschlagen läßt, damit der Despot seynen Pallast mit den Schädeln pflastern könne, bestätigen gleichfalls den Satz, daß Elend und Despotismus allein nicht vermögend sind, eine Revolution hervorzubringen. Der Grund zu einer Insurrection muß daher in etwas anderem gesucht, und kann nicht in dem, was dem Volck geschieht, sondern in dem, was es über das, was ihm geschieht, urtheilt, gefunden werden.

Alles Arge, was den Menschen trifft, wird von ihm in einer gedoppelten Rücksicht betrachtet, in einer moralischen, und in einer physischen. In der erstern Rücksicht erscheint es entweder als verschuldet, und zwar entweder allgemein durch die Menschen überhaupt, oder ins besondere durch den Leidenden; oder es erscheint als unverschuldet, und in diesem Fall entweder als zufällig, oder als vorsätzlich, und als vorsätzlich entweder als unbekämpfbar, von einer uns völlig besitzenden Gewalt, die wir brechen können; in der andern Rücksicht ist es entweder unvermeidlich, oder abänderlich. Diese Urtheile sind es, welche eine Insurrection zurückhalten oder bewirken. Glaubt ein Volk, der Despot behandle es so arg, kraft der Vollmacht die ihm ein höheres Wesen dazu gab, und glaubt es sich zu dessen Dienst bestimmt, so mag es handeln wie er will, er hat keine Insurrection zu befürchten. Hat ein Volk, wenn es auch diesen Glauben nicht hat, noch zu wenig Ausbildung, um die Möglichkeit verschiedener Staatsverfassungen einzusehen, und hält es seine für die einzige, der alle gleichen müssen, so trägt es wieder alles als unabänderlich. Fallen beyde Stützen weg, so bleibt dem Despotismus noch eine übrig, nähmlich das wechselseitige Mistrauen, welches macht, daß keiner seinen Groll dem andern mittheilt, weil jeder fürchtet, der andere möchte aus der Entdeckung seiner Gesinnung für sich Vortheil bey dem Despoten ziehen, und ihn gänzlich verderben. Soll also eine Insurrection möglich seyn, so müssen diese Hindernisse bekämpft werden. Die erstern werden durch denn zwar langsamen aber unaufhaltbaren Fortschritt des Menschengeschlechtes gehoben, und wenn diese gehoben sind, so kann das letzte entweder durch

Moralität überwunden werden, oder das Verderben kann den Menschen so unvermeidlich erscheinen, daß sie nichts mehr glauben verlieren zu können. Wenn der Despotismus nur noch die letzte Stütze hat, so kann man sagen, daß ein gewisser Grad Elend erfordert wird, um eine Revolution hervorzubringen, wenn sie nicht moralisch aus Gefühl der Menschenrechte erfolgt. Das Elend, das alsdann eine Insurrection hervorbringt, kann aber sehr gering im Verhältnis zu dem seyn, das erduldet wurde, da der Despotismus noch seine beyden andern Stützen hatte. Es gehört zu dieser Verzweiflung eine Art Muth, die sich bey keinem ganz abergläubischen und durchaus despotisch behandeltem Volke findet. Ein ganz roher Mensch erhebt sich nicht so hoch, daß er sein Leben mit Vorsatz daran wagt, um nicht elend leben zu dürfen. Der Muth, den auch ganz rohe Völker im Kriege öfters beweisen, kommt nicht aus Vorsatz, sondern daher, daß sie an die Lebensgefahr nicht denken, daß sie wie Hunde abgerichtet sind, so daß sie gleichsam instinktmäßig handeln. Nur dann wenn sie der Aberglaupe selbst zum Aufruhr auffordert, ist ihr Muth groß genug das Leben zu verachten. Eine Insurrection, die aus dem Unrecht, welches man leidet, nur in so fern erfolgt, als dieses Unrecht physisches Elend zur Folge hat, ohne daß ein Interesse für reines Recht dabey statt findet, ist noch keiner moralischen Würdigung fähig; sie gehört ihrer Möglichkeit nach unter die Natur= nicht unter die Freyheitsgesetze. Die Einsicht in das Unrecht ist dabey blos theoretisch, und nicht praktisch. Doch erhellt aus dieser Untersuchung soviel, daß zu ieder Insurrection die Einsicht erfordert wird, daß man Unrecht leide, und daß man weder gezwungen noch verbunden sey es zu ertragen. Man kann eine solche Insurrection eine Antagonistische nennen. So lange bey einem Volke sich die Einsicht nicht findet, daß man das Unrecht unter keinem Vorwande, auch dem des Befehls eines höchsten Wesens nicht, (weil dieses kein Unrecht wollen kann,) ertragen dürfe, so lange kann bey ihm nicht einmal diese Insurrection entstehen. Wenn auch das Elend den Theil, der sich darwider erhebt, nicht selbst betrifft, das Interesse aber aus dem Gefühl des Elends der Leidenden, und nicht daraus entspringt, daß überhaupt Unrecht geschieht, auch dann gehört eine Insurrection noch nicht in das eigenthümliche Gebiet der Moralität. Da sich aber der Mensch nicht durch Vernunft, sondern die Vernunft sich durchs Gefühl entwickelt; so setzt eine moralische Insurrection nicht allein die Möglichkeit, sondern auch sogar die Fertigkeit zu einer sympathischen voraus. Das Gefühl, welches der Mensch hat, wenn er Elend aus Unrecht sieht, scheint ein ursprüngliches eigenthümliches Gefühl zu seyn, das sich schwerlich aus andern Gründen möchte erklären lassen, ungeachtet es deswegen nicht eben verdient, als die Grundlage der Moralität angesehen zu werden. Es ist die Bedingung der Entwicklung der moralischen Urtheilskraft, und der Mensch gelangt durch Religion, nicht über das Gefühl, sondern über die Fälle wo es sich äußert, die er dann als ihrer Form nach durch ihn selbst hervorgebracht erkennt, zur Erkenntnis seiner moralischen Natur. Im natürlichen Unterricht des Menschen kommt allezeit der Fall für die moralische Entscheidung früher vor, als er die Gründe zu dieser Entscheidung gefunden hat, und selbst wenn

er diese Gründe durch Unterricht erkannt, muß er auf den Fall, der nach ihnen zu entscheiden ist, warten, ehe sie bey ihm praktisch werden können, und völlige Evidenz erhalten. Bey einer Insurrection wegen Ungerechtigkeit ist dieß nun vorzüglich nothwendig, daß ein wirklicher Fall eintrete, weil hier viele ohne weitläufige Verabredung zugleich handeln, und daher eine Aufforderung zur wechselseitigen Mittheilung haben müssen, die ihnen die gegründete Hofnung giebt, von den andern verstanden zu werden, und gleiche Gefühle bey ihnen zu finden. Es kann lange unter vielen ausgemacht seyn, daß etwas ungerecht sey; so lange sie aber durch nichts über das Wie und Wann diese Ungerechtigkeit abgestellt werden soll, bestimmt werden, bleibt es bey dem kalten Ausspruch: es ist ungerrecht. Eine Insurrection kann daher nie als durch die Moralität allein hervorgebracht angesehen werden. Aber ist sie durch das Mitleiden, oder durch eigenes Leiden bewirkt, so kann die Abstellung dieses Leidens, oder die Abstellung der Ungerechtigkeit überhaupt, ihr Ziel seyn. Ob nun das letzte Ziel einer Insurrection je war, oder je seyn wird, hängt davon ab, ob ein Volk zu dem Grad moralischer Cultur schon gelangt sey, oder gelangen werde, daß Recht und Unrecht an sich, ohne Beziehung auf gute oder schlimme Folgen dasselbe interessiert. Daß es ein solches Volk schon gab, bezeifle ich deswegen, weil es jetzt keines giebt, denn es ließe sich nicht denken wie ein Volk von lauter Patrioten sich nicht hätte erhalten müssen. Daß es aber keines geben kann, ist daraus nicht zu schließen. So lange man nicht läugnen kann, daß es einzelne Patrioten gab, so lange darf man nicht daran zweifeln, daß sie die Maiorität in einem Volke ausmachen können. In unseren Zeiten hat sich eine Verwirrung des Sprachgebrauchs in politisch moralischen Gegenständen erzeugt, die vielleicht manchen den Nahmen eines Patrioten verdächtig macht, aber so lange man mir kein anders Wort giebt, das die Sache eben so gut bezeichnet, so lange werde ich mich dieses Worts ohne Scheu bedienen, um die vortreffliche Gesinnung, die der Mensch auf dieser Erde haben kann, damit auszudrücken. Patrioten nenne ich den Mann, der entschlossen ist alles daran zu setzen, daß in dem Lande, welches er bewohnt, und unter dem Volke, zu dem er gehört, die Gerechtigkeit so genau gehandhabt werde, als er es dem Schooße seiner Familie wünscht und zu erreichen sucht, und der daher lieber sein Leben hingiebt, als daß er duldet, daß fremde oder einheimische willkührliche Gewalt, anstatt der freywillig und mit Besonnenheit anerkannten Gesetze des Landes, seine Mitbürger beherrsche. Diese Gemüthsbestimmung heißt Patriotismus, und es thut mir wehe, wenn ich ein so edles Wort durch Ironie entweiht sehe. Nur in einem Lande, wo es Patriotismus giebt, kann eine moralische Insurrection statt finden, außerdem kann nur eine sympathetische, oder antagonistische zum Vorschein kommen. Da es Patrioten geben kann, so ist auch eine moralische Insurrection möglich, aber schwerlich ist je eine wirklich gewesen. Die Gewissheit einer Insurrection bey einer offenbaren Ungerechtigkeit, ist allein die wahre Garantie einer Staatsverfassung. So lange daher die Maiorität eines Staates nicht aus Patrioten im besten Sinne des Wortes besteht, so lange wird sich kein Staat erhalten, sondern nur glänzen und verlöschen.

Ob es gleich zum Wesen einer Insurrection gehört, daß sie plötzlich entstehe, so kann sie doch vorbereitet werden. Diese Vorbereitung kann entweder zufällig oder absichtlich geschehen. Der bloße Fortschritt der Aufklärung kann eine allgemeine Einsicht in ein gewöhnliches, aber dennoch ungerechtes Betragen der Regierung erzeugen; der bloße Zufall kann die Noth, die aus der Ungerechtigkeit entspringt, vergrößern und dadurch fühlbarer machen. Es kann aber auch geschehen, daß einzelne Menschen, in der Absicht eine Insurrection zu bewirken, dem Volke die Ungerechtigkeit im Verfahren der Regierung einleuchtend zu machen suchen, welches entweder durch die bloße Aufklärung, oder auch dadurch geschehen kann, daß man den Nachtheil, der aus dem Verfahren der Regierung entstehet, künstlich zu vergrößern weiß.

In diesen Kunstgriffen liegt die politische Möglichkeit einer planmäßigen Revolution; denn ohne Insurrection ist eine Revolution nur dann möglich, wenn sich die Regierung aus Einsicht in das Ungerechte der Verfassung freywillig suspendirt, – ein Fall der nicht leicht vorkommen dürfte. Hier entsteht also die Frage: thue ich recht eine Insurrection vorzubereiten? Die Entscheidung kann nur von meinem Gewissen geholt werden, und es kommt dabey darauf an, wie ich mir folgende Fragen beantworten kann: suche ich einen eigennütigen Vortheil für mich? brauche ich bloß die Wahrheit, ohne alle Verblendungskünste, zu dieser Vorbereitung? suchte ich, wenn es möglich wäre, der Regierung eben so gerne die Ungerechtigkeit ihres Verfahrens einleuchtend zu machen? und hat Rache keinen Einfluß auf mein Unternehmen? giebt mir mein Gewissen über dieß alles ein gutes Zeugnis, so thue ich recht. Verworfen von der Moral aber sind alle Künste, um durch künstliches Elend, und täuschende Ueberredung eine gehässige Stimmung gegen die Regierung in den Gemüthern hervorzubringen, denn dadurch kann nie etwas Gutes, sondern nur eine antagonistische Insurrection hervorgebracht werden, die, wenn sie ausgeht, dem Despotismus wieder völlige Gewalt zuläßt. Sollte auch eine Revolution durch eine solche Insurrection politisch möglich werden, so würde sie doch von der Moral verdammt, und es ließe sich voraussehen, daß entweder eine zweyte bessere ihre Wirkung wieder aufheben, oder daß der alte Zustand über die Ruinen, die sie erzeugte, von neuem zurückkehren würde. Die politische Möglichkeit einer Revolution hängt, wie wir gesehen haben, immer von der Möglichkeit einer Insurrection ab. Diese Möglichkeit einer Insurrection ist allezeit nothwendig, aber sie kann, wenn sie der Regierung völlig einleuchtend ist, eine Revolution bewirken helfen, ohne daß sie in Wirklichkeit übergeht, und es ist ein revolutionärer Kunstgriff diese Möglichkeit recht lebhaft darzustellen. Die Furcht von einer Insurrection hat öfters schon Revolutionen bewirkt, die ausserdem nie gelungen wären. Eine Revolution wird daher politisch unmöglich, so bald von der Regierung die Insurrection vereitelt wird. Dies kann auf zweyerlei Weise geschehen, durch Gewalt, die das Volk im Zaum hält, und durch Klugheit, die die Gelegenheit dazu wegnimmt. Eine Kleinigkeit ist oft hin-

länglich eine völlig vorbereitete Insurrection in ihrem Ausbruche zu hindern. Eine Ceremonie, die etwas auffallendes an sich hat, darf oft nur unterlassen werden, und alles bleibt ruhig. Eine Revolution, die verunglückt, ist allezeit eine höchst schädliche Sache, sie stürzt viele ins Verderben, erregt das Mistrauen der Regierung, und macht den Despotismus vorsichtiger. Wer daher eine politisch unmögliche Revolution ohne bestimmte Veranlassung unternimmt, der handelt unrecht, und da überhaupt niemand sicher seyn kann, daß eine Revolution gelingen werde, so handelt ieder unrecht, der eine Revolution absichtlich hervorbringen will, und einzig handelt um eine Revolution hervorzubringen. Nur daran thut jeder Mensch recht, daß er seine Menschenwürde vertheidiget, daß er andern das Beyspiel davon giebt, daß er sie ihre Rechte lehrt, und daß er ihnen pflichtmäßigen Gebrauch dieser Rechte einschärft. Ist er bloß darum, weil er als wahrer Mensch spreche und handelte, Ursache einer Revolution, dann wird ihn sein Gewissen über alle Folgen trösten, und sein Verfahren wird ihn nicht gereuen, wenn er auch der Gewalt unterliegt.

Nun entsteht aber auch ganz natürlich die Frage, was die Regierung für Rechte gegen eine Revolution habe. Da wir oben schon gezeigt haben, daß die Frage über die Rechtmäßigkeit einer Revolution keine Rechtsfrage ist, so folgt daraus, daß das Verhalten einer Regierung während des Beginns einer Revolution auch nur nach moralischen, und nicht nach iuristischen Gründen entschieden werden müsse. Wir haben auch bisher den Begriff einer Revolution nur ganz im allgemeinen genommen, um zu untersuchen, ob eine Revolution überhaupt recht oder unrecht sey, ohne uns in die Betrachtung der einzelnen Vorfälle, die bey der Wirklichkeit einer Revolution Statt finden, einzulassen, und wir hatten dieß auch nicht nöthig, weil wir nur die moralische Möglichkeit des Begriffs zum Gegenstand unserer Untersuchung machten; nun aber, da wir das Recht eines weltlichen Gerichts, das nicht mit dem Begriff, sondern mit einzelnen Handlungen zu thun hat, untersuchen wollen, ist es nöthig die einzelnen Vorfälle, aus denen eine Revolution gewöhnlich besteht, aufzusuchen, um nach ihnen das Betragen der Regierung zu bestimmen.

Bey der Gattung von Revolutionen, die ohne Plan durch eine nicht absichtlich vorbereitete Insurrection, welche dazu benutzt wird, entstehen, findet keine Zergliederung in einzelne Thatsachen weiter Statt, und die Frage, was die Regierung zu thun habe, betrifft nur ihr Benehmen bey einer Insurrection überhaupt; denn ist die Revolution durchgesetzt, so kann die Frage gar nicht seyn, was sie als Regierung zu thun habe, sondern nur etwa, wie sich die abgesetzte Administration die Regierung wieder verschaffen könne, und in welchem Falle es ihr moralisch erlaubt sey, darnach zu streben. Wir haben schon gezeigt, daß niemand das Recht zu einer Revolution habe, und daß also die ganze Sache nicht für das Forum der Regierung gehöre. Eine Regierung hat daher weder das Recht eine Insurrection, als solche, überhaupt strafbar zu erklären, noch einen Grund,

sie von einer Classe der Bürger oder Unterthanen verzeihlicher zu finden, als von einer andern. Aber da vor der Hand nie ausgemacht werden kann, ob ein Zusammenlauf unter den Begriff eine Insurrection oder unter den einer Rebellion gehöre, so hat sie ein Recht jede ungesetzliche Zusammenrottung so lange zu hindern, bis sie von dem Zweck derselben unterrichtet ist. Und dann hat sie über den Zweck selbst zu urtheilen. Ist der Zweck gerecht, so muß sie ihn, wofern sie moralisch handeln will, mit erreichen helfen, wenn er ihr nicht die Fortsetzung der Regierung unmöglich macht; und thut er dieß, so muß sie sich selbst aufheben. Ist er ungerecht, so muß sie ihn, wo möglich, zu hindern suchen; und scheint er nur gerecht, so muß sie die Bürger eines bessern zu belehren suchen. Dieß alles gilt aber nur bey einer Insurrection, wodurch sich der Wille des ganzen Volks offenbart, und es wird dadurch nur die Pflicht der Regierung in allgemeiner moralischer Rücksicht dargestellt, es werden dadurch nur die Leitungsbegriffe zur gewissenhaften Untersuchung gegeben, diese Untersuchung selbst aber der Regierung noch vorbehalten, diese Untersuchung erfordert aber die gehörige Zeit, und kann selten so schnell, als es Insurgenten fordern, geendigt werden, denn wenn gleich die Moral jede Regierung verdammt, die die Menschenrechte beleidigt, und sie vorenthält, so legt sie ihr von der andern Seite doch auch die Pflicht auf, die Anarchie so sehr als möglich zu verhindern, und keine Entscheidung über Recht und Unrecht durch bloße Gewalt zuzulassen, und sich daher der Insurrection, die sich dieses anzumassen scheint, mit Ernst zu widersetzen. Das Betragen einer Regierung bey einer Insurrection im Ganzen ist daher sehr schwer seinem moralischen Werth nach zu bestimmen; nur sie selbst kann wissen, ob sie sich oder die Menschheit zum Ziel ihres Bestrebens setzte. Dieses hindert aber nicht, daß einzelne Schritte der Regierung, oder ihrer Subalternen moralisch gewürdigt werden können. Ist es der Insurrection gelungen, den Sieg davon zu tragen, und hat sich eine Revolution darauf gegründet, so kann die nun abgesetzte Regierung nach dem Ausspruch der Moral, so viel ich einsehe, nichts mehr unternehmen, um sich der Herrschaft wieder zu bemächtigen, denn von der Herrschaft wird vor dem Richterstuhl der Moral, nur die Rechenschaft von der Erfüllung ihrer Pflichten gefordert, sie selbst aber nie als ein persönliches Recht ertheilt. Der Mensch ist einzig und allein deswegen verbunden eine Regierung zu ertragen, damit über Recht und Unrecht durch den Ausspruch der Vernunft, und nicht durch Gewalt entschieden werde. Ist diesem Bedürfnisse abgeholfen, so hat kein Mensch das Recht einem andern sich zum Herrn aufzudringen. Bey einer Revolution können aber zwey Fälle eintreten: entweder es erzeugt sich eine neue Regierung, oder es bleibt die Anarchie herrschend. Im ersten Falle hat die ältere kein Recht, sich wieder aufzudringen, und im zweyten keine Pflicht mehr, der Anarchie abzuhelpen, unerachtet es ihr erlaubt ist, wenn sie den Versuch machen will. Von dem Falle, wo eine Regierung die Gewalt usurpirt hat, und die andere durch sie nicht aufgehoben, sondern verstoßen wird, wie z.B. wenn ein Fürst den andern vertreibt, ist hier die Rede nicht. In diesem Fall kann nach dem äussern Recht entschieden werden, wer von den beyden der Usurpator ist.

Bey einer planmäßigen Revolution finden zwey Epochen Statt, die der Vorbereitung, und die des wirklichen Ausbruchs. Geschieht letzterer ohne daß die Regierung etwas ahndete, so befindet sie sich in eben dem Falle, als bey einer plötzlichen Insurrection, und ihr Betragen ist aus dem bisher Gesagten zu bestimmen. Wird aber die Vorbereitung entdeckt, so kann es geschehen, daß durch die darwider gemachten Anstalten eine Insurrection veranlaßt wird, und dann tritt wieder obiges Verhalten ein, oder es läuft bey diesen Anstalten im Ganzen ruhig ab, und die Regierung hat es nur mit den Anstiftern der Revolution zu thun. Die Regierung hat aber unstreitig das Recht, jedermann der Plane hat, von deren Zwecken und Absichten sie weiter nichts weiß, als daß sie der Gegenstand davon ist, und daß eine Veränderung der bisherigen bürgerlichen Ordnung vor sich gehen soll, darüber zur Verantwortung zu ziehen; denn ohne dieses Recht wäre es ihr unmöglich, sich wider Gewaltthätigkeit zu schützen. Die rechtliche Untersuchung darüber zerfällt in zwey Haupttheile, in die Untersuchung über die bezweckte Revolution überhaupt, und über die dazu schon angewandten Mittel insbesondere. Was nun die letztern betrifft, so können und müssen sie ganz nach dem gewöhnlichen Recht beurtheilt werden, in sofern dieses Recht nicht durch die Revolution als überhaupt ungerecht angesehen werden kann, sondern seinem größten Theile nach selbst wieder eingeführt werden müßte. Alle das Elend vergrößernden Kunstgriffe, alle Verläumdungen, alle Patheilichkeiten und verübten Kränkungen an anders gesinnten Personen sind nach aller Strenge des Rechts, als einzelne Handlungen zu beurtheilen und zu bestrafen. Bey der Beurtheilung der Revolution selbst, ist auf den Zweck und auf die Mittel zu sehen. Zuerst ist genau zu bestimmen, ob der Zweck eine Revolution, oder nur eine Reformation war, und dann ist zu unterscheiden, ob die vorgeschlagenen Mittel, deren man sich zu bedienen wollte, von allen Theilhabern der Revolution gebilligt, oder nur erst von einigen vorgeschlagen waren. Nach diesem Unterschied muß auch das Urtheil verschieden gefällt werden. Ist der Zweck wirklich nur eine Reformation, so hat es die Regierung bloß mit Untersuchung der illegalen Mittel, die man anwandte, um sie durchzusetzen, zu thun, und wir übergehn hier die weitere Ausführung. War aber wirklich eine Revolution im Werk, so kann, wie wir gezeigt haben, die Regierung über die Rechtmäßigkeit der Revolution überhaupt nicht anders, als nach ihrem angegebenen Zweck entscheiden, und so bald dieser moralisch richtig und durch keine Reformation erreichbar ist, kann sie niemand strafen daran Theil genommen zu haben, sondern sie hat allein über die dazu gewählten Mittel zu richten. Bey diesem Fall findet aber noch folgende Betrachtung Statt. Wenn jemand eine Revolution zu bewirken sucht, wozu er durch nichts aufgefordert ist, (denn Fälle, wo er nur durch Vertheidigung seiner Menschenwürde dazu Anlaß giebt, haben wir oben schon bestimmt,) und er wird darinnen von dem Volke durch keine allgemeine Insurrection unterstützt, so ist dies ein Zeichen, daß das Volk mit seiner Regierung zufrieden ist, und daß er ihm Rechte aufdringen will, die es nicht begehrt, und daß er also trotz aller Vorspiegelung von Eifer für die Men-

schenrechte dennoch selbst den Despoten machen will. Da er also mit der Regierung unzufrieden ist, mit der es seine Mitbürger nicht sind, so kann er auch keinen Vortheil, der ihm von dieser Regierung und diesen Mitbürgern zukommt, mit Recht begehren, und es geschieht ihm nicht Unrecht, wenn er alles ihm durch die Regierung garantirte Eigenthum verliert, und wenn ihm diese Regierung nicht mehr in ihren Staaten duldet. Wenn die Strafe gegen einen Revolutionär nicht weiter gehet, als bis zur Confiscation seines unter der Garantie der Regierung erworbenen Vermögens, und bis zur Landesverweisung, so kann man genau genommen es nicht einmal eine Strafe nennen; denn es hat ihm nur der, den er zu stürzen suchte, seine bisher ertheilten Wohlthaten wieder entzogen. Unten wenn wir von den Folgen einer Revolution handeln, wird dies völlig einleuchtend werden. Wenn zu einer Revolution offenbar widerrechtliche Mittel beschlossen, aber noch nicht ausgeführt waren, so kann die Regierung hierüber mit Recht keine andere Strafe verhängen, als eine solche, die die Ausführung unmöglich macht – strenge Gefangenschaft.

Ehe wir von dem Fall handeln, wo die Macht der Regierung und die der Revolution beynahe Gleichgewichte sind, ist es nothwendig, vorher die Folgen einer Revolution zu untersuchen, weil sich nur aus diesen bestimmen läßt, welche Mittel die Moralität der Regierung anzuwenden erlaubt, um sich wieder in ihr Ansehen zu setzen.

Die Folgen einer Revolution in Rücksicht auf die äussern Verhältnisse eines Staats zu andern Staaten, und auf das äussere Wohl und Weh der Bürger, sind unübersehbar, und lassen sich mit keiner Gewißheit vorausbestimmen, höchstens mit Wahrscheinlichkeit in einem bestimmten Falle, wo man Land und Leute und Nachbarn so genau kennt als man solche Gegenstände nur immer kennen kann; im allgemeinen läßt sich aber gar nichts gründliches hierüber sagen. Es können daher, wenn von den Folgen der Revolution überhaupt die Rede ist, nicht jene ungewissen, sondern allein die gewissen und nothwendigen Folgen, die aus der veränderten Rechtspflege entspringen, darunter verstanden werden.

Nach dem Begriff, den wir von Revolution festgesetzt haben, ist es klar, daß durch eine Revolution alles was bisher für recht gegolten, als etwas, was erst noch zu untersuchen ist, angesehen werde. Alles also, was unter der Garantie der vorigen Regierung von irgend jemand besessen wurde, wird durch die Revolution in Anspruch genommen, und das Recht darauf muß aus den durch die Revolution festgesetzten Grundbegriffen von neuem bewiesen werden. Alles Eigenthum wird daher durch eine Revolution problematisch, und kann nur durch die Garantie der neuen Regierung wieder sicher werden. Das Versprechen der Revolutionärs das Eigenthum zu schonen, hat daher einen ganz andern Sinn, als den man gewohnt ist, mit diesen Worten zu verbinden, wenn es nämlich überhaupt einen Sinn haben soll, und nicht eine bloße Anlockung ist, sich die Revolution gefallen zu lassen. Es kann dann nichts anders heißen als: wir wollen

es auch zu einem Grundgesetz annehmen, daß es Eigenthum geben soll. Was aber nach einer Revolution als Eigenthum anerkannt wird, kann unmöglich deswegen als Eigenthum anerkannt werden, weil es bey der vorigen Regierung dafür galt, denn wenn ieder Besitz deswegen recht ist, weil er es bey der vorigen Verfassung war, so spricht sich die Revolution selbst das Verdammungsurtheil, weil sie dann eine völlig gerechte Staatsverfassung umgestoßen zu haben bekennt. Die Täuschung aber, als könnte bey einer Revolution Sicherheit des vormaligen Eigenthums versprochen werden, kommt daher, weil man geneigt ist, unter dem Eigenthum nichts als die durch (andern unschädlichen) Fleiß erworbenen Güter zu verstehen. Diese müssen freylich, wofern ich den Beweis sie auf diese Art erworben zu haben führen kann, bey jeder Verfassung, die nicht despotisch ist, mein bleiben: aber zum Eigenthum gehört, und wird auch von dem Sprachgebrauch, der sich noch keiner Revolution accomodirt hat, dazu gerechnet, alles was den Erwerb von Gütern möglich macht, oder erleichtert. In diesem Sinne des Worts ist dann durch die Revolution das Eigenthum in so fern unsicher gemacht, als es möglich ist, daß es durch ein zu verwerfendes Erwerbmittel erworben seyn kann. Um dieß einleuchtener zu machen, wollen wir die ganze Theorie des Eigenthums hier in der Kürze vortragen.

Eigenthum ist ieder Besitz, er betreffe was er wolle, der durch die Obergewalt im Staate anerkannt ist. Diese Erklärung des Eigenthums ist keinem Zweifel unterworfen, und völlig hinreichend, das Eigenthum sicher zu erkennen, so lange die Obergewalt selbst nicht ungewiß ist. Allein da die Obergewalt, wie ieder Mensch vor der Vernunft verantwortlich ist, und noch die Voraussetzung sich denken läßt, daß dar keine Obergewalt, wie z.B. im Naturzustande existire, so entsteht die höhere Frage: nach welchen Gründen soll sich aber die Obergewalt in der Anerkennung des Eigenthums richten, und nach welchen darf ich mir anmassen, etwas als Eigenthum besitzen zu wollen? Die Beantwortung des einen Theil der Frage ist zugleich die Beantwortung des andern, weil ich im Naturzustande die Functionen der Obergewalt selbst ausübe.

Der Grund aber, der über das Eigenthumsrecht überhaupt entscheiden soll, kann so wenig als irgend ein Grund, der ein Recht an sich begründen soll, ein Rechtsgrund seyn, weil dieser allzeit schon die Gültigkeit des Rechts an sich voraussetzt, und nur die Rechtmäßigkeit der Anmassung eines Rechts, aber nicht die moralische Möglichkeit eines Rechts selbst, begründen kann. Der Grund eines Rechts an sich kann niemals in der Wissenschaft der Rechte gefunden, sondern muß in der Moral gesucht werden. Denn ehe man bestimmen kann, wem gewisse Rechte zukommen, muß schon entschieden seyn, daß die Moral die Ausübung dieser Rechte billige, wie wir oben bey unserer Untersuchung der Menschenrechte gesehen haben. Der letzte Grund des Eigenthums muß demnach ein Erlaubtseyn auf meiner Seite, und ein Verbotenseyn auf der andern Seite seyn. Da sich das Verbot leichter findet, als die Erlaubnis, weil diese nur

durch die Abwesenheit des Verbots erkannt wird, so daß das Verbot auf der einen Seite jederzeit wie die Quelle des Rechts auf der entgegengesetzten ist, wenn nämlich auf dieser nicht gleichfalls das Verbot Statt findet, so muß allezeit das Recht durch die gegenseitige Pflicht bestimmt werden. Das Moralgesetz in Verbindung mit der Erkenntnis der äussern Bedingungen meines Daseyns sagt mir: du kannst nichts dein nennen, als deine Handlungen, und was durch diese da ist. Hier liegt nun die Erlaubnis etwas überhaupt mein zu nennen – und dieses gründet das absolute Eigenthum. Absolutes Eigenthum ist daher nur die Form, die eine Sache als Stoff betrachtet von uns erhält. Dieses absolute Eigenthum ist aber zu unserer Subsistenz auf dieser Erde nicht hinreichend; denn wir müssen eine Sache schon eigen haben, um ihr eine Form geben zu dürfen, und wir brauchen vieles zu bloßem Genuß, und daraus folgt, daß wir uns nothwendig ein Eigenthum ohne moralischen Grund anmassen müssen, um die Bedingung der Moralität auf dieser Erde, unser Leben, zu erhalten. Hier reicht also das formale Princip der Moralität nicht zu; denn dieß bestimmt nur das Gesetz, nach dem wir handeln sollen, aber keine Verbindlichkeit, uns etwas ohne weitern Grund bloß deswegen anzumassen, damit wir nur überhaupt unter gewissen Bedingungen, wie z.B. in diesem Erdenleben, handeln können, in dem wir sonst umkommen würden. Die Pflicht der Selbsterhaltung kann hier, wenn unter ihr nicht schon weit mehr begriffen wird, als aus dem bloßen Moralgesetz folgt, nicht angewandt werden. Denn da verbietet sie mir nur die zwecklose Aufopferung, und diejenigen Handlungen, die mein Selbst zerstören; aber mein Selbst als eine Quelle von Rechten anzunehmen, und etwas bloß deswegen zu thun, damit ich mein Leben erhalte, wie hier der Fall ist, welches die Moral ausserdem schlechterdings mißbilligt, – das gebietet sie mir nicht. Diese Anmassung läßt sich vor der Moralität nur durch die Voraussetzung entschuldigen, daß unsere Bedürfnisse einen Grund unserer Rechte abgeben können, eine Voraussetzung, die sich nur dadurch mit der Moralität verträgt, daß die Moralität selbst zu dem Glauben an ein Wesen führt, welches die Ursache des Daseyns der Dinge, die wir bedürfen, und unseres mit diesen Bedürfnissen verbundenen Daseyns zugleich ist; dadurch, daß die Schöpfung und unser Leben zugleich ein Eigenthum Gottes, und daher in nothwendiger Beziehung sind; denn alsdann ist die Voraussetzung richtig, daß Gott der die Moralität will, auch die zu ihrer Darstellung nöthige Bedingung, der Genuß der Schöpfung zur Erhaltung des Lebens, will. Dadurch wird nun die Schöpfung ein uns von Gott zugestandenes Eigenthum, bloß darum weil wir sie bedürfen. Dieß vergünstigste Eigenthum gehört aber allen Menschen mit gleichviel Recht, weil der Rechtstitel, das Bedürfnis, allen gemein ist. Das Bedürfnis macht es aber auch zugleich nothwendig, daß wir uns von dem allgemeinen Eigenthum ausschließend zueignen, und also ein respectives Eigenthum in Beziehung auf andere haben. Der Grund geradedieß und nichts anderes zu unserm respectiven Eigenthum zu machen, kann nun aber nicht in dem Bedürfnisse, das allen gemein ist, gesucht werden, und wir haben daher keinen Grund zu suchen, der etwas als unser Eigenthum bestimmt, sondern nur einen Grund,

der etwas von der Möglichkeit unser Eigenthum zu werden ausschließt. Dieser Grund muß nun wieder in der Moral gesucht werden, und kann in nichts anderm bestehen, als darin, daß wir das respective Eigenthum dem absoluten analog zu machen suchen, und dann lautet das Verbot aus dem das respective entspringt folgendermaßen: du sollst nicht dein nennen, was mehr durch die Handlung eines andern, als durch die deinige da ist. Daraus folgt, daß ich mir alles anmaßen dürfe, was ich durch eine dasselbe betreffende Handlung, als mein, bezeichnen kann, und daß sich kein anderer dasselbe anmaßen dürfe, weil er dieß nicht that. Die Bezeichnung, als mein, erfordert eine gewisse Handlung, über die in mancher Rücksicht die Entscheidung sehr leicht ist, als wenn z.B. jemand einen Baum pflanzt, einen Acker bearbeitet, wo doch niemand pflanzte, und niemand ackerte; über die aber auch in mancher Rücksicht nur durch Uebereinkunft in der bürgerlichen Gesellschaft entschieden werden kann, als wie über das Eigenthum, welches aus Kauf, aus Schenkung, aus Erbschaft und dergleichen entsteht. Zugleich ist auch klar, daß über einen Gegenstand, der kein Gegenstand einer Handlung, die dauernde Spuren zurückläßt, seyn kann, wie z.B. über Luft und Wasser, kein Eigenthum Statt finde. Auch hört das Eigenthum auf, so bald das dringende Bedürfnis eines andern die ursprüngliche Gemeinschaft erfordert. Die vielen Meinungen über das Eigenthumsrecht sind lediglich daher entstanden, daß man dem Menschen da sein absolutes Eigenthum vindiciren wollte, wo er doch nur ein respectives hat. ⁴⁾ Einzig und allein die christliche Religion lehrte bisher die wahre Theorie des Eigenthums. In der Ausübung hat die wirkliche Anerkennung des Eigenthums noch diese Schwierigkeit, daß wenn auch die Bedingungen anerkannt sind, unter denen etwas für Eigenthum gilt, auch noch die Wahrscheinlichkeit dessen, der behauptet, daß er diese Bedingungen erfüllte, in Zweifel gezogen werden kann, und schlechterdings eine Art von Beweis für genughuend muß angenommen werden. Dieß setzt aber wieder eine Uebereinkunft und eine Stetigkeit in dieser Uebereinkunft voraus, die nur durch unter einer allgemein anerkannten Obergewalt erlangt werden kann. Nun glauben wir, wird es jedem einleuchtend seyn, wie alles Eigenthum bey einer Revolution problematisch werden müsse. Diese Ungewissheit des Eigenthums ist daher eine nothwendige Folge einer Revolution,

⁴⁾ Eine Verwandlung des natürlichen respectiven in ein künstliches absolutes Eigenthum geschieht durch das Geld. Die Theorie des Geldes ist eine Lücke in dem bisherigen Naturrecht. Das Geld ist nicht bloß eine Erfindung zur Bequemlichkeit im Handel, sondern auch ein in der Gesellschaft nothwendiges Aequivalent des Eigenthums. Es kann keine bürgerliche Gesellschaft ohne Geld gedacht werden. Es ist aber nicht nothwendig, daß es eben gemünztes sey. Das Geld ist das einzige Eigenthum welches die Gesellschaft als absolut garantiren kann. Das respective Eigenthum, worunter alles zu den Bedürfnissen des Lebens unmittelbar Erforderliche gehört, kann sie nur so lange garantiren, als nur die Willkühr, und nicht das Bedürfnis die Mittheilung fordert. Im letzten Fall hört das Eigenthum auf. Die Gesellschaft schützt in diesen Fällen das Eigenthum dadurch, daß sie ein nie unmittelbares Bedürfnis werdendes Aequivalent, das Geld, giebt. Für Geld kann aber die Gesellschaft, (nicht der Einzelne,) alles fordern, was jemand in ihr besitzt, weil er es nur durch sie besitzt, und er in dem verhältnismäßigen Eigenthum in Beziehung auf andere, die gleiches Geld schätzen, nichts verliert. Die Gesellschaft hat das Recht alles in Requisition zu setzen, so bald es nothwendig ist.

und nicht bloß die Folge der bey einer Revolution gewöhnlichen Unordnungen. Zugleich ist aber klar, nach welchem Princip das Eigenthum bey einer neuen Regierung wieder gesichert werden müsse. Dieses Princip ist folgendes: jedes Eigenthum soll als rechtmäßig garantirt werden, welches unter keiner offenbar ungerechten, (nicht etwa unter einer bloß für künftige als ungültig erklärten) Bedingung erworben worden, und auf welches niemand gegründete Ansprüche als der Besitzer hat. Bedingungen, die erst durch die Revolution als ungültig angesehen werden, können das Eigenthum nicht aufheben, weil sie kein näheres Recht eines andern und keine Ungerechtigkeit in sich fassen. Daß ich hier dem Wort Eigenthum den ausgedehntesten Sinn gebe, habe ich schon oben gesagt. Daß persönliche Würden, die die vorige Regierung ertheilte, durch die Revolution aufgehoben werden, bedarf keines weiteren Beweises. Man sieht nun, glaube ich, deutlich ein, daß einem Revolutionär, durch die Confiscation seiner Güter nicht widerfährt, als was ihm selbst durch die Revolution bevorstand. Eben so ändert sich auch das positive Recht überhaupt, es kann das zum Verdienst werden, was sonst Verbrechen war, und alle Processe, von welcher Art sie seyn mögen, sind, insofern ihr Einfluß auf die Bürger der neuen Constitution noch wichtig ist, einer Revision unterworfen, insbesondere aber muß jede Entscheidung über das, was man Maiestätverbrechen nennt, durch die Revolution annullirt werden. Der Einfluß, den eine Revolution auf das, was man Sitten nennt, hat, kann nicht im Allgemeinen bestimmt werden. – Nun wollen wir wieder zu unserer Frage zurückkehren, welche Mittel die Regierung anwenden darf, sich wieder in ihrem Ansehen zu befestigen.

Wie wichtig die Folgen einer Revolution sind, und daß sie durch die ganze politische Existenz jedes Bürgers unsicher gemacht wird, haben wir bisher, wie ich glaube, einleuchtend erwiesen. So bald also eine Revolution keine Staatsverfassung bewirkt, wenn in ihr eben so willkürlich Eigenthum und Ansehen ausgetheilt wird, als es der vorigen Regierung Schuld gegeben wurde, und wenn noch der größte Theil des Volks mit ihr unzufrieden ist, ohne doch aus der Verbindung mit ihr heraustreten können zu können, (denn sonst wäre es besser einen eigenen Staat zu bilden;) so ist die Regierung schuldig. Ruhe und Ordnung wieder herzustellen, wenn es noch in ihren Kräften stehet, oder wenn sie nur noch Wahrscheinlichkeit dazu hat, daß der Versuch gelingen könne. Mislinge der Versuch wirklich, so ist sie ihrer Pflicht entledigt. Bey einer Revolution, die nicht ganz gelang, entsteht daher gewöhnlich Krieg zwischen den Begünstigten der neuen Regierung und den Anhängern der alten. Die Veranlassung dieses Krieges kann, wie wir gesehen haben, verhältnißmäßig eine gerechte Veranlassung seyn. Allein da jede Revolution höchst wahrscheinlich einen Krieg nach sich zieht, (denn wenn auch die alte Regierung ganz entkräftet ist, so findet sie doch oft Schutz bey den Nachbarn, oder diese selbst sind der neuen Ordnung der Dinge nicht günstig, und suchen entweder die alte wieder herzustellen, oder von der Verwirrung, die auf längere oder kürzere Zeit jede Revolution veranlaßt, Nutzen zu ziehen, und Eroberung zu

machen;) so würde, wenn der Krieg überhaupt unmoralisch wäre, auch jede Revolution, insofern sie einen Krieg veranlassen kann, und dieser als etwas mögliches bey ieder Betrachtung gezogen werden muß, selbst unmoralisch seyn. Es ist also nicht unschicklich hier noch die Moralität des Krieges zu untersuchen.

Das Wort Krieg bezieht sich auf einen Streit, der geführt wird, um nicht allein eine Sache, sondern auch ein Recht auf eine Sache zu erwerben oder zu behaupten. Ein Streit, der bloß um eine Sache zu erhalten, oder sie einem andern abzunehmen, oder aus Uebermuth ohne alle Rücksicht auf Recht geführt wird, heißt nicht Krieg. Weder die Anfälle von Räubern, noch die Kämpfe der Thiere nennt man einen Krieg. So lange kein Mein und Dein rechtlich bestimmt ist, und so lange keine Beleidigungen als widerrechtlich allgemein anerkannt werden, das ist mit andern Worten, so lange kein Staat ist, so lange kann es keinen eigentlichen Krieg geben, obgleich der Zustand der Menschen vor dem Staate dem Zustand der Menschen im Kriege ganz analog ist. Jedem Krieg liegt daher ein Rechtsstreit zum Grunde. Ein Rechtsstreit soll aber durch Vernunft und nicht durch Gewalt entschieden werden, und in dieser Rücksicht ist ieder Krieg unmoralisch. Damit ist aber nicht gesagt, daß die kriegführenden Theile deswegen unmoralisch handeln, denn sie können sich in ihren Rechten irren, und eine von ihnen kann die andere auch haßhafter Weise bekriegen. Daß aber ein Rechtsstreit nicht durch Vernunft entschieden wird, kann folgende Veranlassung haben:

1) Eine die Kräfte der Partheyen übersteigende erforderliche Einsicht in die Entscheidungsgründe des Rechts, und eine daher entstehende Verzweiflung den Streit durch Vernunft beyzulegen.

Das Recht auf einen bestimmten Grund und Boden ohne gesellschaftliche Uebereinkunft ist einer dieser schwer, ja unmöglich, nach Rechtsgründen zu entscheidenden Fälle. Die alten Völker hatten den einzigen scheinbaren Rechtstitel, jedesmaligen Besitz desselben (ein Autochthon zu seyn) ausgefunden. Aber die Schwierigkeit liegt nicht darinnen, ihn zu erweisen, sondern er ist auch nur ein Billigkeits- und kein Rechtsgrund; denn warum sollte eine Nation des Zufall, daß sie lange ein rauhes schlechtes Land cultivirte, für immer büßen? Man kann nichts sagen, daß die nordischen Völker widerrechtlich handelten, daß sie sich bessere Länder zueignen wollten, und daß die Bewohner dieser Gegenden durch das Glück, das sie Jahrhunderte genossen, in einem fruchtbaren Lande zu wohnen, ein Recht erwarben, die andern Bewohner der Erde in Wüsteneyen zu verbannen. Diesen Fall durch Vernunft zu entscheiden, setzt eine Cultur voraus, die noch jetzt wenige Nationen haben, und eine moralische Billigkeit, die noch seltener als jene Cultur ist.

2) Eine vorsätzliche Rohheit nicht durch Vernunft entscheiden zu wollen, sondern die Gewalt zum Richter anzunehmen.

3) Eine boshafte Verweigerung auf der einen oder auf beyden Seiten, Vernunftgründe anzunehmen.

4) Ein leidenschaftlicher Zustand, der alle vernünftige Untersuchung ausschließt.

In allen diesen Fällen bleibt der Krieg immer selbst unmoralisch, aber die kriegführenden Mächte sind es beyde nur dann, wenn der zweyte, dritte und vierte Fall bey den beyden Statt findet, und eine ist es, wenn nur bey ihr diese Fälle Statt finden; im ersten Fall aber können beyde moralisch gesinnt seyn. Auch im zweyten und vierten Fall kann man die Nationen noch nicht niederträchtig nennen, denn sie hören der Vernunft zwar nicht an, aber sie erklären sich doch nicht als ihre Feinde. Nur der dritte Fall ist offenbar ungerecht, und eine Nation, die einen solchen Krieg führt, ist niederträchtig, wenn sie selbst die Urheberin ist, und verworfen oder aus feilen Seelen bestehend, wenn sie sich von einem Fürsten in einen solchen Krieg führen läßt; denn der Mensch darf sein Selbsturtheil über Recht und Unrecht nie aufgeben. Der Krieg ist daher an sich kein Zeichen der Immoralität der kriegführenden Mächte, und es kann Kriege geben, die von beyden Seiten mit Recht geführt werden, und die Gewalt kann über Recht entscheiden, nicht weil man durch Vernunft nicht entscheiden wollte, sondern weil man nicht konnte. Man muß sich aber alsdann den Ausschlag, den die Gewalt gab, als einen Rechtstitel gefallen lassen, und darf sich nicht hinterlistigerweise auch dieser Entscheidung zu entziehen suchen.

Daraus entspringt die Verbindlichkeit der Verträge, die durch einen Krieg erzwungen worden. Ihre Gültigkeit setzt aber voraus, daß der Krieg als Entscheidungsmittel des Rechts, von beyden Partheyen gewählt ward. Ist das offenbare Recht der einen Parthey durch die Gewalt der andern unterdrückt worden, so hat diese Parthey auch keine Garantie von der Moralität, sondern allein von ihrer Gewalt zu erwarten. Die Furcht vor Krieg überhaupt kann daher nie die Moralität einer Handlung vermindern, und so bald man nur nicht unrecht handelt, so darf man sich durch einen bevorstehenden Krieg von seiner Handlungsweise nicht abschrecken lassen. Auf seine Rechte lieber Verzicht thun, als Krieg führen wollen, setzt eine moralische Schwäche voraus, denn ich gestehe dadurch ein, daß ich entweder meines Rechts nicht gewiß bin, oder daß es mir gleichgültig sey, ob Gerechtigkeit in der Wirklichkeit ausgeübt werde, oder nicht. Die Gründe, die uns nöthigen in die bürgerliche Gesellschaft zu treten, verbinden uns auch Krieg zu führen, wenn die Gerechtigkeit nur durch ihn in der Wirklichkeit erzielt werden kann. Den Menschen der sich alles gefallen läßt um nur in Ruhe zu leben, nennt man eine feige Seele, und alle Völker haben bisher die feigen Seelen noch mehr verachtet, als die Streitsüchtigen, weil diese doch Recht thun, wenn sie wollen, aber iene es unterlassen, auch wenn sie es wollen.

So gerecht aber der Krieg auf der einen Seite seyn kann, so zeugt er doch allezeit von dem Mangel der moralischen Cultur im Ganzen, die allein endlich den Frieden des Herrn auf unserer Erde wirklich zu machen, müssen die Talente eines jeden Menschen geweiht seyn, und jeder ist hasenwürdig, er mag noch so laut wider den Despotismus sprechen, noch so heftig die Menschenrecht vertheidigen, und zu ihrer Behauptung auffordern, noch so thätig an dem Umsturz allesdessen, was sie zu beleidigen scheint, arbeiten, wenn er nicht von ganzer Seele in dem Wunsch mit einstimmt: der Friede des Herrn sey mit uns allen!

III. Ueber den Begriff: Volk.

Eine große Menge Menschen macht noch kein Volk aus. Diese Menge könnte sowohl aus mehrern Völkern bestehen, als auch nur eine Anzahl von Individuen seyn, die durch nichts miteinander verbunden, nur durch den Beobachter in dem Begriff Volk zusammen gefaßt wäre. Zum Begriff eines Volks ist aber auch nicht nothwendig, daß die Menge, die ein Volk ausmacht, einen einzigen Staat bildet. Ein Staat kann aus mehrern Völkerschaften bestehen, und Völkerschaften werden von andern als verschiedene Völker unterschieden, bey denen noch keine Spur von einem Staat anzutreffen ist. Weder die Menge von Menschen, die sich zusammen halten, noch daß sie einen eigenen Staat bilden, macht daher das Eigenthümliche des Begriffs eines Volkes aus. Es ist auch nicht einmal nöthig, daß Völker beisammen wohnen. Die Juden, die in alle Welt zerstreut sind, machen noch immer ein eigenes Volk aus. Oft wird vom Volk im Gegensatz der Regierung gesprochen, als wenn man z.B. sagt, das Volk hat rebellirt; allein hier ist es deutlich, daß man mit diesem Worte einen ganz andern Begriff verbindet, als wenn man es braucht, ohne an den Unterschied zwischen Herr und Unterthan zu denken; wie dieß gewiß nicht in dem Ausdruck geschieht: die Cimbrer ein nordisches Volk. Der Unterschied den man in diesen beyden Ausdrücken zwischen Volk und Volk macht, ist zu auffallend, als daß wir das Eigenthümliche dieses Begriffs zu entdecken hoffen könnten, ohne diese beyden verschiedenen Bedeutungen von einander zu trennen, und jede für sich ins besondere zu bestimmen. Das Eigenthümliche derjenigen Bedeutung des Wortes Volk, bey welcher auf einen Unterschied der Menschen in Rücksicht auf Staatsrecht noch gar nicht gesehen wird, werden wir wohl am leichtesten dann entdecken, wenn wir auf das Acht geben, was vorzüglich den Unterschied zwischen verschiedenen Völkern ausmacht. Der auffallendste ist eine physische Verschiedenheit. Er ist aber nicht nothwendig erforderlich, um ein Volk von einem andern zu unterscheiden. Nach ihm kommt die Sprache. Menschen, die einander gar nicht verstehen, oder höchstens einst verstanden haben, können unmöglich ein Volk ausmachen. Aber dieser Unterschied ist größer, als er nöthig ist, um die Menschen in Völkerschaften zu theilen; denn viele Völker verstehen einander, die man dennoch als verschiedene Völker betrachtet. Der Dialect aber ist nicht hinlänglich, um eine Völkerschaft zu bestimmen. Bey verschiedenen Völkern ist er zwar meistens verschieden, aber Menschen die im Dialect voneinander abweichen werden darum nicht immer als verschiedene Völker betrachtet, und Menschen, die einander mit Mühe verstehen, werden öfters zu Einem Volke gerechnet. Die Religion ist eine ebenso starke Ursache; die Menschen zu theilen, als die Sprache, aber sie ist ebenso wenig das, wodurch ein Volk von andern charakteristisch unterschieden ist, als die Sprache. Ein Volk kann verschiedenen Religionen zugethan seyn, und ver-

schiedene Völker können eine Religion haben. Ausser Religion und Sprache unterscheiden sich die Menschen im Ganzen noch durch ihre Sitten. Dieß scheint es vorzüglich zu seyn, was das Eigenthümliche eines Volkes ausmacht, und es ließe sich vielleicht der Begriff eines Volkes dadurch am besten bestimmen, daß man sagte: ein Volk ist eine Menge Menschen, die sich wegen der Uebereinstimmung in ihren Sitten vorzüglich zusammen halten, und von andern absondern. Der Begriff, den man mit dem Wort Sitten verbindet, ist aber selbst so weit, und so schwer zu bestimmen, daß es, ehe man ihn zur Bezeichnung des Eigenthümlichen eines Volks annimmt, nöthig ist, ihn selbst zu zergliedern.

Im Verhältnis zu Moral ist klar, daß das Wort Sitten gar nichts als moralisch oder unmoralisch bestimmt. Unter der Aufschrift: über die Sitten der wilden Völker in u.s.w. wird niemand eine Bestimmung des Grades der Moralität, der diesen Völkern im Ganzen eigen ist, sondern nur eine Schilderung ihrer Gebräuche und ihres Benehmens bey verschiedenen Gelegenheiten erwarten. Die Beurtheilung ob diese Sitten moralisch oder unmoralisch sind, ist ein ganz eigenes von der Erzählung der Sitten völlig verschiedenes Geschäft. Die Verwandtschaft des Wortes Sitten mit dem Wort Sittlichkeit führt sehr natürlich auf den Gedanken einer Gemeinschaft der Bedeutung zwischen beyden, und berechtigt wenigstens zu untersuchen, ob nicht Sittlichkeit eben so aus dem Wort Sitten entstanden ist, als das Wort Tugend in iesziger Bedeutung aus der Bedeutung, die es vor ein paar Jahrhunderten hatte, wo man sich des Ausdrucks: von der Kräuter Tugend und Wirkung, und anderer ähnlicher bediente. Der ursprüngliche Begriff der Tugend scheint bey allen Völkern Kraft aus Spontaneität zu seyn. Wieferne die Kraftäußerung, wie z.B. die Spannung bey einer Feder, als eine Folge einer fremden Ursache gedacht wurde, insoferne bediente man sich nie des Wortes Tugend. Nach verschiedenen Erhöhungen des Begriffs, nannte man endlich nur die vorzüglichste Kraftäußerung eines belebten Wesens Tugend, und in der deutschen Sprache iesz nur die vorzüglichste des Menschen. Das Wort Sitten hat eine ähnliche Erhöhung des Begriffs erhalten. Diese ist dem von ihm abgeleiteten Wort Sittlichkeit zutheil geworden. Sittlichkeit zeigt eine zwangsfreye Unterwerfung unter Pflicht an; im Worte Sitten muß daher, wenn unsere Vermuthung richtig ist, ein Begriff liegen, der sich zu diesem erhöhen läßt. Diese erhöhte Bedeutung des Wortes Tugend begreift noch immer seine ursprüngliche in sich, denn selbsthätige Kraftäußerung ist eine die Möglichkeit der Tugend begründende Erforderniß. Es wird etwas nur insoferne für tugendhaft erklärt, wieferne es als die eigenthümliche Handlung eines Menschen betrachtet wird. Was durch fremden Einfluß geschiehet, wenn es auch an sich noch so nützlich und gerecht ist, wird dem Handelnden nicht als Tugend angerechnet. Moralität an sich, und das was als Tugend erkannt wird, unterscheiden sich dadurch, daß eine das Verhältnis der That und der Gesinnung zum Gesetz, als absolut, ohne auf die Erkenntnißfähigkeit der Menschen, die die Handlung beobachten, Rücksicht zu nehmen, bezeichnet, zu dieser aber erfordert wird, daß die That von den Menschen,

die sie beobachten, schon zum voraus als mit der Moralität verträglich, und die Gesinnung, die sie bey dem Thäter voraussetzen für nöthig halten, als eine ächt moralische Gesinnung von ihnen schon längst erkannt sey. Tugendhaft, welches die Gemäßheit einer Handlung mit dem was für Tugend gehalten wird, ausdrückt, ist daher immer ein subjectives Prädicat, das aber als objectiv beygelegt wird. Sittlich drückt bald das Verhältnis zur Sittlichkeit oder Moralität, bald das Verhältnis zu den Sitten aus. In der letztern Bedeutung zeigt es an, daß die Handlung den eingeführten Sitten gemäß ist, und ist daher auch nur ein subjectives Prädicat. Subjective Urtheile können aber von vielen Menschen gemeinschaftlich für wahr gehalten werden, und dann sind sie in Beziehung auf das Individuum, welches sie fällt, für die übrigen, die unter diese Zahl gehören, objectiv gültig, und können Jahrhunderte lang dafür gelten. Diese in solchen Verhältnissen objectiv gültigen Urtheile können entweder unter der Einschränkung, daß sie für einen Kreyß von Menschen objectiv gültig sind, vorge tragen werden, ohne auf ihre wahre Objectivität Rücksicht zu nehmen, und dann werden sie zwar als subjectiv erkannt, aber ihr objectiver Werth nicht untersucht, oder es kann vorausgesetzt werden, daß ihre objective Gültigkeit durch die Einstimmung vieler Menschen begründet werde, und dann wird von ihrer wahren objectiven Gültigkeit gänzlich abstrahirt. Dieß ist der Fall wenn man von den Sitten der Völker spricht. Sitten werden im Grunde als etwas subjectives betrachtet, daß aber als objectiv gültig angenommen werden muß, und es giebt daher allerdings einen Uebergang von der Bedeutung des Wortes Sitten zu der des Worts Sittlichkeit. Es liegt darinnen, daß man den Mangel objectiver Gültigkeit der Vorschriften, die man unter Sitten begriff, einfach, und nun durch dieses Wort nur das verstanden wissen wollte, was bey allen Menschen Sitte seyn sollte. Sitten wären in dieser Bedeutung – die in dem subjectiven Begriffe von Sittlichkeit, in so weit sie sich im Betragen zeigt, gegründeten Vorschriften, die vielen Menschen gemein sind, insoferne von ihnen andern Menschen, die unter und mit ihnen leben wollen, die Achtung für jene Vorschriften, als wären sie objectiv angenommen, dabey aber nicht auf die innere Gesinnung, sondern nur auf das äussere Betragen gesehen wird. Die Sitten lassen sich aus diesem Gesichtspunct als ein Betragen erklären, das bey vielen Menschen, die sich deswegen besonders zusammenhalten, für tugendhaft gehalten wird. Unter die Sitten rechnet man nicht das, was einmal rechtlich bestimmt ist, und als solches erzwungen werden kann, sondern nur das was für tugendhaft gehalten wird, und freywillig geschehen soll. Insofern aber der Rechtsgang selbst im moralischen Verhältnis betrachtet werden kann, insofern kann man auch Rechtssatzungen eines Volks zu seinen Sitten rechnen. Da die Sitten durch die Uebereinstimmung festgesetzt sind, so werden die Fehler gegen die Sitten entweder als Mangel der Bekanntschaft mit einstimmig für sittlich Erkannten angesehen – Ungezogenheit, oder als Vernachlässigung desselben – Unschicklichkeit, oder als damit nicht übereinstimmender Hang – Unartigkeit, oder als Trotz, was man dann durch Grobheit, Brutalität und Unverschämtheit bezeichnet.

Alle diese Prädicate beziehen sich auf die durch die öffentliche Meynung festgesetzten Tugendbegriffe, insofern sie allein durch diese Meynung als wahr angesehen werden, und diese Meynung nicht als das Resultat einer Untersuchung, sondern als in einem allen Menschen gemeinsamen Gefühl gegründet angenommen wird. Ein Volk läßt sich also am besten durch eine Menge Menschen erklären, deren subjectiven Begriffe von Tugend, insoferne sie aufs Gefühl gegründet sind, übereinstimmen, und zur Regel ihres Betragens und der Beurtheilung des Werths eines Menschen, der unter und mit ihnen lebt, geworden sind, und die sich deswegen besonders zusammenhalten.

Unter einem Volk in dieser Bedeutung, wenn es einen Staat ausmacht, spricht man nun wieder von dem Volk, im Gegensatz anderer Menschen unter ihm, die man nicht zu dem Volk rechnet. Zu diesem Begriff gehört es aber schlechterdings, daß ein Volk im Staate lebt; denn bey wilden Völkern fällt diese Bedeutung des Wortes Volk hinweg. Die von dem Volk ausgenommen werden, sind vorzüglich die Gebietenden, die Priester, und die von diesen beyden dafür anerkannten Gelehrten. Einen Adel setzt die Eintheilung eines Volkes in diese zwey Classen gar nicht voraus, und wo er sich findet, wird er zum Theil öfters zum Volk gerechnet. Er wird eigentlich nur insoferne von dem Volk weggerechnet, als er ein näheres oder gar ein ausschließendes Recht auf die angegebenen Stände hat. Es wird also der Theil von dem Volke weggerechnet, der da fordert, daß seine Urtheile in den ihm zuständigen Fällen von dem andern weit größern Theile für objectiv gültig gehalten werden sollen, und der zugleich im anerkannten Besitz des Rechts dieser Forderung ist.

So klar es dadurch ist, was man unter dem Volk, dessen Individuen man im Gegensatze der Obern gemeine Leute, und im Gegensatze der Priester und Gelehrten Layen nennt, zu verstehen hat, so schwer scheint es, das moralische Verhältnis zu bestimmen, worinn das Volk gegen den andern Theil, den wir zusammen die Vornehmen nennen wollen, steht, und ohne Aufopferung seiner Persönlichkeit stehen kann. Dieß Verhältnis des Vornehmen zum Gemeinen darf die Menschenrechte nicht verletzen, wenn es nicht als unmoralisch verdammt werden soll. Es kann also nicht das Verhältnis zwischen Herren und Slaven seyn, es kann aber auch nicht das zwischen Herren und Dienern seyn, weil dieses einen freywilligen Vertrag voraussetzt, der persönlich eingegangen wird, und nur so lange dauert, als man ihn schließen will; jenes Verhältnis aber wird nicht persönlich auf bestimmte Zeit eingegangen, sondern es findet entweder schon von der Geburt an Statt, oder es wird wenigstens durch die angetretene Laufbahn auf immer entschieden, und kann durch den Willen des einen Theils auf keine bestimmten Jahre eingeschränkt, sondern nur durch Begünstigung des andern aufgehoben werden. Es ist aber auch nicht das Verhältnis des Lehrers zum Schüler; dann der Lehrer hat zum Zweck, daß der Schüler ihm gleich werde, und ihn entbehren lerne, welches aber keineswegs

der Zweck des Vornehmen mit dem Volke ist. Es ist auch nicht das Verhältnis zwischen Obrigkeit und Unterthan; denn dieses ließe sich denken, ohne daß die Obrigkeit etwas vor dem Volke voraus, sondern vielmehr ihre Autorität erst durch den Willen des Volkes hätte. Das Verhältnis zwischen den Vornehmen und dem Volke muß daher entweder als etwas schlechterdings vorhandenes angesehen werden, für das sich kein weiterer Grund angeben läßt, oder wenn es aus einem moralischen Gesichtspunkt betrachtet werden soll, wie denn jedes Verhältnis zwischen Menschen aus einem solchen betrachtet werden muß, so kann es nur als das Verhältnis der Maiorennen zu den Minorennen gedacht werden. Das Volk ist daher im Verhältnis gegen einen andern Theil als minorenn gedachte Theil eines Volks. Dieß drückt das einzige mögliche moralische Verhältnis aus, auf das sich das staatsrechtliche zurückführen lassen muß, wenn es Ansprüche auf eine moralische Seite macht.

Dieß Verhältnis darf aber nicht mit dem politischen der verschiedenen Gewalten im Staate gegen die Glieder des Staates verwechselt werden. In diesem Verhältnis gehört niemand zu den Vornehmen oder zu dem Volk, sondern ieder ist Bürger, der entweder mit einer Gewalt bekleidet, oder dieser Gewalt unterworfen, und insofern er, als nicht freywillig dem selbst anerkannten Gesetz gehorchend betrachtet wird, Unterthan ist. Dieß Verhältnis ist bestimmt, und läßt sich nie aufheben, sondern ist so nothwendig als der Staat selbst; das Verhältnis aber zwischen den Vornehmen und dem Volke kann aufgehoben gedacht werden, ohne daß der Staat dadurch aufgehoben wird. Es ist also kein im Staat wesentliches Verhältnis, sondern ein zufälliges, das von selbst entstand. Moralisch läßt es sich dadurch denken, daß der eine Theil gegen den andern unmündig ist; in der Wirklichkeit findet es aber dadurch Statt, daß der eine Theil das Recht hat, den andern als unmündig zu behandeln, und daß dieser seine Mündigkeit nicht bloß durch sich selbst erlangen kann, sondern diese nur dann gültig ist, wenn sie von dem andern rechtlich anerkannt wird. Das Entstehen dieses Verhältnisses läßt sich nicht aus politischen Verfügungen ableiten, sondern es war nothwendig, daß es sich schon bey der Bildung des Staates vorfand, und es erst möglich machte, daß ein Theil die Obergewalt erhielt. Jede Wahl der Obergewalt setzt schon eine Uebereinkunft diese Wahl anzustellen voraus, welche ursprünglich als unverabredet angesehen werden müßte, weil noch keine rechtliche Gültigkeit der Stimmenmehrheit vor dem Staate statt finden kann. Dadurch wäre aber nur das Bedürfnis einer Obergewalt anerkannt. Da sie aber dann erst, wenn die Majorität rechtlich gilt, gewählt werden könnte, was doch einzig durch sie erst möglich ist, so läßt sich das ursprüngliche Entstehen einer Obergewalt nie durch eine Wahl oder durch einen Vertrag denken, sondern einzig und allein dadurch, daß Menschen andere, die sich einer Obergewalt anmaßen, duldeten und sich daran gewöhnten. Wenn die Obergewalt ursprünglich als gewählt, und ihr Recht von dieser Wahl abhängig betrachtet werden müßte, so würden, wenn diese Wahl rechtsgültig seyn sollte, die

Mündigkeit der Wählenden vorausgesetzt, und das Verhältnis zwischen Vornehmen und Volk könnte dann nicht mehr stattfinden.

Die Quelle des Unterschied zwischen Vornehmen und Gemeinen muß in der Ueberlegung gesucht werden, die Menschen über Menschen hatten, wodurch das Urtheil der einen für die andern obiectiv gültig, und ihr Verfahren zum Gesetz wurde. Die physische Möglichkeit dieses Verhältnisses beruhet daher auf der schnellern Entwicklung der Kräfte gewisser Menschen im Verhältnis gegen andere, und die moralische darauf, daß ein Mensch unbeschadet seiner Menschenrechte im Verhältnis gegen einen andern minorenn seyn kann. Da dieß aber anfänglich nur durch das Zurückbleiben eines Theils gegen den andern, und nicht absichtlich veranstaltete Hindernisse von den Vornehmen geschehen konnte, wie in der Folge erst möglich ward, so ist diese Unmündigkeit als selbstverschuldet anzusehen.

Die Maiorennität und Minorennität ist aber kein Verhältnis, worinn ein Mensch gegen den andern dadurch für immer rechtlich steht, weil er jetzt darinnen steht, und die Maiorennität ist kein mir gegen den andern zuständiges Recht, sondern ein Grad der Ausbildung meines Geistes, der mir durch kein Recht kann gegeben oder genommen werden. Es giebt daher auch kein ursprünglich rechtlich entstandenes Verhältnis zwischen den Vornehmen und dem Volk, sondern es war ein zufälliges, dem gemäß zu handeln recht war, daß aber kein von dieser Gemäßheit unabhängiges Recht geben kann, und es hängt ganz von der Ausbildung beyder Theile ab, wie weit sie durch dieß Verhältniß von einander abstehen. Noch weniger enthält die Minorennität eine Verbindlichkeit, minorenn zu bleiben, sondern der Mensch soll nach seiner Maiorennität streben, eben so wenig giebt die Maiorennität ein Recht, den andern minorenn zu erhalten, sondern ich soll so viel möglich zur Maiorennität des andern beytragen. Das Verhältnis zwischen dem Volk und den Vornehmen soll daher immer vermindert werden. Es absichtlich darauf anzulegen, daß das Volk unmündig bleibe, ist Hochverrath an der Menschheit. Dem Volk bleibt daher das Recht nach der Mündigkeit zu streben, und seine Mündigkeit zu beweisen. Ein Mensch beweiset seine Mündigkeit durch die Kenntnis seiner Rechte, und durch die Klugheit und Billigkeit, mit der er Gebrauch von ihnen macht. Es beweiset seyne Mündigkeit vorzüglich dadurch, daß es die Gesetze, nach denen es regiert wurde, kennen lernt, und ihre Moralität prüft, und ihnen um der Sittlichkeit allein willen zu gehorchen anfängt. Indem es sich aber dadurch bey der Gesetzgebung selbst mitwirkend zeigt, so erhebt es sich eben dadurch zu einem souverainen Volk, insoferne man ihm um seines vorigen Verhältnisses willen noch den Namen Volk geben kann, eigentlich gehört aber dann das Volk auf, und beyde Theile sind zusammen nur ein Volk. Dieß ist die moralische Entscheidung der Sache, die nicht bestimmt, zu was ein Theil den andern zwingen kann, sondern was jeder für sich thun, wonach er streben, und zu was er den andern behülflich seyn soll.

Es bleibet nun noch übrig, das Verhältniß zwischen den Vornehmen und dem Volk, nach dem zu untersuchen, was ieder Theil von dem andern nach dem strengen Recht zu fordern hat, welches bloß auf den dermaligen Zustand der Sache Rücksicht nimmt. Da die Unmündigkeit des Volks verschuldet ist, und es ursprünglich mit den Vornehmen gleich mündig war, so hat es seine Rechte gleichsam vergeben, und die Vornehmen haben bey vielen Völkern ein rechtliches Verhältniß zwischen sich und dem Volk gegründet, das ihnen das Uebergewicht, welches sie über letzteres zufällig erhielten, auf immer sichern sollte. Man kann hier nicht sagen, daß sie das Volk unterdrückt, sondern nur, daß sie seine Unachtsamkeit benutzt haben. Dadurch daß das Volk in den Unterschied zwischen sich und den Vornehmen stillschweigend eingewilligt hat, hat dieser Unterschied Rechtsgültigkeit erhalten. Die Rechte, die daraus entsprungen sind, machen vorzüglich das Staats= und Lehnrecht aus. In diesen rechtlichen Verhältnissen wird allezeit der Adel als von dem Volke unterschieden angenommen, aber im gemeinen Sprachgebrauch, der nicht immer auf das Rechtliche, sondern nur auf das Anschaulich sieht, wird oft ein Theil des Adels, der sich durch keine größere Ausbildung vom Volke auszeichnet, und keinen Theil an der Regierung hat, mit zum Volke gerechnet. Besonders gehört der Adel im Gegensatz des Clerus zum Volk.

Das Staatsrecht darf nicht mit der Staatspflicht verwechselt werden. Bisher haben alle Lehrer des Naturrechts den Fehler begangen, das Staatsrecht aus der Staatspflicht abzuleiten; allein daraus, daß ich eine Pflicht habe, folgt nicht, daß ich ein Recht habe; denn das Recht kann ich nach Belieben ausüben, nicht so die Pflicht: des Rechts kann ich mich begeben, aber nicht der Pflicht: das Recht bleibt mir, auch wenn es Pflicht ist, es nicht zu gebrauchen. Es kann zwar, wie wir oben in der Deduction der Menschenrechte gesehen haben, nichts ein Recht werden, was nicht überhaupt recht seyn kann, und ist mir das Recht zugestanden, so kann ich mir wohl die Moral vorschreiben, in welchen Fällen ich keinen Gebrauch von meinen Rechten machen darf, oder in welchen ich mein Recht behaupten soll, aber ein anderer kann mich dann innerhalb meiner Rechte nicht mehr einschränken. Kein consequenter Publicist wird zugeben, daß die Maiestätsrechte eines erblichen Königs ihm nur als König zukommen, vielmehr wird er behaupten, daß er das Recht habe König zu seyn. Das Staatsrecht überhaupt lehrt freylich auch, in welchen Fällen der Regent sein Recht nur Kraft seiner Function habe, allein dann ist auch sein Recht viel geringer, und diese Einschränkung wird als ein Recht der ihn einschränkenden Personen vorgetragen. Aus dem was dem Staat obliegt läßt sich daher wohl finden, welches die Bedingungen sind, die erfordert werden, um seine Obliegenheiten erfüllen zu können, aber es lassen sich aus diesen Bedingungen die Rechte nicht ableiten, die der Obergewalt, als Person betrachtet, zukommen. Rechte können nur in zwey Fällen der Obergewalt persönlich zukommen – entweder wenn durch ein besonders Gesetz die bloße Bedingung der Erfüllung der Staatspflicht zu einem Recht

erhoben wird, oder wenn die Personen, welche regieren, diese Rechte schon besitzen. Wir wollen dieß durch ein Beispiel zu erläutern suchen, und annehmen, der Regent habe das Recht, keine geheimen Gesellschaften zu dulden. Schliesse ich so: der Regent ist verbunden, Gerechtigkeit und Frieden im Staate zu erhalten, dieß ist aber nicht möglich, wenn es Verbindungen giebt, deren Zweck er nicht kennt, und die vielleicht stark genug werden könnten, beydes zu stören, so habe ich kein Recht, sondern ein Pflicht des Regenten erwiesen. Er darf hier nur, weil er soll, und als Pflicht wäre es ihm nur erlaubt, sich nach dem Zweck zu erkundigen, und wenn der Zweck Gerechtigkeit und Frieden nicht hinderte, so könnte er zwar das Geheime der Verbindung aufheben, aber die Verbindung selbst dürfte von ihm nicht gekränkt werden, auch wenn sie zu seinem persönlichen Nachtheil gereichte. In diesem Falle dürfte er nur sein Privatrecht zu behaupten suchen, aber es nicht eigenmächtig durchsetzen, sondern müßte sich an die Gerichte wenden. – Schließe ich so: aus obigen Gründen ist ein Gesetz gegeben worden, vermöge dessen dem Regenten, weil er als Regent erkannt ist, das Recht zugestanden wurde, jede geheime Verbindung als sträflich aufzuheben, und die Mitglieder zur Verantwortung zu ziehen, so hätte er nur ein Recht als Regent, insoferne ihm das Recht zu regieren eingeräumt wurde, aber er hätte dieß Recht nicht persönlich, sondern als gehuldigter Regent. – Schließe ich aber so: weil der Regent von Gottes Gnaden (aus ursprünglichem vom Volk ganz unabhängigen Recht) Regent ist, so hat er das Recht sich schlechterdings in seiner Regentschaft zu erhalten; so gebe ich dadurch ein persönliches Recht des Regenten zu erkennen. Nur in dieser letzten Eigenschaft sind die Rechte des Regenten ein Gegenstand des Staatsrechts (*ius publicum*,) welches nicht bestimmt, was die Vornehmen thun sollen, sondern was sich die Unterthanen schlechterdings von ihnen gefallen lassen müssen, weil die Regierenden einmal diese Rechte haben; und welches die Einschränkungen der Regierenden nicht als Pflichten auf ihrer Seite, sondern als Rechte der Unterthanen gegen sie vorträgt. Dadurch daß man das Staatsrecht aus den Pflichten der Obergewalt im Staat ableitet, hebt man es eigentlich auf, und anstatt die Rechte des Regenten zu deduciren, hält man ihm seine Pflichten vor, wobey man freylich die Vorsicht gebraucht, immer auf die bereits anerkannten Rechte Rücksicht zu nehmen, und sie zu Pflichten zu vernünfteln.

Das Naturrecht führt nur zur Kenntniss der nothwendigen Rechte der Regierung, aber nicht des Regenten. Die letzten Gründe des Staatsrechts müssen in dem bloßen Herkommen, (welches aber kein Recht geben kann, als insoferne es schon gesetzlich bestimmt ist, daß in gewissen Fällen ein Recht daraus entstehen soll,) aber in der selbstverschuldeten Unmündigkeit des Volks gesucht werden. Das Volk hat es selbst nothwendig gemacht, daß Vornehme entstanden, die sich des gemeinen Wesens annahmen, und diese erhielten also dadurch, daß sie etwas thaten, was recht war, ein Recht. Die Erhebung der Bedingungen, die zur Erhaltung des gemeinen Wesens nöthig waren, zu einem Recht welches nicht an der

Function, sondern an der Person haftete, konnte aber von keinem unpartheyischen Gerichtshofe geschehen, darum weil keiner vorhanden war, indem jeder Gerichtshof sein Recht ursprünglich selbst geltend machte; und eben so wenig von dem Volk welches ein Recht, das sich auf seine Unmündigkeit gründete, eben deswegen nicht selbst ertheilen konnte. Das rechtliche Verhältnis zwischen dem Volk und den Vornehmen ist daher von beyden Seiten nicht in gehöriger Rechtsform festgesetzt. Das Recht ist auf Seiten der Vornehmen zwar nicht usurpirt, oder gegen den rechtmäßigen Besitzer behauptet, aber es ist doch durch keinen unpartheyischen Richter ertheilt, sondern selbst angemaßt. Das Volk hat zwar diese Anmaßung durch seine Unachtsamkeit zum Recht erwachsen lassen, aber seine Sache ist doch nicht als abgeurtheilt, (*causa iudicata*,) sondern nur als versäumt, (*causa deserta*,) anzusehen. Insoferne die Vornehmen ihr Recht von sich selbst, also von keinem unpartheyischen Gerichtshof erhalten haben, läßt sich gegen die Gültigkeit des Gerichtshofs (*competentia fori*) streiten, und insoferne das Volk sie lange ungestört im Besitz gelassen hat, können sie sich auf das Recht des ungestörten Besitzes berufen, dieses kann aber, weil sie sich desselben, ohne die Rechtsform in der Besitznehmung zu beobachten, anmaßen, und sich durch Gewalt darinn zu erhalten suchten, nicht hinlänglich seyn, eine allgemeingeltendes Recht darauf zu gründen.

Der einzige Rechtstitel der Vornehmen, der vor einem unpartheyischen Gerichtshof gültig wäre, die verhältnismäßige Unmündigkeit des Volks, kann aber nicht länger dauern, als das Volk wirklich unmündig ist, und hängt ganz von diesem Umstand ab, der es zugleich auch möglich macht, daß das Volk seine versäumten Rechte wiedersuchen kann, weil ihm gleichfalls seine damalige Unmündigkeit zu Statten kommen muß. Aber dafür können die Rechte des Volks auch nicht zurückwirken, und die Vornehmen zu einem Schadenersatz verdammt werden, weil sich nur die gegenwärtige, aber nicht die vergangene Mündigkeit des Volks als Thatsache in diesem Fall erweisen läßt, denn kein unpartheyischer Zeuge kann, weil es das ganz Volk betrifft, die frühere Mündigkeit desselben erhärten. Da aber nicht einmal ein unpartheyischer Gerichtshof, der zwischen den Rechten der Vornehmen und dem Volk entscheiden könnte, angetroffen werden kann, weil er immer mit Personen, die zu den Partheyen gehören, besetzt werden müßte, so kann die Sache schon deswegen nicht, wenn sich auch über das Recht entscheiden ließe, als Rechtssache abgethan, sondern muß, wenn sie zur Klage kommt, aus moralischen Gründen beygelegt werden. Die Moralität giebt aber niemand ein Recht allgemein verbindlich zu entscheiden, sondern es kann jemand nur dadurch, daß er die Wahrheit trifft, und diese Wahrheit erkannt wird, allgemeingültig entscheiden; denn die Gewissensfreyheit gehört zu den Menschenrechten.

Beyde Partheyen sind also eigentlich an ihr Gewissen gewiesen, dem es obliegt, nicht bey dem, was jetzt Rechtsschein hat, stehen zu bleiben, sondern nach dem zu handeln, was an sich recht ist. Diese Hinweisung an

den Richterstuhl der Moral betrifft aber nur die Entscheidung des Rechts zwischen den Vornehmen und dem Volk, welches allein in diesem Unterschied bestehet, nicht aber das aus diesem Recht entsprungene Eigenthum. Ueber dieses kann das bürgerliche Recht entscheiden. Durch die Abschaffung der Lehensgerechtigkeit, der Zehenten und anderer Servituten, dürfte aber nicht der Ertrag dieser Rechte als solcher zugleich abgeschafft werden; denn die Verdienste der Vornehmen könnten ihnen allerdings ein Recht an den Producten erworben haben, das auch dadurch noch gültig seyn müßte; und weil die Rechtspflege immer nach dem möglichen Recht (*quis quis praesumitur bonus*) entscheiden muß, so dürfte der Ertrag jener Rechte auch dann, als bloßes Eigenthum, (das aber als solches immer nur Geldwerth hat,) nicht verletzt werden. Die Verletzung des Eigenthums in diesen Fällen würde nicht bloß den Vornehmen, sondern auch den Gemeinen treffen. Denn derjenige, der ein Gut mit wenigen Servituten mit mehr Geld bezahlt hätte, als ein anderer sein stärker belastetes, würde dadurch, daß letzteres von diesen Lasten befreyet würde, in dem Verhältnis verlieren, als der andere gewönne. Die Entscheidung über das Eigenthum der Vornehmen und Gemeinen, nach bloßem Geldwerth betrachtet, ist daher von dem staatsrechtlichen Verhältnis zwischen beyden ganz zu trennen. Nur in letzter Rücksicht wird die Entscheidung ganz moralisch. Da die Moral aber nicht über Recht, sondern nur über Pflicht entscheidet, so giebt es in ihr kein Staatsrecht, sondern nur eine Staatspflicht, aus der hernach zwar die Bedingungen, unter denen sie allein erfüllt werden kann, abgeleitet, und zu Rechten gemacht werden können, die aber dann nicht der Person an sich zuständig sind, sondern nur kraft ihres Amtes von ihr besessen werden. Die Formel der Geltendmachung dieser Rechte ist eben deswegen nicht: Wir von Gottes = Gnaden, oder Wir Erb= und Gerichtsherr u.s.w. befehlen hiemit, thun kund; sondern kraft meines Amtes u.s.w. Diese Umänderung ist aber schlechterdings nur von der Aufklärung des Volkes, oder von dem Heraustreten aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit zu erwarten.

Nun sind wir denn auch im Stande einige hieher gehörige Begriffe genau zu erklären, da diese Begriffe erst durch obige Erörterung eine bestimmte Bedeutung und einen wichtigen Sinn erhalten. Es sind die ietzt besonders im Schwange gehenden Benennungen: Aristocrat, Democrat, Moderantist, Jacobiner. Aristocrat verdient derjenige genannt zu werden, der alle Mittel für rechtlich erklärt, das rechtlich Verhältnis zwischen den Vornehmen und dem Volke geltend zu erhalten, und wo möglich zu vergrößern, und der sich daher bemüht, die Aufklärung zu hindern. Aristocratismus kann so wohl activ als passiv seyn, je nach dem er sich entweder alles erlaubt, oder aus Achtung für das bisherige Verhältnis alles duldet. Democrat ist, der das Volk an den Vornehmen wegen der Rechte, die sich diese über eines erworben haben, zu rächen sucht, der die Vornehmen dem Volke unterwerfen will, und der deswegen mit der Mündigkeits=Erklärung des Volkes der wahren Mündigkeit, die sich von selbst äussert, zuvoreilt. Sieht iemand nur darauf, daß der Druck der

Vornehmen dem Volke nicht lästig werde, und eine von ihren angemessenen Rechten keinen dem äußern allgemeinen Wohl der Gesellschaft nachtheiligen Gebrauch machen können, und hält er die rechtlichen Bestimmungen, die auf den Lebensgenuß und auf den Erwerb von Reichthümern keinen Einfluß zu haben scheinen, für eine unbedeutende Sache, so kann er Moderantist heißen. Sollte das Wort Jacobiner eine eigene, unter den obigen nicht begriffene Bedeutung haben, so bliebe dafür noch diese übrig, daß man darunter verstände, der gar von keinem herkömmlichen rechtlichen Verhältnis etwas wissen, sondern ohne Rücksicht auf das Hergebrachte alles nach bloßem Vernunftschein (*exaequo*) entschieden wissen wollte.

Keine von diesen Gesinnungen verträgt sich mit der Moral. Der Aristocrat und Democrat verletzen sie, iener dadurch, daß er ein Recht, das ihm nur durch die zufällige Unvollkommenheit des andern zukam, dadurch sichern will, daß er diese Unvollkommenheit bezweckt; und dieser, weil er ein Recht, dessen er sich selbst begab, an dem andern rächen will, der es unbestritten übernommen. Der Moderantist fehlt dadurch, daß er der moralischen Entscheidung ausweichen will, und nach Vortheil strebt, wo nur vom Recht die Rede ist. Der Jacobiner hebt alle Rechtsform auf, weil er die Entscheidung der Willkühr überträgt, wodurch er aber den bürgerlichen Zustand eigentlich selbst aufhebt, in welchem nach dem Recht, und nicht nach der Willkühr, selbst wenn sie ganz vernünftig wäre, entschieden werden muß. Anstatt der bürgerlichen Gerichtshöfe kann der Jacobiner, wenn er consequent ist, nur einen Despotismus der Meynung setzen, oder es entsteht Anarchie.

Der Aristocrat mißbraucht das äußere Recht, der Democrat mißbraucht die Begünstigung der Billigkeit, der Moderantist weicht der Rechtsform aus, und der Jacobiner hebt alle Rechtsform auf. Der Aristocrat vergöttert die Vornehmen, und verschmäht das Volk, der Jacobiner vergöttert das Volk und verschmäht die Vornehmen. Der Democrat erhebt das Volk, und unterdrückt die Vornehmen, und der Moderantist übervortheilt die Vornehmen, und hintergeht das Volk.

Alle diese Secten haben verschiedene Begriffe von Freyheit. Frey heißt ein Volk dem Aristocraten, wenn es keine Frohndieste thut; dem Democraten, wenn es sich von allen Vornehmen losmacht und sich an ihnen gerächt hat; dem Moderantisten, wenn es für Geld mit den Vornehmen an allen Vergnügungen gleichen Theil haben, und versteht es nur die Mittel dazu, so reich, ja noch reicher als sie, werden kann; dem Jacobiner, wenn es keine Rechte respectirt, als die von ihm stammen, und dieß nur so lange, als es sie anerkennen will.

Nach dem bisher Gesagten ist es nicht schwer, der wahren Begriff der politischen Freyheit eines Volkes zu finden. Es fällt in die Augen, daß er in der Abwesenheit eines für rechtlich erkannten Unterschieds unter

den Vornehmen und dem Volk besteht. Ein freyes Volk kann verschiedene Regierungsformen haben: wenn aber nun keine persönlichen Rechte der Regierenden zum Regieren anerkannt werden, so ist das Volk frey, und galt auch von iehier für frey. Bei dem freyesten Volke giebt es vielleicht immer noch einen Theil, den man besonders das Volk nennen kann, aber das Verhältniß zu den Vornehmen, bloß als solche, hat kein rechtliches Ansehen. Ein freyes Volk besteht deswegen noch nicht aus freyen Bürgern; denn es kann sich Gesetze geben lassen, denen es sich freywillig unterwirft, ohne sie selbst untersucht zu haben. Ein Volk, das immer einige aus seiner Mitte wählt, denen es unbedingt gehorcht, ohne sie durch eine Constitution verantwortlich zu machen, und sich die Sanction der Gesetze selbst vorzubehalten, besteht nicht aus freyen Bürgern. Die Franzosen sind jetzt ein freyes Volk, aber slavische Bürger. Es kann auch ein Volk ohne bürgerliche Verfassung frey seyn. Unter den Wilden giebt es freye Völker, aber keine freyen Bürger. Diese Völker haben dann noch keine Rechtssatzungen, sondern entscheiden nach ihren Sitten. Zum freyen Bürger gehört Selbstthätigkeit bey der Gesetzgebung, die Gesetze müssen seine eigenen seyn, und dann erst lebt ein freyes Volk in einer freyen Verfassung. Dieß ist aber vor seiner Mündigkeit nicht möglich, denn wenn es auch frey ist, so wird es doch wie in Rom und Athen, von den Vornehmen, vorzüglich den Priestern, durch allerley Kunstgriffe geleitet, und dem Dienst ihrer Leidenschaften unterworfen werden, welches noch ärger ist, als wenn es nur die durch seine eigene Schuld entstandenen Rechte der Vornehmen zu respectiren hat. Das Mittel zur Freyheit ist Aufklärung, und diese kann nicht gegeben, sondern muß selbst erworben werden. Man kann niemand den Willen geben, seine Vernunft zur Untersuchung der ihm wichtigsten Angelegenheit, seiner Rechte, anzuwenden.

Vergleicht man die Begriffe von einem Volk und von dem Volk, so findet sich, daß wie dem letzteren ein anderer Theil im Volk, der im Verhältniß zu ihm als mündig anzusehen ist, entgegengesetzt wird, jenes in Beziehung auf die Menschheit im reinen Ideal als eine besondere Abweichung, die die Menschheit nur nach subiectiven Begriffen darstellt, beurtheilt wird. Beyde Bedeutungen haben das Gemeinschaftliche, daß in jeder eine in Beziehung auf das Ideal von Menschheit nur subiectiv urtheilende Menge von Menschen verstanden wird. So wie die Aufklärung das Volk den Vornehmen nähert, so nähert die Aufklärung die Völker der Menschheit. So wie das Staatsrecht sich verliert, so wird sich auch das Staatenrecht endlich verlieren, und über alles einzig nach dem bürgerlichen Recht entschieden werden.

Und nun kann unsere eigentliche Frage von dem Recht des Volks zu einer Revolution erst untersucht werden; da wir den Rechtsgrund kennen, aus dem entschieden, und das Gesetz erklärt werden muß, die Menschenrechte; da wir das Gesetz kennen, nach dem zu entscheiden ist, in

welchem Falle ein Revolution recht sey, und da wir endlich das Subject kennen, dessen Recht bestimmt werden soll, das Volk.

IV. Ueber das Recht des Volks zu einer Revolution.

Unter einer Revolution des Volks ließe sich nichts anders denken, als daß sich das Volk durch Gewalt in die Rechte der Mündigkeit einzusetzen und das rechtliche Verhältnis zwischen sich und den Vornehmen aufzuheben suchte. Der Begriff, den wir von einer Revolution oben überhaupt gaben, war, daß sie eine Umwälzung der Grundverfassung eines Staats sey; wird nun durch den Beysatz des Urhebers einer Revolution dieselbe näher bestimmt, so muß die Aenderung der Verfassung zugunsten der Revoltirenden unternommen werden, und eine Revolution des Volks kann also keinen ändern Zweck haben, als die Grundverfassung zugunsten des Volks umzuändern. Man muß hier eine Revolution des Volks von einer Revolution, die nur vermitteltst des Volks durchgesetzt wird, unterscheiden. Im letztern Falle kann das Volk aus Unwissenheit oder durch Täuschung sogar zu seinem Nachteil revoltiren, aber man kann dann auch nicht sagen: das Volk fieng eine Revolution an, sondern nur: das Volk ließ sich zu einer Revolution gebrauchen. Noch weniger darf eine Revolution des Volks, die als solche auf die Umänderung der constitutionellen Rechte des Volks geht, mit einer Rebellion, wo nur den Gebietenden der Gehorsam verweigert wird, ohne deswegen eine Aenderung der Regierung selbst zu bezwecken, oder mit einer Insurrection, die nur die Abschaffung einzelner drückenden Rechte, Herkommen oder Anmaßungen der Regierung zum Zweck hat, verwechselt werden. Da bey einer Revolution überhaupt nicht nach dem äussern Recht entschieden werden kann, welches wider jede Revolution ist, aber die Moral als die höchste Instanz, vor der es sich selbst zu verantworten hat, anerkennen muß, so kann auch bei einer Revolution des Volks die Sache nicht rechtlich entschieden werden. Eine Revolution überhaupt wird aber dadurch moralisch gebilligt, wenn nur durch sie die Menschenrechte können geltend gemacht werden, und also auch eine Revolution des Volks. Das Menschenrecht aber, das dem Volke collective zukommt, ist kein anderes als das Recht zur Aufklärung; denn die ändern sind persönlich und hängen ihrem Einfluß auf eine Revolution nach alle von der Aufklärung des Volks ab. Die Unmündigkeit eines Volks ist aber selbstverschuldet, und insoferne thut es nie recht, deswegen zu revoltiren, um sich dafür, daß es als unmündig behandelt worden, zu rächen; aber da es diese Verschuldung dadurch gutmachen soll, daß es seine Nachlässigkeit durch eigene Anstrengung wieder ersetzt, so kann es die Mittel fordern, die es bedarf, um sich mündig zu machen. Will man also das Volk hindern, sich aufzuklären, so thut es recht, sich zu erheben, und wenn diese Hindernisse aus der Constitution entspringen, die Constitution aufzuheben. Alle äußern Vorzüge der Vornehmen in Glücksgütern, die nicht durch das bloße Vornehmseyn erworben sind, berechtigen nicht zu einer Revolution, denn sie entziehen als solche den Menschenrechten nichts, sondern nur diejenigen Vorzüge, die mit den Aeusserungen der

Menschenrechte im Widerspruch stehen. Wenn die Arbeiten des Volks so drückend sind, daß ihm gar keine Zeit gelassen wird, etwas Menschliches zu unternehmen, sondern alles vielmehr angelegt wird, es in der Stupidität eines Lastthiers zu erhalten, so hat es das Recht zu einer Revolution. Es wird sich aber dieses Rechts nicht leicht zu bedienen wissen, und die Vornehmen wären sicher, wenn der Mensch nur Gefühl für Recht und nicht auch für Religion hätte. Ein solches Volk läßt Gott auf dem Wege der Religion aus der Dienstbarkeit führen. —

Bey dem Volk ist eine Revolution allezeit politisch möglich, und alle Betrachtungen, inwieferne die politische Möglichkeit selbst zur Rechtmäßigkeit einer planmäßigen Revolution erfordert wird, fallen bei dem Volke weg. Das Volk kann allezeit eine Revolution durchsetzen, ohne deswegen allezeit recht zu haben. Es kann aber nicht leicht geschehen, daß das Volk revoltire, ohne recht zu haben, denn es kann nicht als Volk revoltiren, ohne einstimmig zu sein, und diese Einstimmigkeit ist nur durch klare Einsicht in die Nothwendigkeit der Revolution möglich, die nie ohne das Gefühl seiner Rechte bey dem Volke möglich ist. Sich über Grundsätze zu verständigen, ist eine Sache, die bisher den Philosophen nicht gelungen ist, und sich also gar nicht vom Volk erwarten läßt. Da aber doch zur Einstimmung erfordert wird, daß man von allgemeingeltenden Principien ausgehet, so kann das Volk, wenn es einstimmig handelt, nur von der moralischen Natur des Menschen oder vom Gefühl für Recht ausgehen.⁵⁾ Die Geschichte, soweit ich sie kenne, dürfte aber schwerlich noch ein Beyspiel einer Revolution des Volks als selbstthätig, nicht als nur dazu gebraucht, aufzuweisen haben.

Insoferne jedes Volk unaufhaltsam seiner Mündigkeit entgegengeht, insoferne bereiten sich alle Völker zu einer Revolution vor. Es ist aber möglich, daß sich die Verfassungen den verschiedenen Graden von Mündigkeit anpassen und dadurch eine eigentliche Revolution verhüten, so daß alles nach und nach geschieht und unvermerkt die Verfassung ihre richtige moralische Form erhält. So, wie man von dem Volke sagen kann, daß es seine Unmündigkeit verschuldet habe, so kann man auch von der Regierung

⁵⁾ Die moralische Natur des Menschen war für das Volk bisher immer ein allgemein geltendes Princip, und es gehört eine große Geschicklichkeit in der Philosophie oder eigentlich in der Sophistik dazu (denn es ist ja, wie einige glauben, bewiesen, daß Philosophie gar nichts ist, wenn sie nur Philosophie im eigentlichen Sinne des Worts ist), um dieses Princip unzulänglich zu finden, weil es nicht in bloßen Worten besteht, sondern etwas, das der Mensch in sich unauslöschlich fühlt, anzeigt und daher der Einwendungen der Philosophen ungeachtet geglaubt wird. Wenn man die Meynungen einiger Philosophen, sonderlich einiger neuern, über Freyheit und Moralität lieset, so fürchtet man aber doch beynahe, daß es ihnen gelingen wird, beydes auch für das Volk noch problematisch zu machen, weil sich viele schon auf ihr Bewußtseyn berufen, daß wenigstens die Freyheit (ohne welche die Moralität ein bloßes Gaukelwerk ist) von ihnen nicht gefühlt wird. Es wäre also wohl möglich, daß, was der Philosophie noch nicht durch Conklusionen hat gelingen wollen, nämlich die moralische Freyheit zweifelhaft zu machen, endlich durch eine Contagion entstünde, die sich von den Philosophen oder den Sophisten her über das Volkverbreitete.

sagen, daß sie jede Revolution verschuldet habe, weil sie sich nicht der Mündigkeit anpaßte oder die Menschenrechte in dem Grade respectierte, als sie das Volk kennenlernte. Es läßt sich auch der Fall denken, daß die Aufklärung bey den Vornehmen sinkt und bey dem Volke steigt. Dies muß dann nothwendig das Volk gegen die rechtlichen Verhältnisse, die nun gar keinen moralischen Grund mehr haben, empören und den Sturz der Verfassung nach sich ziehen, ohne daß das Volk zur bürgerlichen Freyheit reif ist. Dieß ist es vorzüglich, was man das Sinken eines Staats als Staat nennt und was dann gewöhnlich ein Volk, das seine Regierung nicht mehr achtet, ohne sich eine bessere geben zu können, unter die Herrschaft eines ändern Volks bringt. Ohne der Geschichte Zwang anzuthun, würde sich zeigen, daß der Verfall eines Reichs immer durch das Mißverhältnis der Aufklärung der Regierenden gegen die der Unterthanen veranlaßt wurde. Es scheint aber, als wenn diesem Mißverhältnisse schlechterdings nicht durch die beabsichtigte Dummheit des Volks, sondern nur durch die größere Weisheit der Vornehmen abgeholfen werden könne. Denn, wenn auch die Lastthiermäßige Dummheit mit Pharaonischer Klugheit zu erzwingen gesucht wird, so bleibt doch noch immer ein Gedanke der Gottheit im Menschen, der von einem Moses aufgeweckt alle menschliche Klugheit zuschanden macht, und alle Künste des Hofes müssen den Wundern, die die moralische Natur des Menschen alsdann bewirkt, unterliegen. Blicke das Verhältnis der Aufklärung zwischen den Vornehmen und dem Volke immer gleich, so könnte nie eine Revolution des Volks entstehen, höchstens eine durch *das* Volk, das von Vornehmen dazu gebraucht würde.

Solange also die Vornehmen das Volk an der Aufklärung nicht hindern und doch durch das Uebergewicht ihrer Aufklärung ihre Ueberlegenheit behaupten, solange giebt es keine Revolution des Volks. Dieß ist aber nicht für immer möglich, weil die Aufklärung eine Stufe hat, über welche zwar die Fortschritte in Weisheit und Wissenschaft ins Unendliche möglich sind, wo aber die Aufklärung als vollendet anzusehen ist und das Reich der Dummheit seine letzten Gränzen hat; und diese Stufe ist: gänzliche Kenntnis der Menschenrechte. Der Mensch hat zwar dadurch seine Vollendung noch lange nicht erreicht, ia er ist dann erst imstande, seine wahre Ausbildung anzufangen, aber er kennt nun seine Würde und sucht ihr gemäß zu handeln. Die für die Menschheit wichtigen Gegenstände sind deswegen noch nicht alle von ihm gekannt, aber er hat Licht genug, sie kennenzulernen. Er sieht nicht alles ein, aber er ist aufgeklärt genug, um es einsehen zu können, wenn es seinen Kräften angemessen ist, und sich vor anmaßendem Irrthume zu bewahren, wenn es selbige übersteigt. Die Aufklärung macht den Menschen auch nicht moralisch gut, sondern sie setzt ihn nur in den Stand, das Gute zu erkennen. Sie giebt ihm nur Licht auf dem Wege, auf dem ihn die Moral leiten soll. Diese Stufe ist also die letzte, über die nicht geschritten werden kann, in der Hofnung, sich einer größern Mündigkeit anzumaßen. Steht nun ein Volk auf dieser Stufe, so finden zwey Fälle Statt; entweder die Vornehmen sind zurückgeblieben,

und dann haben sie ihr Recht verwirkt, oder sie haben sie auch erreicht, und dann handeln sie ungerecht, wenn sie das Volk mit Gewalt als unmündig behandeln wollen. Erkennt aber das Volk seine Menschenrechte und ehren sie die Vornehmen, so bedarf es keiner gewaltsamen Revolution. Beyde Theile werden sich vereinigen, eine moralische Staatsverfassung zu gründen und als Bürger in Frieden unter den Gesetzen der Gerechtigkeit zu leben. Glücklich ist der Staat, wo die Vornehmen bey gleichem Fortschritt der Aufklärung mit dem Volke beständig so gerecht sind, um das Volk im Verhältnis seiner Aufklärung, die sie selbst befördern, zu behandeln. In einem solchen Staate geschieht das, was in ändern durch Revolutionen geschieht, durch eine von der Weisheit bewirkte Evolution.

Diejenigen Schriftsteller, welche der Aufklärung alle Revolutionen aufbürden, haben in der That Recht, wenn sie nur Revolutionen von Rebellionen gehörig unterscheiden. Denn allezeit müssen die, die eine Revolution durchsetzen, die verhältnismäßig Aufgeklärteren, obgleich nicht die Besseren seyn. Nur darinnen fehlen sie, wenn sie glauben, die Aufklärung könne und dürfe durch menschliche Gewalt hintertrieben werden.

Diejenigen, welche die Aufklärung als den Vornehmen unschädlich in Schutz nehmen, rechnen darauf, daß die Wahrheit: der Vornehme, der entschlossen ist, gerecht zu seyn, und die Regierung, die einer völlig moralischen Form angemessen ist, verlieren nicht, sondern gewinnen durch die Aufklärung; sie rechnen darauf, daß diese Wahrheit von den Vornehmen und den Regierungen zu ihrem Gunsten ausgelegt werde und daß sie sich bereden, so gesinnt und so verfaßt zu seyn. Der edle Mann, der die Menschenrechte ehrt, hat nie von der Aufklärung zu fürchten und ebenso wenig der Fürst, der aus Pflicht regiert, aber beyde können und müssen doch durch die Aufklärung insofern verlieren, wieferne das nun als ihre Schuldigkeit von ändern gefordert wird, was vorher für Edelmuth und Gnade galt. Dieser Verlust würde aber freylich bey rechtschaffenen Vornehmen und gewissenhaften Fürsten durch die Freude ersetzt, ihresgleichen zu seyn und, aller Bedenklichkeit der Etiquette überhoben, nun die wahren Freuden der Geselligkeit genießen zu können. Diese Freude müßte der Freude eines Vormunds gleichen, der nun seinen Mündel der Vormundschaft entläßt und einen treuen Freund dafür an ihm erhält. Ein aufgeklärtes Volk wird auch nie vergessen, daß der Unterschied zwischen dem Volk und den Vornehmen, der die Entstehung und die Folge der bürgerlichen Gesellschaft war, die Quelle seiner Aufklärung ist; denn ohne bürgerliche Gesellschaft ist keine Ausbildung möglich. Aus dem Gesichtspunkt der Moral läßt sich nicht über den Werth der Aufklärung streiten, nur aus dem Gesichtspunkt des Eigennutzes lassen sich zwey Partheyen denken. Beide Partheyen, die Verfechter sowohl als die Gegner der Aufklärung, können aber wenig ausrichten, denn die Aufklärung läßt sich weder geben noch nehmen. Selbst die Hindernisse, die ihr in den Weg gelegt werden und sie oft zu hindern scheinen, dienen nur dazu, die Schwäche

der Menschen von einer und die Tücke derselben von der ändern Beite näher kennenzulernen, um die Aufklärung, wenn sie einmal erworben ist, auf immer zu erhalten. Die Menschheit geht ihrem Ziele, durch die Vorsehung geleitet, unaufhaltsam entgegen, und kein Mensch kann sagen: bis hieher und nicht weiter!

Wenn man von dem, was aus einer Sache hervorgeht, den Zweck herleiten kann, zu dem sie dient, so ist der Zweck der bürgerlichen Gesellschaft – die Aufklärung. Alle Versuche, Glückseligkeit zum Zweck der Staatsverfassung zu machen, sind bisher gescheitert und mußten es. Zur Glückseligkeit wird nothwendig erfordert, daß sie sich der Mensch selbst zu verdanken hat und daß er andere auch glücklich machen kann. Glückseligkeit durch fremde Hülfe ist daher widersprechend, denn sie ist mit Abhängigkeit verbunden, die sich nicht mit ihr verträgt. Die Aufklärung hat nicht den Zweck, ein Volk glücklich, sondern es gerecht zu machen. Die Staatsverfassung soll nicht Glückseligkeit, sondern Gerechtigkeit hervorbringen. Durch keine Revolution kann Glückseligkeit, sondern nur Gerechtigkeit bewirkt werden. Ein Volk, welches wünscht, daß es ihm so gutgehe als den Vornehmen unter ihm, ist nur neidisch, aber nicht aufgeklärt. Ein aufgeklärtes Volk verlangt, nur der Würde der Menschheit gemäß behandelt zu seyn. Ein Volk, das die Vornehmen zu stürzen sucht, ist nur rachgierig, aber nicht aufgeklärt. Ein aufgeklärtes Volk erhebt sich zur höchsten Würde, zur Würde eines moralischen Wesens, und von dieser Stufe kann es nicht mehr herabgestürzt werden, und es freut sich, je mehrere diese Stufe mit ihm ersteigen.

Aufklärung ist das Ziel der Menschheit, das sie erreichen kann und das sie bald erreichen wird. Sie zu befördern ist Pflicht eines jeden Menschen, und daher kann es auch ieder Mensch. Er vergebe seine Würde nie und biete seine Talente nicht feil; er frage in allem eher, was recht als was ihm nützlich ist; er lerne entbehren, was ihm das Glück versagte, und strebe nach dem, was in seiner Gewalt steht; er vertilge den stolzen Gedanken aus seiner Brust, Menschen glücklich zu machen, und suche die schwere Pflicht zu erfüllen, gegen Menschen gerecht zu seyn! Glaubt er, wichtige Wahrheiten entdeckt zu haben, so lege er sie den Menschen zur Prüfung vor, wie er sie fand und wie er sie glaubt, ohne heuchlerische Schüchternheit und ohne trotzige Vermessenheit, und überlasse es ändern, ob sie sie auch wahr finden; und hätte er auch die Wahrheit verfehlt, so müsse ihm doch sein Gewissen zeugen, wahrhaftig gewesen zu seyn! Dann wird er das Volk aufklären und die wünschenswürdigste aller Revolutionen bewirken helfen, die darinnen bestehet, daß Gerechtigkeit und Liebe und nicht Eigennutz und Hoffarth die Quelle und der Zweck der bürgerlichen Verfassung sind.



Ueber die Medicin

Der neue
Deutsche Merkur.

8. Stück. August 1795.

I.

Ueber die Medicin *).
Arkesilas an Ekdemus.

A consultatione Medicorum confarrestorum libera no,
Domine!

G. HARVEY.

*) Aus einer noch ungedruckten
Schrift: Arkesilas oder über Wahrheit
und Täuschung.

Lieber Ekdemus, du glaubst in dem Studium der Medicin Trost zu finden, nachdem ich dir die Schwächen der Philosophie gezeigt habe. Sie ist, glaubst du, auf Erfahrung gegründet, leistet der Menschheit vielen Nutzen, und gewährt ihrem Besitzer Ehre und Reichthum. – Von diesen Vortheilen sind nur die letzten wirklich, die übrigen sind in deiner Einbildung; und wenn ich dir dies werde erwiesen haben, so habe ich zu deinem Herzen das Zutrauen. daß du auch die Ehre, die sich bloß auf Unwissenheit des großen Haufens gründet, nicht mehr schätzen wirst. Es bleibt der Medicin also nichts vor der Philosophie übrig, als daß sie öfter reich macht. Diesen Vortheil haben aber Wucher und Betrug mit ihr gemein. Laß uns doch sehen, worin der Vorzug der Medicin bestehen müßte! Du giebst mir wohl zu, daß der Vorzug einer Wissenschaft gegen eine andere durch drey Gründe bestimmt werde, nemlich durch ihre Geiwißheit, durch ihren Nutzen, und durch das Vergnügen, das ihr Ausübung gewährt? So laß uns denn sehen, ob die Medicin Gewißheit hat?

Die Gewißheit einer Wissenschaft kann sowohl durch Vernunft als durch Erfahrung erkannt werden; durch Vernunft, in so fern in einer Wissenschaft alle Sätze erwiesen, und ihre Begriffe begreiflich vorgelegt sind;

durch Erfahrung, in so fern sie leistet was sie verspricht, und ihre Vorhersagungen eintrefffen. Laß uns versuchen, ob die Medicin vor einem oder dem anderen Lehrstuhl bestehen wird.

Kann wohl eine Wissenschaft große Gewissheit versprechen, die nicht einmal einen Begriff ihres Objectes aufzuweisen hat? Das Object der Medicin als Wissenschaft ist doch wohl der kranke Mensch? Wie ist aber der Kranke von dem Gesunden verschieden? Daß er nicht gesund ist, das sieht jedermann, und er selber merkt es am besten; aber worin sein innerer Zustand von dem Zustand eines Gesunden verschieden sey, darüber hat man sich entweder gar keine Rechenschaft zu geben gesucht, oder sich mit Hypothesen begnügt. Alle Ausdrücke, deren man sich bedient um eine Krankheit zu beschreiben, bestimmen ein Gefühl, oder etwas das äußerlich in die Sinne fällt, aber keinen innern Zustand des Körpers. Bey solchen Worten, wo es scheint als würde ein Zustand bestimmt, wie z.B. Entzündung, sind die Aerzte nicht einig, wie sie sich diesen Zustand denken sollen. Noch giebt es zwar ein Wort, das wirklich, wenn man seinen Begriff in der Medicin so gut bestimmen konnte als in der Mathematik, vielleicht durch eine genaue Bestimmung der Beschränkungen der durch selbiges angezeigten Aeusserungen, den kranken Zustand zu bezeichnen geschickt wäre, und das ist das Wort Funktion. Wüßte man einmal was die eigentlichen Funktionen des Körpers sind, und wäre ihr Unterschied von den Akzionen genau bestimmt; so wäre der kranke Zustand sehr gut durch die Verletzung der Funktionen erklärt. Gehe aber hin und frage die Aerzte, was sie unter Funktion im Gegensatz von Akzion verstehen?

Vielleicht liegt aber nur die Schwierigkeit darin, einen allgemeinen Begriff von Krankheit zu geben, und ist man nicht so sehr in Verlegenheit die besondern Krankheiten zu erkennen? Mit nichten! Mache jedem Arzt die Aufgabe, dir den innern Zustand des menschlichen Körpers in einer Krankheit zu sagen: er wird dir alle Erscheinungen (Symptomaten) herennen, die die Krankheit zeigt, vielleicht auch behaupten, daß die Brust oder die Leber angegriffen sey, aber kein Wort von den innern Veränderungen die im Körper vorgehen müssen, um diese Erscheinungen hervor zu bringen. Frage ihn, welche Funktion im menschlichen Körper fehlerhaft seyn müsse, um die Erscheinungen der Fieber hervor zu bringen? Sollte er so dreist seyn dir etwas vorzusagen, laß dich nicht irren! Ich kann dir gleich ein Buch eines berühmten Arztes schicken, worin das Gegentheil steht. Glücklicher würde der Arzt seyn, wenn du nach der Wassersucht fragtest; denn da könnte er wenigstens drey sehr wahrscheinliche Fälle angeben, wie sich der innere Zustand des Körpers bei dieser Krankheit denken lasse: aber verschwunden ist sein Glück, wenn du ferner fragst, welcher nothwendig bey einem gewissen Kranken Statt haben müsse?

Wir wollen aber diese filosofischen Erklärungen der Krankheiten nicht einmal fodern; denn vielleicht sind sie nicht einmal gerade nothwendig, um über die Heilsamkeit der Arzeneymittel in verschiedenen Zufällen Er-

fahrungen anzustellen: wir wollen nur Beschreibungen fodern, welche den Zufall genau bestimmen, und ihn sicher wieder erkennen lassen, so wie man in der Naturgeschichte ein Thier oder ein Pflanze beschreibt. Auch diese Beschreibung können die Aerzte nicht von den Krankheiten geben. Wir wollen ihnen nicht vorwerfen, daß sie noch keine Beschreibung des Fiebers geben konnten, die auf alle Krankheiten, die sie selbst darunter rechnen, paßt. Die Sache ist zu bekannt, und hat dadurch das Auffallende verlohren. Wir wollen auf gut Glück eine Nosologie aufschlagen, und sehen was wir finden.

Ich habe gerade Cullens Nosologie vor mir, und finde *Apoplexia*. Die Erklärung heißt: „*Motus voluntarii fere omnes imminuti, com sopore plus minus profundo, superstite motu cordis et arteriarum.*“ Wer müßte nach dieser Beschreibung nicht jeden stark berauschten Menschen für vom Schläge gerührt erkennen? Nun die Arten. „*Apoplexia sanguinea. Apopl. serosa.*“ Kann man beyde wohl für eine besondere Art des Schlags erkennen, wenn sich sonst keine Verschiedenheit findet, als daß den Aerzten bey dem Einen Vollblüthigkeit, und bey dem Andern Feuchtigkeit im Kopfe zu seyn scheint? Wenn je das eine oder das andere eine Ursache des Schlages seyn könnte, so würde doch der Schlag selbst so wenig durch sie verschieden werden, als eine Last dadurch geändert wird, ob man sie mit der rechten oder linken Hand in die Wage legt. Ja, aber die Kurart! – Auch dies ist nicht möglich; denn entweder ist der Schlag durch eine Ursache wirklich hervorgebracht, und dann kann er unmöglich mehr durch die Wegschaffung dieser Ursache geheilt werden; denn die Ursache hat gewirkt, und diese Wirkung muß aufgehoben werden, wenn die Krankheit geheilt werden soll; oder er ist eine Wirkung, die nur so lange anhält als ihre Ursache, das Blut oder das Serum, gegenwärtig ist, und dann ist er nicht Krankheit sondern nur Zufall, Symptom der eigentlichen Krankheit. Die einzige Art wie der Charakter des Schlags als eigenthümliche Krankheit durch Ueberfluß von Blut oder Serum könnte näher bestimmt werden, wäre, daß man sich vorstellte, der Ueberfluß wäre die Ursache warum der Schlag nicht gehoben werden könne; wie z.B. eine Wunde nicht heilen kann so lange ein fremder Körper darin steckt, aber auch nicht durch das Herausziehen desselben geheilt wird. Dann würde er aber auch nicht als Schlag in der Kur verschrieben werden, sondern es erforderte nur eine Vorbereitung, um die Kur desselben anfangen zu können. Wer hat aber den Aerzten gesagt, daß der Druck vom Blut oder Serum die Ursache des Schlagflusses sey? – Die Anatomie? Nein! Bey Beussen, Morgagni und Peuada (*constituione epidemice di Padua*) finden sich Beyspiele, die das Gegentheil erweisen. – „Die Erfahrung, daß der Mensch durch einen Druck auf das Gehirn betäubt wird?“ Dies würde ja nur die Schlafsucht ersticken aber nicht den Schlag. Oder ist etwa beydes nur Eine Krankheit? Die Erfahrung lehrt das Gegentheil, und die Aerzte selbst unterscheiden sie. – Wird es noch nöthig seyn, die Nichtigkeit der Begriffe von *Apoplexia atrabiliaria, traumatica, venenata, mentalis, suffocata*, zu zeigen? Fast hätte ich Lust, dir einen Katalog der sonderbaren Ursachen vorzulegen, die die

Aerzte für diese Krankheit ersonnen haben, wenn ich nicht befürchten müßte, dir verdrießlicher zu fallen als es nöthig ist um dir die Unwissenheit der Aerzte zu beweisen.

Die Hauptfrage, auf die es ankommt, um nur den Plan einer Nosologie oder genauen Bestimmung der verschiedenen Krankheiten zu entwerfen, wird sogar von Aerzten die Nosologien herausgeben, wie z.B. von Ploucquet, gar nicht berührt. Sie ist: giebt es eigene, nicht bloß aus besonderen Zufällen zusammengesetzte Krankheiten, die als solche einen bestimmten Charakter haben, der sie zu individuellen Gegenständen, um einen besondern, von der Lehre von den möglichen Störungen der Funktionen des thierischen Körpers, der Pathologie, abgesonderten Theil der Medicin, die Nosologie, nothwendig macht? – Ließe sich alles auf die Störung der zum Gesundseyn nothwendigen Funktionen zurückführen, und könnten daraus alle Erscheinungen am kranken Körper abgeleitet werden, ohne daß man bey Krankheiten je einen vom gesunden Körper ganz fremden Zustand beobachten könnte: so würde es nur eine Pathologie, aber keine Nosologie geben. Nur wenn es gewiß ist, daß es Erscheinungen am kranken menschlichen Körper giebt, die sich als bloße Störung seines gesunden Zustandes nicht begreifen lassen, giebt es eine Nosologie, und sie erhielte dadurch ihr von der Pathologie genau unterschiedenes Gebiet. Nun giebt es zwar sehr wahrscheinlich solche Krankheiten, wie z.B. die Blattern, die Lustseuche; aber es hat noch kein Arzt den Versuch gemacht, sie von den pathologischen Zufällen abzusondern, und eine wahre Nosologie zu liefern. Bloß pathologische Zufälle, wie z.B. Fehler der Organe, allgemeine Schwäche und höchst wahrscheinlich das einfache Fieber, sind noch unter die specifisch verschiedenen Krankheiten gemischt; und da man beyde nach Einer Methode bestimmen wollte, so fehlt es der Medicin an einer genauen Bestimmung ihres Objekts, der Krankheiten.

Vielleicht sind aber die Aerzte in ihrem nächsten Objekt, der Erkenntniß dessen, was die Krankheit besonders in Beziehung auf ihre Heilung bestimmt (indicans) glücklicher? Ich zweifle daran.

Alle kommen darin überein, daß das Indicans der Inbegriff der Symptome sey, die das Wesen der Krankheit in so fern ausmachen, als durch ihre Heilung die ganze Krankheit, von der sie Symptomen sind, gehoben wird. Diesem setzen sie das Contraindicans entgegen, das in solchen Affektionen des kranken Körpers besteht, die dem, was das Indicans zu fodern scheint, widersprechen. Allein so lange sie, wie ich dir oben gezeigt habe, über das Wesentliche der Krankheit nicht einig sind, wird auch die Bestimmung des Indicans ungewiß bleiben, und sich nicht auf den kranken Zustand, sondern nur auf das Uebel, das die Krankheit mit sich führt, beziehen. Und wie fangen sie es an, aus dem Indicans die Heilanzeigen oder Indikationen herzuleiten? Sie sagen: was man thun muß, um den kranken Zustand aufzuheben, das ist die Indikation. Wissen sie aber dies? Es heißt, man muß das Fieber mäßigen, den Schleim auflösen, Unreinigkeiten

abführen u.s.w. Ist es aber immer ausgemacht, ob dies der kranke Zustand, oder ob es nur der Erfolg davon ist? Haben sie sichere Kriterien um hierin nicht zu irren? Wenn die Indikazion etwas Gewisses angeben soll, so muß sie die Konklusion eines Vernunftschlusses seyn, dessen Obersatz die nicht zu verfehlende Aeusserung der Krankheit, und dessen Untersatz eine sichere Erfahrung ist, was im Körper vorgehen muß, um jene Aeusserungen und mit ihnen die Krankheit aufzuheben. Schon der Obersatz hat aber viele noch nicht gehobene Schwierigkeiten.

Wenn du die Anleitungen Kranke zu examinieren durchgehst, so findest du, daß sich der Arzt nicht damit begnügen soll, zu wissen was dem Kranken fehle: sondern er soll ihm, ganz nach Art eines peinlichen Verhörs, alle seine vorigen Krankheiten und seinen ganzen Lebenswandel abfragen, und daraus soll er die wahre Natur der Krankheit, dann das Indikans, und durch dieses die Indikazion herausbringen; ja es ist dies nicht genug, er hat noch auf Kontraindikans und auf eine daraus folgende Kontraindikazion Acht zu geben. Wenn nun diese von der Indikazion gehörig abgezogen wird, so findet er erst was er zu thun hat (was einzig den Namen Indikazion verdient). Man sieht leicht ein, daß diese ganze Methode vorzüglich daraus entsteht, daß weder der Kranke noch der Arzt wissen was ihnen eigentlich fehlt: denn könnte jener seinen wirklichen Zustand genau angeben, und dieser ihn erkennen, so bedürften sie des anwesenden Zustandes nicht. Ist der Kranke von den vorhergehenden Krankheiten wirklich geheilt worden, so ist ihre Kenntniß eine bloße Neugierde; ist er dies aber nicht, so gehören sie noch zum gegenwärtigen kranken Zustand, und sind keine vorhergegangenen Krankheiten. – Wir wollen aber gelten lassen, und in vielen Fällen mag es auch völlig richtig seyn, daß die vorhergegangenen Krankheiten und die Lebensart viele dazu beytragen können, den gegenwärtigen Zustand sowohl dem Arzt als Kranken deutlicher darzustellen: so fehlt doch noch die Bestimmung dieser Fälle; und wenn dies auch geleistet wäre: so ist doch richtig, daß nur die genaue Bekanntschaft des gegenwärtigen Zustandes des Körpers die Kur bestimmen müßte. So lange also die Pathologie noch eine Sammlung von Hypothesen, und der Begriff der Nosologie nicht wirklich festgesetzt ist, bleibt, bei allen (.?.) Hilfsmitteln, der wahre Zustand des Kranken noch immer problematisch. Der Obersatz aller Indikazion ist daher ungewiß; wird der Untersatz gewisser seyn? Nein! man weiß eigentlich gar nichts von ihm, und die Aerzte thun als wenn sie seiner gar nicht bedürften. Frage doch einen Arzt, was im Körper vorgehen muß, wenn der Schlag, die Gicht, der Zahnschmerz geheilt worden soll? Wenn du ihm lange genug zugehört hast, so wirst du finden, daß er dir mit großer Wichtigkeit gesagt hat: der Körper müsse wieder gesund werden.

Von der Indikazion geht der methodische Arzt zu den Mitteln. (Indicatum) Wie fängt er es nun an, das Indicatum herauszubringen? Darüber sind die Aerzte nicht ganz einig. Einige, besonders die ältern, haben die Mittel in verschiedene Klassen getheilt, als z.B. *Alterantia*, *Cathartica*, *Di-*

uretica, Emetica, Cholagoga, Hydragoga, Sialogoga, Panchymagoga, Sudorifera, Analeptica, Eménagoga, Anaproica, Roberantia, Diluentia, Purificantia, Narcotica, Incidentia, Solventia, Cordiaca, Cephalica, Antiphlogistica, Antiscorbutica, Antiseptica, und noch eine große Menge in Anti, Dia ... u.s.w. und wenn sie dann fanden, die Indikazion sey, daß man alterieren, purificiren, Schleim abführen, der Fäulnis wehren, auflösen, u.s.w. müsse, so wußten sie gleich, welches Regiment von Mitteln sie dürften ausrücken lassen, um der Krankheit zu wehren. Andere, besonders die neuern, haben diesen schönen und bequemen Weg verlassen, und außer den Abführungen und Ausleerungen, welche Ausdrücke sie beybehalten, sogleich die Mittel selbst indicirt sein lassen; und so sagen sie, es sey Opium, China, Mercurius u.s.w. indicirt. Eine ganz neuere Sekte sieht nur darauf, ob die Lebenskraft hinauf oder herab gesetzt werden müsse. Das letztere sollen sie besonders in ihrer Gewalt haben, wiewohl ich noch zweifle ob sie darin vor den übrigen einen Vorzug besitzen. Bey aller dieser Verschiedenheit der Aerzte treffen sie aber wieder in dem Punkte zusammen, daß sie gleich verlegen sind, um den Grund anzugeben, woher sie (die Ausleerungen und einige wenige jedermann in die Augen fallende Zustände angenommen) wissen, daß das Indikatum der Indikazion entsprechen müsse. Sie hatten dazu nur zwey Wege, Schlüsse *a priori*, oder die Erfahrung. Auf das erste halten sie selbst nicht viel, und wie es mit dem andern stehe, werde ich dir weiter unten zeigen.

Der Begriff des Objekts der Medicin ist (wie du siehst) sehr schwankend. Wird also wohl ihre übrige vorgegebene Kenntniß besser seyn können? Wir wollen annehmen, alle bisherigen Schwierigkeiten entstunden nur aus der Unsicherheit, die wahre Beschaffenheit des Objekts der Medicin in der Erfahrung zu kennen; würde aber das Objekt hypothetisch angenommen, wo wären ihre Sätze gewiß. Nach dieser Voraussetzung haben wir nun folgende Frage zu beantworten: hat die Medicin gewisse Sätze aus denen sich erkennen ließe, wie ein gegebener Zustand (der also nicht erst erkannt zu werden braucht) geheilt werden könne? Solche Sätze müßte sie entweder *a priori* oder aber *a posteriori* haben. Zuerst also laß uns sehen, wie es mit den Schlüssen, dann, wie es mit den Erfahrungen der Aerzte stehn.

Die Medicin kann ihre Sätze weder aus ihr selbst noch aus andern Wissenschaften beweisen – Nicht aus ihr selbst: denn sie hat keine Erklärungen die das Wesen ihrer Objekte bestimmten, keine Axiome, und noch weniger Postulate – (Ich halte mich hierbey nicht auf, weil die Sache zu offenbar nach dem bisher Gesagten in die Augen fällt; hast du aber noch Zweifel, so gehe hin und lasse dir von dem geschicktesten Arzt ein seiner Wissenschaft eigenthümliches Postulat sagen). – Nicht aus andern Wissenschaften: denn welche kann über den lebenden Körper außer ihr entscheiden? Die Mathematik nicht: denn diese kann nur angewandt werden, wenn alle Bedingungen ihrer Anwendung bekannt sind; da diese aber in der Medicin nicht *a priori* bekannt sind, so müßten sie aus der Erfahrung

bekannt werden, und daß dies der Fall nicht sey, werde ich dir weiter unten zeigen. Die Fysik auch nicht: denn sie behandelt nur den todten Körper, und kann keine innere Bewegung des lebenden Körper erklären. Die Chemie auch nicht: durch sie lerne ich einen Körper nur in so fern kennen, als er neue Verbindungen eingeht, und also aufhört zu seyn was er ist. So lang er lebt, und also dadurch das Vermögen hat sich in seinem eigentümlichen Zustand zu erhalten, ist er kein Gegenstand der Chemie. Die Chemie lehrt nur todte Körper kennen. Die Masse des menschlichen Körpers, nicht seine Funktionen, sind ein Gegenstand der Chemie. Wenn ich nach Art der Eleptiker verfahren wollte, so könnte ich dir die Widersprüche anführen, die sich unter den mechanischen und chemischen Aerzten, und dann unter jeder Klasse insbesondere finden; ich könnte dir zeigen, welche wichtige Rolle bald das Salz, der Merkur und der Schwefel, bald die Säure, das Eisen und die Erde, bald das Alkali, die Feuchtigkeit und das Flogiston (ein Stoff, den niemand noch mit irgendeinem Sinne entdecken, noch mit irgendeinem Schlusse beweisen konnte) und noch viele andere Stoffe spielten, bis jetzt der Sauerstoff und Kohlenstoff nebst dem Stickstoff an die Reihe kommt. Ich könnte dir Widersprüche anführen, die sich zwischen den theoretischen Behauptungen und der Kurvorschlägen der Aerzte fanden; wie z.B. eine neue Theorie der Schwindsucht, daß sie in einer Ueberladung mit Sauerstoff bestehe, die Kurart erzeugte, den Kranken Stick=Gas in größerer Quantität, als sich schon in der atmosphärischen Luft findet, athmen zu lassen: da doch nach den Versuchen dieser Herren die Lungen nicht Stickstoff sondern nur Sauerstoff bey dem Athmen aufnehmen, und sie sich also nichts zu versprechen haben, als daß sich ihre schlechte Luft nicht so oft athmen läßt als eine bessere. Ich könnte dir zeigen, wie andere Aerzte schon die besten Erfolge von dem Einathmen des Sauerstoff=Gas erfahren haben ehe sie noch wußten daß auf einer Insel das Stick=Gas dies Wunder bewirkt habe. Dies und noch viele hundert solche chemische Meisterstücke der Aerzte könnte ich dir anführen, und alles schön mit Citaten unter dem Text belegen, daß es so gelehrt aussähe als eine neumodische Dissertazion, wenn ich mich der skeptischen Methode bedienen wollte: aber ich will nicht gegen die Aerzte schreien, sondern nur dich darauf aufmerksam machen, ob du dir bey dem Studium der Medicin mehr Beruhigung und Gewißheit zu versprechen habest, als in der Philosophie.

„Die Medicin ist freylich keine Wissenschaft a priori, weder durch sich selbst noch durch Hülfe anderer Wissenschaften; aber sie doch sichere Erfahrungssätze, die, wenn gleich ihre Anwendung sehr mißlich ist, doch an sich durch die Erfahrung hinlänglich besätigt sind.“ – Diese letzte Ausflucht, um sich bey der Ehre einer Wissenschaft zu erhalten, will ich nun einer Prüfung unterwerfen.

Erfahrung heißt die genaue Beobachtung, wie etwas durch etwas anderes von Moment zu Moment gewirkt wurde. So lange ich dies nicht beobachtete, kann mich meine Beobachtung noch für keine Erfahrung hal-

ten; sie ist nichts als eine Bemerkung, und muß noch erst zur Erfahrung erhoben werden. Um Erfahrung zu haben, ist auch, wie sich aus der Erklärung ergibt, vorzüglich nöthig, daß das Etwas, von dem ich den Erfolg beobachte der einzige Grund der Wirkung seyn konnte; wenn noch andere Ursachen die Wirkung hätten hervorbringen können, so habe ich keine Erfahrung über die Wirkung meines beobachteten Gegenstandes. Vor allem aber muß ich mich hüten, meine Schlüsse nicht für Erfahrung auszugeben. Wir wollen nun sehen, wie es mit den medicinischen Erfahrungen stehe, wenn wir sie nach diesen dreyen unter den Namen *Sophisme post hoc vel cum hoc, ergo propter hoc; Fallacia non causae ut causae*, und *vitium subreptionis* längst bekannten Regeln prüfen. Die Auslehrungs= und Betäubungs= und einige wenige andere Mittel dürften allein diese Probe aushalten: denn wenn ich Brechweinstein einnehme, so fühle ich, wie nach und nach der Ekel zunimmt, und der Erfolg bestimmt sich nach der Quantität. Ein gleiches geschieht bey Purgieren, bey Urin treibenden= Speichelfluß= erregenden, Blasen ziehenden und Schlaf machenden Mitteln. Ueber die Wirkung dieser Mittel hat die Medicin Erfahrung; nur Schade aber, daß sie nicht eben so sicher darüber ist, wann ihr Gebrauch heilsam ist.

Der Zweck der Medicin ist Vorhersagung des natürlichen Erfolgs der Krankheit, und, wenn es möglich, Heilung derselben, wo sie entweder gar nicht von der Natur, oder nicht so bald oder so sicher zu erwarten war. Ich will dir nun die Gewißheit der sich auf die erste Absicht beziehenden oder semiotischen, dann der sich auf die zweyte beziehenden, oder der therapeutischen Erfahrungen in der Medicin vorlegen.

Ich könnte hier die vielen Beispiele anführen, in welchen von berühmten Aerzten Personen das Leben abgesprochen wurde, welche die Aerzte überlebten; ich könnte dich auf die Verlegenheit aufmerksam machen, in welcher die Aerzte sind, wenn ein Laye wissen will was den Patienten eigentliche fehle, wie groß die Gefahr sey, und wie lange die Krankheit dauern werde; ich könnte dich auf den Wechsel der Mode aufmerksam machen, dem die Zeichen unterworfen sind: wie nemlich sonst der Urin eine sehr große, und vor 300 Jahren fast die einzige Rolle spielte, mit welcher Genauigkeit dann wieder der Pulsschlag beobachtet wurde, wie nun vorzüglich auf den Habitus gesehen wird; wie sich viele Aerzte nur mit einem flüchtigen Blick begnügen, und dafür mit den Kranken ein peinliches Verhör anstellen, und wie man durch alle diese Schalatanerien zu Geld und Ansehen gelangte. Ich könnte dich auf die Streitigkeiten berühmter Aerzte verweisen, wo der eine behauptete, es fehle in der Lunge, der andere, in der Leber, und der dritte, im Magen. – Ich könnte dir eine Menge solcher Skandalen der Medicin aufführen: aber ich will mich unmittelbar nur an die Wissenschaft selbst halten, und sehen ob sie nur einen Weg einschlägt, auf dem sie einige Fortschritte machen kann.

Unter den natürlichen Zeichen müssen zwey Gattungen niemals verwechselt werden. Die erste begreift diejenigen, bey welchen der Kausalzusammenhang mit dem Bezeichneten durch die Erfahrung klar erkannt wird; z.B. wenn man von der Richtung einer frey schwebenden Nadel auf den Ort eines Magnetes schließt. Die andere begreift diejenigen, wo ein beständiges Zugleichseyn beobachtet wurde, ohne daß sich eine Verbindung erkennen läßt; z.B. wenn der Aufgang eines Sternes als Zeichen des bald erfolgenden Aufgangs eines anderen angenommen wird. – Beyde Zeichen dürfen nie verwechselt werden; denn die ersten offenbaren etwas von der Natur der bezeichneten Sache, die andere aber nicht. In der Semiotik ist aber dieser Unterschied noch nie beobachtet worden. Die Zeichen sind ohne Unterschied angegeben, sie mögen nur Beobachtungen seyn daß ein Zufall auf dieses Zeichen öfters folgte, oder sie mögen die Einsicht enthalten, daß durch dieses Zeichen ein bestimmter Zustand des Körpers erkannt werde.

Wie es mit dem eigenthümlichen Kennezeichen der Krankheiten (*signum pathognomum*) beschaffen sey, wirst du aus dem, was ich dir schon über die Beschreibungen der Krankheiten gesagt habe, selbst einsehen können. So lange die Pathologie und Nosologie in keinem bessern Zustand ist, kann auch die Semiotik, in so fern sie sich auf jene gründet, in keinem bessern Zustande seyn. Sie könnte aber von allen andern Wissenschaften unabhängige reine Beobachtungen haben, die durch eine große Menge Fälle zu der Induktion berechtigen, daß auf ein Zeichen etwas gewiß erfolge. Es könnte seyn, ich kenne aber keine solche Fälle; in allen Lehrbüchern sind sie theils mit den Fällen, die man sich erklären will, vermischt; theils haben sie immer die Klausel bey sich: aus einem Zeichen allein kann man aber nicht mit Gewißheit schließen. Die Vorhersagungen des Hippokrates haben diese Klausel nicht, so wie er auch in allen aforistischen Schriften meistens kategorisch spricht; allein hat man hier wieder den Nachtheil, daß man nicht leicht eine Behauptung des Hippokrates anführen kann, welche nicht eine andere widerspricht. Die gelehrten Ärzte geben zwar dies nicht zu, und vereinigen alle Stellen so schön miteinander, als die Theologen das Geschlechtsregister des Lukas und Mattheus; aber du wirst finden, daß diese Vereinigung dir etwas wider den Mann gehen wird.

Der nächste Zweck der Semiotik ist nicht sowohl Bestimmung der Krankheit, als des Grades, der Dauer und der Gefahr derselben. Die Kenntniß der Art der Krankheit hat man schon in der Pathologie und Nosologie gelernt, (wie man dafür hält) und die Semiotik giebt das Uebrige. Was den Grad der Krankheit betrifft, so ist dies eine so leichte Sache, daß Arzt, Patient und Wärter sehr gut wissen, ob die Krankheit leicht oder heftig ist; was aber den Gang der Krankheit betrifft, so stoßen die Aerzte auf sehr viele Schwierigkeiten, worüber sie auch in verschiedene Sekten zerfielen. Einige sind noch Anhänger der alten Lehre von dem bestimmten, aber guten und bösen Tagen vorherzusagenden Gang der Krankheiten,

oder den Krisen; andere halten dies ungegründet, und erklären die Sache für einen Ueberrest des Tagewählens; noch andere glauben, die Krankheiten bänden sich nicht mehr an das alte Herkommen, und suchen die Veränderungen zu erklären. Hier auszumachen wer Recht habe, das wirst du um so weniger von mir fodern, da es meine Kräfte übersteigen würde, in dem ich noch keine neue Wissenschaft der Medicin besitze, und die Frage aus der bisherigen nicht zu beantworten ist: allein das ist richtig, daß die Lehre von den Krisen, vereinigt vom abergläubischen Tagewählen, für die Semiotik weit wichtiger ist als manche Aerzte glauben. Halten die Krankheiten keinen bestimmten Gang, haben sie nicht ihre Höhe, auf der sie sich entscheiden müssen, so kann es auch keine sichern Zeichen ihres Ausganges geben; der Theil der Semiotik, der die eigentlichen Krankheiten, wo der Patient sichre Genesung oder den Tod zu hoffen hat, (*morbus acutus*) zum Gegenstande hat, wird dadurch völlig unmöglich, und es bliebe nur der Theil übrig, der die Heilbarkeit oder Tödtlichkeit und kurze und längere Dauer langwieriger Uebel (*morbus chronicus*) beurtheilt. In diesem Theil der Semiotik werden aber die Aerzte so oft von der Erfahrung beschämt, daß es unnöthig ist, über dessen Gebrechlichkeit ausführlicher zu seyn.

Die Dauer der Krankheit vorher zu sagen, dazu gehört die Kenntniß des Ganges der Krankheit; so lange man also darüber keine Erfahrung hat, wird man auch über die Zeichen der Dauer in Ungewißheit bleiben. Um aber Erfahrungen machen zu können, muß man wissen, was man erfahren will: so lange man keine bestimmten hypothetischen Fragen hat, kann auch die Erfahrung keine kategorischen Antworten geben- So lange die Aerzte noch nicht über einen bestimmten logisch möglichen Begriff von Krisis einig sind, können sie auch nicht einmal Erfahrungen darüber anstellen. Ehe die Semiotik auf Erfahrungen ausgehen kann, muß ihr schon die Pathologie vorgearbeitet und alle Fragen vorgelegt haben, über deren Beantwortung sie entscheiden soll. Alle Meinungen über die Zeichen aus Urin, Puls, Stuhlgang, Schweiß, Zustand der Sinnenwerkzeuge u.s.w. sind nichts als Einfälle, so lange der Zusammenhang der Funktionen mit diesen Erfahrungen nicht fysiologisch und pathologisch erkannt ist, so lange jedes Zeichen dadurch nicht genau auf das, was es bezeichnen kann, beschränkt wird, und man noch im allgemeinen sagt: dies ist ein gutes oder schlimmes Zeichen – anstatt daß man sagen sollte: dieses Zeichen bestimmt diesen oder jenen Zustand gewisser Funktionen, die im Ganzen so viel oder so wenig zur Fortdauer des lebenden Körpers beytragen. Diejenigen Erscheinungen am lebenden kranken Körper, die noch nicht auf diesem Weg als Zeichen gebraucht werden, müßten genau von den andern getrennt werden, und dann erst, wenn man wüßte was sie nicht bedeuten können, ließe sich eine Beobachtung dessen, was sie bedeuten möchten, anstellen.

Wie sehr sich die Aerzte in ihren Urtheilen über die Gefahr einer Krankheit betrügen müssen, ist aus dem bisher gesagten klar, und wird

durch die tägliche Erfahrung hinlänglich bestätigt. Die semiologischen Erfahrungen der Aerzte sind also so gut als keine, und zur Begründung einer Wissenschaft bisher noch völlig unbrauchbar. Werden die therapeutischen besser seyn?

Nach dem, was ich dir schon über das Mangelhafte der Kenntniß des kranken Zustandes überhaupt, über den Mangel richtiger Beschreibungen der Krankheiten, und über die Ungewißheit der Vorhersagungen gesagt habe, ist es nicht zu erwarten. Die Streitigkeit der Aerzte darüber, ob es solche Mittel gebe, die ganze Krankheiten heben, ohne einen andern wichtigen Einfluß auf den Körper zu haben, (*specifica*) oder ob es nur Mittel gebe, die durch gewisse Einflüsse einzelne Zufälle aufheben, (*symptomata*) zeigt schon an, daß sie in ihren therapeutischen Erfahrungen so wenig wissen, was sie eigentlich erfahren wollen, als in ihren semiotischen. So lange der Pathologie und Nosologie noch nicht ihr bestimmtes Gebiet angewiesen ist, läßt sich auch über das Daseyn oder den Mangel spezifischer Mittel gar nicht entscheiden; und so lange der kranke Zustand nicht besser eingesehen wird als bisher, lehren auch die Erfahrungen im Grunde nichts, als daß man gewisse Dinge einnehmen kann, ohne zu sterben.

Ueber die Wirkung der Ausleerungsmittel hat man zwar ziemlich hinlängliche Erfahrungen; aber die verschiedenen Methoden berühmter Aerzte, wo der eine z.B. oft überzeugt ist, seinen Patienten durch ein Brechmittel gerettet zu haben, während der andere im gleichen Falle behauptet, daß ein Brechmittel den Patienten getödtet haben würde, – beweisen, wie schwankend die Erfahrungen über den Nutzen der Ausleerungen selbst sind.

Anstatt mich in einen weitläufigen Beweis einzulassen, wie wenig auf die Erfahrungen der Aerzte zu rechnen ist, weil ihnen gewöhnlich fast alles abgeht was zu einer genauen Erfahrung erfordert wird, will ich dir lieber an einigen Beyspielen zeigen, wie diese Erfahrungen beschaffen sind, und dazu eine so häufige Krankheit wählen, daß man glauben sollte, sie hätten Gelegenheit genug gehabt Erfahrungen über sie zu sammeln, und so oft gebrauchte Mittel, daß man, wenn man die Menge der Fälle, in denen diese Mittel gebraucht werden, betrachtet, nothwendig glauben sollte, sie hätten darüber so viel sichere Erfahrungen, als die Fysiker über die Wirkung des Magnets und der Elektrizität.

Diese Krankheit sey das kalte Fieber; und ich will dir nur einige der vielen Mittel vorlegen, die alle diese Krankheit schon geheilt haben, und dann wollen wir wieder die Menge der Krankheiten sehen, die durch einige dieser Mittel geheilt werden. Welch Wunder ist es, daß so viele Personen das Fieber nicht los werden können, und so viele diese Mittel brauchen und krank bleiben?

Das Fieber wurde geheilt 1) durch Säuren, vorzüglich durch milde Schwefelsäure (*spiritus sulphuris*), Zitronensäure und Essig, aber auch 2) durch Alkali und vorzüglich durch Salmiakgeist, und 3) durch Neutralsalze, von deren Wirkung ein berühmter Arzt, Sylvius, so überzeugt war, daß er das Digestivsalz *sal febrifugum* nannte. Zu unsern Zeiten fürchten sich die Fieber wenig mehr davor. 4) Absorbierende Erden und 5) Vitriol sollen es auch schon geheilt haben; 6) Spießglas in verschiedener Gestalt; 7) Arsenik, während es das berühmteste Antidotum dagegen, 8) der Schwefel, auch schon heilte, und außer 9) Dippels thierischem und 10) dem Terpentinöhl, 11) das gelinde Leinöl gleichsam wirksam war. 12) Der Alaun. Ich übergehe die einzelnen Anführungen der Wurzeln, Saamen, Blüten, Stengel und Blätter der vielen Pflanzen, die 13) das Fieber geheilt haben. Daß sich 14) die Amulette auch sehr kräftig bewiesen, und daß 15) die sympathetischen Kuren noch in solchem Ansehen stehen, daß man Zuflucht zu ihnen nimmt nachdem man von den größten Aerzten ist verlassen worden, ist ein Beweis der trefflichen Erfahrungen, mit welchem das Publikum zu Zeiten die Medicin bereichert. Das Eisen 16) hat es auch schon so geheilt, und 17) das Opium eben sowohl; auch war mancher schon glücklich, es 18) durch kaltes, und ein anderer 19) durch warmes Wasser zu vertrinken. Auch 20) Quecksilbersalze sind wirksam, nicht weniger 21) auch ein Schluck Wein oder 22) Brandtwein. Wenn aber alles nichts hilft, und der Körper, wie einige wollen, von allem Unrath gereinigt ist, – welche Ausleerungen 23) öfters das Fieber schon allein heilten – so ist es 24) die China ein Specifikum, und wenn dieses Specifikum nicht hilft, wie öfters geschieht, so wartet der Patient, bis es von selbst vergeht, welches der am häufigsten vorkommende Fall seyn möchte. – Welche Erfahrungen können dies seyn, welche Mitteln einerley Wirkungen zuschreiben, die sie in andern Fällen als einander entgegengesetzt darstellen?

Nun wollen wir sehen, welche Menge von Krankheiten wieder einige dieser Fiebermittel heilen. – Zuerst die China. Daß sie das Fieber heilt, darüber sind die neuern Aerzte einige, obgleich manche Personen mehr als ein Pfund verzehrten, und es doch behielten; aber wie man sie geben soll, darüber sind sie schon wieder getheilt. Soll man sie kurz vor oder nach dem Paroxysmus geben? in starker oder getheilter Dosis? Darüber widersprechen sich die Meinungen der Aerzte, die sie mit Bescheidenheit für Erfahrungen ausgeben. Ist mit dem Fieber eine Art Gelbsucht verbunden, so verbieten einige die China: andere sagen, man könne sie in diesem Falle nicht geschwinde genug geben. Einige haben die nachtheiligsten Folgen erfahren, wenn die China gegeben wurde ehe die ersten Wege gereinigt waren: andere klagen sich an, daß sie im Anfange ihrer Praxis versäumten, aus Furcht vor Unreinigkeiten, Verstopfungen u.s.w. die China sogleich zu geben. Ihr Nutzen in anhaltenden Fiebern ist bey vielen außer Zweifel. In den Blattern thut sie auch gute Dienste, wie auch in den Mässern. In den Brustkrankheiten ist sie ganz vortrefflich, wie einige behaupten, während andere das Gegentheil erfahren. In der Abzehrung (*phtisis*) hat sie nach einigen auch schon geholfen, und andern geschadet. Kürze

halber will ich nur die Krankheiten hersetzen, worin einige Aerzte ihre heilsame Wirkung erfahren haben, ohne zu berühren daß andere auch das Gegentheil erfahren haben. Im Schleichfieber, (*F. hectica*) im Keuchhusten, sogar in der Epilepsie. Blutflüsse und Blutspeyen hat sie schon gestillt. Sie bewahrt vor der Fäulniß, und ist daher im faulen Fieber, im heißen und kalten Brand sehr heilsam. Sie treibt auch die Würmer ab, und verjagt Gicht und Podagra. In der englischen Krankheit ist sie ein so treffliches Mittel, daß es unbegreiflich ist wie noch so viele tausend Menschen daran leiden. Die Skrofeln löst sie auf, und die Dysenterie stopft sie. Wider die Flüsse (*rheumatismus*) ist sie ganz vortrefflich, und der Krebs, eine bis jetzt noch unheilbare Krankheit, heilte sie schon vor vielen Jahren. Ueberhaupt stärkt sie; hysterische und hypochondrische Personen finden Trost und Hilfe bey ihr, und die Wassersüchtigen stellen den Ton ihrer Fibern dadurch her.

Du wirst, wenn du noch die Kräfte der Salze, des Spießglases, des Opiums aufsuchst, dich verwundern, wie es noch kranke Menschen geben könne. Das Opium leistet nicht allein in allen Krankheiten, wie wir bey der China angegeben haben, etwa die Würmer und die Gelbsucht ausgenommen, nach den Erfahrungen einiger Aerzte trefliche Dienste, sondern er stillt auch noch die Schmerzen der Kolik, der Zähne und des Hauptes. Er ist gut in der Melancholie, in der Raserey und der Wasserscheu. Er lindert die Bleykolik und die Cholera, ist treflich wider die Pest und den Tetanus, und heilt die Lustseuche, hebt Augenentzündungen, und erleichtert die Engbrüstigen.

Die Salze sind treflich auflösende Mittel, und es giebt wenig Krankheiten, wo nicht das eine oder das andere von ihnen von der wohlthätigsten Wirkung ist. Die Säuren hindern die Fäulniß und kühlen, stillen Blutungen, lösen auf, und befördern die unmerkliche Ausdünstung. – Das Spießglas in seinen verschiedenen Bereitungen ist auch schon in so vielen Fällen bewährt gefunden worden, hat sonderlich so viele Kraft in den meisten Hautkrankheiten bewiesen, daß, wenn man dies Verzeichniß der Hautkrankheiten noch zu denen setzt, die ich dir bey der China und dem Opium gegeben habe, und noch das über alles stärkende Eisen dazu nimmt, du kaum begreifen wirst, wozu die übrigen Tausende der Mittel, die die Aerzte in ihrer Materia medica aufgenommen haben, noch dienen sollen; und doch sind wenige darunter, die nicht zu gewissen Zeiten von einigen praktischen Aerzten für unentbehrlich wären gehalten worden.

So sieht es mit den Erfahrungen der Medicin aus. Sie hat also weder durch das, was sie auf den Weg der Schlüsse findet, noch durch das, was sie auf Erfahrung gründet, einen Anspruch auf die Ehre eine Wissenschaft zu heissen.

Untersuchen wir ihre Gewißheit in der zweyten oben angegebenen Rücksicht, auf dem Wege der Erfahrung; geben wir Acht, wie die Vorher-

sagungen der Aerzte eintreffen, wie sicher sie die Kranken heilen, denen sie Hoffnung zur Genesung machen, und wie nothwendig diejenigen sterben, denen sie das Leben absagen; wie viel gesunder, dauerhafter und stärker die Nazionen, wo die Medicin vorzüglich kultivirt wird, gegen andere sind, die sie kaum dem Nahmen nach kennen: so wird der Ausspruch für sie um nichts günstiger als auf dem Wege der theoretischen Untersuchung ausfallen. Fügen wir noch dazu, wie unnöthig das Publikum oft von den Grillen der Aerzte schikaniert wird; wie man es, wenn es nicht so klug ist an die Erfahrung zu glauben, für nichts und wieder nichts in Angst zu setzen sucht; wie jetzt z.B. mit der Bleyglasur, da doch, wer sehen will, nur die armen Leute betrachten darf, die in dergleichen Geschirr nicht nur kochen sondern auch darauf essen, und also in Einem Jahr mehr solcher Glasur verzehren, als sich in der größten Haushaltung durch bloßes Kochen in hundert Jahren auflöst, und frisch und gesund dabey bleiben; werfen wir einen Blick auf die der Erfahrung widersprechenden Vorschriften, die sie uns für die Erziehung unserer Kinder geben, und auf die nichtigen Bedenklichkeiten, die sie uns unter dem Namen Diätetik so gerne einstreiten möchten, um uns desto sicherer zu Sklaven ihres Eigendünkels oder Eigennutzes zu machen; geben wir Acht, wie widersprechend sie bald zu dem Gebrauch einer Sache, bald davon abrathen; wie sie uns die höchste Schädlichkeit von Dingen beweisen, die der Lieblingsgenuß unserer in hohem Alter verstorbenen Vorfahren waren: so wird keine nähere Untersuchung des Nutzens der Medicin auf dem Wege der Erfahrung nöthig seyn; das bisher gesagte wird keinen Zweifel übrig lassen, daß er bis jetzt immer noch negativ war.

Glaubst du aber, daß mit der Ausübung der Medicin mehr Vergnügen verbunden ist als mit andern Fakultäts=Wissenschaften, so betrügst du dich sehr. Ich will dir nicht die Unannehmlichkeiten der Praxis, daß man in die ekelhaftesten Löcher gehen, sich immer der Gefahr der Ansteckung aussetzen, und den Eigensinn der Pazienten ertragen muß; daß man keine bestimmte Zeit zur Ruhe und Arbeit hat; daß man dem Neid und der Verläumdung ausgesetzt ist, und noch mehrere dergleichen Unannehmlichkeiten, anführen; denn ich weiß, daß dich dies nicht abschrecken würde, und dich auch, wenn du sicher wärest etwas Gutes zu stiften, nicht abschrecken sollte: sondern ich will dich darauf aufmerksam machen, daß du die einzigen Vortheile die die Medicin geben kann, Ehre und Reichthum, nur dadurch erlangen wirst, daß du dich unter die Künste der Scharlatnerie beugst, und daß du in der Medicin, wenn du nicht verfolgt werden und darben willst, eben so wenig von der Freyheit zu denken Gebrauch machen darfst, als in einer andern Wissenschaft.

Ueber nichts ist das Publikum weniger aufgeklärt als über die Medicin. Ohne Kenntnisse und Bescheidenheit richtet es dreist über das Verdienst des Arztes. Gesund ist ihm der Arzt ein Gegenstand seines Spottes, und krank wirft es sich mit blindem Vertrauen in seine Arme. Staunend über die Kenntnisse, in deren Besitz es die Aerzte glaubt, verläßt es sie oft, um

die Hilfe einer alten Vettel, eines Abdeckers und Henkers anzuflehen. Es braucht was diese ihm rathen, und nimmt mit gleichem Zutrauen das gefährliche Mittel und ein unwirksames Amulett aus ihren Händen an. Das ganze Ansehen, das die Medicin genießt, dankt sie dem immer noch fort-dauernden Wunderglauben; und der Grund, warum die meisten Pazienten jetzt von dem Arzte Gesundheit erwarten, ist völlig gleich vernünftig mit dem, aus welchem sie sonst glaubten, daß ihnen der Hirt ihren Hausdieb im Spiegel zeigen werde *).

*) Man zieht daher einen alten Dummkopf jederzeit einem jungen denkenden Mann vor; denn weil jener durch seine Fehler und Ungeschicklichkeiten der Menschheit lange Zeit hindurch schädlich gewesen ist, so sagt man: der Mann hat Erfahrung.

Die Aerzte selbst sind aber im Durchschnitt über das Vertrauen, das ihre Kunst verdient, nicht viel besser aufgeklärt als das Publikum. Mit wichtiger Miene sehen sie daß der Pazient unter ihren Händen stirbt, und brauchen in ählichem Falle wieder die nehmliche Kur, weil sie gelernt haben, daß diese und jene Mittel in dieser oder jener Krankheit gut sind. Mit Eifer schreien sie gegen die Afterärzte, unter deren oft unschädlicher Windbeuteley sehr viele Kranke genesen, die ihre gelehrten Hände dem Grabe nahe brachten. Mit unerbittlicher Strenge fodern sie vom jungen Arzte Kenntnisse, die nicht in der geringsten Verbindung mit der Kunst Kranke zu heilen stehen. Um sich in ihrem wissenschaftlichen Traume nicht stören zu lassen; um die sogenannten Afterärzte, – die, wenn nur dadurch entschieden werden müßte, von wem sich die meisten Pazienten geheilt glauben und zu wem das Publikum daher das meiste Zutrauen hat, ihnen oft den Rang ablaufen würden, – desto sicherer von der einträglichen Praxis zu verdrängen, und um durch die Masse das zu ersetzen, was der Kraft abgeht, errichten sie unter sich Komplotte, denen sie den Nahmen *Collegia medica* erschlichen haben, und in welche sie die besser Denkenden hinein zwingen, um sie desto sicherer mit ihrem geistigen Faulfieber anzustecken. Diejenigen aber, welche sie gegen diese Ansteckung zu sehr präserviert glauben, suchen sie mit Gewalt auszuschließen, und weichen nur dem oberherrlichen Machtanspruch, wenn jene unglücklich genug sind, sich, um nicht zu verhungern, in eine solche Menschenart eindringen zu müssen.

Da du jene kollegialische Klasse von Aerzten in dem in dem zunftreichen N** so wie sie jetzt ist, selbst beobachten kannst, so will ich dir aus Gideon Harvey, Königl. Großbritannischem Leibarzt, das merkwürdigste anführen, wie dieser schon vor hundert Jahren die Collegia schilderte, und was er über sie urtheilte.

Die Form, wonach sie den geschicktesten Mann, der nicht von ihrer Klique ist, behandeln, ist noch immer dieselbe; sie heißt, wenn er sich bey dem Dekan meldet: *Tu ad locum unde venisti, revertere, et inde membris*

nostris singulis capite nudo, et vultu demisso, libellum supplicem exhibiturum te sistas, ut tui in ipsorum collegium admittendi tibi copiam facere ipsis libeat, atque omnium suffragia adeptus huc reveretis, et in istius tabulae imo te collocabis, capite aperto, gestuque submisso, ad omnia qualiacunque tibi proponenda interrogata respondebis. – Wie sonderbar die Anmaßung der Kollegien ist, Doktores zu examinieren, hat Hervey sehr gut eingesehen.x – ([?]) non inique in academias agitur, ipsas honore et compensatione orbando, dicipulos donandi privilegio, id ipsum exercendi quod illos docuerint ut tantum impendii et operis professores sustentandi dederint? Privilegium et copiam medicinae celebrandae concedere, si tale quid asserere haud valeant, fraudi academiis omnibus est verteridum; profecto nulli nisi mentis inopi quicquam simile consonum videri potest. – Folgende treffliche Worte, mit welchen er schließt, werden noch lange umsonst gesagt seyn: Ut me verbo perstringam, ubicunque terrarum Collegia medica privilegis et concessionibus, praeter modum et supra omnem rationem datis, vigent, ars medica in fumum et pulverem est haud dubie abitura, et in plurimorum patientum perniciem cessura; si quidem medici taliter muniti et tutati ut plurimum indole sunt avari, arrogantes, atroces, malevoli, infestantes, mendaces, subdoli, impii; quapropter caute admodum amplissima iura istius modi turbae elargiri magistratus prudentis est.

Wie vor hundert Jahren so ist es noch jetzt. Es giebt zwar unter den Aerzten auch biedere Männer, die an jenen Komplotts keinen Antheil nehmen: es gibt einen Reimarus und einen Herz, und noch viele, deren einzelne Aufführung dir zu nichts dienen würde, und die ich also übergehe; aber welcher Stand ist so verworfen, daß er nicht Einzelne zählt, denen wir unsere Achtung nicht versagen können?

Wahrscheinlich lockt dich der Schein, als wenn man in der Medicin frey denken dürfe, zu ihr hin. Aber kannst du wohl vermuthen, daß in einer Wissenschaft, die ihre Rechte weder gegen Vernunft noch Erfahrung behaupten kann, und die es sich dennoch anmaßt, Meister und Gesellen feyerlich anzuerkennen, Freyheit des Denkens geduldet werden könne? Was kann es nach dem bisher gesagten anders seyn, wenn Aerzte examinieren, als daß sie erfahren wollen, ob man ihren Irrthum, ihre Meinungen und Sachen auswendig wisse, die gar nicht zur Heilkunst gehören? Daß du den Schikanen und den Eigendünkel unwissender Examinatoren in einer unwissenden Kunst ausgesetzt bist, und daß sich diese anmaßen über deine Kenntnisse, die sie nicht fassen, und über deine Geschicklichkeit, von der sie nie eine Probe sahen, abzusprechen, dies ist ein Uebel, das man auch in mehreren Fächern ertragen muß, und das ich also nicht hoch anrechnen will. Dafür ist es aber ein wahres Unglück, daß man eigentlich nicht weiß, was der Arzt, um glücklich zu heilen, wissen oder nicht wissen muß. Manche fodern von Aerzten gar, daß er in allen Fächern der Naturgeschichte bewandert sey; viele fodern wenigstens große Kenntniß der Chemie, Botanik und Fysik; alle sind aber darüber einig, daß er Anatomie

verstehen, und die ganze Gerümpelkammer der Materia medica kennen müsse, und haben eben so wenig Grund dazu.

„Ohne Anatomie kann man kein Arzt seyn; sie giebt der Wissenschaft Licht, und leitet uns auf die wahre Spur zur Erkenntnis der Krankheiten. Ein Arzt ohne Anatomie ist wie ein Uhrmacher ohne Kenntniß des Mechanismus einer Uhr.“ – Dies ist die Sprache, die die Herren führen. Ich lasse die Anatomie, als einen Theil der Naturgeschichte und als die Basis der Fysiologie, in ihrem vollen Werth; aber alles was man sich von ihr für die praktische Heilkunde unmittelbar verspricht, ist eine grundlose Täuschung. Das Gleichniß mit dem Uhrmacher sinkt nicht bloß, sondern paßt gar nicht. Er repariert die Uhr dadurch, daß er verdorbene Theile herausnimmt und bessere dafür einsetzt; die ist aber wahrlich die Methode nicht, wonach der Arzt den menschlichen Körper kuriert. Wollte man seine Heilung mit der Reparatur einer Maschine vergleichen, so muß man sagen, er sey eine Maschine, die sich nur dadurch reparieren lasse, daß man die Feder auf eine gewisse Art verstärke oder schwäche, und an gewissen Theilen so lange rüttele und schüttele, bis sich die zerbrochenen oder verdorbenen Theile durch die Bewegung der Maschine selbst wieder herstellen; ein Verfahren, wozu die völlig Kenntniß der einzelnen Theile derselben sehr wenig nützen möchte.

Die Schwierigkeiten, denen die Erkenntniß der Ursachen der Krankheiten durch die Anatomie unterworfen sind, sind schon von vielen Aerzten eingesehen worden, und ich übergehe daher ihre weitere Auseinandersetzung: aber daß selbst die Kenntniß des Sitzes der Krankheit (und mehr leistet die Anatomie nie; denn die Ursache der Krankheit liegt im Lebendigen, und läßt sich vom Messer nicht erreichen) nicht dazu dienen könne, um mehr Gewißheit in die praktische Medicin zu bringen, glauben sehr wenige Aerzte. Unterdessen ist die Sache sehr klar.

Der Schluß, den man machen müßte, um die Kräfte eines Heilmittels zu erfahren, wäre dieser: es zeigten sich im Körper diese oder jene von der Gesundheit abweichende Zufälle; durch dieses oder jenes Mittel wurden sie bemerkbar aufgehoben, und der gesunde Zustand hergestellt: also hebt dieses oder jenes Mittel diese oder jene Zufälle, Hiezu brauche ich also den Sitz, und alles was die Anatomie zeigt, nicht; denn wenn ich so schließen wollte: gewisse Zufälle zeigen daß ein gewisser Theil leidet, gewisse Mittel heben diese Zufälle, also heilen sie diese Theile: so würde ich zwar einen Schluß zu Erweiterung der Theorie, aber nicht zu größerer Sicherheit der Praxis machen; denn ich weiß ja nicht, daß diese Mittel diese Theile heilen, als weil sie diese Zufälle heben: der Satz, daß diese Zufälle ein Leiden jener Theile bezeichnen, ist also für die bloße Praxis überflüssig. Wollte ich aber so schließen: es leiden gewisse Theile, gewisse Mittel heilen sie, also heben diese Mittel die Krankheit: so mache ich einen mittelbaren Schluß, der, wie die Streitigkeiten der Aerzte über die Theile, die bey manchen Patienten leiden sollten, beweisen, sehr unsicher ist, wo ich

nur durch unmittelbaren, aus den Zufällen auf die Mittel, Gewißheit hoffen kann; denn ich weiß ja nur im lebenden Körper aus den Zufällen, daß diese Theile leiden, und kann im lebenden Körper nur erfahren, daß gewisse Mittel gewisse Zufälle heben, aber nicht, daß sie gewisse Theile heilen. – An diesem Beyspiele magst du zugleich sehen, wie wenig die Aerzte noch über die Art zu schließen, die der Medicin, wenn sie Wissenschaft werden soll, eigen werden muß, reflektiert haben.

Wirst du nun noch glauben, daß die Medicin als Wissenschaft vor der Philosophie den Rang verdiene? Wirst du noch wähnen, sie sey auf Erfahrung gegründet? Wirst du noch schwärmen, daß sie dem menschlichen Geschlechte Nutzen bringe?

Ja! rufen einige mit Begeisterung aus, alle diese Einwürfe gegen die Würde der Medicin treffen sie nur, wenn man sie zur Wissenschaft sofistisirt; das ist sie aber nicht: sie ist eine göttliche Kunst, die nur vom Genie erlernt, nur vom Genie ausgeübt werden kann. Nicht trügliche Schlüsse, nein! ein sicherer Beobachtungsblick und ein innerer dem wahren Arzt eigener Sinn leiten den Jünger Aeskulaps, der als Wohltäter der Menschheit, seine unschätzbare Kunst ausübt!

Die Medicin sey also eine Kunst! – Wir wollen zuerst untersuchen, von welcher Art der Künste sie seyn müsse, und dann sehen, ob es ihr gelingen kann, sich in diesem Range zu behaupten.

Eine mechanische Kunst ist sie leider nicht! Mit der Gewißheit, womit der Schuster seinen Schuh anmißt und verfertigt, daß er passen muß, mit der Gewißheit wird nie ein Arzt die Medicin ausüben; auch wird man daraus, daß Ein Mensch unter der Hand eines Arztes genesen ist, nie mit der Sicherheit schließen können, daß er andere eben so sicher retten werde, als man daraus, daß jemand Einen guten Schuh macht, schließen kann, daß er deren unzählige machen könne. Sie ist zwar in so fern keine der freyen Künste, als diese den Zunftmäßigen entgegengesetzt werden: denn diese Ehre hat sie sich zu Wege gebracht; sie müßte es daher in so fern seyn, als sie den mechanischen entgegengesetzt werden. In diesem Sinne soll sie also eine freye Kunst seyn, und alle ihre Vertheidiger sind damit einverstanden.

Eine freye Kunst behauptet nun diesen Rang dadurch, daß sie entweder in ihrer Anwendung, bey jedem besondern Fall, eine eigene, mit Besonnenheit vorgenommene, und durch Uebung der Urtheilskraft allein zu erlangende Ausübung ihrer an sich wissenschaftlichen Regeln erfordert, wie z.B. bey der Ingeniörkunst, der Schiffahrt und dergleichen Künsten der Fall ist; oder daß sie als freyes Spiel muß vorgenommen werden, wenn sie gelingen soll; daß man sich bey ihr nicht nur zur Arbeit um Lohn zwingen, und doch etwas eben so gutes liefern kann, als wenn man, wie man sagt, dazu aufgelegt ist.

Da erstere Künste vorzüglich Gegenwart des Geistes und Talente, letztere aber Fantasie und Genie in engster Bedeutung erfordern, so kann man jene, Künste des Talenten, und diese, des Genies nennen. – Unter letztere Künste darf sie, wenn sie der Menschheit wahrhaft nützlich seyn soll, nicht wohl gehören; denn niemand wird leicht deswegen krank werden, weil der Arzt gerade aufgelegt ist ihn zu heilen: unter die erstern aber kann sie nicht gehören, weil sie, wie ich dir gezeigt habe, bis jetzt auf keine reale Wissenschaft gegründet ist. Da es aber möglich seyn könnte, daß sie doch eine Kunst des Genies wäre, so sehr sie auch an ihrer Brauchbarkeit dadurch verlihren würde, so ist es noch zu untersuchen, ob sie eine seyn könne.

Jede Kunst des Genies muß einen Stoff haben, der von ihr eine Form erhält, die dann, in Verbindung mit dem gegebenen Stoff, das Objekt ausmacht, dessen Hervorbringung der Künstler zum Zweck hat. Um dem Stoffe die Form aufzudrücken und das Objekt der Kunst darzustellen, sind sichere zu diesem Geschäft taugliche Instrumente nöthig. Der Stoff muß gegeben und seine Brauchbarkeit für die Kunst hinlänglich bekannt seyn; die Form stammt aus dem Geist der Künstler, und durch Hülfe der Betrachtung der Tauglichkeit des Stoffs und der Kenntniß des höhern Zwecks, dem das Kunstwerk untergeordnet werden muß, entwirft er das der Absicht entsprechende und seiner Kunst mögliche Objekt derselben, das er durch Fertigkeit in dem Gebrauch des Instruments zu Stande bringt.

Was ist nun der Stoff der Medicin? Sie kann keinen andern dafür annehmen als den kranken Körper. Was ist die Form, die sie ihm geben soll? Die Gesundheit. Was ist ihr Objekt? Die aus dem kranken Zustand hervorzubringende Gesundheit. Was sind ihre Instrumente? Die Arzneimittel im weitesten Sinne des Worts.

Ich habe dir nun aber schon gezeigt, daß der kranke Zustand fast noch gänzlich problematisch ist. Stammt etwa die Form des lebenden Körpers, die man Gesundheit nennt, aus dem Geiste des Künstlers? Niemand wird dies behaupten, sondern mit mir einig seyn, daß seine ganze Kenntniß mühsam aus der Erfahrung geschöpft werden müsse. Ist die Art bekannt, wie sich aus dem kranken Zustand der gesunde entwickeln müsse? Ich habe dir oben das Gegentheil gezeigt. Kennt die Medicin die Wirkung und den Gebrauch ihrer Instrumente? Auch darüber wirst du nun einig mit mir seyn, daß dies nicht der Fall ist.

Die Medicin ist also eine Kunst des Genies, die den Stoff, den sie behandeln soll, nicht kennt; die nicht die geringste Freyheit in der Form hat, die sie ihm geben soll; die ihr eigentliches Objekt nicht vorzustellen vermag, und die über die Wirkung ihrer Instrumente in völliger Ungewißheit

ist. Die Medicin behauptet also unter den Künsten den nehmlichen Rang als unter den Wissenschaften.

Wirst du also in ihr die Geistesruhe und die Gewißheit zu suchen haben, die du in der Philosophie vermißtest? – Wenn du dich der Chirurgie in engster Verbindung widmen wolltest, dawider hätte ich weniger einzuwenden; sie ist, wenn sie nicht medicinisiert, eine brauchbare Kunst des Talents; aber dabey brauchtest du nicht der Philosophie zu entfliehen.

Ich habe dir gesagt, was ich glaubte dir sagen zu müssen; prüfe es, behalte das Beste, und wähle aus eigener Einsicht.



Johann Benjamin Erhard: Ueber die Medicin. Arkesilas an Ekdemus. In: Chr. M. Wieland (Hrsg.): Der neue Teutsche Merkur. 1790-1810. 1795. 8. Stück. August 1795, Seite 337-378.

Apologie des Teufels

Wenn man unter einer *Apologie* nichts als eine Verteidigung gegen die Beschuldigung der Bosheit oder Schädlichkeit einer Sache oder Person versteht, so kann allerdings keine Apologie des Teufels stattfinden. Aber was zwingt uns, dem Begriff einer Apologie so enge Schranken zu setzen? Nach der ursprünglichen Abstammung des Wortes versteht man darunter überhaupt alle Gründe, die zugunsten von etwas, das geschmäht wurde, vorgebracht werden. Es kann also so vielerlei Apologien geben, als es Arten von Beschuldigungen gibt. Beschuldigt kann etwas überhaupt werden, entweder daß es böse, oder schädlich, oder töricht, oder ungereimt sei. Gegen jede dieser Beschuldigungen ist also auch eine Apologie möglich. – Daß der Teufel böse, schädlich sei, ist zu ausgemacht, als daß eine Apologie in dieser Hinsicht stattfinden könnte; daß er töricht sei, hat niemand je behauptet. Es bleibt also nur die letzte Beschuldigung übrig, gegen die er in Schuß genommen werden könnte, nämlich: daß er etwas *Ungereimtes* sei. Es wurde nicht allein die Existenz des Teufels häufig geleugnet, sondern viele behaupteten sogar, er sei etwas Unmögliches, das gar nicht existieren könne. Wir haben es also gar nicht damit zu tun, seine Ehre als eines existierenden Wesens zu retten; ja nicht einmal damit, seine Existenz zu beweisen: sondern ihn nur gegen diejenigen zu verteidigen, welche ihm schon seine Möglichkeit streitig machen wollen. Daß der *Begriff eines Teufels* als eine Ungereimtheit von vielen Personen in Zweifel gezogen wird, ist eine Tatsache, die so bekannt ist, daß alle Beweise dafür überflüssig sein würden. Unsere Apologie geht daher nur dahin, ihn bei der Ehre zu schützen, daß er eine Idee und nicht eine bloße Chimäre sei.

Ist die Möglichkeit des Teufels gezeigt, dann kommt es darauf an, ob seine Existenz aus Gründen postuliert werden kann. Durch Tatsachen kann seine Existenz so wenig, als die Existenz Gottes bewiesen werden; weil sie außerhalb der Naturserscheinungen liegt. Man könnte, wenn man auch eine leibhafte Erscheinung des Teufels hätte, doch nicht anders wissen, ob er es wäre, als durch die Kennzeichen, die im Begriff eines Teufels liegen. Dieser Begriff bestimmt aber nicht, in welcher Gestalt der Teufel erscheinen müsse, sondern welche innere Eigenschaften er an sich habe, die daher auch nicht aus seiner Handlungsweise, in einem bestimmten Fall, sondern aus seiner Art zu handeln überhaupt und in allen Fällen, abstrahiert werden müßte; welches aber, weil es eine unendlich lange Bekanntschaft mit der Erscheinung, die der Teufel sein sollte, erforderte, unmöglich wäre. Der Begriff eines Teufels läßt sich aber gar nicht aus der Erfahrung nehmen, weil er nicht in äußeren natürlichen Kennzeichen, wie der Begriff eines Tiers, besteht, sondern innere Gesinnungen betrifft, die als solche

nie erscheinen, sondern nur den Erscheinungen, als Erklärungsgründe ihrer Möglichkeit durch Freiheit (nicht durch Natur), untergelegt werden. Ehe man eine Erscheinung im Hinblick darauf, ob sie der Teufel sei, beobachten könnte, müßte man schon den Begriff des Teufels haben. Die Frage über die Existenz des Teufels führt daher notwendig auf die Frage von der Möglichkeit des Begriffs. Ist dieser Begriff selbst eine Chimäre, das heißt, nur durch eine Illusion der Phantasie denkbar, so ist es schlechterdings unmöglich, daß es einen Teufel gebe; ist aber auch der Begriff möglich, so kann doch die Erfahrung nicht über seine Existenz entscheiden, sondern diese müßte postuliert, das ist, dadurch erwiesen werden, daß sie durch die bloße Denkbarkeit des Teufels oder eines anderen Gegenstandes gegeben wäre.

Der größte Teil des philosophierenden Publikums (und gegen dieses bedarf der Teufel besonders diese Apologie; denn das übrige Publikum hat ihm im Durchschnitt immer noch die Ehre erwiesen, ihn unter die Realitäten zu rechnen) wird vielleicht eine Untersuchung über den Teufel für eine überflüssige und – wenn es auch noch möglich wäre, sie unterhaltend zu machen, doch – am Ende ebenso leere und nichtige Sache ansehen, als den Teufel selbst; und ich wage daher, entweder gar nicht oder doch nur aus Neugierde, was sich doch wohl über einen so ungereimten Stoff sagen lassen, gelesen zu werden. Aber dies schreckt mich nicht ab, eine Sache, die bisher bei der feinen Welt nur ein Gegenstand des Witzes gewesen war, mit allem Ernst der Philosophie zu behandeln. Ehe meine Untersuchung selbst noch entscheiden kann, ob die Idee eines Teufels der ernstesten Betrachtung des Denkers würdig sei, bitte ich nur zu bedenken, welche wichtige Rolle der Teufel bisher unter den Menschen gespielt hat, wie allgemein und wie alt der Glaube an ihn ist, und mit welchem Eifer noch jetzt so viele Menschen für seine Existenz streiten. Die Allgemeinheit des Glaubens an den Teufel beweist wenigstens, daß, im Falle er auch nur eine Illusion wäre, er doch beinahe eine dem Menschen eigentümliche Illusion sein müsse. Wird nur dieser Gesichtspunkt von meinen Lesern gefaßt, so habe ich weniger zu fürchten, daß es meinem Gegenstand an Interesse fehlen, als vielmehr, daß ich diesem Interesse nicht Genüge leisten werde.

Um den *Begriff des Teufels* zu bestimmen, ist es vor allen Dingen nötig, ihn vorderhand einmal so zu nehmen, wie er sich im allgemeinen bei den Menschen bestimmt findet, und dann zu versuchen, ob sicher dieser Begriff zu einer denkbaren Idee erhöhen läßt. Das allgemeinste Merkmal, mit dem der Teufel gedacht wird, ist, daß er die boshafteste aller Kreaturen sei. In diesem kommen alle Vorstellungsarten der verschiedenen Jahrhunderte überein. Die Verschiedenheit, die sich dann in der weiteren Ausbildung dieses Begriffs findet, entsteht aus Vorstellungen der Geschichte des Teufels und des künftigen Schicksals, das er haben wird. In der christlichen Dogmatik wird er als der Oberste der Engel dargestellt, der aus Stolz gegen Gott rebellierte und deswegen gestürzt und zur ewigen Schmach und Qual verdammt wurde. Einige Kirchenlehrer glaubten, daß er sich doch

noch bekehren könne und einstens wieder zu Gnaden würde angenommen werden. Diese Meinung wurde aber auf alten Konzilien als ketzerisch verdammt und bisher auch von den Protestanten verworfen. Die Gründe, die auf Schriftstellen gebaut sind, beiseite gesetzt, so ist die Meinung der Kirche konsequenter, als die andere. Denn da er ohne alle Verführung, aus eigenem bösen Willen sich wider Gott auflehnte; so hat er gar keine Entschuldigung für sich und kann also auch auf keine Gnade rechnen. Da er ferner als der verständigste der erschaffenen Geister angenommen wird: so muß er die Allmacht Gottes gekannt haben, und kann also nicht aus Unbedachtsamkeit, sondern aus Bosheit sich wider Gott aufgelehnt haben; er kann sich also auch sein Verbrechen, weil es nicht aus Unwissenheit entstand, nicht gereuen lassen, sondern muß in ewiger Verstockung verharren, und weil er nicht gegen einzelne Gebote Gottes sündigte, sondern gegen den Heiligen selbst sich empörte, kann er sich auch nicht bekehren. – Zu diesem allgemeinen Begriff kommt noch die besondere Bestimmung, daß er die Menschen zu verführen und ihnen die nämliche Qual, die er leidet, zu bereiten sucht. Ob ihm vor Christi Geburt mehr Macht dazu von Gott gelassen wurde, als nach derselben, wie groß sein Einfluß jetzt noch sei, und ob er Erscheinungen in der Natur hervorbringen könne, darüber waren die Meinungen nie ganz einig; und, soviel mir bekannt ist, wurde durch die Konzilien nie etwas bestimmtes darüber festgesetzt, sondern es blieb beim Allgemeinen: daß der Teufel einen Einfluß auf die menschlichen Angelegenheiten habe, und daß ein Mensch mit ihm in ein Bündnis treten und von ihm besessen werden könne, ohne das Nähere darüber zu bestimmen. Von protestantischer Seite hat der Glaube an Hexereien und Besessene keine kirchliche Verbindlichkeit mehr.

Die Frage ist nun: ob ein solches Geschöpf, wie der Teufel, sich denken lasse. Die Momente, worauf es ankommt, sind besonders folgende: er ist ein Geschöpf; unbedingt boshaft; ewig gequält, ohne dadurch zur Buße geführt zu werden; in einem beständigen Bestreben, die Menschen ewig unglücklich zu machen. Lassen sich diese Bestimmungen in einem Begriff denken, so ist der Begriff des Teufels keine Chimäre, sondern der Begriff eines unbedingt boshaften Geschöpfes, die Idee eines solchen Geschöpfes. Um darüber zu entscheiden, müssen wir diese Momente einzeln durchgehen. Das wichtigste ist: unbedingte Bosheit. Ist genau bestimmt, wie diese gedacht werden muß, und auf welche Art ein Ideal der Bosheit, wenn die Idee vorgestellt werden kann, dargestellt werden müsse, so wird es leicht sein zu entscheiden, ob sich die übrigen mit ihm vertragen, oder nicht.

Soll Bosheit als etwas absolutes gedacht werden, so muß sie als etwas positives, oder als negative moralische Güte gedacht werden. Wird die Bosheit nur als ein Mangel der moralischen Güte betrachtet, so ist kein absoluter Begriff von ihr möglich, denn dieser hätte zum einzigen Merkmal die Abwesenheit der moralischen Güte, ohne irgendein anderes reales Prädikat, und verlöre sich also in Nichts. Wird aber die Bosheit als etwas reales,

wodurch das Gute in der Gesinnung aufgehoben wird, betrachtet: so läßt sie sich als absolut denken, und besteht in einer Handlungsweise, die der moralischen entgegengesetzt ist. Ob die Bosheit ein eigenes Prinzip habe, oder nur Unwissenheit des Guten, oder Schwäche es auszuüben, sei? ist eine mit der Moralphilosophie gleich alte Frage, worüber die Nichtphilosophen von jeher einig waren, während die Philosophen von Profession sich noch immer darüber streiten. Beim gesunden Menschenverstand ist es entscheiden, daß die Bosheit etwas selbsttätiges, dem Guten schlechthin widerstrebendes sei, und ich glaube auch nicht, daß es noch ein Philosoph so weit gebracht hat, anstatt den Bösewicht zu hassen, ihm wegen seiner Unwissenheit und Schwäche ein aufrichtiges, im Herzen gefühltes, nicht bloß mit Worten bezeugtes, Mitleid zu schenken. Wenn man das moralisch Böse auf Unwissenheit zurückführt, so kann man nie einen Verbrecher wegen seiner Bosheit strafen, sondern man muß ihn bemitleiden. Wollte man sagen, es sei diese Unwissenheit seine Schuld, so würde man dadurch sagen: er konnte gut werden, aber er wollte nicht; und würde also wieder gefragt werden: warum wollte er nicht? auf welche Frage man wieder nichts antworten könnte, als: er wußte nicht, daß es gut sei sich zu unterrichten; und dadurch wäre er wieder schuldlos. Die Antwort: *weil er einen bösen Willen hatte*, würde das ganze System der Herleitung des moralischen Bösen aus Unwissenheit und Schwäche, aufheben. Um konsequent zu sein, muß der Philosoph, der das moralisch Böse aus Unwissenheit und Schwäche ableitet, auch alle Zurechnung aufheben; welches aber unserem Bewußtsein des Anteils, den wir an der Moralität einer Handlung haben, widerspricht. Wird das moralisch Gute oder die Sittlichkeit aus der Erkenntnis des Guten überhaupt abgeleitet, so fällt auch bei der Tugend aller Verdienst weg; denn sie ist, vermöge dieser Behauptung, durch sich selbst belohnt, und zwar nicht durch das Bewußtsein, seine Pflicht getan zu haben, welche Lohn die Tugend allerdings hat, sondern durch das, was sie dem Tugendhaften einbrachte. Die Behauptung: *das Laster ist Unwissenheit*, schließt notwendig die in sich: *die Tugend ist Klugheit*: und, so wie aus der ersten folgt: *der Lasterhafte ist nicht strafbar*, sondern vielmehr als unglücklich zu bedauern; so folgt aus der letzten: *der Tugendhafte ist nicht zu achten*, sondern vielmehr als glücklich zu beneiden. Zwei Resultate, die das Gefühl eines jeden Menschen empören! Bei der entgegengesetzten Behauptung gilt aber aus ähnlichen Gründen auch folgender Schluß: ist die Tugend etwas ansich Gutes, so ist das Laster etwas ansich Böses, und ist die Tugend achtungswürdig, so ist das Laster strafbar.

Wird die Tugend als die Erreichung des höchsten Guts für die Menschen betrachtet, so ist es Torheit nicht danach zu streben. Die Kollision zwischen dem gesunden Menschenverstand und der auf die erste Art philosophierenden Vernunft liegt darin, daß jener die Tugend als die Erfüllung von Pflichten, die schlechthin geboten sind, ansieht; diese hingegen einen Grund dieser Befolgung der Pflicht wissen will. Die Frage ist: ob sich ein Vergleich zwischen diesen beiden Parteien stiften lasse? Wenn ein Ver-

gleich nur dadurch zu stiften wäre, daß beide Teile von ihrer Forderung etwas nachgäben, so könnte er von keiner Dauer sein; denn das moralische Gefühl kann sich nie verleugnen, und die Vernunft kann sich nie ohne Gründe befriedigen. Es ist also an keine wahre Aussöhnung zwischen der forschenden Vernunft, und dem anmaßungslosen gläubigen moralischen Gefühl zu denken, wenn nicht beide Teile völlig befriedigt werden können. Bisher hat man meistens den Streit dadurch zu heben versucht, daß man einen Teil dem andern aufopfern wollte, oder daß man sie ganz zu trennen suchte. Daraus entstanden vorzüglich drei Behauptungen: Vernunft muß allein entscheiden; die Vernunft muß unter den Gehorsam des Glaubens gefangen genommen werden; Vernunft und Glaube haben beide ihr eigenes Interesse.

Ich habe hier das Wort *Glauben*, welches man besonders bei diesen Behauptungen bisher brauchte, beibehalten, um die Sätze so kurz und klar als möglich ausdrücken zu können. Wollte man den theologischen Sinn des Wortes Glauben hier unterschieben, so würde auch er nicht einmal an diesen Sätzen etwas ändern, denn auch da wird durch den Glauben nichts verstanden, als was der Mensch schlechthin, ohne weiteren Grund, zum Leitungsprinzip all seiner Handlungen und Wünsche machen muß, und in diesem Sinn, ohne darauf zu sehen was eigentlich geglaubt werden soll, werde ich dieses Wort in dieser Abhandlung durchgängig gebrauchen.

Alle diese Sätze widersprechen aber unserem unverteilbaren moralischen Interesse, und verwickeln uns nur in neue Schwierigkeiten. Denn, soll Vernunft allein entscheiden, so muß sie sich nicht widersprechen; und doch hat sie sich, wie die philosophische Geschichte als ein unzubestreitendes Faktum beweist, in ihren Repräsentanten, den Philosophen, auch über die Prinzipien der Sittlichkeit bis jetzt beständig widersprochen. Soll der Glaube über die Vernunft herrschen, so ist es eben so mißlich, ein Kriterium des wahren Glaubens, das nicht durch Vernunft erkannt werden müßte, anzugeben. Sollen beide Teile getrennt sein, so muß entweder nur ein Teil Einfluß auf die Bestimmung der Handlungen haben, und dann kommt man wieder, wenigstens fürs praktische Interesse, auf einen der obigen Sätze, oder sie müßten sich in die Handlungen teilen, und gewisse nach dem Glauben und andere nach der Vernunft eingerichtet werden. Nach welchen Gründen sollte aber hier entschieden, und dem Glauben und der Vernunft ihr Gebiet angewiesen werden? Dies führt auf eine Subordination der Vernunft unter den Glauben, oder des Glaubens unter die Vernunft, und dadurch wieder auf einen der ersten Sätze.

Um einen Ausweg zu finden, wurde behauptet: Vernunft und Glauben widersprechen sich nicht. So wahr dies ansich sein mag, so schwer war bisher der Beweis, weil der Glaube immer die Befolgung der Pflicht schlechthin, und die Vernunft um eines letzten Grundes willen forderte. Diesen letzten Grund nannten die Philosophen das höchste Gut. So lange also die Frage nach dem höchsten Gut ist, so lange müssen sich Vernunft und

Glaube widersprechen. Die neueren Philosophen glaubten zwar, dieser Verlegenheit dadurch etwas auszuweichen, daß sie nur von einem Prinzip und nicht von einem Zweck der Moralität sprachen. Allein so lange das Prinzip materiell ist, oder etwas enthält, das durch die Moralität hervorgebracht werden soll, wie: Mache dich und andere so glücklich, als möglich: gebrauche jedes Ding seiner Bestimmung gemäß usw., so ist es egal, ob man die im Prinzip enthaltene Sache dann unmittelbar als das höchste Gut aufstellt, oder es unterläßt. Jedes materielle Prinzip läßt sich daher unter den Gesichtspunkt der Moralität, der von einem höchsten Gut ausgeht, ordnen.

Die Verschiedenheit in der Bestimmung des höchsten Gutes, die man bei den Philosophen antrifft, ist ein Beweis, daß sich Moralität nie auf den Begriff des höchsten Gutes gründen lasse. Denn da die Philosophen überzeugt sein mußten, daß, was sie für das höchste Gut hielten, in der Tat das sei, was sich im inneren Bewußtsein des Menschen als solches ankündigt, und durch die Vernunft so bestimmt, wie sie es bestimmten, gedacht werden müsse: so müßte man entweder annehmen, daß die Philosophen verschiedene Sorten spezifisch verschiedener Menschen waren; oder daß die menschliche Natur, sobald sie sich die Moralität, als etwas, das einen gewissen Zweck erreichen soll, vorstellen will, einer notwendigen Illusion ausgesetzt sei; woraus folgen würde: entweder, daß eine moralische, und eine, einem Zweck untergeordnete Handlung einander widersprechen; oder daß die Moralität, wie sie sich in einem inneren Gefühl ankündigt, selbst eine bloße Täuschung sei. Ließe sich nun die Moralität mit keinem ihr eigentümlichen Prädikat denken, so wäre die Moralität eine Chimäre, so wie dann auch ihr Entgegengesetztes die Bosheit.

Ich gehe nun weiter, und behaupte, daß auch der entgegengesetzte Schluß gilt: ist das Ideal der Bosheit eine Chimäre, so ist es auch das Ideal der Sittlichkeit. Ist das Ideal der Bosheit nichts, weil Bosheit nicht das Entgegengesetzte, sondern nur der Mangel der Sittlichkeit ist, so wird die Sittlichkeit als etwas, eine Realität der keine andere entgegengesetzt ist Bewirkendes gedacht werden; und um so gedacht werden zu können, muß ein höchstes, durch sie zu erreichendes Gut vorausgesetzt werden, das durch eine andere Handlungsweise nicht aufgehoben, sondern nur nicht in gleichem Grad erreicht wird. Diese Voraussetzung aber läßt sich nicht bloß deswegen nicht erweisen, weil die Menschen in ihren Wünschen nie einig sind, und ein höchstes Gut doch das sein müßte, wonach alle Wünsche streben; sondern, weil das moralische Vermögen als eine nur auf eine Art bestimmte, und dadurch völlig gezwungen handelnde Kraft gedacht, und also ganz aufgehoben und mit den Naturwirkungen in eine Klasse gesetzt würde. Denn, ließe sich auch noch eine Einstimmigkeit der Menschen zu einem höchsten Gut denken, so würde doch alle Tugend dadurch wegfallen, indem man nur das Tugend nennen müßte, was diesen Endzweck erreicht, oder den größten Eigennutz befriedigt; und Laster,

was ihn unglücklicherweise verfehlt: welches dem moralischen Gefühl nichtsophistischer Menschen schlechterdings widerspricht.

In den Untersuchungen über das höchste Gut (*summum bonum, finis bonorum*), als den Grund der Moralität, kann also nie die Vernunft in Eintracht mit dem Glauben, ja nicht einmal mit dem gesunden Verstand kommen. Es ist also nichts anderes zu tun, als in dieser Untersuchung noch um einen Schritt weiter zu gehen, und zu suchen, ob der Grund der Moralität nicht im schlechthin Guten liege. Dieses kann nicht als etwas durch die Moralität Erreichbares angesehen werden, sonst wäre es nur ein höchstes Gut; sondern es müßte als etwas durch die Moralität selbst Gegebenes betrachtet werden. Das höchste Gut wäre doch nur ein Gut für den, der es erhielte, also nichts ansich Gutes. Das ansich Gute muß etwas sein, das, ohne alle Relation gedacht, gut ist; es kann also nichts sein, wonach gestrebt wird, sondern etwas, das ansich gesetzt wird. Das absolut Gute kann daher nie der Zweck einer Handlung, sondern müßte die Handlung selbst sein. Die gemeine Denkart der Menschen hat dieses absolut Gute bisher in der tugendhaften Gesinnung gefunden, und es läßt sich auch nichts anderes mit dem Merkmal des absolut Guten denken. Die Vernunft, die nach dem Warum der Pflicht überhaupt fragt, wird dadurch auf sich selbst zurückgewiesen, und die Antwort auf die Frage: warum soll ich pflichtgemäß handeln? wäre: weil ich es als pflichtgemäß erkenne.

Der Charakter einer pflichtgemäßen Handlung ist noch nie verkannt worden, ja die Philosophen selbst verehren hierin den gesunden Verstand so sehr, daß sie glaubten ihre Systeme dadurch am besten zu beweisen, wenn sie zeigten, wie leicht sich die allgemein für recht erkannten Handlungen aus ihren Prinzipien ableiten ließen. Der Charakter der Tugend ist noch nie in dem gesucht worden, was sie einträgt, sondern in der Gesinnung, aus der sie entspringt. Ihr Charakter liegt daher darin, daß sie eine, aus ein ansich guten Gesinnung entspringende Handlung ist. Soll eine Gesinnung ansich gut sein, so muß sie keine Vorsatz, der erst durch seinen Erfolg als gut erkannt werden kann, in sich enthalten, sondern alles, was aus ihr entspringt, muß durch sie gut sein. Eine solche Gesinnung muß allgemeingültig sein; sie muß anspruchslos sein, und keine auf das Subjekt, bei dem sie sich findet, sich besonders beziehende Zwecke haben, d. h. völlig uneigennützig sein; sie muß selbst freiwillig erzeugt und keine Folge von etwas anderem sein; auch keinen anderen Menschen, als notwendig zu ihrer Erfüllung voraussetzen. Diese Gesinnung selbst läßt sich daher auch nicht als ein Prinzip der Sittlichkeit aufstellen, sondern es läßt sich nur der Charakter angeben, durch welchen sich erkennen läßt, ob ein Prinzip, das wir zum besonderen Bestimmungsgrund unserer Handlungen machen wollen, sich mit ihr verträgt.

Nach den angegebenen Kennzeichen der moralischen Gesinnung muß eine *Maxime*, die ihr nicht widersprechen soll, folgende Eigenschaften haben: 1) Ich muß wollen können, daß sie von allen Menschen angenommen

würde; dies beweist ihre Uneigennützigkeit. 2) Ich muß mir bewußt sein, daß ich sie um keines anderen Menschen willen angenommen habe; dies beweist ihre Freiheit. 3) Ich muß mir bewußt sein, daß sie aus keiner besonderen Neigung zu etwas entsprungen ist; dies beweist ihre Allgemeingültigkeit. Der kürzeste Ausdruck dieser Forderungen heißt: das *Moral-Gesetz* schlechthin. Er könnte so abgefaßt werden: „Handle so, daß die Maxime, nach der du handelst, von allen anderen Menschen zu allen Zeiten ohne Kollision befolgt werden kann.“ Das Wesen der Moralität besteht in der moralischen Gesinnung, die als Prinzip gedacht, ein formales Prinzip ist, das auf kein höchstes Gut führt.

Die angegebenen Kennzeichen einer moralischen Maxime bestimmen nicht, welche Handlungen moralisch sind, sondern nur, welche es sein können. Die Gesinnung, mit der sie befolgt werden, ist das einzige, aber nur im Bewußtsein des Handelnden vorkommende, sichere Kennzeichen der Moralität der Handlung; aus dem Moralgesetz wird nur die Moralität der Maxime erkannt. Die Moral als Wissenschaft ist keine Tugendlehre; denn die Tugend ist etwas Einziges in ein und derselben Gesinnung Bestehendes, das als solches nicht gelehrt zu werden braucht; sondern ist eine Lehre dessen, was der Tugend nicht widerspricht. Die Bestimmung der Moral ist nicht, die Menschen tugendhaft, sondern gerecht zu machen, oder zu zeigen, wie ihre auf bestimmte Verhältnisse anzuwendenden, und dadurch notwendig materiellen, Maximen beschaffen sein müssen, um einer tugendhaften Gesinnung nicht zu widersprechen. Die Moral begründet nicht die Tugend, sondern sie ist auf sie gegründet. Aber die Moral begründet das Naturrecht, das lauter materielle Maximen enthält, die als mit der Moralität verträglich erkannt worden sind. Die Moral stellt auch nicht die Idee der Sittlichkeit auf; diese liegt ihr zugrunde: sondern sie zeigt nur, was einem Ideal der Sittlichkeit widerspricht. Daher sind alle Lehren, solange sie nicht in das Gebiet des Rechts übergeht, prohibitiv.

Das *Ideal der Sittlichkeit* besteht, nach dem bisher festgesetzten, in einem Subjekt, das einzig nach formalen Prinzipien, ohne anderen Grund als die moralische Gesinnung zu haben, handelt. Das ihr entgegengesetzte *Ideal der Bosheit* bestände demnach in einem Subjekt, das einzig nach materiellen Prinzipien handelte. Das Ideal der Moralität läßt sich auf zwei Arten denken; nämlich gebunden an einen gegebenen Stoff seiner Handlungen, oder als allen Stoff selbst nach einem formalen Prinzip hervorbringend. Der moralischen Gesinnung selbst schadet es in ihrer Reinheit nicht, wenn die Veranlassung sich zu zeigen von außen kommt; es ist gleich moralisch, jedermann das Seine zu lassen, und jedermann das Seine zu geben, Gesetzen die moralisch sind zu gehorchen, und solche zu geben. Das moralische Ideal ist in erster Linie ein Ideal der Menschheit, in zweiter ein Ideal der Gottheit. Die gleiche Würde beider Ideale, als Ideale der Sittlichkeit, wurde am ersten durch die christliche Religion gelehrt. Bei der Bosheit läßt sich nur der Stoff als gegeben denken, weil das materielle Prinzip nicht der Erkenntnis seines Stoffes vorhergehen kann.

Wir wollen nun näher untersuchen, ob sich ein Ideal der Bosheit darstellen läßt. Solange die moralische Gesinnung, oder deren kürzester Ausdruck das Moralgesetz, als ein Gesetz gedacht wird, das unserer Vernunft oder irgendeinem Vermögen eigen, also zugleich das Vermögen ist, wodurch wir uns dem Gesetz gemäß bestimmen: so kann entweder das Gesetz nicht das höchste allumfassende Gesetz dieses Vermögens sein, welches es aber, da es rein formal ist und jedes anders in sich schließt, sein muß; oder dieses Vermögen muß sich nach diesem Gesetz bestimmen, das auch seine Wirkung nicht verfehlen kann: wenn es nicht durch irgendetwas anderes, das mit der Moralität nichts gemein hat, eingeschränkt wird. Liegt der Grund der Forderung der moralischen Gesinnung und der Grund des Entschlusses, ihr gemäß zu handeln, in ein und demselben Vermögen, so muß dieser Entschluß durch die Stärke der Forderung bestimmt werden, und seine Ausführung hängt von der Kraft des Vermögens und der Abwesenheit der Hindernisse ab, die ihm anderswoher entgegengestellt werden. Die Moralität wird also zufällig und man kann nicht sagen, daß das Subjekt der Moralität moralisch bestimmt sei. Das Ideal der Moralität würde dadurch zu einem bloßen Exemplar, nach dem man die zufällige Moralität bestimmen, aber es wäre kein Ziel, nach dem der Mensch streben könnte. Ein Wesen wäre in dem Grad moralisch, als es selbsttätig handelte; aber der Grad seiner Selbsttätigkeit wäre schlechthin ohne sein Zutun gesetzt. Dies würde alle Zurechnung aufheben. Wer nun behauptet: daß er in seinem innern Bewußtsein nichts von Zurechnung finde, daß ihm weder seine noch fremde Handlungen als strafbar erscheinen, sondern nur als mangelhaft ohne eigene Schuld; den kann zwar dieser Entwurf nicht hindern, sich die Sache so vorzustellen, aber er muß dann auch die ganze Moralität zur bloßen Täuschung erklären, und insofern ist es unmöglich, mit ihm über das Wesen der Moralität etwas auszumachen. Soll Moralität und Tugend kein leerer Name sein, so muß das Moralgesetz und die Bestimmung, ihm gemäß zu handeln, in zwei einander durchaus nicht bestimmenden Vermögen gedacht werden. Das Vermögen, das die moralische Gesinnung bewirkt, kann, insofern dieses Vermögen etwas bloß formales fordert und bestimmend ist, praktische Vernunft; und, insofern es Handlungen, ohne ein bestimmtes Begehren von etwas, hervorzubringen sucht, *uneigennütziger Trieb* heißen. Das Vermögen des moralischen Entschlusses ist *die Freiheit*, die sich für und wider das moralische Gesetz entschließen kann und die dadurch dem Willen die Maxime gibt, der sich nur durch Konsequenz in den Maximen als *Wille* zeigt.

Das *Ideal der Moralität* ist also ein Subjekt, das durch Freiheit jederzeit der moralischen Gesinnung gemäß handelt; das *Ideal der Bosheit*, das ihr zuwider handelt, um ihr zuwider zu handeln. Solange das Moralgesetz und die Freiheit in Übereinstimmung betrachtet werden, das heißt, wenn das Moralgesetz als selbst durch die Freiheit gegeben erscheint, solange läßt sich kein Widerstreit zwischen beiden denken. Insofern beide in einem Subjekt vereinigt sind, und Freiheit sich im Bewußtsein, als sich im Moral-

gesetz gegen die Neigungen äußerend und dadurch sich als Freiheit bewährend, ankündigt, insofern läßt sich diese Übereinstimmung denken, und es scheint unmöglich zu sein, frei und nicht moralisch zu handeln. Insofern aber das Moralgesetz unabhängig von der Freiheit durch die praktische Vernunft gegeben ist, insofern scheint die Freiheit in der Befolgung desselben als gebunden und es scheint unmöglich, seine Freiheit zu beweisen, und moralisch zu handeln. Das der Freiheit analoge theoretische Vermögen, die tätige Einbildungskraft, verbindet mit dem, der Freiheit ansich fremden, Moralgesetz notwendig die Fiktion eines Gebieters. Dadurch erscheint die Moralität als Sklaverei, und die Bestimmung durch bloße Freiheit ohne alle Rücksicht, als unbedingte Geistesstärke. Dadurch ist also Bosheit oder eine dem Moralgesetz entgegengesetzte Handlungsweise möglich.

Das *moralische Ideal* handelte nach einem *formalen* Prinzip; das *Boshafte* muß also nach einem *materiellen* handeln. Soll die Freiheit aber durch ein materiales Prinzip nicht als beschränkt erscheinen, so muß dieses Prinzip ganz in das Subjekt zurückgehen, und das Subjekt selbst muß sich zum letzten Endzweck seiner Handlungen machen. Der Charakter der boshafte Gesinnung hat also folgende Momente. 1) *Einzelheit*; die Maxime, nach der du handelst, komme schlechterdings nur dir zu, und mache es unmöglich, daß sie außer dir noch jemand befolgen könne. 2) *Eigennützigkeit*; sie beziehe sich schlechterdings auf dich. 3) *Alleinfreiheit*; sie behandle alles andere als Mittel für dich.

Fassen wir diesen Charakter in einen Vorsatz – denn Gesetz kann er nicht heißen, weil er keine Allgemeingültigkeit haben kann – zusammen, so könnte er so ausgedrückt werden: „Ich will so handeln, daß mein Ich der einzig mögliche Zweck meiner Handlung ist, und als das einzig freie Wesen erscheint.“ Wie sich aus dem Moralgesetz ein System der Maximen, die sich mit der moralischen Gesinnung vertragen, herleiten läßt, so läßt sich aus diesem Vorsatz ein System der Bosheit herleiten, das der Moralität entgegengesetzt, aber eben so konsequent ist. Die Skizze dieses Systems wird das deutlicher machen.

Die zunächst aus diesem Vorsatz folgenden Maximen wären:

- 1) Sei nie wahrhaftig und scheine es doch so. Denn, wenn du wahrhaftig bist, so können andere auf dich rechnen, du dienst also ihnen, und sie dienen nicht bloß dir. Wenn du aber nicht wahrhaftig scheinst, so rechnen sie nicht auf dich, und du kannst dich ihrer nicht so bequem bedienen.
- 2) Erkennen kein Eigentum, aber behaupte, daß es heilig und unverletzbar sei, und eigne dir alles an. Wenn du alles als Dein anerkannt besitzen kannst, so ist alles von dir abhängig.
- 3) Bediene dich der Moralität anderer als Schwäche zu deinen Zwecken.
- 4) Verleite jedermann zur Sünde, während du die Moralität als etwas Notwendiges zu erkennen scheinst. Dadurch werden alle andern von deiner Gnade abhängig, weil du sie als Verbrecher strafen kannst.
- 5) Liebe niemanden.

6) Mache jeden unglücklich, der nicht von dir abhängen will.

7) Sei völlig konsequenz und lasse dich nie etwas reuen. Was du einmal beschlossen hast, das führe aus, es koste was es wolle. Dadurch zeigst du deine ganze Unabhängigkeit und erlangst wegen der Gleichförmigkeit in deinem Verfahren den Schein der Gerechtigkeit, der dir ein geschicktes Mittel abgibt, andere dir zu Sklaven zu machen, ehe sie es merken.

Von diesen allgemeinen Maximen ließe sich, wie der Leser leicht selbst finden kann, ein System bis zum einzelsten Detail fortsetzen, nach welchem sich in jedem gegebenen Fall ebenso bestimmt erkennen ließe, wie konsequente Bosheit als vollkommene Tugend handeln wird. Daß eine solche Handlungsweise als möglich gedacht werden könne, haben wir gezeigt; daß sie der Charakter eines Ideals der Bosheit sei, haben wir auch erwiesen. Nun ist also nur noch zu untersuchen, ob sie realisiert werden kann.

Am ersten ist klar, daß der moralischen Gesinnung durch jede moralische Handlung Genüge geleistet wird, daß aber die Boshafte nur durch eine Totalität von Handlungen, die mit allen möglichen Objekten zu Handlungen im genauen Verhältnis stände, befriedigt werden könnte. Sie setzt also als konsequent schlechterdings Unsterblichkeit als notwendig erkannt voraus. Der Mensch kann sie also nie realisieren, auch nicht einmal konsequent nach ihr handeln, weil er die Unsterblichkeit nicht aus theoretischen Gründen demonstrieren, sondern nur aus praktischen Gründen postulieren kann. Der Mensch ist ferner in seinen theoretischen Kenntnissen viel zu eingeschränkt, um alles seinem egoistischen Vorsatz angemessene zu erkennen. Das Ideal der Bosheit läßt sich daher nicht als durch den Menschen möglich denken. Die Schrift stellt den Menschen auch nicht als unmittelbar boshaft, sondern als gelegentlich verführt dar. Sie schildert die Bosheit des Menschen als Torheit; welches auch völlig richtig ist, weil er als bloß vernünftig, wodurch er noch nicht als moralisch gut gedacht wird, einsehen muß, daß er seinen boshafte Vorsatz nicht realisieren kann. Der Mensch kann wohl boshaft handeln, aber er kann nicht die höchste Bosheit erreichen, und ist in dieser Hinsicht als von seinem bösen Herzen verführt zu betrachten. Die Bosheit im Menschen ist daher nicht als ein freier Entschluß, nach einem dem Moralgesetz widersprechenden Vorsatz zu handeln, sondern als ein verderblicher Hang anzusehen, das Moralgesetz eigennützig Trieben aufzuopfern. Das Ideal der Bosheit kann nur als ein Wesen dargestellt werden, welches aus sich selbst seiner Unsterblichkeit gewiß und theoretisch allwissend ist, um alle Naturwirkungen in seinem Plan berechnen zu können. Die Freiheit ist das Einzige, was seine Pläne zerstören kann. Insofern Menschen nach Begierenden handeln, stehen sie ganz unter seiner Macht.

Dieses Wesen läßt sich aber nicht als ein Schöpfer oder böser Gott denken, denn Schöpfung ist eine Handlung, durch welche aus formalen Prinzipien Stoff hervorgebracht wird. Die Freiheit des Schöpfers, weil alles durch

ihn ist, kann nicht als dadurch sich äußernd gedacht werden, daß er sich selbst zum materialen Zweck macht, sondern nur dadurch, daß er freie Kreaturen, die sich selbst Zweck sind, hervorbringt. Dem Vermögen zu erschaffen widerspricht die Bosheit, weil es das gibt, was die Bosheit sucht, die Abhängigkeit aller Wesen von ihm allein. Mit dem Vermögen zu erschaffen, läßt sich nur die Absicht durch Freiheit verehrt zu werden, vereinigen. Auch läßt sich ein böses Wesen wohl in der Relation als Geschöpf zum Guten denken, aber nicht als gleich mächtig mit dem Guten; denn da müßte notwendig eines unterliegen, oder sich ihre beiderseitige Wirkung ganz aufheben. Daß aber der Schöpfer ein boshafte Wesen dulden kann, folgt daraus, daß er Verehrung und Gehorsam aus freier Liebe sucht, was unmöglich wäre, wenn das gegenseitige Betragen die Vernichtung nach sich zöge.

Die ersten Moment, auf die es, wie wir oben gezeigt haben, vorzüglich ankommt, wenn der Teufel keine Chimäre sein soll, sind nun in dieser Untersuchung als ansich und als vereinigt denkbar gefunden worden. Der Teufel ist ein vollkommen boshafte Geschöpf. Eine nähere Bestimmung unseres Ideals wird über die übrigen entscheiden.

Die Bosheit hat ein materielles Prinzip, das aber das Eigene hat, daß es ausschließlich subjektiv ist, und nie ohne Kollision von einem zweiten Wesen zugleich befolgt werden kann. Das höchste Gut der Bosheit kann also zwar Glückseligkeit sein, aber es ist davon alle Freude an objektiver Glückseligkeit, welche unter der Voraussetzung, daß Glückseligkeit das höchste Gut sei, gar wohl stattfinden kann, ausgeschlossen. Zum höchsten Gut der Bosheit gehört es, daß nirgends Glückseligkeit als durch sie zu finden sei. Das Ideal der Bosheit muß also in beständiger Anstrengung sein, alle nicht von ihm abhängige Glückseligkeit zu stören, und es ist - insofern das höchste Ideal des Guten nicht nur selbst von ihm völlig unabhängig ist, sondern auch die Glückseligkeit anderer moralischer Wesen von ihm unabhängig bewirken kann - in beständiger fruchtloser Anstrengung und also immer gequält. Da die Bedingung, unter der den moralischen Wesen vom höchsten Ideal des Guten Glückseligkeit erteilt werden soll, die Sittlichkeit ist, so muß das böse Ideal notwendig, als in einem unaufhörliche Streben gedacht werden, sie von der Sittlichkeit, soviel ihm möglich ist, abzubringen; denn dadurch macht es sie der Glückseligkeit verlustig, über deren Austeilung ihm keine unmittelbare Gewalt zusteht. da es als dem höchsten Ideal völlig unterliegend gedacht werden muß, so hat es auch keinen anderen Schutz für sich gegen das höchste Ideal, als dessen Gerechtigkeit, insofern es zeigen könnte, daß andere Wesen, die nicht besser wären, als es selbst ist, vom höchsten Ideal, oder Gott, gütiger behandelt würden. Es ist also zugleich der Ankläger und der Verführer anderer moralischer Wesen.

Nun sind, wenn wir richtig geschlossen haben, alle Momente dieses Begriffs des Teufels als zusammen denkbar und notwendig vereinigt erwie-

sen.

Vergleicht man das höchste Ideal der Güte und der Bosheit, so findet sich folgender Unterschied. Das höchste Ideal der Sittlichkeit verträgt sich mit dem erreichbaren Ideal der Sittlichkeit, und will, daß dieses durch alle moralischen Wesen realisiert werde. Das Ideal der Bosheit ist nur in einem einzigen Wesen möglich, dem die andern als Sklaven unterworfen sein müßten. Das höchste Ideal der Güte kann von allen moralischen Wesen geliebt, das Ideal der Bosheit muß von allen verabscheut werden. Das Streben nach der Erreichung des Ideals der Sittlichkeit vereinigt alle moralischen Wesen und verbindet sie alle zu einem ethischen Staat; das Streben nach dem Ideal der Bosheit trennt alle moralischen Wesen, und würde, wenn es durch eines davon realisiert werden könnte, die andern alle unbedingt zu Sklaven dieses einzigen machen. Die Gemeinschaft moralischer Wesen, die nach dem guten Ideal streben, ist ein Reich der Liebe und des Lichts; denn sie lieben sich als gleichgesinnt, weil sie durch diese gleiche Gesinnung ihre völlige Freiheit genießen, und weil die Erkenntnis des Guten ihr gemeinschaftlicher Zweck ist. Das Zusammensein moralischer Wesen, die nach dem bösen Ideal streben, ist ein Reich der Knechtschaft und der Finsternis; denn die Einigkeit ist nur durch unbedingtes Herrschen eines Einzigen möglich, und die Erkenntnis der andern ist ein Hindernis dieser Herrschaft.

Die Ideen der Bosheit und der Sittlichkeit können, wie ich nun glaube gezeigt zu haben, als zwei Ideale dargestellt werden, die als solche gleiche Ansprüche auf Denkbarkeit haben und in der Natur des Menschen gleich gegründet sind. In jeder Religion müssen sich also auch Spuren davon finden. Aber da beide Ideen voneinander abhängig sind, so kann keine ohne die andere richtig gedacht werden. Die christliche Religion, die zuerst den wahren Charakter der sittlichen Güte, als unbedingte Befolgung der Pflicht und zuerst das höchste Ideal der Sittlichkeit als einen Gegenstand der Achtung und Liebe aufstellte, hat daher auch zuerst das Ideal der Bosheit richtig dargestellt. Solange die Sittlichkeit, durch eine Illusion, als die Handlungsweise, die das höchste Gut bewirkt, gedacht wurde, solange mußte auch die Bosheit verkannt werden und nur als Unwissenheit erscheinen. Man trifft daher bei keinem Volk vor CHRISTI Geburt einen Teufel an.

Die Meinung der Manichäer, – wenn es auch ganz ausgemacht wäre, daß sie aus einer alten Lehre der Inder und Perser (von zweien mächtigen, einem bösen und einem guten Wesen) abstamme – kann doch keinen Einwurf dagegen abgeben. Schon der Hauptbeweis der Manichäer für die Existenz eines bösen Wesens, daß nämlich sonst das Böse keinen Grund hätte, zeigt, daß beide Ideen nicht praktisch, sondern nur spekulativ waren, und nicht aus dem Ideal der Sittlichkeit und der Bosheit, sondern aus dem Bemühen das Böse in der Welt zu erklären, entstanden waren. Da der Ursprung des moralisch Bösen nicht außer der Freiheit gesucht und, wenn

diese vorausgesetzt wird, in nichts anderem gedacht werden kann, so zeigt das Bemühen, es aus Gründen erklären zu wollen, deutlich, daß das Gute und Böse als etwas Zufälliges und mit dem Nützlichen und Schädlichen Übereinkommendes gedacht wurde. Das Ideal der Sittlichkeit, oder Gott, war also so unrichtig gedacht, wie das Ideal der Bosheit. Man dachte ein mächtiges Wesen, in dem der Affekt der Liebe, und ein anderes, in dem der Affekt des Neides herrschte. Daß beide Wesen mit Gott und mit dem Teufel keine Ähnlichkeit haben, wird aus dem bisher gesagten klar sein.

Der Grund, worauf die Illusion eines höchsten Gutes beruht, liegt in der theoretischen Vernunft, die von allem, was sie als Ursache denkt, die Wirkung zu erkennen sucht, und die die Wirkung, als einen Zweck der Ursache, wenn diese Ursache als freitätig gedacht wird, denkt. Sie hat also zwei Fragen: 1) was entspringt aus der Sittlichkeit, und 2) was ist der Zweck der Sittlichkeit? Die Antwort haben wir oben schon gegeben. Die Sittlichkeit ist um ihrer selbst willen, und ihre Ursache ist Freiheit und also für die theoretische Vernunft unbegreiflich.

Damit würde sich auch die theoretische Vernunft begnügen, und vielleicht nie eine weitere Forderung gemacht haben, wenn die sittliche Handlung nicht eben sowohl, als die unsittlich in der Erfahrung Folgen hätte, und dadurch noch die Frage übrig bliebe: wenn auch die sittliche Handlung ansich geschehen muß und geschieht, so ist doch gewiß, daß sie Folgen hat, und diese Folgen können doch ein Gegenstand des Erkennens sein, und ihr Unterschied von den Folgen einer unsittlichen aufgesucht werden. Da diese Frage aus der Erfahrung genommen ist, so muß sie auch aus der Erfahrung beantwortet werden, und diese bestimmt kein einziges Kennzeichen der sittlichen Güte einer Handlung, das berechtigte, sie deswegen als sittlich zu erkennen.

Die Vernunft ist also zwar völlig abgewiesen, aber nicht befriedigt. Der Trieb nach Glückseligkeit ist so bestimmt in uns, und wir können ihm in unserem Bewußtsein ebenso wenig entsagen, als der praktischen Vernunft. Die theoretische Vernunft, die durch die praktische abgewiesen ist ohne befriedigt zu sein, sucht nun ihre Befriedigung im Trieb nach Glückseligkeit und versucht es damit: die Befriedigung dieses Triebes als die Folge der Moralität vorauszusetzen. Dazu hat sie auch einen Grund in der notwendigen Einheit des Menschen, der nicht zwei Triebe haben kann, die einander aufheben. Es bleibt also noch die Untersuchung übrig, ob die moralische Gesinnung nicht zugleich die Ursache der Glückseligkeit sei; und da dies in der Erfahrung nicht entschieden werden kann, weil diese nur die Folgen einzelner Handlungen aber nicht die Folgen der Sittlichkeit, als Realgrund außer der Erfahrung gedacht, angibt: so bleibt doch immer noch die Hoffnung der Realisierung eines höchsten Gutes übrig, wenn auch gleich eingesehen wird, daß die Sittlichkeit nicht darin bestehen kann, sich die Realisierung desselben zum Zweck zu machen.

Ehe der Charakter der Sittlichkeit durch Reflexion erkannt war, mußte daher notwendig die Frage nach dem höchsten Gut mit dem Prinzip der Sittlichkeit verwechselt werden, und nach der genauen Bestimmung der Sittlichkeit bleibt noch die Aufgabe übrig: ob sich kein höchstes Gut denken lasse, das zwar nicht der Zweck, aber doch das Resultat der Sittlichkeit als Realgrund außer der Erscheinung gedacht, wäre.

Moralität ist ansicht gut, sie muß also notwendig im höchsten Gut enthalten sein. Ist Moralität zugleich hervorbringend, so ist die Moralität mit dem, was durch sie ist, notwendig das höchste Gut. Das höchste Ideal der Moralität ist Gott. Wird die Welt als das, was durch Gott ist, gedacht, so macht Gott und die Welt das höchste Gut aus. Dieses höchste Gut tut aber unserem Forschen nach einem höchsten Gut nicht Genüge, weil es kein Ideal sondern etwas Absolutes ist, zu dem keine Annäherung stattfindet. Das menschliche Ideal der Moralität ist nicht hervorbringend, sondern ordnend; es kann also kein höchstes Gut als eine unmittelbare Wirkung desselben gedacht werden. Da es aber als bloßes Ideal der Sittlichkeit, vom höchsten Ideal nicht verschieden ist, so müssen die Wirkungen des höchsten Ideals, als mit der Sittlichkeit völlig konsequent gedacht werden. Das höchste Gut der Menschheit oder das Ideal des höchsten Gutes kann also nur als Moralität, in Verbindung mit der sich auf die Welt beziehenden Forderung des Subjekts, das dem Ideal der Moralität nachstrebt, gedacht werden. Dadurch wird der Mensch als sittlich ganz von sich selbst, als glücklich ganz von Gott abhängig gedacht, und die Sittlichkeit, nicht zur Ursache des höchsten Gutes, sondern zur einzigen Bedingung des Genusses desselben gemacht.

Durch diese Vorstellungsart wird zwar die theoretische Vernunft in ihrer Forderung nach der Erkenntnis einer Wirkung der Moralität beruhigt, aber auch noch nicht befriedigt. Das Wesen des Glaubens besteht darin, die Forderungen der theoretischen Vernunft, in ihrem Widerstreit gegen die praktische, abzuweisen; auf der anderen Seite aber liegt eben in der Nötigung, sie zur Ruhe zu verweisen, die Möglichkeit des Unglaubens. Weil nun das Ideal der Sittlichkeit durch die praktische Vernunft gegeben ist, und auf die angegebene Art durch das höchste Ideal die theoretische Vernunft *beruhigt* wird: so kann die Widerspenstigkeit gegen den Glauben an Gott – inwiefern sie sich darauf stützt, daß den Forderungen der theoretischen Vernunft *nicht nach Gesetzen der Erfahrung* Genüge geleistet worden ist – als ein Leugnen, und nicht als bloße Unwissenheit und noch viel weniger als Erkenntnis des Gegenteils, welche unmöglich ist, angesehen werden; und der Unglaube wird in dieser Hinsicht ein Verbrechen. Der *moralisch Glaube* ist nicht etwas Passives, sondern er ist aktiv, und eine Niederschlagung der theoretischen Zweifel gegen die Forderung der praktischen Vernunft durch eine Handlung der Freiheit. Der *moralisch Unglaube* ist das ihm entgegengesetzte Verfahren, die Forderungen der prak-

tischen Vernunft dem Interesse der theoretischen aufzuopfern, zum Zwecke der eigennützigen Triebe, ebenfalls durch eine Handlung der Freiheit.

Da diese Darstellung des Glaubens und des Unglaubens erst nach der Darstellung des Ideals der Sittlichkeit möglich ist, so konnte auch die Lehre vom Glauben und Unglauben der christlichen Religion nicht vorhergehen. Da zur Wirksamkeit der moralischen Gesinnung die unbedingte Befolgung der Forderung der praktischen Vernunft oder der Glaube notwendig ist, so muß das Ideal der Bosheit auch als den Glauben untergrabend gedacht werden.

Nach dem bisher Gesagten, glaube ich, ist es klar, daß das Ideal der Sittlichkeit und der Bosheit beide einander gegenüber stehen, und keines ohne das andere gedacht werden kann. Das moralisch Gute ist nur in einem Wesen möglich, dem das Gegenteil möglich ist. Nun ist die Frage, müssen sie auch beide als existierend gedacht werden?

Gott oder das höchste Ideal der Sittlichkeit ist, wie wir oben gesehen haben, zur Beruhigung der theoretischen Vernunft und zur Möglichkeit der Eintracht zwischen der praktischen Vernunft und dem Trieb nach Glückseligkeit notwendig als existierend vorauszusetzen. Der Glaube an Gott ist eine Handlung der Freiheit nach dem Gebot der praktischen Vernunft, und der Unglaube ist unsittlich. Der Teufel hingegen, oder das Ideal der Bosheit, wird zu keiner Befriedigung der theoretischen Vernunft vorausgesetzt, und der Glaube an seine Existenz ist mit keinem Interesse der praktischen Vernunft verbunden. Überdies, da das Ideal der Bosheit nicht wie das Ideal der Sittlichkeit etwas jedem Menschen zur Befolgung aufgestelltes, und ohne Kollision durch jeden erreichbar ist; da vielmehr durchaus nur ein einzelnes Subjekt demselben ohne Kollision nachstreben kann, und das höchste Gut dieses Ideals in keiner Zeit zu realisieren ist: so widerspricht es also auch sogar dem Interesse der Bosheit, dieses Ideal als existierend anzunehmen. Der sittliche Mensch hat mithin kein Interesse, an einen Teufel zu glauben, und der Boshafteste hat ein Interesse, ihn zu leugnen. Die Existenz des Teufels ist also aus nichts zu postulieren und ist daher für die theoretische Vernunft problematisch und für die praktische gleichgültig. Es läßt sich also auch weder in theoretischer Hinsicht ein Erklärungsgrund noch in praktischer ein Bestimmungsgrund von der Idee des Teufels hernehmen. Seine Existenz ist daher völlig gleichgültig, und sie zu glauben oder nicht zu glauben hat keinen Einfluß auf die Wirksamkeit der moralischen Gesinnung im Menschen. Aus der Erklärung der Naturerscheinungen muß die Annahme eines solchen bösen Prinzips ohnehin gänzlich verbannt werden.

Der Nutzen, den die Darstellung der Idee der höchsten Bosheit oder der Begriff des Teufels hat, ist aber dessenungeachtet für die Moralität sehr wichtig. Inwiefern nämlich dadurch bewiesen ist, daß nur ein Wesen mit Freiheit höchst boshaft sein kann, dem die andern dienen müssen: so ent-

steht ein Interesse der theoretischen Vernunft für die Maximen der praktischen, indem diese allein von allen Menschen konsequent befolgt werden können, und die Konsequenz eine Forderung der Vernunft überhaupt ist. Die Lehren der Moral erscheinen daher als die im geselligen Zustand der Menschen einzig mögliche Handlungsweise, die Kollisionen zwischen den Menschen zu verhindern; und daraus entspringt der *Begriff des Rechts* oder derjenigen Handlungsweise, welche zu befolgen der andere schlechterdings erlauben muß.

Der Begriff des Rechts ist seiner Möglichkeit nach von der Moral abhängig, aber seinen Merkmalen nach ganz durch die theoretische Vernunft bestimmbar. *Recht überhaupt* ist, was moralisch möglich ist, aber *ein Recht* ist das Vermögen, nach materiellen Maximen zu handeln, ohne daß es ein anderer aus irgendeinem Grund mit Gewalt hindern darf. Um ein Recht zu haben, ist gar nicht notwendig, daß die Handlung, die aus meinem Recht entspringt, sittlich sei; sie braucht nur als Handlungsweise überhaupt betrachtet, sittlich sein zu können. Der *Grundsatz des Rechts* ist folgender Wechselsatz: Was einmal den Grund eines Verfahrens, das für recht (oder moralisch möglich) von mir erkannt wurde, abgegeben hat, muß ihn für mein Urteil über diese Handlung jederzeit abgeben, und was ihn im Urteil eines andern von meinem Verfahren einmal abgegeben hat, muß ihn für denselben immer abgeben. – Das Recht entsteht daher aus der Forderung völliger Konsequenz, die die Menschen wechselseitig aneinander machen (*volenti non fit iniuria*).

Die höhere Bedingung dieser Forderung ist, daß sie die Moral bei keinem Menschen aufhebe. Das Recht selbst ist also dem Richterstuhl der Moral verantwortlich, und erhält seine moralische Sanktion dadurch, daß der Zustand, in dem nach Recht verfahren wird, der einzig mögliche Zustand der Menschen ist, in welchem sich die Moral mit Erfolg in äußeren Handlungen darstellen kann, und nicht auf das innere Bewußtsein allein eingeschränkt bleibt. **(a)**

Moralisch möglich kann nicht sein, was die Handlungsweise der Bosheit in sich enthält; es kann mithin auch nichts ein Recht sein, was es nicht wechselseitig sein kann. Die Herleitung des Rechts geschieht daher auch nicht aus der Moral, sondern aus der Möglichkeit der wechselseitigen Verträglichkeit der eigennützigen Triebe bei den Menschen. *Unrecht* ist, was, als Handlungsweise angenommen, nur die Befriedigung der eigennützigen Triebe des einen Teils möglich machen würde. **(b)**

Da die Erkennung der Rechte die völlig entwickelte Idee der Sittlichkeit nicht voraussetzt, so kann die Rechtslehre als Wissenschaft der Rechte der Moral vorausgehen; aber der Mensch verhält sich im Hinblick der Rechte anderer leidend, solange der Zusammenhang zwischen Recht und Pflicht von ihm nicht deutlich erkannt wird. Er sieht die Notwendigkeit ein, daß Recht in der Welt sein muß, aber er begreift nicht, wie ihm diese Notwen-

digkeit seine Freiheit nicht einschränkt. **(c)** Die völlige Befolgung der Gesetze des positiven Rechts ist daher auch kein Beweis einer moralischen Gesinnung, denn sie kann aus der Furcht entstehen, dem andern kein Beispiel der Abweichung zu geben. Noch weniger ist aber eine strenge Verwaltung des Rechts von jemand, der die höchste Gewalt hat, ein Beweis seiner Güte. Dies könnte der Teufel selbst sein; denn seinem Interesse widerspräche nur, daß ihm die Andern an Rechten und Macht gleich wären, aber gar nicht, daß alle Andern streng nach dem Recht gerichtet werden, das ihm beliebt, und dessen erster Grundsatz es wäre: daß alle andere ihm unterworfen wären.

So wie die sittliche Gesinnung im Menschen stattfinden und wirksam sein kann und ist, ohne daß er ihre Kennzeichen deutlich denkt, ebenso liegt der Begriff der entgegengesetzten boshafte Gesinnung in ihm, und er sucht ihre Realisierung bei andern unmöglich zu machen, ohne daß er sie deutlich zu bezeichnen weiß. Daher ist er willig, sich einer Gesetzgebung zu unterwerfen, deren Zweck darin besteht: die Äußerung der boshafte Gesinnung in Handlungen zu verhindern. Die Furcht vor der Bosheit gewinnt den eigennützigen Trieb für die Maximen der Moral, und die theoretische Vernunft schließt von selbst eine Handlungsweise aus, die, wenn sie von mir einem andern zugestanden würde, mich selbst zu seinem Sklaven machen müßte, und die ich selbst nicht gänzlich zu realisieren imstande bin.

Insofern viele Kirchenväter die Tugenden der Heiden allein aus diesem Gesichtspunkt des konsequenten Betragens, das als ein Interesse des eigennützigen Triebes in Verbindung mit der theoretischen Vernunft zu sehen ist, betrachteten, hatten sie recht, sie *splendida vitia* zu nennen; denn, sie entsprangen nicht aus der moralischen Gesinnung, die allein der Pflicht wegen handelt. Allein sie taten recht, sie alle bloß aus diesem Gesichtspunkt zu betrachten.

Außer dem, daß das Ideal der Bosheit die theoretische Vernunft für die praktische gewinnt, und dadurch wenigstens eine Analogie einer moralischen Gesetzgebung bewirkt, die doch geschickt ist, die Menschen einigermaßen in Frieden zu erhalten und ihre Kultur möglich zu machen, zeigt sich dessen Nutzen noch vorzüglich in der ästhetischen Darstellung der Tugend. Insofern das *Laster* nur mit Ausschließung aller geselligen Triebe handeln kann, und als einsam, ohne daß es Seinesgleichen weder dulden noch von ihnen geduldet werden kann, erscheint, und insofern es entweder Herr von Sklaven oder selbst Sklave sein muß: ist es *abscheulich* oder *niederträchtig*. Insofern es aber seine Zwecke, wegen Mangel an hinlänglicher Macht, immer verhehlen muß, ist es *lächerlich*. Ohne Ideal der Bosheit wäre die Tugend keiner ästhetischen Darstellung fähig; denn sie selbst, als anspruchslose Befolgung der Pflicht, ist über alle anderen ästhetischen Ideen erhaben, das absolut Gute und also Unvergleichbare. Für die Einbildungskraft ist also die Tugend in ihrer Erhabenheit nur dar-

stellbar durch ihr Gegenteil, welches - als Produkt eines freien Wesens, das sich selbst Maximen gibt, denen es alle einzelnen Neigungen aufopfert - gleichfalls erhaben ist, aber nur ein erhabenes Subjekt zuläßt, dem die andern alle dienen: während dagegen im Ideal der Tugend eine unendliche Menge gleich erhabener Subjekte möglich sind, die die Tugend zu einzig erhabenen Gegenstand möglich macht, der die Liebe nicht ausschließt.

Für den Dichter, der es unternimmt, Gott und Teufel zu schildern, ist diese Bemerkung von Wichtigkeit. Denn, wenn er glaubt, Gott durch die bloße Schilderung seiner Macht und seiner Größe über den Teufel zu erheben, so wird der Teufel immer das Gefühl des Erhabenen für sich haben; nur dadurch, daß Gott geliebt werden kann, wird das Interesse des ästhetischen Gefühls für ihn größer.

Das Laster in seiner fürchterlichen Beharrlichkeit und Verstockung, ist ein verzüglicher Gegenstand des Gefühls des Erhabenen; denn dessen Anschauung offenbart eine Kraft in uns, die über allen äußeren Zwang erhaben ist, die kein Gesetz zu erkennen braucht, und selbst durch keine ihr ähnliche gedemütigt werden kann. Tugend hat also, als bloß ästhetisch erhabener Gegenstand, keinen Vorzug vor dem Laster. Aber sie enthält die Möglichkeit, daß so furchtbare Wesen einander lieben können, und daß ein solches Wesen, das nichts bändigen kann, sich freitätig einem Gesetz unterwirft, wodurch es all denen gleicht, die sich diesem Gesetz unterwerfen und ein Gegenstand der Achtung und Liebe wird. Ästhetisch dargestellt, ist die *Tugend* ein Gegenstand, der durch seine Natur *erhaben* und durch seine Freiheit *schön* ist.

-
- a) Das Recht entsteht allezeit positiv und das positive Recht gründet sich nicht auf ein natürliches (der moralischen Natur des Menschen angemessenes) sondern wird durch die Aufklärung bis zum natürlichen gereinigt.
 - b) Das positive Recht legt aber in seinen Entscheidungen nur die Anmaßungen des eigennützigem Triebes zugrunde, die vor dem Rechtsstreit auf beiden Seiten als Recht galten. Es kann nach dem positiven Recht gar wohl geschehen, daß der eine Teil einen ausschließlichen Vorzug habe, der sich bloß auf das Herkommen gründet.
 - c) Dies geschieht auch in der Tat so lange, bis das positive Recht zum natürlichen gereinigt ist.

Apologie des Teufels. In: Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrter. Hrsg. von F. I. Nierhammer. Neu-Strelitz 1795, Seite 105 - 140.

Brief an Herrn Jean Paul, von einem Nürnberger Bürger, gelehrten Standes.

Mit einem Entschlusse an Herrn J. G. Herder

P. P.

Da Sie den Weg der Correspondenz durch den Druck eingeschlagen haben, so werden Sie es nicht ungütig aufnehmen, daß ich gleichfalls meinen Brief an Sie drucken – und es auf gut Glück ankommen lasse, wo er Sie treffen mag.

Ich bin ein Nürnberger Bürger, und zwar von gelehrtem Stande, der, wie mehrere, neben seinen Berufsgeschäften, alles sammelt, was auf Nürnberg Bezug hat, d.h. ein Noricasammler. Eine solche Sammlung hat vieles angenehmes, weil sie, wenn man sich nicht auf Seltenheiten einläßt, sehr bald stark anwächst, und sehr wenig kostet. Denn, einen großen Theil dahin gehöriger Sachen, wie z.B. Leichen= und Hochzeitskarmen und andere Gelegenheitsgedichte, Kommödien= und andere

Spektakelzettel, Tabackpapiere u.d.m. bekommt man umsonst, oder um ein gutes Wort. Wer die Gelegenheit hat, in viele Häuser zu kommen, wie z.B. ein Seelsorger, der sich denn auch vieles, das in seine Sammlung taugt, und das der Mühe nicht verlohnt, es dem braven Herrn abzuschlagen. Hat auch eine solche Sammlung weiter keinen Nutzen, so hinterläßt man doch seinen Erben eine ansehnliche Menge brauchbares Papier, welches sie zu vielerlei Dingen anwenden können. Das Ansehen, das es einem Menschen giebt, wenn man von ihm sagt: er habe eine Sammlung und die Bequemlichkeit, die eine Noricasammlung vor allen andern, die ich kenne, eine Pettschaftsammlung nicht ausgenommen,

B r i e f
an
Herrn Jean Paul,
von
einem Nürnberger Bürger,
gelehrten Standes.

Mit einem Einschlusse an Herrn J. G. Herder.

Berlin, Leipzig und Nürnberg.
1800.

voraus hat, bestimmten daher meine Wahl. Außerdem, was ich nun so im eigentlichsten Sinne sammle, kaufe ich noch manchmal ein Buch, das auf Nürnberg Bezug hat. Da man Sie mir nun als einen großen launigen Schriftsteller rühmte, so war ich begierig, zu wissen, was Sie für Fata in Nürnberg gehabt, und welche Werke Sie dorten hinterlassen haben. Daß ich bisher noch nichts von ihnen gelesen hatte, müssen Sie nicht ungütig aufnehmen; vor ungefähr zwanzig Jahren, wo mich die Langeweile auf der Universität oft schrecklich plagte, wenn mir das Geld zum reiten und commerciren ausging, hätte ich, bei halbem Rufe, gewiß viel von Ihnen gelesen, aber nun, da ich für mich und meine Familie sorgen muß, lese ich wenig, und wenn mich also nicht bar zu dringende Empfehlungen oder Zufall veranlassen, ein neues Buch zu lesen, so kommt mir der Einfall nicht. Da ich aber hörte, daß Sie Ihre Fata in Nürnberg beschrieben haben, so dachte ich, es könnte das Buch etwas in meine Sammlung seyn, und kaufte es; fand mich aber freilich so betrogen, wie jener Gastwirth, der von seinen Gästen Mendelssohns Morgenstunden rühmen hörte, und sich solche in der Absicht kaufte, sie als einen Morgensegen zu gebrauchen, oder wie jede durchlauchtige fromme Fürstinn, welche sich Utzens Sieg des Liebesgottes vorlesen ließ, in der Meinung, es wäre darin der Sieg des Gottes der Liebe, nach der Sprache der heiligen Schrift beschrieben. Da ich mich nun nach meinem Zwecke verkauft hatte, so machte ich es mit Ihrem Buche, wie ich es in ähnlichen Fällen mit andern machte; ich drang es nämlich jedermann zum Lesen auf, um mich durch die Verbindlichkeit, die ich mehreren Personen dadurch auferlegte, mir wieder, wenn ich es nöthig fände, Bücher zu leihen, für meinen Mißbegriff zu entschädigen. Da ich das Buch nun an Personen von verschiedenen Ständen und Kenntnissen verlieh, und jede um ihr Urtheil fragte, so entstand daraus eine ziemlich ausführliche Kritik der einzelnen Stellen derselben, welche ich Ihnen, wie ich sie mir aus den einzelnen Urtheilen zusammen suchte, wieder mittheilen will. Nur, was sich auf Nürnberg bezieht, und einiges wenige, ist eigentlich von mir, ich werde aber alles so vortragen, als wenn es mir gehörte und mir zugestoßen wäre, und ich glaube nicht, mich dadurch zu versündigen; denn außerdem, daß der Vortrag mehr Zusammenhang erhält, als wenn er durch die beständige Anführung der Gewährsmänner oder sprechender Personen unterbrochen würde, wie Marmontel schon bemerkte, so habe ich noch die förmliche Erlaubniß von allen Personen, die Anspruch auf einzelne Theile machen könnten, erhalten, mit ihren Erinnerungen, wie mit meinem Eigenthum zu schalten. Eine von diesen Personen war gar so gütig, die Stelle über die Kantische Philosophie eigenhändig in mein Manuscript einzutragen. Ich werde auch dagegen das Reciprocum an Ihnen ausüben, und alles, was in ihrem Buche stehet, sie mögen es andern Personen in den Mund und in die Feder legen oder nicht, so nehmen, als wenn Sie es gesagt hätten. Gänzlich aber benahm mir ein guter Freund alle Gewissensbisse dadurch, daß er mich versicherte, es würde sich immer so deutlich ergeben, ob etwas von mir selbst gedacht oder nur nachgesagt sey, daß jedermann gleich finden würde, wo ich nicht selbst spräche. Daß ich hier gleichsam

als Recensent auftrete, macht mir zwar etwas bange; allein da meine Recension die Frucht mehrmaliger Lektüre ist; so gewinne ich dadurch an guten Gewissen, was mancher Professor an Fertigkeit vor mir voraus hat, und dann unterscheiden sich meine Bemerkungen, wie mich ein Kenner versicherte, dadurch von einer Recension, daß niemand daraus lernen wird, was eigentlich der Inhalt, Zweck und Werth Ihres Buches sey. Nach den wenigen Rezensionen, die ich lese, glaubte ich freilich, Sie hätten deswegen nur um so mehr Aehnlichkeit damit; allein gegen einen Kenner wagte ich nicht zu disputiren. Ich verstehe übrigens so wenig von der Kunst zu recensiren, daß ich manche Äußerungen großer Recensenten nicht einmal begreifen kann. Wie z.B. vom Herrn Professor Tode, der einem Studenten sagte: „mit der Lesung der Brownschen Schriften habe er seinen gesunden Menschenverstand nicht verderben wollen.“ Wie er sie so elend finden konnte, ohne sie gelesen zu haben, begreife ich nicht; ein großer Verehrer Todes aber wollte es mir dadurch erklären, daß er mich versicherte: Herr Professor Tode hätte es als witziger Schriftsteller so weit gebracht, daß er seinen Verstand für Rechnung seines Witzes auf Pension gesetzt hätte.

Bei dem Eingange ihres Briefes an Leibgeber hätte ich bald das Buch weggelegt, und nicht mehr angesehen. Denn ich bin, wie ich zu meiner Schande gestehen muß, mehr ekel, als einem Manne geziemt. Wie ich daher las: „Ich könnte, lieber Europa´s Bürger, eben so gut, wie Petrarca an Cicero und Augustin an Barro schreiben, als an Dich, weil Du unaufhörlich, wie eine Krankheitsmaterie, oder wie eine verschluckte Stecknadel in der Jungfer Europa herumziehst,“ so wagte ich nicht, für diesmal weiter zu lesen, aus Furcht, es möchte in diesem Tone fortgehen und ich Aufstoßen bekommen. Des andern Tags nahm ich mir aber von neuem das Herz, und las weiter, nachdem ich von der Note angefangen hatte. Ob mich nun diese zwar nicht anekelte, so empfahl sie mir aber doch das Buch nicht, denn was ein musikalischer Läufer über alle Tasten und Brücken ist, womit Sie das Leben des Leibgebers vergleichen, das wußte ich nicht, und konnte es auch bis jetzt nicht erfragen; eben so wenig kann ich begreifen, wie dieser Leibgeber als ein Mardor, der die Reichsintegrität hat, cirkuliren soll. Von keinem Menschen hörte ich je sagen, daß ein Stück Geld die Reichsintegrität habe. Endlich trieb ich mich an, weiter zu lesen, und so brachte ich endlich das Buch durch. Nachdem es meine Freunde auch gelesen, so las ich es noch einmal, und wirklich mit mehr Vergnügen, als das erstemal, welches ein gutes Zeichen für den Werth eines Buches seyn soll, und ich bedauerte sehr, daß mich noch so manches in meinem Vergnügen störte, welches ich Ihnen nun getreulich erzählen will.

Vaucansons Ente ist nicht von Holz, wie Sie solche (S. XV.) ausgeben, sondern die Maschinerie derselben ist von Messing und Stahl, und sie ist so eingerichtet, daß sie kann mit Federn überzogen werden. Ich habe sie bei dem berühmten Herrn Professor Beireis in Helmstädt selbst gesehen,

und auch den größten Diamanten der Welt, den der Herr Professor besitzt, der aber noch roh oder vielmehr ohne Ecken glatt war, und wo er damals, wegen der großen Kosten, ihn zu schleifen, noch nicht mit dem Steinschneider aufs Reine gekommen war: sie differirten aber noch um 100.000 Thaler, und werden wohl schon lange sich verglichen haben. Herr Hofrath Blumenbach muß von diesem kostbaren Diamant nichts gewußt haben, sonst könnte er in seiner Naturgeschichte nicht behaupten, der Diamant sey ursprünglich immer krystallisirt.

S. XXVI. sagen Sie: „Und kann denn nicht jeder Narr so gescheit seyn, und sich selber loben, womit ich mir schon längst geholfen.“ Wie mir das in den Ohren klang, nachdem ich mich schon über den Eingang des Briefes ausgesöhnt hatte! Es war mir, als hätte sich mein launiger Gesellschafter auf einmal in einen Spaßmacher von Profession verwandelt, der sich ums Geld foppen läßt. Auf dieser Seite führen Sie Bayle an, daß Heinrich es zu fünfzig Lobredner brachte, allein Bayle schreibt nur, daß Moreri behauptet, er hätte mehr als fünfzig Geschichtsschreiber und fünfhundert Lobredner gehabt. Wahrscheinlich hat Moreri seiner Nachricht aus der *Historire des Amours de Henry IV*, genommen. In dieser Schrift heißt es im Eingange des Recueil des quelques belles Actions etc. du Roi Henry de grand. Le travail seroit infini et ennyeux á qui ne vondroit rien obmettre de ce qu'il y a de beau dans la vie de Henry le grand. Plus que cinquante *Historiens*, plus que *cinque cens* Panegyristes, Poëtes et Orateurs y ont travaillé, et n'en pas ont recueilli la moitié de ce qui s'en pouvoit revueillir. Vermuthlich hat der Verfasser hier im Eingange die Stelle Joh. 21, Vers 25 [*Es sind noch viele andere Dinge, die Jesus gethan hat. Wenn aber eins nach dem andern aufgeschrieben werden sollte, so würde, meine ich, die Welt die Bücher nicht fassen, die zu schreiben wären.*], im Gesichte.

S. XXVI hätten Sie bei der Behauptung, daß wir die Stellung auf dem Kopf schon vier Monate vor der Geburt annehmen, getrost dazu setzen können, und wohl noch eher.

Die Anmerkung XXXI. hat mir recht wehe gethan. Sie stellen die gallische Revolution mit der kantischmoralischen zusammen. Hat denn Kant eine Revolution in der Moral gemacht? Nicht im geringsten. Er hat nur das doktrinale System derselben rein aufgestellt. Ich kenne keinen denkenden Moralisten, (von Schwärmern kann die Rede nicht seyn) welcher nicht in der Beurtheilung einer sittlichen Handlung darin mit Kant einig wäre, daß alles, was bei ihr aus bloßer Neigung geschah, nicht das Sittliche an ihr sey, und selbst Helvetius, der alle Tugend auf ein wohl verstandenen Eigennutz zurückführen will, läßt keine Handlung für tugendhaft gelten, welche eine vorübergehende Neigung zum Motiv hatte. In den gelehrten Vorschriften, was die Menschen, den Herren Professoren zu Folge, für das Prinzip der Moral halten sollen – da hat Kant freilich eine Revolution gemacht, aber in der Moral selbst nicht, und keiner nach ihm wird eine zu machen im Stande seyn. Unverantwortlich ist es, wenn Sie der Kantischen

Darstellung der Principien und seinen Vorschriften der Moral Schuld geben: „sie stellen die Menschen immer weiter und einsamer auseinander, jeden nur auf ein frostiges unbewohntes Eiland, ja die gallische (Revolution) die nur Gefühle bewaffnet und aufhetzt, thut es weniger als die kritische, die sie entwaffnen und entbehren lehrt, und die weder die Liebe als Quelle der Tugend, noch diese als Quelle von jener gelten lassen kann. Ich will ihnen hier nicht zu Gemüthe führen, welche Tugend aus den Gefühlen entspringen konnte, die die Septemberscene, die Nojaden, die Füssiliaden u.s.w. erzeugten, sondern nur Sie aufmerksam machen, daß das Spiel, das man mit dem Wort Liebe treibt, keine ernstlichen Reflexionen über das Wesen der Tugend heißen kann. Die Liebe zur Quelle der Tugend zu machen, heißt, sie in vernunftlose Schwärmerei umzuschaffen. Denn wer kann einem andern vorschreiben, was, wie, und wen er lieben soll. Die tollen Lebensweisen, welche Neigungen oder Verrückungen, die die Menschen für Liebe ausgaben, in der Welt hervorbrachten, glaube ich Ihnen nicht erzählen zu müssen; denn ich halte Sie nicht für gänzlich unbelesen in der Kirchengeschichte. Menschenliebe kann nur bei dem vernünftigen Menschen statt finden, der seine Neigungen der Vernunft unterworfen hat, und daher über die Liebe zu einem Menschen, nicht seine Pflichten gegen die Menschen vergißt. Von Ausrottung der Neigungen ist entweder im Kant noch in eines vernünftigen Mannes Moralsystem die Rede, sondern nur von Beherrschung derselben, und da giebt es keine, die der Vernunft nicht unterworfen seyn muß. Wollen Sie mir die Empfindung der himmlischen heiligen Liebe, jener innigen Vereinigung der Seelen und Einklang des Geistes, und mit welchen anderen Worten man noch die Freundschaft zur Chimäre verunstalten mag, absprechen; so will ich mir es gerne gefallen lassen, wenn sie fordern, diese Liebe zu irgend einem Wesen hätte meiner Moralität zum Grunde liegen sollen; denn da hätte ich meine Moralität auf Verrückung bauen müssen; wollen Sie mir aber völliges Hingeben in der Freundschaft, Aufopferung für einen geliebten Gegenstand, wenn ich glaubte, ich könne es bei der von mir anerkannten Moralität meines Freundes und meiner Geliebten, ohne Verlust meiner Tugend und ohne Prostitution meines Verstandes, wagen, absprechen; so irren Sie sich sehr. Aber freilich glaubte ich nicht deswegen tugendhaft zu seyn, sondern nur ohne Nachtheil für meine Tugend mich diesen süßen Gefühlen überlassen zu dürfen. Einen solchen Angriff auf ein durchdachtes System, wie Sie hier machen, kann ich nicht vertragen, so gern ich die undenkenden Nachahmer derselben, wenn sie ihre Einfälle oder gar ihre Schwärmereien in dasselbe hineintragen, der satyrischen Geißel Preis gebe. Auch bloße spielenden Laune, wenn sie sich nur belustigt und nicht Satyre seyn soll, wofür ich Ihre Posse S. LII gutmüthig annehme, kann ich leiden, und mich damit amüsiren: aber was Kritik seyn soll, das nehme ich ernsthaft, und wenn etwas Satyr seyn soll, so muß es der Gegenstand derselben verdienen, und der Satyriker muß das verstehen, worüber er spottet.

S. LI sagen Sie: „Anlangend gegenwärtiges Buch, so ist es dumm genug; denn nun, da ich auf der Erde sitze, kann ich so wenig zeugen, wie

Sie selber.“ wie können Sie diesen plumpen Spaß in ein Buch setzen, daß so viel feine Satyre enthält, das so viel trefflichen Humor hat. Eine Harlekinsjacke kann ich noch wohl leiden, aber ein paar bunte Flecken auf einem schönen Kleide sind mir unausstehlich.

Noch muß ich mich doch des verdienten Pater Johann Harduins annehmen, dem Sie S. LI auch einen Seitenhieb geben. Es war doch wahrlich schon für ihn genug, daß er durch seine Unterschrift bei der Societät Jesu seinen Einfall revociren mußte, und daß ihn so viele Satyriker schon geißelten. Ich will die Stelle, die ihm so viel Unheil zuzog, aus seiner Dissertation *de nummis Herodianum* unten anführen ⁶), und wenn Sie solche werden gelesen haben, so rufen Sie gewiß aus: *que de bruit pour une omelette!* und bedauern vielleicht gar, daß ich Religionseifer in die archäologische Kritik mischte, und Harduin hinderte, seine Meinung bestimmt und mit allen ihren Gründen vorzutragen.

S. LXI zeigen Sie mit der Bemerkung: „So oft ich in anatomischen Theatern der Sektion von Kinnen beiwohnte, so sahe ich, daß mit der Prosektor an zwei Arten von Kinnen keine Lachmuskel zu zeigen vermochte, an den Kinnbacken ohne alles Barthaar, und an den Zulangbärtigen,“ daß Sie wenig Sektionen von Kinnen mögen beigewohnt haben. Denn der sogenannte Lachmuskel ist kein Muskel der zum Kinn gehört, sondern nur eine Fortsetzung des breiten Halsmuskels, die sich häufig nicht findet, aber sich bei Frauenzimmern (welche nach Ihnen also nicht lachen könnten, denn wenn Sie unter Barthaar auch die feinen Härchen (villi) verstehen wollen, so ist niemand ohne solches) so oft findet, als bei Mannspersonen. Wer übrigens nur mit diesen Muskelstreifen das Lachen vollbringen müßte, für den sollte es eine saure Arbeit seyn. Sie können zwar diese Rüge, so wie mehrere, pedantisch finden, aber bedenken Sie nur, daß ich nichts dafür kann, daß Ihr Witz so gelehrt ist.

In welcher Rücksicht soll denn die Abc Brücke die erste Sehenswürdigkeit in Nürnberg seyn? Dem Range nach, ist sie es gewiß nicht, und dem Orte nach, wüßte ich auch nicht, warum sie die erste seyn sollte? Ich war

⁶) Afferam hoc loco, non inanis quidem semper conjectoris, sed nunc tamen plus iusto fortassis suspicioris, ingenioque nimium indulgentis hominis conjecturam. Accipit quisque ut volet: deprehendit ille, ut quidem mussitabat nuper nobiscum, coetum certorum hominum, ante secula, nescio quot, extitisse qui Historiae veteris concinandae partes suscepissent, qualem nunc habemus, cum nulla tunc extaret: sibi probe notam illorum aetatem atque officinam esse: inque eam rem istis subsidio fuisse Tullium, Plinium, Maronis Georgica, Flacci sermones et epistolas: nam haec ille sola censet, quod vereor ut cuiquam suadeat, e3x omni latina antiquitate, sincera esse monumenta, praeter inscriptiones pancas, Fastosque nonnullos. E caeteris scriptis monumentis, qui hodie valde sudant ut conciliatis, quanta licet ingenii vi, sententiis, inter se plerumque dissidentibus, Historiae corpus unum repraesentent; eos sibi videri ajebat, ex pluribus fabulis, novam alteram velle fabricari ac scite concinnare, secum omni ex parte aptius cohaerentem.

Addeat illis Annalium Architectis maori fuisse adjumento magnam nummorum antiquorum, quam diligentissime congesserant suppellectilem. Horum potestatem inprimis fuisse penes totius concilii Principem ac primatum operis Architectum.

versucht zu glauben, Sie wollten Fleischbrücke schreiben, und hätten sich hier so verschrieben, wie S. 8, wo Sie Kastor und Pollux zum Beweis gebrauchen, wenn ein Freund verreiset, der andre aber nicht gern zu Hause bleibt, „wie diese Ober= und Unterwelt miteinander bezogen“ – Auf der Erde waren sie wohl immer beisammen, so lange keiner umkam. nachdem aber der eine die Unterwelt beziehen mußte, so kamen sie nicht mehr zusammen; der unsterbliche Pollux theilte zwar seine Unsterblichkeit mit seinem Bruder, er mußte aber allezeit dafür in die Unterwelt, wenn dieser in die Oberwelt durfte.

Si fratrem Pollux alterna morte redemit, Itque redique viam toties.

Virg. Aen. l. VI. 121.

Ich für meinen Theil halte die Geschichte für eine Allegorie auf die philosophischen Systeme. Es werden zwar einige Kunstrichter hier meine Verbindung durch, so wie, nicht gar passend finden, ich entschuldige sie aber mit der Ihrigen S. 10. „Die Schönheitslinien solcher Werke (die auf Papier von Asbest gedruckt wären) sollte steilrecht nicht wagrecht laufen, so wie auch Eisenstäbe vertikal magnetischer wirken, als horizontal“ – Sie verschrieben sich aber nicht, sondern giengen wirklich von der Abc Brücke in den Irrhayn spazieren, das ist durch S. 11 bewiesen. Wenn ich Sie nicht für einen außerordentlich guten Fußgänger hielte; so würde ich Ihnen nicht glauben, daß, da Sie von Streitberg kamen, und die ganze Nacht hindurch gegangen waren, und noch den Umweg machten, von Erlang aus über den Judenbühl nach Nürnberg zu gehen, Sie sogleich wieder Lust bekommen hätten, einen Spatziergang in den Irrhayn, der doch eine starke Stunde von Nürnberg liegt, von der Mausfalle aus, über die Abc Brücke zu machen. Nach dem Muster dieses Weges, habe ich hier Gelegenheit zu erinnern, daß, wenn es mir öfter begegnen sollte, das Wörtchen Wie machmal etwas sonderbar zu gebrauchen, ich mich doch immer durch Ihre Beispiele werde rechtfertigen können. S. 51 ist wieder ein dienliches: „Ach ihr lieben Wesen (die Frauenzimmer) trägt ja fest in jedem Nervenknotten ein Herz, und habt, wie das bewegliche Meer immer gleiche Temperatur.“ Welches Meer Sie das bewegliche nennen, weiß ich nicht; aber, daß es kein Meer giebt, das immer gleiche Temperatur hat, das weiß ich.

Ihr Stuß hat Sie belogen, wenn er sagte, er wäre zuerst Drechslergeselle gewesen, und hätte dann, weil er *contra sextum peccirt*, als Hornrichter gearbeitet. Dies duldeten die Hornrichter, die nebst den Kammachern ein eigenes löbliches Handwerk ausmachen, gewiß nicht; auch leiden die Holz = Bein = Horn = Metall = und Silberdrechsler, keine Weibergesellen. Doch kann es bald soweit kommen; denn die Professionisten scheinen in Nürnberg das hohe *point d'honneur* zu verlieren, das sie sonst so rühmlich auszeichnete, und nur das Collegium Medicum zeigt noch, wie man sich in Ehren erhalten muß, und will den Doktor Osterhausen von sich ausstoßen, weil er mit eine Chirurgen consultirt haben soll.

Man sieht da doch, wie der gelehrte Stand über den gemeinen Bürger an Ehrgefühl erhaben ist, denn gewiß, wenn die Schreiner erfahren hätten, daß einer ihrer Meister einem Weißmacher mit Rath bei seiner Arbeit wäre an die Hand gegangen, würden sie nicht ehrliebend genug gewesen seyn, um mir ihm nicht ferner heben und legen zu wollen.

Ihre Rede über das Lotto ist (S. 106) recht schön, aber nur scheinen Sie im Eingange selbiges mit der Lotterie zu verwechseln, da Sie vom großen Loos sprechen; auch wird ein Rosenkreuzer folgende Stelle nicht passieren lassen: „Gesetzt, sogar das Unglücksrad haspelte diesen rothen und weißen Arsenik hervor (eine Quaterne) so ist doch das eine Art von Trost, daß die giftige Basis mit einem solchen Corrigens von Erschwerungen und Beschneidungen versetzt, und aus einem *aurum potabile* zu einem so unschädlichen *aurum fulminans* gemacht wird, daß der Verfasser und Vorleser dieses, ohne Furcht vor dem Freudentod erbötig ist, das aurum zu nehmen, und zu erwarten, was wird.“ Wie können Sie das *aurum fulminans*, das so zerstörend wirkt, daß es nur von dem *argentum fulminans* in der Theorie und *pulvis pyrius* in der Praxis übertroffen wird, dem wohlthätigen *aurum potabile* vorziehen? In Nürnberg giebt es noch Leute, die die trefflichen Eigenschaften des *aurum potabile* kennen, und die es sogar zu verfertigen wissen. Diese göttliche Kunst ist seit Leibnitzens Zeiten nichts weniger als ausgestorben, und erst vor kurzem durch einen persianischen Prinzen wieder in Aufnahme gebracht worden. Es war schade um diesen Mann, daß er nach Schwaben ging, welches durch den Krieg so erschöpfte Land alle möglichen Mittel, zum Schadenersatz zu gelangen, anwendet, und daher diesen Prinzen in das Zuchthaus zu Buchloe einsperrte, um von ihm, wenn eine Karawane mit Geld für ihn aus Persien ankommt, die aber nun vielleicht Buonaparten in die Hände fällt, oder wenn er vor lauter langer Weile Gold zu machen anfängt, kein rechte Lösegeld zu erhalten. Der Herr Kantor Nopitsch in Nördlingen soll durch seinen Telegraphen schon Nachricht von dem Abgange der Karawane haben. Die Nürnbergischen Gelehrten hatten von dem Aufenthalte dieses Prinzen den Vortheil, daß sie nun wissen, daß man das Persische von der linken zur rechten Hand schreibt. Der Glaube an die edle Goldmacherskunst ist, wie ich gesagt, durch die hohe Protektion dieses Fürsten wieder sehr in Flor gekommen, und die Leute von den *Lady Montague* sagt: *they believe in a new kind of transsubstantiation, wick is designed, to make the laity as rich, as the other kind has make the priesthood*, haben nun einige treffliche Köpfe auf ihre Seite gebracht. Wenn sich die chemisch=Gläubigen mit den mystisch=Gläubigen, d.h. Alchymisten und Pietisten mit einander verbinden sollten; so könnte bald die Zeit des tausendjährigen Reiches kommen, wo kein Ungläubiger an ihre beiderseitigen Lämmer mehr seines Lebens sicher wäre. Zum Ruhme der Demuth der Pietisten muß ich hier bemerken, daß sie sich diesen Namen, so viel ich weiß, nicht selbst beilegten, um dadurch die anderen Menschen der Impietät geradezu anzuklagen, so wie die rationale Aerzte, sich diesen Namen geben, um die Irrationalität ihrer Gegner kurz und bündig zu erweisen; sondern daß er ihnen von den Weltmen-

schen, die sie nicht nach ihren frommen Übungen in den Conventikeln, sondern nach der Handlungsweise des größten Theils von ihnen, gegen ihren Nächsten, beurtheilten, *per antiphrasin* als Spitzname gegeben wurde. Bei dem Goldmachen fällt mir ein, daß Sie (S. 165) dem kraftgenialischen Zeitalter unserer Litteratur ein Kompliment machen wollen, wenn Sie das goldene 16karatige nennen, – das haben Sie nicht gut getroffen. Reines Gold ist 24 karatig, reines Silber ist 16löthig. Eine Kleinigkeit! wer kann alles wissen; so hatte ich selbst nicht gewußt, daß es keine Dampfnudelmachine giebt, durch welche Sie (S. 144) einen schwarzen mit den größten Qualen pressen lassen, wenn mir meine Frau nicht versichert hätte, es sey schlechterdings nicht möglich, Dampfnudeln mit einer Maschine zu verfertigen.

Ihren zweiten Theil fangen Sie mir einem Frachtbrief vom Juden Mendel an. Warum der Brief Frachtbrief heißt, weiß ich nicht; die Kaufleute, denen ich solchen zeigte, sagten auch, er sehe keinem gleich, und könne auch keiner seyn. Aber warum Sie den Siebenkäß, der in dem Buche als lebend aufgeführt wird, hier todt seyn lassen, begreife ich noch weniger; auch ist die Darstellung des Siebenkäß in diesem Briefe gar nicht der ästhetischen Würde angemessen, mit der er übrigens in ihrem Buche erscheint. Der Brief passt nicht ins Ganze, und hätte daher bei der zweiten Auflage wegbleiben, oder anders gewandt werden sollen. Die Laune des Schriftstellers ist ein ganz anderes Ding, als die Laune des Privatmanns; so wie bei diesem die Laune über den Verstand Herr ist, so muß beim Schriftsteller der Verstand über die Laune Herr seyn. Es klingt dies zwar etwas sonderbar, denn die Laune oder der Humor läßt sich nicht nach Belieben in sich hervorbringen; aber dies ist meiner Behauptung gar nicht entgegen: denn das Publikum verlangt vom Schriftsteller nicht die launigen Einfälle, die er soeben hat, sondern eine Auswahl von denen, die er gehabt hat, und da ist er gewiß zum launigen Schriftsteller verdorben, wenn die Menge nicht so groß ist, daß er einige darunter findet, die auch dem Verstand gefallen können. Wenn ich mir freilich einen Schriftsteller denken muß, wie einen armen Dosenmahler in Schweinau, der wählt so gut er kann, um sich davon zu nähren, und es dem Fabrikanten überläßt, seine Kunst zu taxiren: so schreibt er freilich, was er mag, und der Leser schätzt es wieder wie er mag; aber so stelle ich mir einen Schriftsteller nicht vor, sondern wie einen ächten Mahler, der seinen Werth vor dem Publikum behaupten will, und der daher zu leisten sucht, was man in der Kunst überhaupt vermag; der sich keine Mühe verdrießen läßt, mehrere Skizzen zu entwerfen; ja sogar manch Figuren zu poussiren, und ihre Gruppierung verschiedentlich zu versuchen, um den Effekt zu beobachten. Es sind freilich nicht alle Mahler, die doch mit Recht diesen Namen führen, große Geschichtsmahler; aber daß sie nicht mahlen, was ihnen in den Pinsel kommt, und es dem Publikum überlassen, wie hoch es ihr Machwerk schätzen mag: darin müssen sie alle übereinkommen, wenn sie Künstler heißen wollen. Wenn Sie diesen Frachtbrief unparteiisch ansehen, wie er sich in der Mitte ihres Buches ausnimmt, so werden Sie finden, daß er sich

eben so schlecht ausnimmt, als Nürnberg, wenn man den Judenbühl verläßt, um zu dem Lauferthor hineinzugehen; denn da sieht man nichts als die Stadtmauer, einige daüber hervorragende schlechte Häuser, die Festung von hinten, und einige spitze Thürme; man kann von keiner Seite kommen, wo sich die Stadt schlechter ausnimmt, und Sie sahen von dieser Stelle aus, ganz Nürnberg prächtig vor sich liegen – so kann man sich täuschen! –

Sie müssen damals, wenn es kein Schreibfehler, – Druckfehler wollte ich sagen, – ist, überaus sonderbar gesehen haben, da Ihnen sogar der Rektor Magnifikus (S. 26) von Altona in Nürnberg begegnet seyn soll, und Patrizier Ihnen mit schwarzen Schleppekleidern (S. 28) erschienen. Mich nimmt es übrigens sehr Wunder, wie Sie in Nürnberg nur eine Straße finden konnten, da Sie in den Gassen ihre Marschroute nach einem perspektivischen Aufrisse (S. 51) machten. Ich dünkte ein Fremder hätte genug zu thun, wenn er sich nach einem Grundriß zurecht finden wollte. Vermuthlich sind auf Ihrem perspektivischen Aufrisse Gondeln auf dem Duzendteiche gewesen; auf dem Teich selbst giebt es keine, sondern bloß ein bedecktes geräumiges Schiff ⁷⁾, und Fischerkähne. Eine gleiche Illusion ließ Sie auch am Sonntag Abends (S. 98) einen Drechler und seinen Gesellen arbeitend erblicken. Dies wagt kein Meister seinem Gesellen zuzumuthen, daß er am Sonntag Abends arbeiten sollte, als etwa ein Schneider; womit ich aber dem löblichen Handwerk nichts zur Last legen will, sondern eine große Aufopferung für das Wohl der Menschheit, indem es sogar Sonn- und Feiertage bemüht ist, für die Bedeckung ihrer Blößen zu sorgen, mit innigem Dank erkenne.

Es ist wohl leicht geschehen, daß man sich täuscht, (und jedermann wird es gern entschuldigen, weil es ihm wohl auch so ging), und etwas anders zu sehen glaubt, als da ist; aber das man sich in dem, was man erdichtet, widerspricht, da lasse ich keine Entschuldigung gelten, denn wer heißt jemand etwas erdichten? Wenn Sie sich daher auf dem Orion (S. 145) als Hofmeister mit einer Größe von sechs Erddiametern vorstellen, so können Sie dann nicht mehr sagen, daß Sie dort einen Eleven hatten, der, wenn er nur noch 900,000 Meilen wächst, einen halben Kopf länger ist, als Sie, denn alsdann ist er wohl fünfmal so groß. Die Anmerkung der nämlichen Seite scheint auch an der Übereilung Theil genommen zu haben; denn was soll es heißen, wenn Sie beim Wort Kugelthier unten hindrucken lassen: „Sechzehn Kügelchen oder Thierchen bewegen sich im Wasser un-
aufhörlich, und zwar immer in einem Quadrate.“ Man muß ja hier glauben, es sey eine Eigenschaft des Wassers überhaupt, daß sich sechzehn Kügelchen darin bewegen. Da Sie bei den Blumen (S. 52) die Güte hatten, Systemnamen hinzusetzen, so hätten Sie es hier doch auch thun sollen; denn, wenn Sie hier das gewöhnliche Kugelthier (*Velvox globator*) verstehen, so geben Sie keine richtige Beschreibung von ihm, man mag sich Ih-

⁷⁾) Dieß ist auch seit kurzem eingegangen.

re Worte erklären wie man will. Ueberhaupt, wenn man gelehrte Vergleichen machen will, so müssen sie so richtig passen, als hätte man sie aus dem gemeinen Leben genommen. Wenn man Dichtungen zum Vergleich nimmt, so kann man sich wohl mehr Freiheiten erlauben, aber jede Vergleichung muß doch ein Bild geben. Die Stellen, wo meine Einbildungskraft kein Bild erzeugen konnte, übergehe ich in ihrer Schrift, es sind ihrer zuviel, und denn giebt es ja Leser, die recht andächtig mit jedem Bilderkram vorlieb nehmen, wenn man sie nur nicht zum Denken verführen will. Die z.B. mit großer Andacht singen können:

Du (Jesus) bist der schönste Garten mein,
Und auch die schönste Blum´ hinein.

Und solchen Lesern muß man auch ihre Freud gönnen. Unterdessen, damit Sie doch wissen was ich nicht leiden mag, so führe ich ein Beispiel an: „Die Nacht lag in Gestalt der Ewigkeitsschlange zusammengeringt im finstern Hayn zwischen den Bäumen.“ (220) Dies ist für mich Abacadabra und weiter nichts. Eine Anmerkung (S. 231) hätten Sie sich auch ersparen können, nämlich: „daß die Schiffe des Nachts zur See gehen, weil dann Landwinde – und am Tage ankommen, weil dann Seewinde blasen,“ denn sie ist so allgemein ausgedrückt, gänzlich unrichtig. Nur unter der heißten Zone findet diese regelmäßige Abwechslung der Winde statt. Mit welchem Winde aber ein Schiff ein= oder auslaufen kann, hängt mit von der Beschaffenheit des Hafens ab, sowie der Ein= oder Ausgang der Bücher in einem Lande nicht bloß von den Vorschriften des Censurediktes, das sich wie Land= oder Seewind zu ihnen verhält, sondern auch von dem Charakter der Herrn Censoren abhängt. (Seite 236) verwechseln Sie den Reichsschultheiß mit dem Castellen. Der Reichsschultheiß kann zwar zugleich auf dem Schloß wohnen, und Castellan (*Custos castelli*) seyn, aber die Chargen sind nicht nothwendig verbunden, und gegenwärtig über zwei Jahre getrennt. Der Reichsschultheiß ist jetzt auch nur ein Titel, den der älteste Bürgermeister führt. Denn alle Verrichtungen, die sonst der Schultheiß von Kaiser und Reichs wegen übte, hat nun der Magistrat an sich gebracht; dies dient zur Nachricht für Leser, die, wie Sie sich ausdrücken, nicht wissen, wer der Reichsschultheiß ist. Sie würden auch bei dem Vorfall, den Sie vermuthen, zu dem Bürgermeister und nicht zu dem Reichsschultheißen, und zwar als Fremder, dessen Rang man noch nicht genau kannte, durch den Kanzleidiener und nicht durch den Stadtdiener geladen worden seyn.

Wenn Sie nicht viele Proben der Täuschung Ihrer Phantasie gegeben hätten, so sollte man es nicht für möglich halten, daß Sie sich nach einem mehr als achttägigen Aufenthalt in Nürnberg, auch in der finstersten Nacht, anstatt auf die Reichsveste, in den Reichsadler hätten führen lassen. Nach dem, was Sie im Eingange angetroffen haben, sind Sie aber auch nicht im Reichsadler, sondern weiß Gott wohin? geführt worden. Sei-

te 210 verwechseln Sie den lebenden Professor der Rechtsgelehrsamkeit Siebenkees mit dem verstorbenen Professor und Inspektor Siebenkees.

Nun muß ich doch noch auf ein Wie von Ihnen kommen (S. 304) „die Jakobiner, die wie die elf Aposteln lebten und wie der zwölfte verschieden.“ Was soll denn hier der Vergleichspunkt seyn? Vermuthlich gefiel Ihnen nur der Tod des Zwölften als eine Vergleichung mit dem Ende der Jakobiner und die übrigen mußten sich, der Wortfülle wegen, die Vergleichung mit den Jakobinern auch gefallen lassen. Oder wollten Sie der Kantischen Revolution in der Moral, wegen des Vergleichs mit der Gallischen, hier Genugthuung geben?

Nun habe ich nichts mehr zu berichten, als daß Sie mich sehr damit überraschen, daß ich am Ende glauben mußte (S. 317) Lenette sey Stiefels Frau, da ich nach X des Briefes an Leibgerber gewettet hätte, sie wäre Siebenkäsens Frau gewesen. Vielleicht wäre ich im Reinen, wenn ich alle Ihr Schriften gelesen hätte, aber ich kann mich noch nicht darin finden, daß ein Buch, das der Verfasser für ein ganzes Buch ausgiebt, nur ein Stück aus einer unendlichen Menge von Büchern seyn soll, die theils der Verfasser schon geliefert hat, theils noch liefern will. Es geht mir damit, wie mit Trauer= und Lustspielen zu zwei und drei Theilen. Ich denke, wenn man nicht eben den Genuß, eine interessant Menge von Vorfällen, die eine Handlung ausmachen, welche wir als Handlung nicht als bloße Begebenheit kennen lernen. aufzufassen, und uns als ein vollständiges Ganzes vorzustellen, bei einem Drama und einem Roman hat; so hat man gar keinen, als den, welchen ein paar Stadtwaschen, die sich Geschichten ohne Anfang und Ende erzählen, auch haben, und diesen gutmüthigen Weibern habe ich doch bisher kein ästhetisches Gefühl zutrauen können.

So weit war ich mit meinem Briefe an Sie gekommen, und wollte ihn eben schließen, als ein guter Freund, Herr Synd. Kohlhaaß, der sich außerordentlich bestrebet, niemandem Unrecht zu thun und dessen Ehre zu nahe treten, und dadurch sich den Verdacht zuzieht, gar entsetzlich für seine eigene besorgt zu seyn, zu mir kam, und gegen mich die Bedenklichkeit äußerte: daß ich vielleicht durch diese Kritik Sie so erbittern könnte, daß Sie keine Schrift mehr herausgäben, wobei dann das ganze Publikum verlieren müßte und mir gram werden könnte. Allein ich war gar nicht dieser Meinung, und glaubte eher, ich könnte eine Schrift mehr von Ihnen veranlassen. Als wir so stritten, kam noch ein guter Freund, Hr. Kaufmann Kornmeier, ein gar wackrer Mann, von vielen Kenntnissen, der bloß den Fehler hat, Gemeinplätze mit allzu wichtiger Miene vorzutragen, und was seinen Beifall hat, jederzeit für unübertrefflich zu halten, und sagte: er hätte eine artige Geschichte irgendwo gefunden, die er uns vorlesen wollte, wenn wir Lust hätten; wir sagten ja, und er fing an: In einem Lande wurden gewisse Kunstwerke verfertigt, an welchen das Volk vielen Geschmack fand. Der Künstler, die sie machten, waren aber Anfangs nur wenige. Endlich verglichen einige Künstler unter ihnen die neuen Kunst-

werke mit älteren, und verwiesen es den Künstlern, wenn sie ihre älteren Muster nicht erreichten, und nun nahm die Zahl der Künstler schon zu. Noch stellten diese Prüfung nur Künstler an, welche schon Proben ihrer Geschicklichkeit gegeben hatten; bald aber folgten ihnen andere Richter, die, indem sie sich einzig damit beschäftigten, alle Werke guter Meister kennen zu lernen, weit strengere Richter wurden, als die Künstler, weil diese wegen des Selbstarbeitens keine so große Bekanntschaft mit allen guten Meistern und neuen Werken erhalten, und nicht so viele Mühe auf die Beurtheilung der letzteren wenden konnten. Der Künstler hatte nun oft das Schicksal, daß, ehe sein Werk öffentlich ausgestellt wurde, das Volk schon dawider eingenommen war, ja bisweilen es gar nicht sehen mochte. Jetzt wurde die Zahl der Künstler noch größer, und der Geschmack an ihren Werken verbreitete sich auch in andere Länder. Da nun die Neigung zu diesen Werken bei dem Volke immer allgemeiner, und das Interesse für, oder wider einige immer lebhafter wurde, auch die Unterhaltung bei den öffentlichen Zusammenkünften sehr oft durch sie, ihre Richtung bekam; so erregten sie endlich die Aufmerksamkeit der Regierung, weil sie fürchtete, es könnte leicht das Volk dadurch auf Gegenstände geleitet werden, bei welchen das Resultat der Untersuchung ihr nicht gleichgültig seyn könnte, und sie gab Verordnungen, nach welchem einige Werke für schlecht erklärt, andere über alle gepriesen, und andere nie öffentlich gezeigt werden sollten. Den größten Antheil an der ruhigen Befolgung dieser Verfügungen der Regierung hatten die Priester. Diese hatten schon längst versichert: daß die Götter nicht weniger als gleichgültig gegen die Kunstwerke wären, sich aber nur dadurch von menschlichen Kunstrichtern unterschieden, daß diese Billigung öffentlich bekannt machten, und oft die Künstler belohnten, ihren Tadel aber nur gegen das Kunstwerk äußerten und auf die Künstler keinen Haß wüfren; die Götter aber dagegen ihren Beifall nur stillschweigend gäben, und dafür ihr Mißfallen durch die größten Landplagen ankündigten. Sie bewiesen daraus, wie nothwendig es wäre, eine Form bekannt zu machen, von der sich kein Kunstwerk entfernen dürfte, und ihnen das Urtheil, ob ein Werk ihr gemäß sey, zu überlassen, um den Haß der Götter nicht auf das Land zu laden. Der Regierung geschahe dadurch ein wesentlicher Dienst, indem sich nun das Volk, als Vorsorgen für sein Seelenheil gefallen ließ, was es außerdem als Eingriff in seine bürgerliche Freiheit nicht geduldet haben würde. Daß dem Künstler aber kein Dienst damit geleistet seyn konnte, ist außer Zweifel, und doch wurde ihre Zahl wieder größer. Endlich wurde die Kunst erfunden, ein Kunstwerk, äußerst leicht sehr oft nachzumachen, wodurch sie außerordentlich vervielfältigt wurden. Dadurch verbreiteten sie sich weit, und kamen oft in Länder, deren Regierung ein anderes Interesse und deren Priester andere Formen hatten. Die Kunstrichter dieser Länder beurtheilten nun die Werke nach den bloßen Kunstregeln, weil sie die fremde Priesterform und das fremde Staatsinteresse nichts angieng, und der Künstler wurde oft bitter über das getadelt, was er doch nicht anders machen durfte. Im Lande selbst, wagten es, durch das Beispiel im Auslande verleitet, endlich die Kunstrichter auch, nach den bloßen Regeln der Kunst zu urt-

heilen, und die Künstler waren damit übel daran; denn oft wurden sie von den Kunstrichtern getadelt, eben, weil sie so sehr das Wohlgefallen der Regierung und den Segen der Priester errungen hatten, und oft von diesen verfolgt, weil sie bloß auf die Regeln der Kunst Rücksicht nahmen. Der Erfolg war, daß die Zahl der Künstler ungeheuer anwuchs. Nun bin ich begierig, unterbrach ich die Vorlesung, in welchem Verhältnisse das Wohl des Landes und die Sittlichkeit mit der Anzahl der Künstler und ihren Händeln mit den Kunstrichtern, der Regierung und den Priestern stand? Davon sagt meine Erzählung Nichts, war die Antwort, sondern sie schließt mit folgenden Worten: Endlich wurde es zum Bedürfniß, entweder Künstler oder Kunstrichter zu scheinen, wofern man nur für einen gebildeten Mann, und nicht für einen Barbaren gelten wollte. – So weit ist es mit uns in Rücksicht auf die Schriftstellerei auch gekommen, sagte ich, und die Geschichte ist auch Nichts anders, als die Geschichte der Schriftstellerkunst; ich weiß nur nicht, warum der Verf. nicht geradezu seine Geschichte für das gab, was sie ist. – Ja sagte Hr. Kornmeier, dann würde sie nicht so lächerlich klingen. – Wenn dies der Zweck seyn soll, sagte ich, so hat er ihn, wenigstens bei mir, nicht erreicht, denn ich fand die Geschichte nicht sehr komisch, und mußte wirklich über Herrn Prof. Vogels unverblünte Ankündigung der Blüthe der Aloe in Altorf, welche er in die Zeitung setzen ließ, mehr lachen, als über ihre parabolisirte Geschichte. Der Fall, sagte Hr. Kornmeier, gehört nicht hierher, denn da war das Lächerliche Natur, hier ist es aber Kunst die, wie sie wissen, die Natur nie erreichen kann, insbesondere im Lächerlichen. – Wir wollen nicht streiten, sagte ich, die Geschichte beweist doch offenbar, daß man nicht zu befürchten hat, durch die Kritik, die Zahl der Schriftsteller zu vermindern.

Wenn auch das ist, sagte Hr. Synd. Kohlhaas, so sollte man die Kritik doch nur auf schlechte Schriftsteller ausdehnen, und gute Schriftsteller, die uns so viel Vergnügen gewähren, wie Jean Paul, und bei denen doch die Fehler nicht mehr zu bedeuten haben, als bei einem schönen Menschen die Nachlässigkeit die Haare nicht zu kämmen und die Nägel nicht abzuschneiden. Eben deswegen sagte Herr Kornmeier verlohnt es sich der Mühe, ihn daran zu erinnern, wenn er übrigens schön und artig ist; denn wenn er auch geputzt und gebadet, des Ansehens nicht werth ist, so mag er es meinetwegen mit Haar und Nägeln halten, wie er will. Überhaupt kommt es mir gegenwärtig ungerecht vor, dem Publikum mit der Züchtigung eines schlechten Schriftstellers ein Fest zu geben, weil er sagen kann: „so viele meiner Herren Kollegen nähren sich unverborgen und ungestört, und gerade an mir will man sich reiben, und mich um meine Nahrung bringen.“ Billig kann man daher kein schlechtes Buch vor den Richterstuhl der Kritik bringen, wenn nicht der Verfasser muthwillig auf das beinahe schon durch die Observanz eingeführte – Armenrecht elender Schriftsteller, in Vorreden oder anderen Stellen, Verzicht thut. Es kommt ihm mit Recht das Privilegium der Dosenmahler zu, daß er nicht nach Kunstregeln beurtheilt, sondern daß seine Schrift, nach ihrem Abgange, von dem Verleger, als seinem Fabrikanten, taxirt wird. Man sollte billig

unter den Schriftstellern nun zwei Klassen machen, wie längstens unter den Mahlern, und die eine Klasse davon welche für das gebildete Publikum schreibt, allein der Kritik unterwerfen, die andere aber, welche dem Verleger heimarbeitet, auch diesem gänzlich zur Schätzung überlassen. Gute Schriftsteller können auch nur dein Gegenstand der Kritik seyn; denn nur da kann sie etwas nützen, so wie das Beschneiden an dem Weinstock und Fruchtbaum; aber bei schlechten ist alle Mühe verloren, wie an dem wilden Kastanienbaum und den Disteln. Der Kritiker, der sich mit dem gemeinen Schlag von Schriftstellern abgiebt, kommt mir vor, wie ich mir vorkommen würde, wenn ich meine Puppenmacher nach den Regeln des ächten Kunstgeschmacks kritisieren, und ihnen das Studium der Antiken empfehlen wollte. Diese Unterredung befestigt mich nun gänzlich in dem Vorsatz, meinen Brief drucken zu lassen, um mich dadurch selbst in den Orden der Schriftsteller einzudrängen, und es zu wagen, ob ich in den der Kritik oder der Taxation aufgenommen werde. Ich wünschte nur für meinen Theil von Herzen, daß kein Liscov meine Vortrefflichkeit zu beweisen brauchte, und zu Gunsten meines Hrn. Verlegers, daß Hr. Schmieder und Consorten diesen Brief nicht für classisch halten, und daher nachdrucken möchten. Noch muß ich auch erinnern, daß wegen der Gelehrsamkeit, die in diesem Briefe verschwendet ist, und über die ich, wie der selige Winkelmann über seine *Monumenti antichi* selbst erstaune, niemand Hrn v. Murr als der Verfasser im Verdacht haben – und mich für einen bloßen Klang, zum Gegenstück der Nymphe Echo, ausgeben – möchte. Es könnte dieses um so leichter geschehen, da ich die Gelehrsamkeit so überraschend an vielen Stellen angebracht habe, wie es meines gelehrten Hrn Landsmanns Manier ist. Ihnen empfehle ich mich mit aller Hochachtung zum besten Andenken, und wenn Sie einmal ein Buch über sich selbst schreiben, so erweisen Sie sich so dankbar gegen mich, wie Hr. Nikolai gegen Hrn Dr. Benj. Erhard, meinen gleichfalls geschätzten Landsmann, und sprechen auf ein paar Seiten auch von mir. Nur wenn Sie Hr. Nikolais polemischen Vortrag wählen, so thun Sie es entweder Etwas mehr vorne als er, sonst möchten nur wenige Leser bis zu den Seiten kommen, wo Sie meiner erwähnen, oder ganz hinten, denn die letztern Seiten werden immer so oft angesehen, als die vordern dem Leser Langeweile machen: behalten Sie aber Ihren eigenthümlichen Vortrag, so ist mir die Stelle gleichgültig, wo Sie meiner gedenken wollen. In dieser süßen Hoffnung berühmt zu werden, verbleibe ich

Nürnberg,
den 30sten August
1799.

Ihr
gehorsamer Diener,
Ambrosius Kümmel,
Lic. Juris, Notar, caes. publ. und Procur. et Sollicitat.

N.S. Als Hr. Schulzhöfer, Darmsaiten Fabrikant noch ein alter Bekannter von meinem Vater her, hörte, daß ich an Sie schriebe, und daß Sie in Weimar wären, so brachte er mir einen Brief an den berühmten Herrn Herder zum einschlagen. Da ich nun meinen Brief an Sie drucken lasse, so dachte ich, es wäre am besten, auch diesen mitdrucken zu lassen. Dieser Mann hatte sich in der Jugend schon durch Jakob Böhms Schriften zum Philosophiren gewöhnt, und in neuern Zeiten Hr. Herrn Herders Schriften beständig zu lesen gesucht, denn diesen, sagte er, kann man nach jenem Kraftmann doch allein vertragen. So mußte sichs aber recht sauer werden lassen, dessen Schriften immer zu bekommen, denn kaufen konnte er sich selbige nicht, weil er durch seine Arbeiten über das *perpetum mobile*, das *aurum potabile*, und das Versüßen des Meeres in gar schlechte Umstände gerieth. Durch den großen Ruf von Kant ließ er sich verleiten, auch dessen Schriften hie und da zu lesen, und versicherte uns, daß Kant sehr viel aus Jakob Böhme genommen habe, und daß seine Philosophie nicht ganz zu verachten sey. Nun aber bekam er Hr. Herders Metakritik in die Hände und sahe daraus, wie leicht er sich hätte können von dem wahren Wege der organischen Kraftphilosophie abbringen lassen. Voll Freude vom Verderben gerettet zu seyn, und voll Unwillen gegen seinen Verführer und mit dem festen Vorsatz Hr. Herdern die große Meinung von seinem Scharfsinn und seinen Kenntnissen zu geben, die er selbst hat, setzte er diesen Brief auf. Er läßt Sie durch mich ersuchen, ihm bei Hr. Herder zu entschuldigen, daß er ihm nicht die gehörigen Titel gäbe, weil sie auf seinem Buch nicht stünden, ist aber überzeugt, daß der Enthüller der ältesten Urkunde des Menschengeschlechts, auf den die Menschheit Jahrtausende mit Schmerzen warten mußte, keinen größer Titel bekommen kann, als seinen Namen und sich dessen auch wohl bewußt ist. Ich bitte sehr, wenn Sie meinen Brief erhalten, auch dafür zu sorgen, daß Hr. Herder den seinigen erhält. Der Mann, der ihn schrieb, macht oft vielen Spaß, und er wird sich halb zu Tode freuen, wenn er erfährt, daß Hr. Herder seinen Brief gelesen hat, und hoffen, durch diesen von Grafen, Fürsten und Königen verehrten Mann aus seiner Dunkelheit hervorgezogen und in seinen weitaussehenden Projekten unterstützt zu werden, oder doch wenigstens einen Vor-schuß zu Därmen zu bekommen, um die romanischen Sayten, die er so neben bei auch machen lernte, ächt und nun, da Rom so gut als zerstört ist, einzig zu verfertigen.



Zweiter Brief.

Nürnberg, den 24. August 1799

Großer Mann!

Nach allen drei Dimensionen, nach Raum, Zeit und Kraft großer Mann! Verzeihen Sie einem armen unbekanntem, aber deswegen nicht thatenlosen Mann, denn er hat gearbeitet in den Mysterien der Natur, daß er es wagt, vor ihre Augen zu treten, und Ihnen die Huldigung zu leisten. die Ihr Herz vor allen Menschen mit Recht fordert, und leider in unsern verdorbenen für organische Urkraft und lebendiges Daseyn erstorbenen Zeitalter von vielen nicht erhalten wird. Ich kann nicht länger schweigen, seitdem ich durch Ihre Metakritik wieder leichter athme, und mir die düstern Zweifel verscheucht sind, welche mir kalte Menschen, über mein für die Menschheit so nützlichem Unternehmen, über die Darstellung des Symbols der ewig wirkenden Natur, über das *perpetuum mobile* machten. Weggescheucht sind die Zweifler mit ihren geträumten mathematischen Einwürlen, seitdem ich nun durch Sie das wahre Wesen der Dinge begriffen habe. „Das Auge gab den Raum und die Zeit gehorcht dem Ohr.“ Ewige göttliche Wahrheit! wie erweitertst du des Menschen Kraft, dem „ein Lichtstrahl die Welt grundirt.“ Allen meinen Bekannten, die mir den Euklid zu studieren anriethen, ehe ich mich mit höhern Dingen beschäftigen sollte, antworte ich: „Raum ist das templum, das der Sinn wahrnimmt, die Phantasie als ein *Continuum* mahlet, der Verstand ordnet, und nur der Leersinn ins Unendliche hin aufgetrieben, (wie göttlich gesagt!) anschaut und anstaunt. Was ists auch mit diesem Euklid, ich hab ihn nun angesehen, wie matt, wie kalt ist er! wie schlecht kennt er das Bild des Raums und die Kategorien des Maaßes: den Punkt; das Moment; den unermessbaren Raum; die unermessbare Zeit; die unermessbare Kraft.“ Bei ihm belebt keine Zeit den todten Raum, „er wußte nicht,“ daß Gesicht und Gehör einander unaufhörlich bestimmen, und dadurch der innern Kraft, die beide zusammenfaßt, selbst Raum und Zeit geben. Wie wichtig ist die Folge für den Unterricht der Blindgebohrnen und Taubstummen, weil man darauf achten muß, daß jenen kein Raum und diesen keine Zeit gegeben ist, welches bisher noch gänzlich übersehen wurd. Wie schön sagen Sie: „Mittel, Anfang und Ende als gegenwärtig und verbunden gedacht, führen zum Begriff der Ursache durch Kraft, Raum und Zeit werden dadurch eins, das ist, sie fließen selbst in einander.“ Um zu zeigen, daß Sie an mir keinen unwürdigen Schüler haben, will ich eine kleine Probe einer Metamathematik an an Euklid liefern. Die Erklärungen des ersten Buchs sind schon ganz unrichtig, denn er müßte vom Körper anfangen, um zu zeigen, was Flächen, Linien, Punkte sind, dabei aber freilich den Leser warnen, einen Körper in runder Gestalt zu denken, denn sonst käme er wegen der

Gränze der Fläche, der Linie, in große Verlegenheit. Er müßt daher sagen, man soll sich keinen Körper denken, der von Flächen so eingeschlossen ist, daß diese Flächen Linien zu Gränzen haben, und die Linien so zusammentreffen, daß sich ein Punkt findet, den zwei Linien gemein haben, und der also die Gränze zwischen beiden ist, dann soll man sich von diesem Körper abstrahiren, was Punkt, Linie, Fläche ist, und dies ist gewiß sehr leicht. Dann könnte er noch zur Erläuterung sagen: Wie das Nebeneinander eine Fläche ausdrücken mag, so ward die Linie nur durch Bewegung des Nacheinander, der Körper selbst kann nicht anders als durch Segmente und Radien, mittelst eines Durch= und Ineinander gemessen werden.

Da es an den ersten Grunderklärungen fehlt; so verlohnt es der Mühe nicht, die anderen durchzugehen, ich komme daher zu den Grundsätzen oder Axiomen, der erste heißt: Was einem und demselben gleich ist, ist selbst gleich. Dieß war auch wahrlich werth als Grundsatz oder gar als Etwas Heiliges, als ein Axiom (denn ein Bekannter sagte mir, Axiom käme von ἄξιος heilig würdig) angegeben zu werden! Leibnitz hat ja bewiesen, daß es keine zwei vollkommen gleiche Dinge giebt, und also ist dies anstatt eines Grundsatzes ein Leersatz. Sie zeigen auch seine Unanwendbarkeit durch mehrere Beispiele, davon nur eines: „Was heißt denken? Innerlich sprechen, sprechen heißt laut denken.“ Wollte man hier den Euklidischen Satz anwenden, so folgte: Denken, heißt innerlich laut denken, welches sehr abgeschmackt klingen würde, also hat der Satz keine Anwendung in der Wirklichkeit, ist ein Schema. Wenn Sie ihn als Grundsatz des Verstandes objektiv ausgesprochen ausdrücken, ist er schon besser: „was einander in einem Dritten ähnlich oder gleich ist, ist einander selbst ähnlich oder gleich. Hier ist der Ausdruck in einem Dritten für den Verstand schon reizender, denn dies Dritte kann das Vehikel bedeuten, in welchem sich die gleichen Dinge befinden, wo der Satz ganz klar ist, denn dann läßt er sich darauf zurückführen, was gleich ist, ist gleich, welches sich aus dem ersten Grundsatz des Verstandes objektiv ausgesprochen: Was ist, ist, ableiten läßt. Die übrigen Sätze fallen nun mit diesem gänzlich bis auf den 11, der schon längst als untauglich bekannt ist. Der zehnte Satz ist ein Lehrsatz wie Herr Prof. Gilbert in seiner Geometrie beweist, und der zwölfte unnütz. Dafür hat Euklid das wahre Maaß des Raums gänzlich verkannt; indem er kein Wort von Bewegung spricht. Nach den Erklärungen, wo die Gegenstände als daseyend bestimmt wurden, muß der Grundsatz folgen: „Etwas was da ist, d.i. seinen Ort durch Kraft einnimmt, kann ihn auch ändern. Durch Bewegung wird der Raum gemessen.“ Was aus solchem Vorrath oder Materie (wirklich Materie nach dem Begriff der Bader und Barbierer,) wie Euklid sich anschaffte, kann gebauet werden, das zeigt gleich das erste Buch. Braucht man denn zwei ganze Kreise zu beschreiben, um einen Triangel zu konstruiren? Es sind ja zwei ganz kleine Durchschnitte hinlänglich, und erst, wenn er lehrt, wie man an einen gegebenen Punkt, eine, einer anderen gleiche, Linie legen soll? Wer kann die Auflösung ohne Lachen lesen? Auch hier ist Herr Pr. Gilbert sehr

weißlich von ihm abgegangen, oder vielmehr hat sich nicht von seinem pedantischen Geist anstecken lassen. Was das Buch des Hrn Prof. Gilbert übrigens betrifft, so kann ich nichts darüber sagen, denn es hatte nur das darin für mich Interesse, was dem Euklid entgegen ist. Und was wird erwiesen in dem ganzen ersten Buche? Sachen an denen kein Kind zweifelt – Man sieht hier recht den Prahler, wie er nur große und viele Kreise macht, und Linien zieht, um Staub um sich zu verbreiten, ⁸⁾ und sich vor seinen staunenden Schülern in dunkle Wolken zu verhüllen: wie ungleich dem wahren Mathematiker, der, „seinen Triangel bescheiden für sich selbst construirt und für jeden, der mit ihm gleiche Vernunft hat. Was er an ihm erweist, ist nicht für diesen Triangel, sondern für jedes ihm ähnliche Verhältniß erwiesen.“ Euklid wußt wohl nicht einmal wie ein Verhältniß einem Triangel ähnlich seyn kann, und daß das, was er in der Mathematik anschauet, nicht Figur, sondern Verhältniß sey. Er glaubte wohl beides anzuschauen. Ja angaffen konnte ers, aber anschauen? Hätte er die ächte Kategorie unserer Verstandesbegriffe. 1. Seyn, 2. Daseyn, 3. Dauer, 4. Kraft, aus welchen die Nebenbegriffe des Raums und der Zeit von selbst hervorgehen gefaßt, so würde er vieles besser gemacht haben. Da sich die Mathematik mit den Begriffen Raum, Zeit, Kraft beschäftigt, und Raum und Zeit Nebenbegriffe sind, Kraft aber ein Hauptbegriff ist, so sollte wohl von der Kraft der Anfang in ihr gemacht werden. Das zweite Buch ist noch schlechter als das erste; denn alle Sätze darinnen lassen sich ja weit leichter mit Buchstaben oder algebraischen Zeichen ausdrücken, und denn sind erst die Begriffe rein, denn „warum vergißt die reine Mathematik die Gegenstände, deren Größe und Verhältnisse sie in Aehnlichkeitslosen Zeichen ausdrückt? Damit sie reine Begriffe habe – Euklid hat in diesem Buche die Gegenstände nicht vergessen, sondern sie selbst hingemahlt, und dadurch keine reinen Begriffe erhalten – warum that er das? um den Staub, um den Staub wars ihm zu thun! Das dritte und vierte Buch haben die Gebrechen mit den beiden ersten gemein. Das fünfte endlich ist ein wahres Galimathias. Auch hier mahlt er, wo er hätte ähnlichkeitslose Zeichen gebrauchen sollen. Welche Erklärungen giebt er von Verhältniß und einerlei Verhältniß und Proportion oder Analogie. Welche abgeschmackte Demonstrationen dunkel ausgedruckter übrigens spottleichter Sätze. Man sieht klar, er wußte nicht. „Ein Theorem enthält die Demonstration, ein Problem die Auflösung in und mit ihnen gegeben.“ Freilich nicht für kleine Menschen, aber für Männer wie Sie, Sie dürften z.B. den Satz des Fermats: jede Zahl ist höchstens aus drei Triagonal= aus vier Tetragonal= aus fünf Pentagonal= und so durch alle Ordnungen der Polygonal=Zahlen zusammengesetzt, nur anblicken, um die Demonstration in ihm zu erblicken, über die ein großsprechender Bekannter von mir, der mir den Satz sagte, lange vergeblich arbeitete. Fermatsschrift konnte er nicht bekommen, um zu sehen wie dieser den Beweis führte. Daß im ganzen fünften Buche die obern Begriffe ausgelassen sind, unter denen die Analogie oft versteckt ist, fällt jedem in die Augen, dem be-

⁸⁾ Die alten Mathematiker zeichneten auf den Boden im Sand. S. Lorenz Vorr. z. Euklid.

kannt ist: „daß in der Mathematik der obere Begriff unter welchem die Analogie steht, oft versteckt sey, und durch die Analogie nur annähernd gefunden werde. Der wahre Grundsatz, von dem Euklid besonders in diesem Buche und überall hätte ausgehen müssen ist der Grundsatz Ihrer vierten Kategorie: Alle dein Maaß im Endlosen ist Etwas, was du bestimmen muß, wende dies Maaß auf alles an, worauf du kannst (wie weise gesprochen!) Was Euklid zu statten kommen kann, was aber seinen neuern Vertheidigern nicht hilft, ist, daß zu seiner Zeit „die Mathematik noch nicht durch die Wissenschaft des Unendlichen die größten Fortschritte gewonnen.“ Traurig ist es, daß sie nun durch die kritischen Arbeiten eines *L'Huilier, la Grange, la Croix* diesen Erwerb, den sie aus der Wissenschaft des Unendlichen gezogen hat, wieder verlieren soll, wodurch sie, wenn Sie sich großer Mann nicht erbarmen, bald wieder in das Euklidische Schattenwesen verwandelt werden wird. Was aus dem sechsten Buche, das ganz auf das fünfte gegründet ist, werden mußte, ist nun leicht einzusehen; eitel Demonstrir= d.i. Staubmachersucht leuchtet daraus hervor. Besonders hätte er Ihres reifen Ausspruchs eingedenk seyn sollen: „Es giebt Fälle in der Mathematik, da ich die Wahrheit der Sätze apodiktisch erkenne, ob ich sie gleich nicht construiren kann, und gegentheils Fälle, da die Konstruktion dem Begriff zu widersprechen scheint, der dennoch apodiktisch gewiß ist.“ Der erste Theil ihres Satzes findet hier seine Anwendung, denn ist es nicht eine wunderliche Unternehmung Euklids, Verhältnisse construiren zu wollen? kann ich dies, wenn ich im Raum zeichne, so zeichne ich ja nur Etwas das ein Verhältniß haben soll, aber nicht das Verhältniß, und doch sind Sätze vom Verhältniß apodiktisch!

Der zweite Theil Ihres Satzes wird, wie ich gesehen habe, in der Differentialrechnung recht klar, da hat mir ein Freund Figuren gerissen, welche die Konstruktion unendlich kleiner Theile seyn sollten, und ich selbst hätte noch hundert Theile unterscheiden wollen, und doch war der Begriff apodiktisch!

Nun komme ich zum siebten Buch. Hier ist gleich wieder die Erklärung der Einheit und der Zahl gänzlich verfehlt; sie lautet: die Einheit ist, nach welcher jedes Ding Eins heißt, und die Zahl ist eine aus Einheiten bestimmte Menge; da sieht man ja, daß Euklid ganz falsch die Zahl als durch Einheit entstanden und die Eins vor der Zahl gegeben ansieht, so ist es nicht; „Anerkennung der Einheit in Mehrern, ist Zahl, wie ihre Symbole zeigen.“ Daraus sieht man den Satz ein, über und unter jeder Zahl (auch der Eins) ist Zahl. Euklid wußte wirklich nicht, daß ein Bruch kleiner als die Einheit sey, wie seine Erklärung zeigt, sondern glaubte ein Bruch sey eine Zahl als Theil einer anderen Zahl vorgestellt. Da er es für nöthig hielt, sogar besondere Flächen und Körperzahlen anzunehmen, so fällt auf ihn mit Recht der Verdacht, als glaubte er, Linie, Fläche, Körper seyen der Qualität nach unterschieden. Allein, „Linien und Flächen als Räume von verschiedener Qualität sind undenkbar, wie ist Raum von Raum in Qualität

unterschieden? Die gemeinen Chemiker begehen einen ähnlichen Fehler, wenn sie glauben, Metalle, Gold, Silber, Blei u.s.w. wären in Qualität unterschieden, wie ist Metall vom Metall in Qualität verschieden? Was in ihnen Metall ist, das ist Metall, dies Urmetall oder sein Prinzip des Seyns zu finden, ja darauf kömmt es dem höhern Chemiker an, und hat er es, so macht er alle Metalle, wie er mag – „Nichts als Gränzbestimmungen sind die Begriffe, Punkt, Linie, Fläche, Körper, die in höchster Genauigkeit nie ausgedrückt werden können, und da zur Bestimmung diskreter Größen runde Zahlen nicht hinreichten, so verließ die Rechenkunst des Unendlichen gar alle Zahl und erfand für ihr unendliches Zeichen.“ Ich wollte wetten, wenn Euklid Ihre feine Bemerkung gelesen hätte: „Nicht daß $4+3=7$ ist ein Product des Verstandes, sondern die Anerkennung, daß in $4+3$, 1 siebenmal enthalten ist,“ er hätte den Unterschied nicht gefühlt, sondern geglaubt, er hätte mit dem ersten Ausdruck gerade das letzte gesagt. Da Euklid das ganze Wesen der Mathematik verkannte, so ist es klar, daß er nichts hervorbringen konnte, als dialectischen Schein, ja, um Dialectik wars ihm nur zu thun. Ein großer Arzt und Mathematiker Herr Kramp hat dies auch, wie mir ein *Studiosus medicinae* sagte, in seiner Kritik der Arzneiwissenschaft, die größtentheil wahre Kritik, d.i. Geschichte dessen, was Galen und andere von der Arzneiwissenschaft glaubten, und gut angewandte Schimpfwörter auf den transcendentalen Brown enthält, längste bemerkt; nur Schade daß dieser Kranz im Accouchement, wie der Student mir sagte, so herodox ist, und den Neuling Sacombe nicht so wie den versoffenen Brown abfertigt. Es ist nach dem gesagten der Mühe nicht werth, die übrigen Bücher Euklids durchzugehen. Das Kauderwelsch im zehnten, spricht sich auch schon selbst die Verdammung. Auch handelt es von wahren Absurditäten, denn der 4te Grundsatz des Verstandes objectiv ausgesprochen, heißt: „Zwei Dinge sind entweder einander gleich oder kleiner oder größer, nach einem gemeinschaft Maaß,“ und er will von Größen handeln, die kein gemeinschaftliches Maaß haben – wie lächerlich! Die Noth in der er sich in diesem Buche befindet, zeigt sich auch dadurch, daß er Sätze borgen mußte. Kurz dies Buch verdiente den Namen, Kritik der reinen Mathematik!

Mich kränkt es recht, daß einer meiner Landsleute, Herr Müller, in seinem Commentar über einige mathematische Stellen des Plato diesen Unsinn ein Meisterstück des menschlichen Verstandes nannte; aber dieser arme Mann ist auch mit dem Transcendental=Dampf angesteckt. Nur über das dreizehnte Buch will ich noch ein paar Worte verlieren. Hier erklärt Euklid, was analytisch und synthetisch beweisen heiße, also: „Analytisch wird ein Satz bewiesen, wenn man das Gesuchte als bekannt annimmt, und durch daraus gezogene Schlüsse auf erwiesene Wahrheiten zurück kommt; synthetisch hingegen, wenn man von erwiesenen Wahrheiten zu dem Gesuchten gelangt.“ Nun folgt in seinen Sätzen das Gesuchte immer, (seiner Meinung nach) entweder aus der Construction, oder wie er hier behauptet, aus erwiesenen Wahrheiten oder höheren Begriffen: folglich sind seine Beweise nach richtigem Sprachgebrauch, alle analytisch,

die er synthetisch nennt; denn, „wer aus höhern Begriffen abzuleiten weiß, der analysirt“ und „was aus der Construction folgt, ist analytisch, folglich muß das, was er synthetisch nennt, analytisch heißen, und synthetisch erwiesen, heißt: was nicht aus der Construction oder höheren Begriffen folgt, woraus gleich klar wird, daß synthetisch urtheilen und widersinnig urtheilen gleich bedeutend sind.

Es ist für den Menschenfreund traurig zu bemerken, daß ein Mann, der nicht einmal wußte, was analytisch bewiesen heiße, der von der lächerlichen Sythesis träumte, so lange als Muster der mathematischen Methode angerühmt wurde! Möchten doch alle junge Leute meine Metamathematik, die ich weiter ausführen und drucken lassen will, wozu ich Sie dann um eine Vorrede, um eine alte nordische Sage, wo Lehren, wie man sich auf Universitäten mit Nutzen aufhalten soll, vorkommen, und eine recht beißende Fabel, in der ich eine so schöne Stelle, wie Sie als Bienen=Königin in der Ihrigen, spiele, bitten werde, lesen, und sich vor dem Gewäsche des Euklid hüten. Ein Auszug aus Herrn Hofrath Kästners Schriften von Ihnen, großer Lehrer der Weisheit, verfertigt, würde sie dann zur wahren Wissenschaft führen, wovon sie denn auch kein *la Grange* und *la Croix* mehr abbringen würde, welche noch immer zu fürchten sind; denn wenn auch gleich Herrn Grüsons Uebersetzungen Ihrer Schriften, wie mir ein Freund zur Beruhigung versicherte, ein Palliativ gegen die Ansteckung dadurch sind, so lassen sich doch nicht alle dadurch abschrecken. Dann wird sich die Mathematik erweitern, und bald neue Symbole erhalten, und diese große weit umfassende Wissenschaft zum Glück der Menschheit aufsprossen, denn: „Wo ein Maaß statt findet, treibt sie ihr Werk und wird es treiben; gesetzt, daß sie auch ihre Begriffe nicht in der Form, wie sie es thut, construirte. Da aber Maaß im Unermeßnen jeder Art schlechthin unser Begriff ist, den wir nach Belieben construiren mögen, so geschieht es im Raum darstellend, in Zahl und der höheren Analyse nicht also. Als diese erfunden, das ist ein neues Maaß des Unendlichen an die Dinge gelegt wurde, stand den Erfindern ihre Symbolik frei, „ja frei muß sie stehen, eher will ich mein Haupt nicht sanft legen! Ich gieng etwas hart mit Euklid um, und er wird es empfinden, denn,“ welcher Gestorbene verliert gerne das dunkel oder hellscheinende Licht seiner Augen, und wer kann etwas überzeugteres sagen als seine Meinung? aber Wahrheit geht über alles. „Mensch, so heißt es in ihren praktischen Gesetzen des erfahrenden Verstandes, du missest nach dem Maaß der Contiguität, der Dauer (Protensität) der Energie (Causalität,) lege dies Maaß an. Alles Verdienst ist Euklid wohl nicht abzusprechen, denn er hat doch gemeint, und „der Mathematiker Meinung, leitete zum Wissen durch Probe und Erfahrung!“ – und die konnte Euklid zu damaliger Zeit noch nicht haben, denn Bao hat uns erst auf den Weg der Erfahrung geleitet. Auch fehlte es ihm noch „an den Dichtungen, die den Verrichtungen der Analyse zum Grunde liegen;“ Allein der Trotz, den er zeigte, da er sogar den König Ptolomäus Soter anfuhr: die Mathematik habe keinen absonderlichen Zugang für Könige, verdient, daß er in seiner Kategorie des Nichts gestellt,

und mit den Kategorien des Scherzes gezüchtigt werde, und zwar als stolze Anmaßung mit lautem Scherz. Nun liegt, nach meiner Darstellung der Gründe aus menschlicher Natur geschöpft, die Mathematik in ihrem Wesen vor Augen, nun kennt man die Nexion oder „Art der Gewißheit der menschlichen Erkenntnisse wohin sie gehört, sie ist „Im Unermessenden bestimmende Maasgewißheit!“

Den 25sten August.

Großer Mann! ich hatte schon die Freude eine Wirkung meiner Metamathematik zu sehen! Einer meiner Bekannten, noch ein junger Mann, der sich viel mit Mathematik abgiebt, und ein Nachbeter des Euklid ist, machte mir Einwendungen über Ihre Behauptung, daß Kant die mathematischen Wörter mißbraucht habe, von denen Sie II. 316. – 28. ein Verzeichniß geben. Ich will Ihnen doch das Geschwätz dieses Menschen unten mittheilen, damit Sie in der Antwort an mich, (meine Hoffnung ist doch nicht zu colossalisch!) ihn recht durchhecheln können; denn er ist übrigens ein guter Mensch, der mir manchmal ein altes Kleid giebt, und den ich gern retten möchte.

Ich liebt ihn gehen, ohne ein Wort zu sagen, und als ich wieder zu ihm kam, so las ich ihm die hier gelieferte Skizze der Metamathematik vor **LEN-FÄLLT HIER!**, – ein reumüthiges Lächeln zeigte sich auf seinem Gesicht, und er erwiderte kein Wort. – So hat schon die Wahrheit gesiegt!

Nun erlauben Sie mir noch einen kleinen Theil desjenigen, was mir vorzüglich, in Ihrer Schrift des hohen Sinnen wegen auffiel, zu bemerken: damit ich eine Probe ablege, wie gerade das Große und Erhabene in Ihnen mich mächtig ergreift, und anzieht. Wie deutlich ward es mir in der Zeitrechnung, da ich las: „Stunden waren Etwas, was anberaumt, gestundet wurde“ der eigene Charakter der Zeit ist Zahl und sie ist das Maaß der Veränderungen“ Ihre Tafeln der Verstandes Begriffe ihre Reihen der Verständigungen Ihren Ausdruck der Verstandes Begriffe Ihren Grundriß der Sprache als Typus einer zusammenhängenden Verstandeshandlung Ihre Topik der Regionen Ihre Schemen der Verstandes= und Vernunfteinheit Ihre Welten der Anerkennung Ihre Sphären menschlicher Erkenntnißkräfte habe ich eingezeichnet in mein geheimes Buch, wo sich meine wichtigsten Prozesse befinden. Was Sie von einem genauen Richter fordern, „der genaue Richter liest die Akten vor= und rückwärts“ habe ich mit Ihrem Buche gethan, nachdem ich es durchgelesen hatte, so las ich Blatt für Blatt wieder rückwärts, und ich habe es unmer [?] gleich vortrefflich gefunden. Ich bewundere die Geduld, mit der Sie in so vielen Tafeln nicht müde werden, immer das nämliche aufzuzeichnen, weil es nichts anderes giebt, und wie Sie endlich den genauen Zusammenhang von allen in den Worten geben: der Vernunft, ihr der Rechnerinn, ist der reinste Exponent Ihrer Rechnung, in der Richterinn, der reinste Grund des Schlusses, ihr der Messerinn der feinste Grad ihrer Bestimmung kurz, die Wahrheit des Wortes, ist nothwendig:

1. Im Seyn. Daseyn, Dauer, Kraft, das dauernde Urseyn.
2. In Eigenschaften. Alles verschiedenen der bleibende Grund der Art.
3. In Kräften. Gegen = mit = einwirkend, fortwirkend, die Urkraft.
4. Im Maaß. Das Unermeßne, das Bestimmende, das Urmaaß.

Wie trefflich sind die Theile, welche die Kritik hätte haben sollen, angegeben:

1. Organik, Philosophie der Sinnen= und Zeichenwelt.
2. Noetik, Philosophie der Verstandeswelt.
3. Dianoetik, Philosophie der Vernunftwelt.
4. Noometrik. Maaßbestimmung des Innenwerdens jener drei Welten.

„Der letzte Teil hat, wie Sie sagen, die meiste Schwierigkeit, und unerleuchteten Menschen ist gewiß der Begriff, den Sie davon geben, unbegreiflich. Von Ihren Gesetzen des erfahrenden Verstandes und den Grundsätzen des Verstandes objectiv ausgesprochen, habe ich in der Metamathematik Gebrauch gemacht. Welch ein Schatz der Weisheit ist in Ihrem Buche! ewig kann man daraus schöpfen, und es bleibt immer voll, es ist ein wahrer Oelkrug des Elisa; aber was wird es helfen, wenn draus ein Danaidenfaß unserer Hohlköpfe gegossen wird? sie werden doch immer leer bleiben. O wie schön Sie alles auf vier gebracht haben! ganz anders als der Aprocrisarius Kant; wie trefflich drucken Sie den Grund dafür aus!“ Die Kategorien sind gestellt 2^1_43 weil die Vernunft (S. 170) als Richterin vernimmt, 1, den Grund des Anbringens, 2, der Partei, 3, der Gegenpartei und 4, entscheidet. – „So gestellt, geben Sie den Actus der Vernunft selbst an, und sind nichts als die drei Glieder des Syllogismus, indem die zwei mittlern den medicus terminus verbreiten und die vierte Zahl zur ersten zurückkehrt.

Dies macht zugleich das Wesen des Syllogismus klar, und Sie erfüllen trefflich die Forderung, die Sie an den Metakritiker machen!“ Wollen wir die wahre Vernunft vom dialektischen Transcendentalschein bewahren, so müssen wir vor allem die Sprache die vor sie gebraucht wird, mit dem schärfsten Obeliskus reinigen.

Sie verbreiten nebenbei auch andere als philosophische Kenntnisse, und widerlegen gemeine Irrthümer. So glaubte man bisher zu sehen, daß die Kotyledonen der Pflanzen beide aus der Erde hervorkommen und

dann, wenn die Pflanze größer wird, abfallen; aber Sie lehren uns „die beiden Katyledonen der Pflanzen zeigen einhellige Tendenz zum Ganzen, die eine sprießt in die Luft, die andere in den Boden.“ Auch lernte ich von Ihnen, daß das Ohr dahin eingerichtet ist, „daß es in einem Moment drei Momente, den verhallenden, gegenwärtigen und zukünftigen Ton giebt, wo dann der mittlere nur als die Grenze zwischen beiden schwebt. In jedem Zeitmoment müssen daher drei Momente angenommen werden; dies hat großen Einfluß in der Mechanik – Wie viel wird die Zeit noch lehren, wenn „der Verstand wirkt als ein edles prius gebrauchend sein Werkzeug“ und wenn die Kraft erkannt wird als: „ein verknüpftes In= Mit= Durcheinander. Mittelst des Gedankens und Erfolgs in einer lebendigen Organisation nach Gesetzen der Natur, und der Verstand sein Urgesetz befolgt: „Erkenne eins in Vielen.“ Aber dazu gehört daß „Eindruck des Gegenstandes wird dem Organ und dadurch dem anerkennenden Sinn sofort ein geistiger Typus, wo dann „die Sprache ätherisch klingt und tönt.“ Wie deutlich wird die Einfachheit unserer Seele, oder was Sie damit sagen wollen, durch folgenden Satz: „hätte z.B. der Verstand nicht wahrgenommen, daß in unserer denkenden Kraft etwas sehr bestimmtes und bestimmendes liege, er hätte die mancherlei Aeüßerungen der Seelenkräfte nicht auf ihn zurückgeführt d.i. wie Radian im Zirkel concentriert. Möge sich die Vernunft geirret haben, indem sie bei ihm auf eine Ellipse oder Parabel hätte rechnen sollen, ihr Geschäft der Reduction des Vielen zu einem, höchstbedingten und Vielbedingten war richtig. Dabei muß man nicht vergessen, „der Vernunft Amt ist also ein gegebenes Allgemeine zu particularisiren, im Unbedingten das Bedingte anerkennend zu finden und festzustellen.“ Wie der Verstand Erfahrung so hat die Vernunft zu ihrer Sphäre das weite Reich menschlicher Gedanken mittels der Rede. Ach wie lange wurd der wichtige Satz verkannt, „der menschliche Verstand erkennt, was ihm erkennbar ist in der Weise, wie es ihm seiner Natur und seinen Organen nach erkennbar ist,“ Wie weite Aussichten eröffnet diese Lehre der Weisheit! welche Aussichten ins Allgemeine! „Dies Allgemeine war vor uns und wird nach uns seyn, es empfing uns, trägt uns und bestürmt uns gleichsam mit einem Meer von Welten, d.i. Objecten.“ Nur mit solchen Begriffen ausgerüstet, können wir uns dem Urwesen nahen. Wie schön sagen Sie: „Nicht um das Weltall zu complettiren, sondern mit Vernunft zu begreifen, nicht als Tangent oder Sector suche ich den Begriff eines höchsten Wesens, es ist in mir selbst und in allen gegeben. Der tiefste Ruheort, Mittelpunkt der Kugel, ohne welche weder sie, noch ein Begriff von ihr seyn kann.“ ja! – „der Natur (zu der auch die Kugel gehört) Typus; 1. genetische Abkunft, 2. Freundschaften, 3. Feindschaften, 4. Producte, trägt den Typus der Vernunft selbst in sich.“ Titel heißt: „Elias mit dem Buch der ganzen Welt, an die ganze Welt. Bisher versiegelt mit sieben Siegeln, nun aber aufgeschlossen und entsiegelt, auf zwei Tafeln inwendig und auswendig geschrieben. Sammt der Heimlichkeit der Zahlen

und Zeiten. Die Harmonie aller Dinge, das große Wunder der Welt.

Das 1sten Theils 1ster Tom. (unter der Vorrede steht) geschrieben im October 1767. 320 S. 8. Nur ein paar Stellen, die Ihre Gedanken mir so glücklich zu erläutern scheinen: (S. 73. §. 4.) „Die wesentliche Weisheit ist Gott selbst in der Ausbreitung und Mannigfaltigkeit seiner Kräfte, Wirkungen, Bildungen, und Formirungen in der Natur. In ihr stehen alle Arten, Regeln und Gesetze, nach welchen sich alle Dinge machen müssen, und in ihr liegen alle Bildungen und Figuren; darum heißt das Wesen Gottes in dieser Betrachtung die Weisheit oder Kunst, das Wissen und Verstehen, wie alles gemacht werden könne und solle. Die Natur hat nie etwas von ihrem Wesen verloren, und also auch nichts von den Bildungen und Figurirungen, die in ihr liegen, vid. S. 77. §. 7. – Wäre kein Rocken oder Weitzen der geistlichen Kraft nach oben in der Luft, es würde unten keins seyn, und so mit allen Dingen. Derowegen sind alle Formen und Figuren, Arten und Geschlechter, im Innern der Natur so viel sich deren äußerlich in der Materie darstellen.“ Ich glaube Sie gehen dann wieder ins Innere zurück; denn der Kreis, sage ich, schließt uns das Gesetz der Ewigkeit auf: dies erkannten schon die Alten und bildeten sie als eine Schlange ab, die sich in den Schwanz beißt, und Sie wenden dies so erhaben an, in dem Vernunftgesetz, und schließen die Gesetze für:

- 1) Sinnenempfängnisse.
- 2) Phantasien.
- 3) Verstandesbegriffe.
die Sie I. 464 gaben
II. 176. trefflich.
- 4) Vernunftideen. Gesetz.

Wäge zu beiden Seiten. Umfasse den Begriff in allen seinen Gliedern, und führe ihn in sich selbst zurück. Nur das in sich höchstbestimmte ist absolut und nothwendig.“ Hier wird recht anschaulich, wie Sie sagen können: "Der Gedanken hat keine Form, aber er schafft Formen," und der Ihrige – ewige mit der ganzen Welt congruente, wie es seyn muß, denn: „der wandelbare Horizont meiner Person, ändert nicht den festen Horizont der Weltgegend," darum wird der Horizont auch bei den Erd- und Himmelskugeln fest gemacht. Weiter als Sie kann man nicht gehen, genug daß alle Regionen einander analog einander mit harmonischem Zwist bestärken.

Sie sehen, großer Mann, daß ich ganz Ihre Sprache spreche, (ich habe dies immer nach gewiesen) und also, da Sprache das Kriterium der Vernunft ist, vernünftig bin.

Wenn ich doch nur auch den Kraftsinn der hier und da flammenden griechischen Worte verstehen könnte! Kritisch und tanscendental müssen künftig Schimpfnamen werden, wie ich sie schon brauchte. Es muß Ihnen

gelingen, Kants Unfug zu legen, sein Andenken zu vertilgen, und mit Schande zu überhäufen den Mann, der sich versündigen konnte, in der Recension Ihrer Ideen zur Geschichte der Menschheit, für die Jenaer Literatur Zeitung, Ihnen nicht in allem beizustimmen und Sie nach Gebühr zu bewundern. Ihre gerechte Sache muß siegen, zumal wenn die Regierungen Ihnen II. 386 gegebenen Wink befolgen, und sich nicht begnügen, die Aussprüche der kritischen Philosophie bloß mit einem Interdict zu belegen, sondern – – Möge diese glücklich Zeit bald kommen!

Noch muß ich Ihnen sagen, daß es mir gelungen ist, die romanischen Saiten zu machen. Da man von Rom keine bekommen kann, so bin ich der Einzige, wo sie ächt zu haben sind, aber es fehlt mir an Därmen um sie zu machen. – Ihr Ruf, Ihre hohe Bekanntschaften könnten Sie mir wohl einen Freund schaffen, der mir Vorschub gäbe. – Ich wollte dann recht treulich für die gute Sache mit Ihnen fechten! Ihr menschenfreundliches Herz, das nur gegen kritische Philosophen, die auch nichtmenschliche Anschauungen, nichtmenschlichen Verstand und nichtmenschliche Vernunft und Urtheilskraft haben, wie Sie erwiesen, eifert, läßt mich an Ihrer Gnade für mich nicht verzweifeln, und in dieser süßen Hoffnung bin ich des größten Mannes unter der Sonne, des Sternes, der dem künftigen Jahrhundert voranleuchtet, und die ganze Menschheit, so wie jener im Vorbilde nur die drei Weisen aus Morgenland, zum Heil führt,

vom Staube zu ihm hinaufsehender aber sich doch als Diener der Natur fühlender

unterthänigster Diener
Anton Gabriel Schulzhöfer
Saitenfabrikant und der hermetischen Ge-
sellschaft im Reichsanzeiger Mitglied.

Quelle : s. o. (Berlin, Leipzig und Nürnberg, 1800)
