



Var. 168.

313. 29.

529698





# Schreiben

an

Herrn Professor Garoe

über die

Zwangs- und Gewissens-Pflichten

und

den wesentlichen Unterschied

des

Wohlvollens und der Gerechtigkeit

besonders

bey Regierung der Staaten.

von

Ernst Ferdinand Klein.

*E. F. Klein*

1915/90

Berlin und Stettin,

bey Friedrich Nicolai

1789.





*Handwritten signature or name in cursive script, possibly 'Johann...'.*



---

Schreiben  
an  
Herrn Professor Garve  
über die  
Zwangs- und Gewissens-Pflichten  
und  
den wesentlichen Unterschied  
des  
Böhlwollens und der Gerechtigkeit  
besonders  
bey Regierung der Staaten.

---

Edler Freund!

So wohl gegründet auch der Anspruch ist, den Ihre Abhandlung über die Verbindung der Moral mit der Politik auf den Dank des Publici machen darf, so kann ich mich doch daraus nicht überzeugen, daß zwischen Böhlwollen und Gerechtigkeit kein wesentlicher Unterschied Statt finden sollte. Verzeihen Sie mir als einem Rechtsgelehrten die feste Anhänglichkeit an gewohnte Begriffe. Nun hat zwar jede Sache mehrere Gesichts-

sichtspunkte, aus welchen sie sich betrachten läßt, ohne daß dadurch an ihr selbst etwas geändert würde, und wir könnten also, da wir doch zuletzt in den Folgerungen unserer Grundsätze meistens zusammentreffen, einander ruhig bey unseren Meinungen lassen, wenn nicht jeder von uns aus der Vorstellungsart des andern einen Nachtheil für die Sache selbst besorgte. Sie fürchten, daß die Großen, wenn man sie zu sehr gewöhnte, ihre Pflichten gegen Unterthanen und Nachbarn auf die Strenge des Rechts zu gründen, endlich gar keine Pflichten mehr anerkennen würden, weil die Erfahrung sie bald belehren müßte, daß eben diese Strenge des Rechtes auf die Geschäfte der Völker keine Anwendung leide. Ueberdies besorgen Sie noch, daß eine auf juristische Grundsätze gebaute Theorie auf falsche Folgerungen führen und die Großen auf der einen Seite zu einem Mißbrauche ihrer Macht verleiten werde, ohne ihnen auf der andern Ehrfurcht genug gegen die Unverletzlichkeit dieser Grundsätze einzusößen.

Ich meiner Seite glaube, daß man den heiligen Rechten der Menschheit zu viel vergiebt, wenn man sie von einem oft irrigen Eifer für das Wohl der Menschheit und von den eignen Einsichten des Handelnden allzu abhängig macht. Da auch die ersten Diener des Staats größtentheils aus der Schule der Rechtsgelehrten genommen werden, so würde meine Vorstellungsart, wenn sie anders die Wahrheit auf ihrer Seite hätte, vor der Ihrigen

gen den Vorzug haben, daß sie eben deswegen den Männern, die an der Spitze des Staats stehen, geläufiger wäre. Sodann würde auch dadurch noch der Uebelstand gehoben, daß zwischen den Regeln, welche den Fürsten zur Befolgung vorgeschrieben werden, und denen, die sie in Staatschriften vertheidigen lassen, kein so auffallender Unterschied übrig bliebe. Hierzu kommt noch die größere Simplizität der Regeln der Gerechtigkeit in Vergleichung mit den Vorschriften, welche die Staatsklugheit giebt. Sie, schätzbarster Freund, haben es selbst an mehr als einem Orte Ihrer Schriften bemerkt, daß das, was recht ist, leichter zu finden sey, als was die Klugheit erfordert. Auch ist gewiß Ihre Absicht nicht, den Eigennuz unter dem Rahmen der Politik auf den Thron zu setzen; vielmehr wollen Sie den Fürsten eine Moral geben, die sich auf Wohlwollen gründet, und die ihnen Gemeinnützigkeit zur unerläßlichen Pflicht macht. Aber wenn es schon so schwer ist, das, was für den einzelnen fortwährend nützlich ist, ausfindig zu machen, so muß es sicherlich ungleich schwieriger seyn, die guten oder schlimmen Folgen einer einzelnen Handlung für das Beste der Menschheit zu berechnen. Man wird sich also auch hierbey nach gemeinnützigigen Regeln umsehen müssen, damit man nicht in jedem einzelnen Falle genöthiget werde, sich auf eine Berechnung aller möglichen Folgen einzulassen.

Nun glauben Sie zwar (Seite 61) daß die Handlungen der Fürsten, weil sie mehr ins Große gehen, auch in Ansehung ihrer Gründe und Folgen besser übersehen werden können als die Handlungen des Privatmannes; aber denken Sie nur selbst nach, theuerster Freund, ob sich nicht in diese Ihre Behauptung ein Irrthum könne einschlichen haben. Sie sagen, und zwar mit einem Grunde: in den großen Gegenständen sind der Ursachen, die zugleich wirken, weniger, und diese regelmäßiger; in den kleinen hingegen der Zusammenfluß concurrirender unendlich groß und also auch die Wirkungsart jedes Umstandes ungleich und regelloser.„

Sollte nicht jede große Begebenheit neben ihren auffallenden Wirkungen noch eine unenbliche Menge kleinerer Wirkungen haben, die doch am Ende zusammen genommen, an Gewicht die vorgedachte auffallende Wirkung überwiegen? Deswegen erwähnen Sie auch ausdrücklich nur der Simplicität der Ursachen bey großen Gegenständen; allein aus der Simplicität der Ursachen, läßt sich nicht auf die leichte Uebersicht der Folgen schließen. Denn die durch eine simple Ursache hervorgebrachte große Begebenheit ist eben wegen ihrer vielen und mannigfaltigen Folgen wichtig. Wie ist es aber möglich, die Menge dieser Wirkungen und die entferntesten Folgen davon zu überschauen? Hätte Friedrich II. nach der Schlacht bey Collin Gift genommen, so wären die Gründe  
der

der That sehr simpel; die Folgen aber unübersehlich gewesen. Gesezt, Frankreich hätte durch irgend einen Emiffar die Idee des Selbstmordes bey diesem seinem damahligen Feinde rege machen können, so würde es sich doch gewiß sehr schwer haben entscheiden lassen, welchen Einfluß der frühzeitige Tod dieses Helden auf das System von Europa haben werde, und ob nicht daraus nach einer langen Reihe von Jahren für Frankreich selbst die nachtheiligsten Folgen entstehen könnten. Bedenken Sie nur, was eben dieser große Mann, der hier als gehöriger Richter entscheiden darf, von der Unzuverlässigkeit der Politik (a) sagt.

Aber gesezt, Ihre Behauptung wäre richtig, würde ich alsdenn nicht in der Hauptsache gewonnen haben? Sind die großen Begebenheiten regelmäßiger als die geringern, so müssen ja auch die allgemeinen Regeln, wornach sie sich bestimmen, leicht aufzufinden seyn. Denn ich verlange ja nichts weiter als feste Regeln zur Richtschnur für

(a) Ich begnüge mich von den unzähligen Stellen, welche die Werke des großen Königs über diesen Gegenstand enthalten, diejenige auszuheben, welche den unerwarteten Ausgang des siebenjährigen Krieges betrifft, wo es heißt:

Nous expliquons clairement les evenemens passés, parceque les causes s'en decouvrent: Mais nous nous trompons toujours de ceux, qui sont à naitre, parceque les causes secondes se déroben à nos téméraires regards. Oeuvres posthumes de Frederic II, T. 4. p. 415.

für die öffentlichen Handlungen der Fürsten und Völker.

Diese Regeln, sagen Sie, gründen sich doch zuletzt auf Wohlwollen, weil es gemeinnützige Regeln seyn sollen. Es würde mich zu weit abführen, wenn ich hier schon den berühmten Streit über die Kantischen Grundsätze der Sittenlehre aufnehmen wollte. Gewiß sind die Regeln der Moral gemeinnützig, was uns auch zur Beobachtung derselben antreiben mag. Ob ich mich gleich schon auf einem frühern Scheidewege von Ihnen trenne, weil ich die bösen Handlungen auch widersprechend finde, so habe ich doch nicht nöthig, hier so weit zurückzugehn. Es ist genug, daß Sie die Existenz solcher Regeln annehmen, die man ohne Rücksicht auf die individuellen Folgen der Handlung beobachten muß. Wenn Sie geneigter sind, die öffentlichen als die Privathandlungen von diesen Regeln auszunehmen, so kommt es nur daher, weil die erstern schon an sich gemeinnützig sind, und also der Werth dieses Nutzens den Werth der Regeln übersteigen könnte. Ich muß gestehen, daß ich mir die Möglichkeit dieses Falles nicht vorstellen kann. Der Werth einer Regel, die von dem ganzen menschlichen Geschlechte als gemeinnützig anerkannt werden muß, kann doch wohl nicht leicht von der Summe des Guten überwogen werden, welches aus der Verletzung derselben in einem einzelnen Falle entstehen könnte. Denn ich würde Anstand nehmen  
eine

Regel gemeinnützig zu nennen, bey der es möglich ist, die Frage aufzuwerfen, ob nicht deren Verletzung bey irgend einer Gelegenheit mehr Nutzen schaffen könne, als die Beobachtung derselben in allen übrigen Fällen? Ich begreife wohl, wie ein einzelner Mensch glauben könne, daß die Ueberschreitung einer gemeinnützigigen Regel ihm auf einmahl mehr Vortheil verschaffe, als er durch deren lebenswierige Beobachtung zu erlangen hofft; denn mancher glaubt in der That, durch eine einzige Treulosigkeit mehr zu gewinnen, als er durch die Untreue anderer je mehr verliert besorgt. Aber eine nach dieser Maxime angelegte Berechnung lassen Sie gewiß nicht gelten. Gemeinnützigkeit ist ja auch bey Ihnen das Kennzeichen einer moralisch guten Handlung; und sie muß es bey Ihnen noch mehr als bey andern Moralisten seyn, da Sie alle Pflichten gegen Andere auf Wohlwollen gründen. Auch Sie würden ja die Entschuldigung des Reichen nicht gelten lassen, daß er nicht nöthig habe Almosen zu geben, weil er selbst nie in den Fall kommen werde, die Wohlthätigkeit anderer nutzen zu können. Wer sich die Wohlthätigkeit zur Pflicht gemacht hat, der kann sich wohl nicht die Verletzung einer Regel erlauben, an deren Aufrechthaltung dem ganzen menschlichen Geschlechte gelegen ist.

Es fragt sich also nur, ob es dergleichen gemeinnützigigen Regeln gebe? Denn sind Regeln dieser Art vorhanden, so müssen Sie vermöge Ihres

Systems der erste seyn, der ihre Unverletzlichkeit anerkennt.

„Es giebt,“ sagen Sie, „bergleichen Regeln, für diejenigen, welche mit einander in einer so engen Verbindung leben, als es zwischen den Mitbürgern desselben Staats wirklich geschieht. Allein denen, die in keiner so nahen Beziehung auf einander stehen, muß mehr an dem Guten, welches aus ihrer individuellen Handlung fließt, als an der Aufrechthaltung irgend einer Regel gelegen seyn.“

Aber sollte nicht in der Natur des Menschen an sich betrachtet, eine gewisse Regelmäßigkeit anzutreffen seyn? Unsre Organisation, der Kreislauf des Blutes, alle inneren Bewegungen der thierischen Säfte, endlich auch das Denken selbst, sollte gewissen Gesetzen unterworfen seyn; und unser Wille sollte keine Gesetze über sich erkennen?

„O ja,“ pflegt man zu antworten, „es sind die Triebe der Selbsterhaltung und die Gesetze des Wohlwollens, der Liebe.“

Heilige Gesetze der Liebe! Ja ihr seyd es, was mit der Schöpfer Menschen an Menschen knüpft, und die Natur wirksam und im Gleichgewichte erhält.

Aber lassen Sie uns, theurester Freund, die Triebe des Wohlwollens von den Gesetzen desselben unterscheiden. Jene wirken auf die thierische; diese

diese bilden auch die geistige Natur. Jene arbeiten oft der Moral entgegen; diese gründen und befestigen sie. Um diese zu finden, frage ich: was durch offenbahrt sich das allgemeine Wohlwollen, welches Sie selbst als Grundgesetz annehmen, inniger und kräftiger, als durch das Gefühl der Gleichheit zwischen Menschen und Menschen?

Ich verstehe hier unter allgemeinem Wohlwollen nicht jene sinnliche Freude an Menschen, die wir nur lieben, weil wir sie als Sachen betrachten, die uns vor andern als ein Gut zugehören. Ich rede hier nicht von dem Wohlwollen gegen Kinder, Verwandte und Schmeichler, welche auch die eingeschränkste Eigenliebe in ihr eigenes Interesse zu verflechten weiß; ich rede auch nicht von der Zartheit der Empfindungen, die nur den Anblick fremder Leiden scheut, und die eben deswegen mehr Mitleiden empfindet mit den Qualen eines Thieres, die auf die Sinne wirken, als mit den Seelenleiden eines ganzen Volkes, wenn diese sich nicht durch sinnliche Merkmale offenbahren. Ich meine das Wohlwollen, welches den Menschen als Menschen umfaßt, und sich nur auf die Vorstellung von der Gleichheit der menschlichen Natur gründen kann.

Daß dieses verständige Wohlwollen, in der That die Achtung gegen die menschliche Natur und die Einsicht in unsern Zusammenhang mit andern Menschen zum Grunde habe, sagen Sie selbst  
in

in Ihren Anmerkungen zu Cicer'o's zweytem Buche von den Pflichten S. 89.

Hierdurch werde ich auf die Achtung gegen die gemeinschaftliche Natur des Menschen als auf ein sicheres Prinzip zurückgeführt, und ich darf um so eher hoffen, vermittelst desselben den ersten Grundsatz der Gerechtigkeit ausfindig zu machen, da Sie in der angeführten Stelle die Gerechtigkeit als einen Zweig des Wohlwollens betrachten.

Es ist mir übrigens zum gegenwärtigen Zwecke gleichgültig, wie Sie diese Vorstellung von der Gleichheit der menschlichen Natur nennen oder erklären wollen. Gewiß ist es, daß diese Idee immer unser Urtheil leitet, wenn wir die Pflichten der Menschen gegen einander bestimmen wollen, und oft wirkt sie auf uns mit der Stärke eines Gefühls, welches sich uns gleichsam wider unsern Willen aufdringt.

Nie, theuerster Freund, habe ich Ihre Augen lebhafter funkeln gesehn, als wenn es dars auf ankam, die Rechte der Menschheit zu vertheidigen. Nie fühlten Sie Sich größer, als wenn Sie den Niedrigsten im Volke als Ihres Gleichen betrachten konnten. Es mag seyn, daß mancher erst andere herabssetzen muß, ehe er sich groß fühlen kann; aber so weit meine Erfahrung reicht, waren die, welche so dachten, die unedelsten unter denen, die sich über andere empor geschwungen haben. Ihre Brust, mein edler Freund,

Freund, hob sich nie, fast möchte ich sagen, stolzer empor, als indem Ihre Menschenliebe die niedrigste Classe des Volks mit brüderlicher Theilnehmung umfaßte. Dieses Gefühl von der Würde der menschlichen Natur ist es, welches uns allen physischen Zwang verachten lehrt; aber indem es auf der einen Seite Liebe zur Freiheit erzeugt, unterwirft es uns auf der andern einem unvorderstehlichen Zwange.

Fragen Sie Ihr Herz, mein Vetter! Können Sie es wohl von Sich erhalten, daß Sie die Pflichten gegen Ihren Nebenmenschen als eine dem menschlichen Geschlechte erwiesene Wohlthat betrachteten? Sicherlich ist es Ihnen unmöglich, selbst diejenigen Pflichten der Menschenliebe, wober die meiste Willkühr Statt zu finden scheint, als überflüssig gute Werke anzusehen. Aber wenn auch schon einige Pflichten mehr das Merkmal einer freywilligen Wohlthätigkeit an sich tragen, so sind doch andere von der Beschaffenheit, daß sie sich als unerläßlich darstellen.

Diese sind nun diejenigen, welche die Gleichheit der Ansprüche auf Vollkommenheit und Glückseligkeit zum Grunde haben. Ein jeder Mensch, dessen Gefühl von Recht und Unrecht nicht ganz verstümmet ist, erkennt die Gütigkeit der Regel:

Du mußt das andern thun, was du verlangst, daß sie dir oder andern thun sollen; du mußt das von andern leiden, was du willst, daß sie von dir oder andern dulden sollen.

Was

Was ein Mensch von seinen Vortheilen fahren läßt, um diese Regel nicht zu verletzen, rechnet er sich nie als Großmuth oder Aufopferung an, sondern er betrachtet es als eine Pflicht der Gerechtigkeit, wo nicht im engern doch im weitern Sinne des Worts. Denn selbst da, wo noch keine Zwangspflicht eintritt, z. B. wenn die Dankbarkeit für einen in Dürftigkeit gerathnen ehemahligen Wohlthäter Unterstützung fordert, fühle ich doch einen innern Drang, dem obigen Gesetze zu gehorsamen, der von dem Reize, Feinden wohlzuthun, merklich verschieden ist.

Noch größer wird dieser Drang, wenn eine Pflicht der strengen Gerechtigkeit Gehorsam gebietet. Das, was alsdann hinzukommt, scheint sich zwar mehr auf die Furcht vor dem Zwange des andern, als auf eine größere innere Verpflichtung zu gründen. Allein hier entsteht eben die Frage: wodurch der andre Theil in seinem Gewissen berechtigt werde, Gewalt zu brauchen? Das muß einen Grund haben, der sich zugleich auf die Stärke oder Evidenz der Verpflichtung bezieht.

Vergebens würde ich mich bemühen, das Zwingende derselben aus dem Triebe des Wohlwollens zu erklären. Nichts leidet weniger Zwang als die Liebe. Es ist nicht das Vergnügen des Wohlwollens, welches mich nöthiget, mir ein Vergnügen zu versagen, welches ich eben geneigt war,

war, mir auf Unkosten meines Nebenmenschen zu verschaffen.

Die Freude, welche mir der Anblick fröhlicher Gesichter verursacht, kann mich nicht antreiben, dem Reichen das zu lassen, was ich so gern dem mit Freudenthränen dankenden Armen zugewendet hätte. So wenig aber auch die Erfüllung der Zwangspflichten meinen Empfindungen schmeichelt, so unwiderstehlich ist doch der Drang, der mich dazu antreibt. Woher die Stärke dieses Dranges, da, wo das Vergnügen wohlzuthun gar nicht, oder doch nur in einem sehr schwachen Grade vorhanden ist.

“Man fürchtet,“ sagen Sie (S. 13) “fremdes Uebel, wie ein eignes Leiden.“

Wäre dieses Mitgefühl fremder Leiden immer die Triebfeder gerechter Handlungen, so wüßte ich gegen diesen Grund nichts einzuwenden. Denn Furcht vor Uebel wirkt oft stärker als Hoffnung des Guten; aber die Erfahrung rechtfertigt Ihre Behauptung nicht. Der Gerechteste ist selten auch der Fühlbarste. Ich verstehe hier unter einem gerechten Manne, wie Sie selbst wohl voraussetzen werden, nicht einen solchen, der es aus Furcht der Strafe ist, oder sich dadurch nur gegen ähnliche Beleidigungen sicher stellen will. Ich meine hier einen solchen, der es sich selbst nicht verzeihen würde, wenn er, unbemerkt von andern, ungerecht handelte. Sagen Sie ihm, daß er

er eine ganze Familie glücklich machen könnte, wenn er nur etwas weniges von dem Ueberflusse des Reichen nähme, um es dieser zuzuwenden. Stellen Sie ihm vor, daß es sogar von dem Beleidigten unbemerkt bleiben und daß dieser nicht das geringste Mißvergnügen darüber empfinden würde. In einem solchem Falle wäre die Furcht vor dem Mißvergnügen über fremde Leiden gar nicht vorhanden; es könnte sogar der Gerechte, wenn er ungerecht handeln wollte, das Vergnügen des Wohlwollens empfinden; warum würde er nun dessen ungeachtet den Vorschriften der Gerechtigkeit treu bleiben?

Wenn auch die Gerechtigkeit zuletzt mit Wohlwollen zusammen hängen sollte, so muß doch noch etwas vorhanden seyn, was diese Zwang mit sich führende Tugend von dem willkürlichen Wohlwollen unterscheidet. Lassen Sie uns dieß auffuchen, liebster Freund!

Zimmer schließt das Wort gerecht den Begriff einer strengen Regelmäßigkeit in sich, auch da wo es nicht eine Tugend bedeutet. (b)

Dieß führt natürlich auf den Gedanken, irgend eine Regel aufzusuchen, nach welcher sich das was gerecht ist, prüfen läßt. Diese Regel muß

(b) Diesen Begriff habe ich im Gegensatze der Billigkeit in den Annalen der Preussischen Gesetzgebung und Rechtsgelehrsamkeit Th. I. S. 457 u. f. ausführlich erläutert.

muß sehr einfach seyn, weil das, was gerecht ist, sich so leicht erkennen läßt. Ich besorge nicht, daß Sie den gewöhnlichen Einwurf wiederholen werden, daß die Gerechtigkeit, so wie die Mode, nach Zeit und Ort verschieden sey. Die wesentlichen Regeln der Gerechtigkeit verändern sich nie. Verträge und positive Gesetze ändern zwar die Rechte nach Verschiedenheit der Umstände ab; auch ereignen sich zuweilen verwickelte Fälle, welche die Anwendung der Regel schwierig machen; aber so wenig es an dem Maße liegt, wenn die Unebenheit des Gegenstandes die Anwendung des Maßes erschwert, so wenig liegt es an den Regeln der Gerechtigkeit, wenn das Recht durch die Verworrenheit des facti ungewiß wird. Hierzu kommt noch, daß die Gesetzgeber oft das durch positive Gesetze bestimmt haben, was bey Ermangelung derselben, durch Verträge zu bestimmen nützlich gewesen wäre; z. B. wenn bestimmt wird, auf wie lange Zeit man annehmen solle, daß eine Wohnung gemiethet sey, wenn deshalb nichts ausdrücklich verabredet worden. Es würde mich zu weit führen, wenn ich hier bestimmen wollte, wie weit es dem Gesetzgeber erlaubt sey, die Regeln der Gerechtigkeit willkürlich auszudehnen oder einzuschränken; genug, daß es Regeln der Gerechtigkeit giebt, die bey allen Völkern von einiger Cultur angenommen worden sind und die auch bey den rohesten Menschen leicht entwickelt werden können.

Meins Schreib. an Garve.

B

auch

Es scheint zwar, als ob sich die Verschiedenheit der Begriffe über das, was recht ist, am besten daher erklären lasse, daß man sie mit Ihnen auf das gemeine Wohl der Gesellschaft bezieht; aber so sehr auch die Vorschriften der Gerechtigkeit zum gemeinen Wohl gereichen, so wenig darf man doch darüber, was gemeines Wohl sey, nachgedacht haben, um das, was gerecht ist, ausfindig zu machen. Es gehört dazu keine tiefe Einsicht in das Beste der Menschheit und keine mühsame Berechnung der Folgen, die aus einer gewissen Art von Handlungen für das Ganze entstehen.

Meines Erachtens gründet sich die Gerechtigkeit auf die Gleichheit der Ansprüche, die jeder Mensch auf Vervollkommnung und Glückseligkeit hat. Aus diesem Begriffe der Gleichheit entsteht zugleich der Begriff der Freyheit; ein Begriff, der zwar schon mit dem Gefühle von der Würde der Menschheit unzertrennlich verbunden ist, und also dem Begriffe der Gleichheit gewissermaßen vorangeht, aber doch von diesem neue Stärke erhält, und dadurch auf die Freyheit der äußerlichen Handlungen geleitet wird. Aus diesem vereinigtem Begriffe der Gleichheit und Freyheit entsteht die Regel des strengen Rechts

Hindere Niemanden durch Gewalt, nach seiner besten Einsicht zu handeln.

Eben

Eben daher kommt auch die Ausnahme:

Daß derjenige, welcher die Freyheit anderer stöhrt, sich, so weit er dieses thut, seiner Freyheit verlustig macht.

Das Grundgesetz der Gerechtigkeit, im engerm Sinnen, ist also:

Es ist nur erlaubt, gegen denjenigen Zwang zu brauchen, der durch Eingriffe in die Freyheit anderer sich seiner Freyheit verlustig gemacht hat.

„Wenn das ist,“ werden Sie sagen, „so haben wir Wunder über Wunder. Sie wundern sich, wie die Gerechtigkeit dem Wohlwollen entgegen wirken könne, wenn sie selbst nichts als Wohlwollen ist; und ich wundere mich noch mehr, wie es möglich ist, daß eine Tugend, die im eigentlichen Verstande Zwang gebiert, ihr Daseyn der Freyheit zu danken haben solle.“

Dies ist eine Eigenschaft, antworte ich, die sich aus der Natur der negativen Pflichten wohl erklären läßt. Die Freyheit ist auf der Seite desjenigen, dessen Thätigkeit durch die Zwangspflicht des andern gesichert werden soll. Rechtmäßiger Zwang ist der Freyheit Schutz.

Vergebens würden Sie einwenden, daß sich dies nur im Staate behaupten lasse, außer demselben finde kein rechtmäßiger Zwang Statt. Sie drücken sich darüber S. 14 so aus:

B 2

„Gerech:

„Gerechtigkeitspflichten sind Zwangspflichten; und wenn sie in der Ausübung von  
 „Gewissenspflichten unterschieden seyn sollen: so muß der, welcher sie zu fordern  
 „hat, im Falle sie ihm versagt worden,  
 „das Zwangsrecht anwenden können.

„Aber kann er das im Naturstande? —  
 „Es wäre ein Wortspiel dieß zu behaupten.  
 „Er hat das Recht des Widerstandes. Ich  
 „kann seinem Widerstande widerstehn. —  
 „Er hat das Recht des Krieges. Aber  
 „heißt bekriegen so viel als zwingen? Ist  
 „die höhere Gewalt immer auf der Seite  
 „des Beleidigten? Wo dieser also einzeln  
 „ist wie der Beleidiger; — wenn für den  
 „erstern nicht Helfer bereit sind, die mit  
 „ihm gemeinschaftliche Sache machen: wird  
 „nicht alsdann die Verbindlichkeit gerecht  
 „zu seyn, in sofern sie von dem Zwangs-  
 „rechte der Gegenpartey abhängt, dem  
 „zufälligen Ausgange eines Wettsfreits,  
 „oder der Stärke der Sehnen und Muskeln  
 „überlassen?

„Und da gemeiniglich Bewußtseyn überle-  
 „gner Stärke ungerecht macht: wird nicht  
 „der Streit zwischen dem Beleidiger und  
 „Beleidigten am öftersten ungleich seyn,  
 „und dieser, indem er sein Zwangsrecht  
 „ausüben will, nur seinem Feinde Geles-  
 genheit

„genheit geben, ihn vollends zu Grunde zu richten?“

Ich weiß nicht, ob ich den Sinn dieser Stelle recht gefaßt habe. Die Frage ist doch: Gibt es von Natur einen Unterschied zwischen Pflichten, deren Erfüllung von der andern Seite erzwungen werden darf, und solchen, deren Erzwingung un- erlaubt ist? Die Frage ist also: ob in dem sogenannten Naturstande ein Recht zu zwingen Statt finde? Und Sie antworten: Dort entscheidet die Stärke. Verzeihen Sie, theurester Freund. Diese Antwort scheint mir der Frage nicht ganz angemessen zu seyn. Es wird ja nicht gefragt, unter welchen Umständen es rathsam sey, zu zwingen, sondern wenn darf ich zwingen, vorausgesetzt daß ich es rathsam finde, Gewalt zu gebrauchen! Darf ich denn immer zwingen, wenn ich kann? Der Unterschied zwischen können und dürfen ist doch reell, und scheint schon vor dem Ursprunge der bürgerlichen Gesellschaft vorhanden gewesen zu seyn. Freylich folgt daraus, daß ich das Recht habe, zu zwingen, noch nicht, daß mir der Zwang auch gelingen werde; aber wenn er auch gelingt, so bleibt doch noch immer die zweyte Frage übrig: wenn darf ich, in der Hoffnung, daß mir der Zwang gelingen werde, mich dieses Zwangs bedienen? Der Ausgang hängt allerdings von der Stärke der Sehnen und Muskeln ab; aber nicht das Recht selbst. Es bleibt denn doch immer eine vernünftige Frage:

Unter welchen Umständen darf ein Mensch gegen den andern Gewalt brauchen, vorausgesetzt, daß die Klugheit wider den Gebrauch dieser Gewalt nichts einzuwenden finde?

Daß das Recht erst durch Hülfe der bürgerlichen Gesellschaft eine überlegene Macht erhalte, ist wahr; daraus folgt aber weiter nichts, als daß man außer dem Staate weniger Hoffnung habe einen gerechten Prozeß zu gewinnen, als im Staate. Werden Sie aber wohl, wenn in einem gewissen Staate eine schlechte Justiz ist, auch annehmen, daß die Menschen, welche darin leben, keine Pflicht haben, gerecht zu handeln? Warum soll außer dem Staate nicht auch die Frage Statt finden: Thue ich Recht, wenn ich den andern zu Erfüllung seiner Pflicht zwinge? Gesetzt ich befände mich in dem sogenannten natürlichen Zustande; Nehmen Sie an, ich wäre stark genug, den Nachbar linker Hand zu zwingen, daß er mir irgend einen Liebesdienst erweise; aber es mangelte mir an Kräften, die Beleidigung meines Nachbarn rechter Hand abzuwehren: würden Sie wohl, wenn ich in beiden Fällen Gewalt brauchte, behaupten, daß ich gegen meinen Nachbar zur linken gerecht, und gegen meinen Nachbar zur rechten ungerecht gehandelt hätte, weil die Gewalt gegen jenen gelungen, und gegen diesen mißlungen wäre? Halten Sie wohl die Frage für ganz überflüssig, wenn bin ich in meinem

meinem Gewissen verbunden, einen Zwang, der mir gelingen würde, zu unterlassen?

Wenn Sie dagegen sagen: Zwang lasse sich im natürlichen Zustande nicht wohl denken, so bitte ich Sie zu erwägen, daß Sie selbst diesen Zustand nur als eine Hypothese annehmen, und daß diese Hypothese keinen andern Zweck habe, als damit man von den besondern Umständen, die uns in unsern Betrachtungen irre machen würden, desto leichter abstrahiren könne. Da wir nun einmahl im Abstrahiren begriffen sind, so lassen Sie uns noch einen Schritt weiter gehen und auch von dem Umstande abstrahiren, daß der zu zwingende stark genug sey, dem Zwange zu widerstehen. Diese Abstraction ist nöthig, wenn wir zwey verschiedene Dinge, nämlich Klugheit und Gerechtigkeit, unterscheiden wollen. Denn die Klugheit fragt: Ist der Zwang rathsam? und die Gerechtigkeit; würde er, wenn er gelänge, rechtmäßig seyn?

Die Frage ist, wie Sie sehen, nicht überflüssig. Selbst in der bürgerlichen Gesellschaft gelingen viele Ungerechtigkeiten; und noch mehr Ungerechtigkeiten können einem Fürsten gegen seine Unterthanen, und einem Volke gegen das andere gelingen.

Ein großer Theil unsers Mißverständnisses scheint auf dem Gebrauche des Wortes Zwang zu beruhen (S. 15.) denn, sagen Sie, eine Ge-

walt, woben ich mich einer gleichen Gewalt ausseze, kann nicht Zwang genannt werden. Wohl-an! lassen Sie das Wort Zwang weg und stellen Sie die Frage so:

Wenn bin ich in meinem Gewissen befugt, Gewalt zu brauchen, vorausgesetzt, daß mich nicht Gründe der Klugheit davon zurückhalten?

Nach Ihrem System antworten Sie ohne Zweifel: So weit es mir das Wohlwollen gegen andere nicht verbietet.

Das Wohlwollen, sagen Sie; aber gegen wen? Gegen den, welchen ich meiner Selbstvertheidigung wegen tödte! Sind Sie wohl im Stande, über irgend eine Pflicht gegen andere eine bestimmte Vorschrift zu geben, wenn Sie nicht auf eine allgemeine Regel zurückgehn, wonach die Collision der Selbstliebe und des Wohlwollens entschieden werden kann? Wo wollen Sie nun diese Regel hernehmen? Gründen Sie dieselbe allein auf das Wohlwollen; wodurch wollen Sie dieses Wohlwollen begränzen? Sie nehmen die Selbstliebe zu Hülfe. Gut! Aber wer zieht zwischen diesen beyden gegen einander streitenden Neigungen Gränzlinien? Physische Gränzen sezt ihnen das Temperament des Handelnden: Kälte oder Wärme des Herzens wird den Sieg der Selbstliebe und des Wohlwollens entscheiden; aber wo nehmen Sie die moralischen Gründe her?

Die

Die Vernunft, werden Sie sagen, muß diesen Streit schlichten. Ganz recht! Aber nach welchem Grundsatz. Nach der Regel: Sey gemeinnützig! oder nach der Maxime: Sorge für dein Bestes!

Wenn Sie hier nicht den von mir eben festgestellten Grundsatz der Gleichheit eintreten lassen, so weiß ich nicht, wie Sie den Streit des Wohlwollens und der Selbstliebe schlichten können. Liebe deinen Nächsten als dich selbst, sagt unser großer Lehrer; das heißt mit andern Worten; Handle dem Grundsatz der Gleichheit gemäß. Vermöge dieses Grundsatzes setzt das Recht des einen dem Rechte des andern Gränzen. Hier liegt nun eben das Mißverständnis, welches uns von einander trennt.

Wenn ich von dem Rechte des einen Theils sage, daß es der Freyheit des andern, welcher Eingriffe darcin thun will, Gränzen setze, so verstehe ich darunter die Achtung, welche das Recht des erstern dem andern einflößt, oder doch einflößen sollte, und ich sehe dabey gar nicht auf die Frage: ob auch der erstere im Stande sey, sein Recht durch Gewalt aufrecht zu erhalten. Wenn Sie aber S. 13. von dem Rechte des Beleidigers gegen den Beleidigten reden, so drücken Sie Sich darüber so aus:

Nach unserm jetzigen System des Naturrechts, ist noch eine andere und zwar stärkere

B 5

Trieb

Triebfeder, den Menschen auch ohne gutes Herz vom Beleidigten anderer abzuhalten, vorhanden: sie liegt in dem Zwangsrechte, welches der Beleidigte hat, den Angreifer zu seiner Schuldigkeit mit Gewalt zurückzuführen. Diesen Bewegungsgrund hat niemand zum Wohlthun: denn niemand hat das Recht, Wohlthaten mit Gewalt zu erpressen.

Das hier bezeichnete System des Naturrechts, welches Sie, ich weiß nicht, warum? das jetzige nennen, ist wenigstens nicht das meinige. Ich gründe die Zwangspflicht nicht auf die Furcht vor dem Berechtigten, sondern auf die Achtung, die er gegen das Recht des andern haben muß.

Daß diese Achtung gegen die Rechte anderer sich zuletzt auf Wohlwollen gründe, bezweifle ich, ohne es hier, wo es mich zu weit führen würde, zu bestreiten. Aber jedermann unterscheidet doch die Tugend der Gerechtigkeit von der Tugend der Wohlthätigkeit. Ich sage die Tugend der Gerechtigkeit, und verstehe also, wie ich schon einmal erinnert habe, unter dem gerechten Manne nicht den, der das Böse nur aus Furcht des Zwanges unterläßt. Wenn nun, wie nicht leicht jemand läugnen wird, die Wohlthätigkeit der Gerechtigkeit weichen muß, so müssen innere Gründe vorhanden seyn, welche uns zur Gerechtigkeit verpflichten, und es muß Zeichen geben, an denen  
man

man eine gerechte Handlung von einer wohlthätigen unterscheiden kann. Sie selbst sagen S. 62.

Erstlich es giebt Pflichten, bey welchen die Allgemeinheit und Unverletzlichkeit der Regel, der menschlichen Gesellschaft wichtiger ist, als der Nutzen oder Schaden, welcher in irgend einem besondern Falle, aus der unter der Regel stehenden Handlung herauskommen kann. Von dieser Art ist die Pflicht wiederzugeben was man geborgt hat. Hier bey wird dem Menschen die Beurtheilung nicht mehr zugestanden, ob er unter seinen Umständen, durch die Zurückzahlung seiner Schulden auch etwas gutes stifte: Er muß sie zurückzahlen. Dieß ist Verpflichtung der Gerechtigkeit.

Wenn tritt nun aber eine dergleichen gemeinnützige Regel ein? und welches ist die Hauptregel, auf welche sich die übrigen beziehen? Sie sehen es als ein Grundgesetz der Gerechtigkeit an:

daß alles im alten Zustande verbleiben müsse.

Diese ihre Meynung eröffnen Sie S. 68 auf folgende Art:

Ich komme zu der zweyten weniger bemerkten Eigenschaft des strengen Rechts. Es geht nämlich nur auf Erhaltung des Zustands des und der Verhältnisse, die einmahl da sind ic.

Auf

Auf eben derselben Seite fahren Sie fort:

Die Geseze des Eigenthums sind dazu gemacht, daß der, welcher einmahl reich ist, reich bleiben, der Arme arm bleiben soll. Nach denselben behält jeder was er hat, darf nichts von dem andern nehmen, darf keinen Gränzstein verrücken, keine Veränderungen vornehmen.

Die Geseze des Völkerrechts zielen ebenfalls bloß dahin ab, jedem Staat das Land und die Einkünfte, welche er einmahl hat, zu sichern; den herrschenden Staat in seinen Vorrechten, den abhängigen in seiner Unterwürfigkeit zu befestigen; kurz alle Verhältnisse von Macht, Ehre und Reichthum zwischen den Souverainen auf dem Punkte zu erhalten, wo sie heute sind.

Wäre es richtig, daß die Gerechtigkeit auf nichts weiter abzwecke, als daß alles sein beim Alten bliebe, so wäre die Gerechtigkeit eine traurige Tugend; denn sie würde dem Streben nach größerer Vollkommenheit gerade zu entgegen wirken. Sie selbst sagen, es sey eine wenig bemerkte Eigenschaft des strengen Rechts, daß es nach Erhaltung des alten Zustandes strebe. Sollte diese Bemerkung wohl richtig seyn? Ich will Ihnen darüber keine Chicane machen, daß doch nach Ihrer eignen Voraussetzung die Gerechtigkeit auch nach Wiederherstellung des alten Zustandes strebt.

Wer

Wer eine Sache nur geliebet hat, soll sie nicht behalten; wer sich eines fremden Eigenthums bemächtigt, soll es wiedergeben. Aber ich kann auch nicht einmahl zugeben, daß die Gerechtigkeit bloß die Erhaltung des jetzigen und die Wiederherstellung des vorigen Zustandes zum Zwecke habe. Daß die Gerechtigkeit gewöhnlich die Sachen im alten Zustande läßt und dahin wieder zurückbringt, geschieht nur zufällig.

Die Gerechtigkeit schützt die Freiheit eines Jeden, nach seiner besten Einsicht zu handeln, und indem sie das thut, erlaubt sie nicht, daß einer den Zustand des andern wider seinen Willen gewaltsamer Weise verändere. Ist es geschoben, so zwingt sie den Beleidigter, den vorigen Zustand wieder herzustellen. So weit haben Sie Recht.

Aber ist es denn der Gerechtigkeit bloß um den alten Zustand zu thun? Nöthiget sie den, der bisher sein Feld mit Roggen besäet hatte, immers fort nur Roggen darauf zu erzeugen? Ist sie es nicht vielmehr, welche der Thätigkeit des Eigenthümers mit seiner Sache zu walten, freyen Spielraum läßt? Ist sie es nicht, welche andern verbietet, daß sie den Eigenthümer nicht hindern sollen, seine Sachen zu verbessern? Ist sie es nicht, welche einen jeden berechtiget, den, der ihm ohne besondere Befugniß in den Weg tritt, aus dem Wege zu stoßen? Ungehinderte Thätigkeit eines Jeden ist der Zweck der Gerechtigkeit

tigkeit. Sie ist es, welche den zurückweist, der seinen Nachbar hindern will, dem Staate, dem er vorsteht, alle mögliche innere Vollkommenheit zu geben. Sie ist es, welche ihm verbietet, sich in die innern Angelegenheiten zu mischen, wenn das benachbarte Volk mit der innern Verbesserung seines Zustandes beschäftigt ist.

Nur die leidige Convenienz ist es, welche wegen des beliebten Gleichgewichts alles im vorigen Zustande erhalten will; nur sie ist es, welche darüber eifersüchtig wird, wenn ein benachbarter Staat aus seiner Schlassucht erwacht. Sie ist es, welche List und Gewalt anwendet, um die weitem Fortschritte des Nachbars zu hemmen, damit er nicht etwan aus dem Gleichgewichte treten möge. Die Gerechtigkeit hingegen verwehrt es niemanden, seine innere Stärke durch Verbesserungen aller Art zu vermehren; sie hält ihn nur zurück, wenn er seine Thätigkeit mißbraucht, um die Thätigkeit anderer einzuschränken.

Und nun kommen wir auf die höchste Regel des menschlichen Verhaltens, in so fern man dabei den von Ihnen angenommenen Grundsatz der Gemeinnützigkeit zum Grunde legt.

Das allgemeine Beste der Menschheit erfordert die größtmögliche Vollkommenheit eines Jeden. Je größer die Vollkommenheit eines Jeden ist, desto größer ist der Vortheil aller. Je  
ver:

vernünftiger, wohlwollender meine Nebenmenschen sind, um so viel besser wird auch mein eigener Zustand. Je mehr sie Ueberfluß haben, desto geringer ist auf meiner Seite die Gefahr, Mangel zu leiden. Ihre Einsichten vermehren die meinigen. Ihre Tugenden erhöhen meine Tugenden. Ihre Freude, ihre Heiterkeit wirkt auf die meinige zurück. Ihre Bequemlichkeiten werden zugleich die meinigen. Dieses allgemeine Wachsthum der Einsichten und Tugenden ist freylich nur ein Ideal, aber doch ein solches, welchem sich die Menschen bald mehr bald weniger nähern. Die Moral selbst ist ein Ideal; denn sie giebt uns Vorschriften, die wir nie ganz erfüllen werden. Aber die menschliche Natur arbeitet doch auf Erreichung dieses Ideals, und man muß es vor Augen haben, wenn man einen Grundriß menschlicher Pflichten liefern will. Ich nehme also an, daß die menschliche Natur nach Erreichung dieser Vollkommenheiten strebe und frage: Können diese Vollkommenheiten anders als durch die größtmögliche Thätigkeit eines Jeden erreicht werden?

Diese größtmögliche Thätigkeit ist nicht nur Mittel zur Erreichung des höchsten Zwecks, sondern sie gewährt auch schon an sich den edelsten Genuß menschlicher Glückseligkeit. Ruhm, Rang und Reichthum haben keinen wesentlicheren Nutzen als den, daß sie uns mehrere Gelegenheit verschaffen, uns in auserlesenen Gesellschaften zu vers

vergnügen. Ideenwechsel scheint der letzte Zweck der meisten Bestrebungen zu seyn. Nun kann aber der größtmögliche Ideenwechsel nicht anders erhalten werden, als indem jeder seinen Vorrath von Ideen zur allgemeinen Masse beiträgt, welches bey gehinderter Thätigkeit nicht geschehen kann.

Ich habe aber auch nicht einmahl nöthig, so tief einzugehn. Alles stimmt gegenwärtig darin überein, daß ein Volk ohne Industrie, das ist, ohne Thätigkeit nicht glücklich seyn kann. Man wird also wohl zugeben, daß da viel gethan werden müsse, wo viele Menschen glücklich zusammen leben sollen. Auch das wird man nicht läugnen, daß die Menschen da sehr unglücklich leben würden, wo ein jeder seine Thätigkeit nur anwendete, um die Thätigkeit anderer zu hindern; wo die Menschen nur liefen, um sich zurückzustoßen; sich nur setzten um einander die Plätze wegzunehmen; und sich nur rühreten, um andern Fesseln zu bereiten oder anzulegen. Offenbar ist das ganze menschliche Geschlecht dabey interessirt, daß jeder seine Thätigkeit frey äußere, und daß er nur alsdenn, wenn er die Freyheit anderer einschränken will, in seine Schranken zurückgewiesen werde.

Der höchste Grundsatz ist also auch in Rücksicht auf das allgemeine Interesse des menschlichen Geschlechts: Keiner stöhre die Thätigkeit des andern!

Nun

Nun dient es zwar auch zur Glückseligkeit eines jeden, daß er das Wohl anderer auf eine thätige Weise befördere, als woraus die Pflicht der Wohlthätigkeit entsteht; aber eben dieses Wohlwollen erfordert auch, daß ich keinen des Vergnügens, andern wohlzuthun, beraube. Will ich mir dieses Vergnügen auf seine Unkosten verschaffen, so stöhre ich seine Thätigkeit und handle also wider die erste Bedingung menschlicher Glückseligkeit. Denn daß einer dem andern helfe, ist zum Glücke des menschlichen Geschlechts nicht so wesentlich nothwendig, als daß jeder seine Kräfte zu seiner Vervollkommung anwende. Daraus wird eingermassen begreiflich, warum die Wohlthätigkeit der Gerechtigkeit weichen muß, und warum diese etwas Zwingendes hat, welches dem Grundsatz der größtmöglichen Wohlthätigkeit mangelt. Daraus entsteht das allgemeine Interesse der Menschen, die Regeln der Gerechtigkeit aufrecht zu erhalten, und den, der sich dagegen empört, als einen gemeinsamen Feind des menschlichen Geschlechts zu betrachten. Es bedarf also nicht erst eines Bündnisses mehrerer zur Vertheidigung eines Beleidigten gegen einen Uebertreter (S. 87.)

Daher kommt es, daß, wie Sie selbst S. 128 sagen, die genaue Erfüllung aller Gerechtigkeitspflichten bey kleinen Staaten die Stelle der Macht vertreten kann. Denn dadurch gewinnt man die Stimme der Weisen und Redlichen, welche selbst

E unter

Kleinschreib. a. Garve.

unter dem Geräusche der Waffen nicht wenig vermögen. (S. 162).

Allein obgleich das Gefühl von Recht und Unrecht, bey welchem der Satz der Gleichheit und Freyheit zum Grunde liegt, von einer so allgemeinen Wirklichkeit ist, daß der, welcher sich dagegen auflehnt, durch seine fortgesetzte Ungerechtigkeit zuletzt den Haß aller auf sich zieht, so ist es doch nicht eigentlich die Furcht vor diesem Haße, worauf jenes Gefühl sich gründet. Denn es äußert, selbst in dem Falle, wenn die Ungerechtigkeit unbekannt bleiben könnte, seine volle Wirklichkeit. Es ist vielmehr eine innerliche unabwehrliche Achtung gegen jenen Grundsatz, welche dieses Gefühl erregt und es sogar der Selbstliebe entgegenstellt. Derwegen ist es allerdings zweifelhaft: ob die eben erwähnte unabwehrliche allgemeine Achtung für das Gesetz, aus der Einsicht dessen, was zum gemeinen Wohl des menschlichen Geschlechtes gereiche, wirklich entspringe. Der große Haufe ist dieser Einsicht gar nicht fähig, und ich gründe daher jene Achtung für das Gesetz lieber auf das Zwingende in den Forderungen der durch ein inneres Gefühl unterstützten Vernunft, die, ohne sich selbst zu widersprechen, nicht zugeben kann, daß man seinem eignen Besten das Wohl derjenigen aufopfere, die mit uns gleiche Ansprüche auf Vollkommenheit und Glückseligkeit haben.

Ed

Es mag aber auch die Achtung für das Gesetz der Gleichheit herkommen, woher sie wolle, so ist es doch gewiß, daß sie wirklich vorhanden sey, und auch in den Herzen des großen Haufens Platz gefunden habe.

Wenn also der Ungerechte durch eine einzige entscheidende oder durch mehrere ähnliche Handlungen den Regeln der Gerechtigkeit gleichsam Trotz bietet, so vereinigen sich Selbstliebe und Achtung für das Gesetz, um die übrigen Menschen gegen ihn unter einerley Fahne zu versammeln, und es bedarf dazu keines andern Bündnisses als welches die Natur selbst den Menschen in das Herz geschrieben hat. Diese Sanction der Natur offenbart sich freylich mehr bey Menschen, die in einer nahen Verbindung zusammenleben, als bey andern, welche weniger Gelegenheit haben, das Gesetz der Natur in Ausübung zu bringen und gegen die Uebertreter desselben geltend zu machen. Aber in der Natur der Menschen selbst wird durch ihre größere Trennung oder nähere Verbindung nichts geändert. Die in verschiednen Ländern zerstreuten und unter mehrern Oberhäuptern versammelten Menschen bleiben doch Menschen und das Interesse dieser Menschen ist es, für welches die Fürsten, die an der Spitze der Völker stehen, zu sorgen haben. Zwischen dem rohen und gesellschaftlichen Zustande des Menschen findet sich in Rücksicht auf die Gerechtigkeit kein anderer Unterschied, als der, den Sie selbst

selbst S. 8 bemerkt haben, nämlich daß er in diesem sicherer lebt als in jenem, und also auch weniger nöthig hat, Gewalt zu Beschüzung seiner Rechte anzuwenden. Dadurch werden nicht die Grundsätze selbst, sondern es wird nur ihre Anwendung abgeändert. Wenn ich im Staate lebe, und der Staat mir wegen meiner Entfernung von denen, welche seine Macht handhaben, nicht frühzeitig genug Hülfe leisten kann, so treten dieselben Rechte ein, welche ich in dem sogenannten Naturstande ausüben dürfte. Ich darf auch alsdann nicht warten, bis der andere mir die erste Wunde geschlagen hat, sondern ich kann seinen Thätlichkeiten durch die meinigen zuvorkommen, wenn nur die Absicht des andern, Thätlichkeiten zu brauchen, klar ist. Nach dem römischen Rechte bin ich befugt, den Dieb, der in der Nacht bey mir einsteigt, zu tödten, wenn er auch noch nicht angefangen hat, mich thätlich zu behandeln.

Vielleicht würde der Streit über den natürlichen Unterschied der Zwangs und Liebespflichten weniger hartnäckig geworden seyn, wenn man bey den Pflichten der erstern Art nicht immer an das Eigenthumsrecht gedacht hätte. Denn darin komme ich mit Ihnen überein, daß das Eigenthum, wie wir es uns jetzt zu denken gewohnt sind, eine Theilung voraussetzt und größtentheils eine Folge der bürgerlichen Verfassung ist.

Zuerst konnte der Mensch nichts sein nennen, als seine geistigen und körperlichen Kräfte; in der  
Anwen-

Anwendung derselben durfte ihn niemand hindern, und wer das that, beleidigte ihn. Das fühlte man wohl bald, daß der, welcher das Werk eines andern wider dessen Willen zerstört, ihn eben dadurch in der freyen Anwendung seiner Kräfte hindere. Wer immer sogleich, als der andere den Samen ausstreute, diesen Samen wieder wegnähme, würde eben so die Aeufserung seiner Thätigkeit stören, als wenn er ihm die Arme hielte, damit er den Samen nicht ausstreuen könnte. Allein so lange man nicht eine Theilung der Ländereyen vorgenommen hätte, würde einer dem andern bey Bestellung des Ackers zuvorkommen dürfen, ob es gleich alsdann auch oft Gründe geben würde, dem andern dasjenige Stück Feld, welches er im vorigen Jahre bebauet hätte, auch in dem nachfolgenden zu überlassen.

Allein die Schwierigkeiten, mit welchen das Eigenthumsrecht bey seiner Entstehung zu kämpfen hatte, haben keinen Einfluß auf unsere gegenwärtige Streitfrage. Die Europäischen Staaten sind schon in gewisse Gränzen eingeschlossen, und es kommt nur darauf an, in wie fern es ihnen erlaubt sey, veraltete Ansprüche auf ein verlohrenes Eigenthum wieder hervor zu suchen.

Ich stimme völlig mit Ihnen überein, daß die Anwendung der Privat-Rechtsgelährsamkeit auf die Regierung der Staaten ein großes Uebel sey, wenn man den Begriff des Eigenthums miß-

braucht, um Länder wieder zu erobern, die lange unter der Herrschaft eines andern gestanden haben. Man bedenkt nicht, daß es bey dergleichen Eroberungen nicht sowohl auf eine gewisse Strecke Landes, als vielmehr auf die Einwohner ankomme, die entweder unter sich eine gewisse Regierungsform festgesetzt haben, oder Unterthanen eines benachbarten Fürsten sind. Menschen sind keine Sachen, über die man wie über ein anderes Eigenthum schalten kann. Man hat kein Recht, ihnen eine andere Regierungsform aufzubringen, wenn ihnen die bisherige besser gefällt. Was habe ich für ein Recht den Urenkel zu prügeln, weil sein Großvater den Stock meines Urgroßvaters gefühlt hat?

Die Anwendung der Privat-Rechtsgelehrsamkeit auf die Rechte der Völker wird noch bedenklicher, wenn man zugleich den Satz annimmt, daß bey den Streitigkeiten freyer Völker unter einander keine Verjährung Statt finde. Allein eben dieser Satz erfordert eine nähere Prüfung. Es ist zwar richtig, daß die Frist der Verjährung nur durch positive Gesetze bestimmt seyn könne, aber die Verjährung selbst ist unter Staaten mehr als bey Privatpersonen in der Natur der Sache gegründet. Eine heimliche Bemächtigung fremden Eigenthums läßt sich bey ganzen Ländern nicht so wie bey dem Eigenthum der Privatpersonen denken. Es fehlt also unter unabhängigen Staaten schon ein Grund, weswegen man Privatpersonen verstaten

verfassen muß, ein verlohren gegangenes Eigenthum wieder zu fordern. Da ferner der Gebrauch der Gewalt unter Privatpersonen unerlaubt ist, so kann auch von ihnen das, was ihnen mit Gewalt genommen worden, zurückgefordert werden. Dieses findet aber unter unabhängigen Staaten nicht auf gleiche Weise Statt. Diese dürfen ihre Streitigkeiten mit dem Degen ausfechten, und der darauf geschlossene Friede ist gültig, wenn auch schon der siegende Theil die Bedingungen desselben vorgeschrieben hatte. Selten wird ein Krieg so geendiget, daß es dem unterliegenden Theile nicht noch möglich gewesen wäre, einige Zeit Widerstand zu leisten. Ein absoluter Zwang ist also nicht leicht vorhanden. Wenn erzwungene Verträge unter Privatpersonen nicht gelten, so kommt es wohl daher, weil die Gewalt unter Privatpersonen unerlaubt ist. Allein unter unabhängigen Staaten vertritt der Krieg die Stelle des Prozeßes, und der Friedensschluß ist wie ein Vergleich anzusehen.

Sollten Friedensschlüsse nicht gelten, so würden die Völker beständig unter den Waffen bleiben müssen, und der Krieg würde in wildes Morden ausarten, weil kein Cartel und keine Capitulation geachtet werden würde. Der nachtheiligste Friede kann einem Volke nicht so viel schaden, als die Gewohnheit, gar keinen Frieden zu halten.

Hierzu kommt nun noch die ausdrückliche oder stillschweigende Genehmigung der Friedensschlüsse

bey neuen Unterhandlungen. Hierauf läßt sich die Verjährung des Eigenthums zwischen Staaten gründen. Aber genau genommen bedarf es dieser Verjährung nicht. Der Unterschied zwischen Eigenthum und Besitz (possessio civilis) in so fern letzterer mit der Absicht, eine Sache als Eigenthum zu haben, verbunden ist, findet unter den Staaten, außer dem Kriege, nicht Statt. So: bald der Friede geschlossen ist, wird der Unterschied zwischen dem Eigenthum und bloßen Besitz aufgehoben.

Denn worauf gründet sich das Recht des Eigenthümers? Ist es nicht die Pflicht, andere im Gebrauche ihrer Kräfte nicht zu stören, welche mich abhalten muß, ihnen den Besitz ihres Eigenthums zu entziehen? Besitz ist der Grund des Eigenthums, und nur im Staate, wo willkürliche Zeichen des Eigenthums eingeführt sind, kann der rechtmäßige bürgerliche Besitz vom Eigenthum getrennt seyn.

Wir treffen, wie Sie sehen, hier wieder zusammen, ob wir gleich von verschiedenen Orten ausgegangen sind. Wenn ich mich nicht irre, so wollen Sie vorzüglich bedwegen die juristischen Grundsätze bey der Verwaltung der Staaten nicht gelten lassen, weil Sie fürchten, die Fürsten möchten sie nur mißbrauchen, um ihre Eroberungssucht zu beschönigen. Da ich nun selbst behaupte, daß die Grundsätze der Privat-Rechtsgelehrsamkeit von Eigenthum und Verjährung auf  
die

die Staaten nicht völlig anwendbar sind, so werden Sie, wie ich hoffe, um so viel geneigter seyn, meinen Grundsätzen beizustimmen.

„Doch wozu“, werden Sie sagen, „soll der ganze Streit? Also ist es doch richtig, daß die Grundsätze des Privatrechts auf die Streitigkeiten der Völker und Fürsten nicht angewendet werden können. Das Verboth, Gewalt zu brauchen, welches im Staate vorhanden ist, findet zwischen den Staaten selbst nicht Statt, und nun wird mir auch zugegeben, daß die Lehren des Privatrechts von Eigenthum und Verjährung in Materien des Staats- und Völkerrechts nicht anwendbar sind.“

Ich würde auch den Frieden zwischen uns für abgeschlossen halten, wenn Sie nur den oben festgestellten Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit gelten lassen wollten. Sie selbst halten es ja auch für Pflicht, in die Freyheit anderer keine Eingriffe zu thun; aber sie legen dieser Verbindlichkeit nicht eine gleiche Kraft bey. Nach Ihrer Vorstellungsart ist die Gerechtigkeit im engern so wohl als im weitern Sinne mehr eine Wohlthat, die man dem menschlichen Geschlechte erweist, als eine Achtung, die man seines gleichen schuldig ist. Sie geben dem Handelnden das Recht, alles zu thun, was er nach Abwägung der guten und bösen Folgen der Handlung für dienlich achtet. Eben dadurch wird das Staatsrecht ganz von der Politik abhängig. Wird

diese Theorie angenommen, so kann es dem Fürsten nie an einem Vorwande mangeln, seinen Nachbar zu unterdrücken. Es ist nichts natürlicher, als daß jeder Staat seine Regierungsform, jeder Fürst seine Art zu regieren, für die beste halte. Ein Fürst, der nach der Universalmonarchie strebt, würde Gründe genug finden, seine Gewaltthätigkeiten gegen andere durch das gemeine Wohl von Europa zu rechtfertigen. Ihre Regel, daß er in zweifelhaftem Falle nichts ändern solle, ist ein zu schwacher Zügel für ehrgeizige Absichten. Es kommt auch nicht sowohl auf das ändern, als auf die Gewalt an. Ich habe schon oben bemerkt, daß die menschliche Natur immer nach größerer Vollkommenheit strebt, und daß man das Recht zu sehr herabwürdiget, wenn man es als eine bloße Kraft der Trägheit wirken lassen will. Da alles zum Bessersohn hinstrebt, so würden sich auch leicht Ursachen angeben lassen, warum eine gewisse Veränderung, der dann mit verknüpften gegenwärtigen Uebel ungeachtet, vorgenommen werden müßte. Ich weiß auch nicht, ob es dienlich sey, den Fürsten zu rathen, daß sie alles beym alten lassen sollen. Wo es ohne Eingriffe in die Rechte anderer geschehen kann, müssen Veränderungen darum allein, weil es Veränderungen sind, nicht abgerathen werden. Wenigstens kann man der Regel, nichts ohne Noth zu ändern, nicht eine so starke Wirksamkeit beylegen, als die Regeln der Gerechtigkeit erfordern.

bern. Es kommt daher nicht sowohl darauf an, ob, sondern wie die Veränderungen geschehen? Außer den Regeln der Klugheit, die Sie geben, suche ich noch eine Regel des Rechts, welche der Politik einen bestimmten Wirkungskreis anweist, den sie, ohne ungerecht zu seyn, nicht überschreiten darf.

Es ist schon an sich wahrscheinlich, daß dem kurzichtigen Menschen keine Regel des Verhaltens vorgeschrieben sey, die eine Uebersicht des ganzen Zusammenhangs der Dinge nothwendig macht. Sollen die Menschen nach den Regeln des Besten handeln, so müssen sie auch einsehen können, was das Beste in jedem gegebenen Falle sey. Wie mich dünkt, hat die Natur die Menschen näher zum Ziele geführt. Sie hat es ihnen nicht zur Pflicht gemacht, bey jeder Handlung die ganze Reihe von Wirkungen zu berechnen, welche sie in aller Ewigkeit in Verbindung mit dem Weltall nach sich ziehen wird. Sie hat ihm allgemeine Regeln vorgeschrieben, die zwar zum Besten des Ganzen abzwecken, aber ihre Wirksamkeit nicht erst von der Einsicht in das Beste des Ganzen erhalten. Nur in Rücksicht der Mittel, die zu seinem eignen Wohl gereichen sollen, hat sie ihm die Einsicht des Besten zur Leitterinn gegeben, ob sie ihm gleich auch hier mit allgemeinen Regeln zu Hülfe kommt. Wo es aber auf das Wohl des Ganzen angesehen ist, hat sie der Freyheit seines Urtheils Gränzen gesetzt,

setzt, und diese sind, wie ich glaube, diejenigen, die ich oben angegeben habe.

Ich kann daher nicht mit Ihnen übereinstimmen, wenn Sie S. 77 Sich so ausdrücken:

Ist es nicht einerley, ob ich sage, „der Fürst hat keine zwingende Gesetze, als seine Einsicht des Besten;“ — oder ob ich sage, „er hat gar keine Gesetze?“ Enthält jener Satz eine unbekante Wahrheit? Kann in facta die Sache geändert, — kann dem Unabhängigen die Gewalt entzogen werden, zu thun was er für gut hält? Und giebt es ein anderes moraliſches Mittel, diese Gewalt einzuschränken; als ihn zu lehren, was wahrhaft gut ist, und sein Herz gegen menschliches Elend und Wohl empfindlich zu machen?

Wenn ich sage, der Fürst hat ein zwingendes Gesetz über sich, so sage ich nicht, er hat Menschen über sich, die ihn zwingen können; sondern ich behaupte nur, daß er feste Regeln habe, die er bey seinem Verhalten beobachten muß. Ich weiß wohl, daß man die Fürsten nicht zwingen könne, zu thun wozu sie ihr Gewissen verbindet; aber man kann ihnen die Regeln sagen, nach welchen sie zu handeln verbunden sind, und dabey würde ich ihr Herz nicht bloß gegen menschliches Elend und Wohl empfindlich machen, sondern

bern auch das Gefühl von Recht und Unrecht zu stärken und durch feste Grundsätze zu leiten suchen. Aus diesen müßten sie lernen, was sie auch ohne Rücksicht auf gehoffte Vortheile oder gefürchteten Schaden für sich oder das gemeine Wesen ihren Unterthanen und Nachbarn schuldig sind, und welche ihrer Pflichten die Eigenschaft haben, daß deren Leistung von denen, welchen die Macht dazu nicht mangelt, mit Gewalt gefordert werden dürfte.

Sie selbst sagen S. 103 daß sich gewisse allgemeine moralische Grundbegriffe festsetzen lassen, nach welchen jeder Fürst und Staatsverwalter, wenn es ihm anders um die Erfüllung seiner Pflicht zu thun ist, seine Handlungen prüfen könne. Sie selbst schreiben S. 99, 108 ff. mehrere dergleichen Regeln vor; warum wollen Sie nun diese Regeln nicht mit einem Rahmen belegen, mit dem man schon gewohnt ist den Begriff der Unverletzlichkeit zu verbinden. Sie kennen die Menschen; Sie wissen, wie sehr man den Großen mit ihren Einsichten schmeichelt, und wie wenig es erlaubt ist zu sagen: Eure Majestät haben die Sache nicht recht eingesehen. Sie wissen ferner, wie sehr es den Großen an Geduld mangelt, sich mit einer weitläufigen Auseinandersetzung der Gründe für und wider die Sache abzugeben. Nebenliche Rathgeber eines Fürsten kommen viel kürzer aus der Sache, wenn sie sich in solchen Fällen bloß auf die Grundsätze des Rechts berufen dürfen.

Es

Es kann immer seyn, daß der auf solche Art berathene Fürst seine Råthe heimlich oder öffentlich für Pedanten erklärt; die Rückweisung auf die Grundsåge der Gerechtigkeit läßt doch immer einigen Eindruck zurück, weil sie durch das natürliche Gefühl von Recht und Unrecht unterstützt wird; und dem Rathgeber selbst ist es gewiß zutråglicher, wenn er von seinem Fürsten für einen Pedanten als wenn er für einen naseweisen Klügling gehalten wird. Im ersten Falle reizt der Widerspruch weniger zum Zorn, weil sich der Fürst dabey mit seiner größern Freyheit von solchen Vorurtheilen schmeichelt, die er seinen Unterthanen gern läßt, weil sie ihm selbst nützlich sind. Im zweyten Falle aber ist selbst die Ueberzeugung des Fürsten mit einer Demüthigung verbunden, die nicht wiederkommen kann, ohne den Rathgeber verhaßt zu machen.

Deswegen sehe ich es ungern, wenn man den Fürsten viel von ihrer Erhabenheit über die Pflichten der Privatpersonen vorsagt. Dadurch wird zuletzt ihr Gefühl von Recht und Unrecht ganz abgestumpft, welches sie doch gewiß sicherer leitet, als die schwankende Regel des Besten. Den Unterschied zwischen den Pflichten des Privatmannes und des Fürstenlehre man als Ausnahme von der Regel, aber die Regel selbst lasse man stehen.

Ich weiß wohl, bester Freund, daß Ihre Absicht nicht ist, das Gefühl von Recht und Unrecht

recht

recht zu unterdrücken, sondern es durch Wohlwollen zu erhöhen und durch Nachdenken darüber zu berichtigen. Ein Fürst von Ihrer Einsicht würde bey Beobachtung Ihrer Vorschriften, den rechten Weg nicht verfehlen; aber wenige dürften einen Schutzengel finden, der ihnen die S. 142 und ff. Ihrer Schrift beständlichen Lehren recht ans Herz zu legen verstände, ob sie gleich alle geneigt seyn möchten, den Satz anzunehmen, daß Conventenz das höchste Gesetz für sie sey. Sie selbst sagen S. 99 ganz richtig:

Der Souverain eines Staats hat sein eigentliches Geschäfte innerhalb der Gränzen desselben. Darauf ist also auch seine Autorität eingeschränkt. Handlungen anderer Staaten gehören nicht unter seine Gerichtsbarkeit, so wenig als die Vorfälle in denselben seine Fürsorge erfordern. Was in beyden die Sicherheit oder die Wohlfahrt seines Landes nicht berührt, dabey muß er sich bloß als Zuschauer verhalten, wenn er nicht von den interessirten Partheyen selbst zur Theilnehmung aufgefordert wird.

Ich kann es ferner nicht mißbilligen, wenn Sie S. 101 Sich so ausdrücken:

Auch in der bloßen Absicht Gutes zu stiften, darf ein mächtiger Fürst, der andre Staaten zerrüttet, von Feinden bedroht, von über

übermüthigen Siegern unterdrückt, oder von Factionen zerrissen sieht, sich als Beystand der bessern Parthey oder als Vermittler thätig erweisen. Es kann zuweilen wahre preiswürdige Großmuth seyn, in Staaten, deren Schicksale auf unser Wohl und Wehe geringen Einfluß haben, Ruhe wieder herzustellen, oder eine glücklichere Einrichtung der Dinge zu befördern.

Diese Regel stimmt mit meinen Grundsätzen vollkommen überein. Denn man darf allerdings derjenigen Parthey, welche das Recht auf ihrer Seite hat, Beystand leisten. Um mich bey der weitern Ausführung und den Ausnahmen dieses Satzes nicht aufzuhalten, beziehe ich mich auf das, was ich in meiner Abhandlung über die väterliche Gewalt S. 89 ff. der über diesen Gegenstand im vorigen Jahre von der hiesigen Akademie herausgegebenen Preisschriften gesagt habe. Ich setze übrigens voraus, daß Sie keinem Fürsten erlauben, sich eigenmächtig auf eine gewalthätige Weise in die Streitigkeiten seiner Nachbarn bloß aus Rücksicht auf das dadurch zu bewirkende Gute zu mischen.

Unter dieser Voraussetzung würden wir also auch hier in den Folgerungen zusammentreffen, obgleich unsere Grundsätze verschieden sind. Zwar scheint noch darinn eine Verschiedenheit zwischen uns beyden obzuwalten, daß Sie den Verträgen  
der

der Fürsten und Staaten weniger Verbindlichkeit belegen, als es die Strenge meiner Grundsätze erfordern möchte. Sie werden glauben, daß ich in meinen Rechtsregeln noch strenger seyn müsse als andere, weil ich auch den durch Krieg erzwungenen Verträgen Gültigkeit belege. Allein Sie werden bald merken, wie viel Ausnahmen ich versatte, wenn ich Sie auf den Umstand aufmerksam mache, daß diejenigen Verträge nicht gelten können, bey deren Abschlusse die Vorsteher des Volks die Gränzen ihrer Vollmacht offenbar überschritten haben. Zwar wird auch diese Ausnahme so oft als es scheinen dürfte, nicht gültig seyn, weil die von den Völkern den Fürsten erteilte Vollmacht sehr groß ist, und weil man sie nur alsdenn für überschritten halten kann, wenn der Vertrag offenbar zum Ruin des Volks gereicht. Hierzu ist es nicht genug, daß das Volk auf der einen Seite Vortheile verliert, die es auf der andern durch verdoppelten Fleiß wieder erlangen kann. Handelsverluste können durch einen größern Anbau des Landes und abgetretene Colonien oder Ländereyen, durch bessere Benutzung des übrig gebliebenen ersetzt werden.

Dagegen würde das Volk nicht einmahl nöthig haben, sich auf die Ueberschreitung der Vollmacht zu berufen, wenn es durch einen Vertrag seines Fürsten zum Sklaven eines andern Volks gemacht, oder seine Freyheit zu denken von der

Kleinschreib. a. Garve.

D

Wills

Willkühr eines andern wäre abhängig gemacht worden.

Verträge, die unter Privatpersonen ungültig seyn würden, weil sie einen Gegenstand betreffen, in Ansehung dessen sich niemand durch eine Willenserklärung verpflichten kann, oder welche bey veränderten Umständen nicht mehr auf die bestimmte Art erfüllt werden können, sind unter gleichen Umständen auch zwischen Fürsten und Völkern unverbindlich. Wenn Sie die im Entwurfe des Gesetzbuchs Th. 2. Abth. 1. Tit. 2. §. 250 bis 290 enthaltenen Bestimmungen nachlesen, so werden Sie finden, daß es auch im Privatrechte an Ausnahmen von der Regel, daß Verträge gehalten werden müssen, nicht mangele. Noch mehrere Ausnahmen kommen beyden für die besonderen Arten der Verträge bestimmten Gesetzen vor. Ja das positive Recht erlaubt sogar noch mehrere Ausnahmen, als das Naturrecht gestatten würde, weil jenes auf die besondern Verhältnisse und Eigenschaften der Personen Rücksicht nimmt, und hiernach allgemeine Regeln bestimmt, die nach dem Naturrechte Ausnahmen leiden würden. Dahin gehört das, was die Gesetze von den Verträgen der Minderjährigen, der Officiere, der Studenten u. s. w. verordnen, und hieher gehört auch insbesondere das Edict vom 18. Febr. 1770, welches Verträgen, die nicht schriftlich errichtet sind, keine Gültigkeit beylegt.

Es

Es bleibt zwar immer noch eine sehr zweifelhafte Frage: ob der Staat wohl thue, so viele Ausnahmen von der Regel, daß Verträge gehalten werden müssen, gesetzlich zu bestimmen. Der Grund, wodurch dieß vertheidiget werden kann, ist, weil im Staate weniger Achtung gegen das Naturgesetz, welches die Verträge heiligt, erforderlich ist als außer demselben. Denn im Staate ersetzt der Zwang, der im Falle der Uebertretung eintritt, den Mangel der freywilligen Achtung für das Ansehn der gemeinnützigen Regel. Einzelne Verletzungen derselben geben daher kein so böses Beispiel, als außer dem Staate, wo so viel auf Gewohnheit und Gefühl von der Unverletzlichkeit des Gesetzes ankommt. Wenn also der Gesetzgeber Fälle findet, in welchen der Zwang zu Erfüllung des Vertrags in anderer Rücksicht schädlich seyn würde, so gestattet er gern Ausnahmen, weil er überzeugt ist, daß die obrigkeitliche Gewalt das Ansehen der gemeinnützigen Regel in den übrigen Fällen aufrecht erhalten werde.

Wenn auf der andern Seite der Gesetzgeber die Freyheit, von Verträgen abzugehen, mehr einschränkt als das Naturrecht, so kommt es wieder daher, weil der Gesetzgeber Schwierigkeiten findet, diese Ausnahmen so zu fassen, daß nicht bey ihrer Anwendung ein häufiger Mißbrauch zu besorgen wäre. Denn diese Mißbräuche entstehen auf der einen Seite, wenn die Ausnahme

sich nicht so bestimmt fassen läßt, daß der aus der richterlichen Willkühr entspringende Schade verhütet werden könnte. Auf der andern Seite aber muß auch oft ein Gesetz bloß darum unterbleiben, weil es auf Untersuchungen führen würde, die wegen der Schwierigkeit des Beweises selten einen glücklichen Ausgang verstaten.

Hieraus wird nun wohl klar, daß die Handlungen der Völker gegen einander nicht nach ihren Privatgesetzbüchern entschieden werden können; aber es mangelt doch nicht an allgemeinen Regeln, welche durch Hülfе der gesunden Vernunft leicht aufgefunden werden können. Ich will es versuchen, die Hauptregeln von Verträgen unter Völkern, in kurze Sätze zu fassen, und sie Ihnen zur Prüfung vorlegen. Es sind folgende:

§ 1.

Verträge über Gegenstände, worüber keine verbindliche Willenserklärung Statt findet, können auch zwischen Volk und Volk, und zwischen Fürsten und Unterthanen, nicht gültig abgeschlossen werden.

§ 2.

Wegen Unmöglichkeit den Vertrag zu erfüllen, kann der Verbinderte vom Vertrage abgehen.

§ 3.

## § 3.

Konnte er das Hinderniß voraussehen, oder ist es durch seine Schuld entstanden, so muß er den andern Theil entschädigen.

## § 4.

Der schon empfangene oder genossene Vortheil muß in jeglichem Falle von dem Gehinderten dem andern Theile vergütet werden.

## § 5.

Veränderungen, welche die Erreichung des Hauptzwecks hindern, sind der Unmöglichkeit gleich zu achten, und es treten alsdann nach Unterschied der Fälle die Vorschriften des § 3. 4. ein.

## § 6.

Bündnisse, die weder auf eine bestimmte Zeit noch zu einem gewissen Zwecke geschlossen worden, können, wenn kein Krieg vorhanden ist oder nahe bevorsteht, wieder aufgehoben werden.

## § 7.

Zum Bestande bey einem ungerechten Kriege ist kein Bundesgenosse verpflichtet.

## § 8.

Hat er aber einmahl den Krieg für gerecht anerkannt, so kann er nachher unter dem Vorwande der verbesserten Einsichten vom Vertrage nicht abgehen.

## § 9.

Dazu ist er jedoch, wenn er selbst Hülfe bedarf, gegen Entschädigung des andern Theils befugt.

## § 10.

Treulosigkeit des einen Theils rechtfertiget den Rücktritt des andern.

## § 11.

Mißbrauch der Bundesgenosse sein Recht zu Ausführung gemeinschädlicher Absichten, oder zu Erpressung größerer Vortheile, als sein Recht oder der Zweck des Bündnisses erfordert, so ist der andere Theil zu Fortsetzung des Krieges nicht verpflichtet,

## § 12.

Ein gleiches findet Statt, wenn der Zweck des Bündnisses schon erreicht ist oder nicht mehr erreicht werden kann.

## § 13.

Friedensschlüsse sind nach den § 1. bis 12. gegebenen Regeln verbindlich.

## § 14.

Garantien gelten wie Bündnisse, welche mit demjenigen Theile geschlossen worden, dem eben an der Aufrechthaltung des Tractats gelegen ist.

Wenn Sie diese Grundsätze mit Ihren eigenen zusammen halten, so werden Sie finden, daß sie größtentheils damit übereinstimmen, und ich werde mich also bey Rechtfertigung derselben nicht aufhalten. Nur muß ich noch die Gründe anführen, welche mich bewogen haben, den § 6., so wie er lautet, zu fassen.

Zuerst bemerke ich, daß ich von Bündnissen rede, die zwischen ganz unabhängigen Staaten, und zwar solchen geschlossen worden, die nicht einen zusammengesetzten Staat ausmachen. Ich rede also nicht von dem Schweizerbunde und noch weniger von dem Bündnisse der vereinigten Niederlande. Denn wenn auch in diesem Falle jeder Bundesgenosse einen eigenen Staat formirt, so sind sie doch in gewissen Verhältnissen und besonders in Beziehung auf andere Mächte als ein gemeinsamer Staat anzusehen. Bey andern Staa-

ten aber ist ein Bündniß, welches nicht zu einem besondern Zwecke, auch nicht auf eine bestimmte Zeit geschlossen worden, für einen ganz unbestimmten Vertrag (pactum indiseretum) zu achten. Denn ein dergleichen Bündniß kann, wenn es gerecht seyn soll, keinen Theil zu etwas mehrerem verpflichten, als wozu er ohnedieß verbunden ist. Man kann unmöglich annehmen, daß der Bundesgenosse schuldig seyn soll, sich in jeden Krieg einzulassen, den der andere Theil zu führen rathsam findet. Es ist sogar unerlaubt, sich zur Unterdrückung eines Unschuldigen durch einen Vertrag zu verbinden, und es müssen also nähere Bestimmungen hinzutreten, wenn ein Bündniß gültig seyn soll. Ist es auf eine bestimmte Zeit oder zu einem gewissen Zwecke geschlossen worden, so läßt es sich denken, daß die Fälle, in welchen ein Krieg zu erwarten wäre, im Voraus überlegt worden. Man kann annehmen, daß ein gemeinschaftliches Interesse beide Bundesgenossen vereinige, und man kann ein wechselseitiges Vertrauen voraussetzen, vermöge dessen keiner ohne den andern wichtige Schritte unternimmt. Aber alle diese Voraussetzungen fallen hinweg, wenn ein auf unbestimmte Zeit und zu einem gewissen Zwecke geschlossenes Bündniß schon lange Zeit bestanden hat. Verträge müssen allerdings gehalten werden; aber nur in sofern sie einen bestimmten Willen voraussetzen.

Was bisher von Bündnissen gesagt worden, leidet in Ansehung derjenigen Verträge eine Ausnahme, welche mehr die Eigenschaften eines Kaufs oder Miethsvertrags als eines Bündnisses haben. Wer gegen gewisse Subsidien Kriegesgeräthe oder Mannschaften liefert, hat sich weder um die Ursache noch den Ausgang des Krieges zu bekümmern. Er liefert seine Waaren und wird dafür bezahlt. Eine andere Frage aber ist es; in wiefern die Rechte der Unterthanen verletzt werden, die man gleich Waaren an andere Mächte verkauft!

Bisher, liebster Freund, haben wir uns zuletzt immer wieder vereinigt, so sehr auch der Weg verschieden war, den wir bey unserm Ausgange gewählt hatten. Sollte es scheinen, als ob wir bis jetzt mehr über Worte als über Sachen gestritten hätten, so ist doch noch ein wichtiger Gegenstand übrig, der recht dazu gemacht ist, die Verschiedenheit unsrer Grundsätze in der Verschiedenheit der Folgerungen zu zeigen.

Ich wende mich also nun zu derjenigen Stelle Ihres Buches, welche mir darum so anstößig ist, weil sie den Grund aller Pflichten des Stärkern gegen den Schwächern aufzuheben, und die Menschenrechte selbst unmittelbar anzugreifen scheint. Ich meine die Stelle S. 47 bis 50, wo Sie ein Recht des Stärkern gegen einen Schwächern bloß auf seine geistige, körperliche oder zufällige Uebermacht gründen. Sie sagen:

D 5

Eine

Eine große Monarchie von 25 Millionen Menschen, und eine Stadt von tausend Einwohnern, sind, wenn beyde unabhängig sind, einander den Rechten nach gleich. Aber ist das Wohl von 25 Millionen nicht mehr werth, als das von tausend Menschen? Und wenn also die Erhaltung oder ein wesentliches Interesse des größern Staats von dem kleinern einige Aufopferungen seiner Rechte und Besizungen fordert, ist es nicht dem Administrator des erstern erlaubt, den zweyten dazu auch mit Gewalt zu nöthigen?

Wenn die Fürsten sich bey Entschlüssen dieser Art täuschen, so liegt der Grund des Blendwerks nicht in der Unrichtigkeit des Grundsatzes, wornach sie handeln, sondern in unrichtigen Begriffen, die sie von der Wohlfahrt des Staats haben.

Der Satz ist unstreitig wahr. Das Uebergewicht großer Gesellschaften von Menschen über kleine, ist nicht bloß physisch sondern auch moralisch. Nicht bloß die Stärke derselben ist ungleich: sondern auch ihre Rechte sind es. Ein Mensch ist unverschämt, welcher sich einem ganzen Publico vorzieht, gesetzt auch daß dieses aus weit weniger bedeutenden Personen bestünde als er ist. Und eine zahlreiche Nation muß bey

bey der Collision ihrer Vortheile mit den Vortheilen kleiner Völkerschaften den Vorzug haben.

Ich weiß wohl, theuerster Freund, daß Ihre eben angeführten Grundsätze gefährlicher aussehn als sie es in der That sind. Denn sie halten selbst dafür, daß der Fall einer Collision zwischen der größern und kleinern Gesellschaft nicht leicht außer dem Falle vorkommen werde, in welchem ohnedieß das Recht der Selbsterhaltung die Ausrottung der kleinern Gesellschaft nothwendig macht. Allein ich zweifle sehr, daß, wenn man erst Ihren Grundsatz annähme, nicht noch mehrere Collisionenfälle eintreten würden. Ist es richtig, daß größere Gesellschaften mehr Recht haben als kleinere, so muß dieß auch auf die Handlungen der Völker einen durchgängigen Einfluß haben; denn überall wird die Wohlfarth des schwächeren Volks dem Interesse des größern weichen müssen.

Wenn aber, wie Sie behaupten, den einzigen Fall ausgenommen, den Sie angeführt haben, zwischen dem Wohl größerer und kleinerer Gesellschaften keine wahre Collision Statt finden kann, so ist es ja besser, das Recht des Stärkern, welches auf diese Art ohne Wirkung ist, gar nicht erst anzunehmen; denn die Ausnahme, welche Sie verstaten, läßt sich schon durch das Recht der Selbstvertheidigung rechtfertigen.

Sie

Sie nehmen aber auch in der That mehrere Collisionsfälle an. Denn S. 59 erlauben Sie den Regenten Ausnahmen von den Regeln des Rechts, bloß darum, weil sie das Wohl einer so großen Menge Menschen zu besorgen haben.

Doch lassen Sie uns, anstatt über die Folgen zu streiten, die Gründe des Rechts untersuchen, welches Sie dem Stärkern beylegen. Denn wenn ich auf jene sehe, sehe ich immer in Gefahr, in einen Eifer zu gerathen, welcher der kaltblütigen Untersuchung der Wahrheit hinderlich ist. Indem ich aber den Gründen nachspüre, stoße ich auf die Schwierigkeit, daß Sie Ihren Satz nur durch seine Folgen rechtfertigen wollen. Besonders suchen Sie das Gefühl auf Ihre Seite zu ziehen, indem Sie sagen:

Ein Mensch ist unverschämt, welcher sich einem ganzen Publico vorzieht, gesetzt auch daß dieses aus weit weniger bedeutenden Personen bestünde als er ist.

Dieser Mensch ist freylich unverschämt; aber das ist er schon, indem er sich ein größeres Recht anmaßt als irgend ein einziger unter dem ganzen Publico. Er ist schuldig, seine Glückseligkeit auf eine solche Art zu befördern, daß sie mit der Glückseligkeit anderer nicht in Collision kommt. Als Moralist würde ich ihm sagen, daß das keine wahre Glückseligkeit sey, die er sich nicht anders  
als

als durch Verletzung der Gesetze der Gleichheit verschaffen kann. Als Lehrer des Naturrechts sage ich ihm, daß er kein größeres Recht habe nach Glückseligkeit zu streben als andere.

Wenn jeder Einzelne ein gleiches Recht hat, seine Freyheit zu schützen, so sehe ich keinen Grund zum Verluste dieses Rechtes, weil dieser Mensch gegen mehrere stehet. Diese mehrere sind ein Aggregat von einzelnen; gegen jeden dieser einzelnen darf er den Grundsatz der Gleichheit geltend machen; dieses Recht ist unmittelbar auf die Natur des Menschen gegründet und diese wird das durch, daß mehrere in Verbindung treten, von keinem abgelegt. Die Verbundenen bleiben was sie vorher waren, nämlich Menschen. Ich habe gegen Jeden das Recht, meine Thätigkeit ungestört zu üben, wenn ich dadurch keinen Eingriff in ihre Rechte thue. Ich kann den Menschen A abhalten, das von mir gesäete Getraide wider meinen Willen einzuärndten; soll ich weniger Recht haben, weil der Mensch B ungerecht genug ist, sich mit dem Menschen A gegen mich zu verbinden?

Daß mehrere Menschen zusammen einen Staat ausmachen, giebt ihnen gegen die Einzelnen, mit denen ihr Wohl in Collision kommt, nur ein physisches Uebergewicht. Die wesentliche Gleichheit der Rechte wird nicht geändert, wenn dem

dem Vorsteher der Gesellschaft der Zug (b) ertheilt wird, im Falle eines eintretenden Nothrechts, dieses im Rahmen der Gesellschaft auszuüben. Denn dazu ist er auch ohne bürgerlichen Vertrag kraft des Naturrechts legitimirt. Es kann zwar der Zweifel erregt werden: ob nicht da, wo es auf die Erhaltung des Lebens ankommt, das Leben mehrerer dem Leben eines Einzigen vorzuziehen sey. Wer mit mir die Unsterblichkeit der Seele glaubt, wird keinen Augenblick anstehen, sein Leben für andere aufzuopfern. Indessen darf der, welcher das Nothrecht zu seiner Erhaltung ausübt, nicht erst den Entschluß des andern abwarten. Er bedient sich dieses Rechts, ohne zu fragen: ob der andere es für gültig erkenne. Da ich aber den Fall des Nothrechts oben schon ausgenommen habe, so hat diese Streitfrage auf die unsrige weiter keinen Einfluß.

Man würde, wie ich glaube, auf den Begriff eines Rechtes des Stärkern gar nicht gekommen seyn, wenn man Gerechtigkeit und Wohlwollen, Zwangs- und Gewissenspflichten immer sorgfältig unterschieden hätte. Es ist unlängbar, daß wenn ich die Absicht habe, andern Wohlthaten zu erweisen, ich lieber mehrere als einen einzigen zu beglücken suchen muß. Aber wenn es  
darauf

(b) Die oben angeführte Abhandlung über die kälterliche Gewalt S. 89.

darauf ankommt, in die Rechte eines andern  
 keine Eingriffe zu thun, so darf ich so wenig einen  
 einzigen als hundert beleidigen. Habe ich die  
 Wahl zwischen einer Anstalt, wodurch das Wohl  
 der Schlächterzunft befördert wird, oder einer an-  
 dern, welche zum Besten des ganzen Bauerns-  
 standes gereicht, so hat es kein Bedenken, daß  
 ich die letztere der erstern vorziehen muß. Aber  
 würde ich deswegen wohl berechtigt seyn, die  
 Schlächter zu plündern um das Geld unter die  
 Bauern auszutheilen?

Warum darf nun in dem angeführten Falle  
 die Regel der Gerechtigkeit nicht verletzt werden,  
 obgleich dadurch das Wohl des zahlreichen Bauerns-  
 standes befördert werden könnte! Sollte es nicht  
 gewisse Handlungen geben, die unerlaubt bleiben,  
 so groß auch der Vortheil seyn mag, welcher dar-  
 aus für eine zahlreiche Menschenklasse gezogen  
 werden kann? Sie selbst haben S. 121 Mittel  
 angezeigt, deren ein edel denkender Fürst sich nicht  
 bedienen darf, so löblich auch sein Zweck seyn  
 mag, und so nothwendig sie auch scheinen mög-  
 ten. So schön diese Stelle Ihres Buches ist, so  
 wünschte ich doch, daß Sie das Beywort edels-  
 denkend weggelassen hätten. Zwar ist dieses Bey-  
 wort dem Hauptsatze angemessen, welchen Sie  
 bey Ihrer Moral zum Grunde gelegt haben. Wer  
 seine Pflicht thut, ist nach Ihren Begriffen ein  
 Wohlthäter des menschlichen Geschlechts; allein  
 sifers

sicherlich haben Sie hier Ihr eigenes Gefühl wider sich. Ein Fürst, der Maßregeln braucht, die sich nur durch sehr unmoralische, treulose und nie beträchtliche Handlungen ausführen lassen, ist ein Nichtswürdiger, der alle Achtung, die man Menschen schuldig ist, verwirkt hat. Es kann also jemand darum, weil er sich ein solches nichtswürdiges Betragen nicht erlauben würde, noch nicht mit dem Beynahmen eines Edeln beehret werden. Welches Prädikat man aber auch einem solchen Fürsten beylegen mag, so zeigt doch das von Ihnen gegebene Beispiel, daß es Handlungen gebe, die, des nützlichen Zwecks ungeachtet, nicht gewählt werden dürfen. Gibt es nun dergleichen Handlungen, so kann die Rücksicht auf das gemeine Wohl, für sich allein genommen, noch kein Grund seyn, eine Handlung zu rechtfertigen. Es müssen alsdenn andere Gründe eintreten, wonach sich die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit einer Handlung bestimmen läßt.

In der oben angeführten Stelle reden Sie von der Würde eines edelkenden Fürsten, und sagen, daß es unter seiner Würde sey, Maßregeln zu brauchen, bey welchen die, welche sie ausführen, sehr unmoralische, treulose und nie beträchtliche Handlungen thun müßten, wenn auch der Nutzen, der dadurch bewirkt werden soll, noch so groß wäre. Sollte wohl Herr Kant Unrecht haben, wenn er die Moral nur auf Würde und nicht auf Nutzen gründen will?

Meine

Meine Amtsgeschäfte erlauben mir nicht, besonders in einem Alter, wo man nicht mehr fähig ist, sich in neue Systeme zu finden, in die Tiefen der Kantischen Philosophie einzudringen. Ich enthalte mich daher aller Aussprüche für und wider dieselbe; aber Sie wissen es, liebster Freund, daß ich in Ansehung der Moral verschiedentlich Grundsätze geäußert habe, von welchen ich nun finde, daß sie mit denjenigen verwandt sind, welche bey der Kantischen Metaphysik der Moral, wenn ich sie anders recht verstehe, zum Grunde liegen.

Wir hat es immer geschienen, daß man einen Lasterhaften als einen Menschen, der mit sich selbst im Widerspruche stehe, betrachten müsse. Ich habe geglaubt, daß der innere Widerspruch, in welchem ein Mensch mit sich selbst ist, ihn natürlicher Weise unglücklich mache, und ich habe diesen Zustand mit dem Nahmen des moralischen Elends belegt. Was man auch von dem angenehmen Leben des Lasterhaften sagen mochte, so habe ich mich zwar nie auf eine Berechnung und Abwägung seiner angenehmen und unangenehmen Empfindungen eingelassen; aber es hat mir doch immer geschienen, als ob ein Wurm an seinem Innern nage, der ihn unfähig mache, wahrhaftig glückselig zu seyn. Vergebens setzte man mir entgegen, der glückliche Lasterhafte habe alle moralische Reizbarkeit so sehr verloren, daß er das Dragen dieses innern Wurms nicht einmahl fühle,

Meins Schreib. an Garve. E. sondern

sondern sich mitten im Genusse der sinnlichen Vergnügungen recht wohl befinde. Ich begehre dieses Wohlbefinden nicht, war meine Antwort. Er genieße den behaglichen Zustand eines Thieres; ich will als Mensch menschlicher Glückseligkeit empfänglich seyn. Ward ich durch eine Rousseausche Anpreisung des thierischen Wohlseyns in die Enge getrieben, so suchte ich mich durch die Frage zu retten:

Wünschtest du wohl, an der Stelle dieses Glücklichen zu seyn?

Die verneinende Antwort, welche immer auf diese Frage folgte, war freylich nicht aus dem Satze zu erklären, daß die Tugend wirklich glücklich, das Laster unglücklich macht; aber sie führte auf den Satz, daß der Lasterhafte eines höhern Glücks unfähig, und der Tugendhafte allein zum Genusse desselben geschickt sey. Willkommen war mir daher die Kantische Lehre, zufolge welcher die Tugend uns der Glückseligkeit zwar nicht genußbar, aber doch würdig macht.

Sie selbst haben in verschiedenen Stellen Ihrer philosophischen Schriften gezeigt, daß tugendhafte Handlungen uns zwar, einzeln genommen, keine gewissen Vortheile gewähren, aber dazu dienen, den Charakter auf eine Weise auszubilden, die den Handelnden fähig macht, ein reelles und ungestörtes Glück zu genießen. Es wird aber  
eine

keine geringe Kenntniß der menschlichen Natur erfordert, um diesen Vortheil tugendhafter Handlungen recht einzusehn; man muß das Glück eines tugendhaften Lebens schon geschmeckt haben, um von dem Nutzen desselben einen Begriff zu haben. Um nun den Menschen dahin zu bringen sage ich ihm erst:

Handle als ein vernünftiger Mensch der Würde deiner Natur gemäß.

Alsdann kann ich bey ihm die Erwartung einer über thierisches Wohlseyn erhabenen Glückseligkeit erregen, und ihm zeigen, daß er nur durch Tugend sich ihres Genusses fähig und würdig machen könne (c).

Dagegen führt die Gründung der Moral auf Nutzen eine ganz auffallende Inconsequenz mit sich. Es ist ausgemacht, daß ein Mensch um so viel vernünftiger handle, je deutlicher er sich der Folgen seiner Handlungen bewußt ist. Je deutlicher sich nun jemand bey jeder seiner tugendhaften Handlungen den Einfluß vorstellte, den sie auf seine Glückseligkeit haben wird, desto weiser würde ein solcher Mensch seyn, und man könnte ja demjenigen unmöglich den Vorzug geben, der sich bey seinen Handlungen nur durch ein dunkles Gefühl leiten ließe. Nun setzen Sie zwey Menschen, wovon jeder seinem Freunde einen wichtigen Dienst erzeiget; der

E 2

eine

(c) Sehen Sie hierüber das nach, was Sie selbst im Anhange zu Payleys Grundsätzen der Moral und Politik S. 490 so schön gesagt haben.

eine mit vollem Bewußtseyn des Vergnügens, welches er künftig in dem Umgange dieses ihm so sehr verpflichteten Freundes genießen wird; der andere aber ohne Rücksicht auf irgend einen Nutzen, der künftig für ihn daraus entstehen könnte. Geben Sie dem erstern noch die Einsicht, daß er sich dadurch auch der erhabenen Vergnügungen der Freundschaft um so viel empfänglicher mache; lassen Sie ihn alle diese Vortheile sich recht lebhaft vorstellen, und lassen Sie den letztern weiter nichts denken, als daß es Pflicht sey, einem Freunde beizustehen, ohne daß er sich der Folgen bewußt ist, welche für ihn aus der Erfüllung seiner Pflichten entspringen können. Welcher von beyden wird nun der edlere, der bessere Mensch seyn? Der, welcher sich den Nutzen seiner Handlung deutlich vorstellt; oder der, welcher bloß nach dem innern Gefühle der Pflicht handelt, ohne sich das deutlich zu entwickeln, woraus nach der Glückseligkeitslehre diese Pflicht eigentlich entspringt? Es ist sonderbar, daß alle Welt denselbenjenigen Menschen für den bessern halten würde, der das letzte Ziel aller vernünftigen Handlungen, so wie man es gewöhnlich nimmt, am meisten aus den Augen verlohren zu haben scheint. Könnte man das wohl thun, wenn die Idee einer pflichtmäßigen Handlung sich wirklich auf die Vorstellung der dadurch beförderten Glückseligkeit gründete.

Anders verhält es sich, wenn die Tugend nicht auf Nutzen, sondern auf Würde beruht.

Nun

Nun ist es zwar meine Meinung nicht, die Herleitung der Pflichten aus der Gemeinnützigkeit der Regel ganz zu verwerfen. Denn ist erst die Gemeinnützigkeit der Regel außer Zweifel gesetzt, so ist auch die Vernunftmäßigkeit derselben entschieden. Allein der Antrieb zu Befolgung der gemeinnütigen Regel darf nur auf Achtung für die Würde der gemeinschaftlichen Natur gegründet werden. Denn mache ich den Nutzen, welcher auch für mich aus der Beobachtung entstehen soll, zum letzten Zwecke meiner Handlungen, so werde ich in eben dem Grade eigennützig, in welchem meine Fertigkeit zunimmt, mir die Beziehung meiner Handlungen auf diesen letzten Zweck deutlich zu denken. Mein Herz verschlimmert sich alsdann in eben dem Maße, in welchem mein Verstand ausgebildet wird. Meine Handlungen werden zwar ihrer Wirkung nach gut seyn, aber alles Edle der Absicht wird verschwinden. Dagegen werden Verstand und Herz sich auf gleiche Weise veredeln, wenn ich, um die Würde meiner Natur zu behaupten, dem Verstande das Uebergewicht über die Sinnlichkeit verschaffe, welches nur dadurch geschehen kann, daß der Verstand den Gesetzen, die er sich selbst giebt, Gehorsam leistet.

Dadurch erhebt sich der Mensch über die übrige thierische Schöpfung und gelangt zu einer Unabhängigkeit, die ihn über Glück und Unglück hinwegsetzt.

Es fehlen ihm die Mittel, seine wohlthätigen Zwecke auszuführen; aber das Streben darnach bleibt und erhält in ihm das Bewußtseyn seiner Würde. Seine guten Absichten werden verkannt: aber er wollte die Achtung seiner Nebenmenschen nur verdienen und nicht zu Befriedigung seiner Eitelkeit einärndten. Man hindert ihn an der Ausführung seines gemeinnützigen Vorhabens; Aber er thut das Gute nicht, damit es nach vollendetem Kreislaufe zu ihm zurückkehren möchte. Der unerschöpfliche Schatz seines guten Willens läßt ihn nie an edeln Absichten Mangel leiden und bewahrt ihn vor der menschenfeindlichen Laune des eingebildeten Tugendhelden, der die Welt, weil sie irgend einen seiner gemeinnützigen Entwürfe nicht billigen oder nicht unterstützen wollte, für unwürdig erklärt, durch ihn beglückt zu werden.

So groß die Achtung ist, welche sich der wahre Tugendhafte mit der Zeit erwirbt, so fühlt er doch die Nothwendigkeit, gut zu handeln auf eine zu dringende Weise, als daß er auf den Einfall gerathen könnte, sich die Erfüllung seiner Pflicht als ein überflüssig gutes Werk anzurechnen.

Es ist die Würde der gemeinschaftlichen Natur, die ihn mit Ehrfurcht gegen sich selbst erfüllt, und nicht die hohe Meinung von seinen besondern Vorzügen. Seine Tugend ist daher kein geheimer Stolz, wodurch der Mensch sich selbst und andern unerträglich wird. Er verlangt nicht,

nicht, daß Gott (wie es nach der Theorie des Herrn Kant scheinen möchte) besondere Anstalten treffen solle, ihm das Glück, dessen er sich würdig macht, künftig zu gewähren. Es ist ihm zwar wahrscheinlich, daß Wohlfeyn und Recht thun mit einander in Verbindung stehen müssen; auch kennt er schon aus der Erfahrung die innere Zufriedenheit, die mit dem Bewußtseyn eines vernünftigen Wandels verbunden ist. Ferner kann er sich leicht überzeugen, daß die Fähigkeit glücklich zu seyn, einen größern Werth habe, als irgend ein Genuß, so angenehm er auch seyn mag.

Aber so dienlich auch diese Vorstellungen seyn mögen, um ihn in seinem guten Vorsatz zu bestärken, so ist es ihm doch genug zu wissen, daß er als ein vernünftiger Mensch nicht anders handeln könne. Wollte er anders handeln, so müßte er der Oberherrschaft der Vernunft entsagen, ohne welche er doch keinen seiner Zwecke ausführen kann. Er wird also bey jeder wichtigen Handlung 3 Fragen zu thun haben.

Die erste wird seyn:

Kann ich als ein vernünftiges Wesen das wollen, was ich will.

Die zweyte:

Wird dadurch meine Fähigkeit glücklich zu seyn, vermehrt oder vermindert werden.

und die dritte:

Welchen Genuß der Glückseligkeit wird sie mir verschaffen?

Die Antworten auf die erste und zweite Frage werden nicht anders als übereinstimmend ausfallen können. Allein die zweite Frage wird meistens nur der Psychologe beantworten können. Deswegen wird der gemeine Mann ohne Gefahr sogleich von der ersten zur dritten übergehen. Seine Vernunft wird ihn ohne Schwierigkeit belehren: daß es widersinnig sey, sich zu erlauben, was man andern verbietet, und sich selbst von einer Pflicht frey zu sprechen, die man in gleichem Falle andern als unerläßlich auflegen würde. Ein innerliches Gefühl wird diesen Grundsatz unterstützen und seine Simplicität wird ihn gegen die Sophistereyen der Eigenliebe sicher stellen.

Noch leichter wird sich der nachdenkende Mensch überzeugen können, daß er seiner Natur gemäß leben müsse. Ohne sich weiter einzulassen, kann man schon voraussetzen, daß der junge Adler den Gebrauch der Flügel, und der Fisch der Flossfedern lernen müsse. Eben so muß der Mensch der Vernunft gehorchen lernen, wenn er ein menschliches Leben führen will.

Glauben Sie nicht, theuerster Freund, daß die Idee von der Würde der menschlichen Natur nur ein Vorbehalt ausgebildeter Seelen sey. Die  
verwor

verworfensten Menschen, deren ganzer Lebenswandel eine Reihe der niederträchtigsten Handlungen war, haben doch immer ein unauslöschliches Gefühl von der Würde der menschlichen Natur. Die größten Verbrecher scheuen sich, wie ich aus Alten weiß, weniger vor dem Schmerzhafsten der Todesstrafen, als vor einer Behandlung ihres Leichnams, die ihn mit den todtten Körpern der Thiere in eine Klasse setzt; sie bitten, daß man ihren Körper nur nicht wie das Aas eines Thieres unbegraben lassen möchte, und ich zweifelte sehr, ob es einen Menschen gebe, der, wenn er zwischen einem unglücklichen menschlichen und zwischen einem behäglichem thierischen Leben wählen sollte, nicht das erstere vorziehen würde.

Nur durch den Gebrauch der Vernunft läßt sich die Würde der menschlichen Natur behaupten. Was dem Wesen der Vernunft entgegen ist, zerstört ihre eigene Kraft und hebt die erste Bedingung menschlicher Glückseligkeit gänzlich auf. Diese Folge muß entstehen, wenn der Mensch mit sich selbst im Widerspruch ist, wenn er bald die Würde der menschlichen Natur anerkennt, bald sie wieder verläugnet, wenn er Schonung fordert, die er andern nicht wiederfahren läßt, wenn er als Mensch eine Freiheit verlangt, die er andern Menschen nicht gestatten will. Der offenbarste Widerspruch entsteht, wenn der Mensch das von mir oben ausgeführte Gesetz der Freiheit verlegt,

wenn er die Pflicht, nach besten Einsichten zu handeln, anerkennt, und doch andere in der Ausübung derselben stören will. Eine ganz andere Bewandniß hat es mit der Pflicht wohlthätig zu seyn. Man kann diese Pflicht anerkennen, und doch behaupten, daß sie in dem gegebenen Falle nicht vorhanden sey, weil es andere giebt, von deren größern oder nähern Ansprüchen wir überzeugt sind. Wo es auf die Beurtheilung der größern oder geringern Würde eines Menschen ankommt, da hängt es immer von der Beschaffenheit der Sub- und Objecte ab, ob eine Handlung zu thun oder zu unterlassen sey? So zwingend die Bewegungsgründe zur Wohlthätigkeit oder vielmehr zur Gerechtigkeit im weitern Sinne des Wortes in dem gegebenen Falle seyn mögen, so können sie doch nie zu einer objectiven Gültigkeit gelangen; nur die eigene Willenserklärung des Handelnden, daß er sich für verpflichtet achte, kann diesen Zweifel heben.

Wo es aber bloß auf allgemeine Menschenwürde ankommt, da bedarf es dieser Erklärung nicht. Der Fall ist alsdenn immer gegeben, wenn Menschen mit Menschen zu thun haben; daher die Evidenz des Zwangsrechtes, welches in Rücksicht seines Grundsatzes keine Ausnahme leidet, obgleich die Anwendung der weit davon abgeleiteten Folgesätze schwierig seyn kann. Gegen jenen ersten Grundsatz ist der Fürst in keinem Falle

Falle zu handeln berechtigt; denn woher sollte ein solches Recht seinen Ursprung nehmen? Die Menschen hören ja dadurch, daß sie mit einander in Verbindung treten, nicht auf, Menschen zu seyn. Jeder ist noch ferner schuldig und berechtigt, seine Menschenwürde zu behaupten; daher kommt es, daß der Fürst auch zu Ausführung der gemeinnützigsten Zwecke sich keiner unmoralischen Mittel bedienen darf. Er überschreitet die Gränzen seiner Macht, wenn er irgend einen seiner Unterthanen zu einer Handlung brauchen will, welche sich mit der Würde der menschlichen Natur nicht verträgt; ja er handelt wider seine eigene Würde als Mensch, wenn er andere verleitet, freiwillig dergleichen unmoralische Handlungen zu übernehmen.

Nimmt man Ihren Grundsatz an, so scheint es, als ob ein Fürst sehr ungroßmüthig handelte, der sich zur Ausführung eines großen Zwecks keiner unmoralischen Mittel bedienen will. Die Niederträchtigkeit seiner Handlung nimmt ihm zwar selbst die Fähigkeit, einen höhern Grad von Glückseligkeit zu erlangen; aber würde er denn nicht großmüthig handeln, wenn er das gemeine Wohl auf Kosten seiner eigenen Glückseligkeit beförderte? Ein zu gelegener Zeit angebrachter Meuchelmord, eine den Augen der Welt entzogene Treulosigkeit, eine hinter einem scheinbaren Vorwande versteckte Undankbarkeit wären ja Regenten-

gententugenden, die zwar den Handelnden selbst ein wenig beunruhigen, aber dagegen das gemeine Wohl desto fester gründen könnten. Wäre der Sohn von seinen bessern Einsichten in die Regierungskunst überzeugt und könnte den Vater auf eine Art aus der Welt schaffen, wodurch Niemanden ein böses Beyspiel gegeben würde, so wäre der Fürst ja ein anderer Curtius, der sich selbst in den höllischen Feuerpfuhl stürzte, um dadurch seine Unterthanen glücklicher zu machen.

Dies sind, weiß ich, Ihre Grundsätze nicht. Sie würden mit Recht einwenden, daß ein Fürst, der sich gewöhne, unmoralisch zu handeln, eben dadurch auch die Fähigkeit verliere, gut zu regieren; aber Sie sehen wohl auch, wie viel sich das gegen sagen läßt, wenn eben nicht von solchen Handlungen die Rede ist, die ein ganzliches Verderben des menschlichen Herzens nach sich ziehen; und dennoch werden Sie dem Fürsten in keinem Falle den Gebrauch unmoralischer Mittel zu Ausföhrung löblicher Zwecke verstatfen wollen. Gewiß würden Sie es nicht billigen, wenn ein Regent den Staat dadurch aus einer dringenden Gefahr retten wollte, indem er einen Unschuldigen als einen Verbrecher hinrichten ließe.

Der Fürst muß also außer der Verbindlichkeit, das gemeine Wohl zu befördern, noch andere Pflichten haben, wodurch jene Verbindlichkeit näher bestimmt wird. Diese Pflichten nun gründen

den

ben sich auf das moralische Gesetz, dessen Befolgung, wenn sie andre Menschen zum Gegenstande hat, Gerechtigkeit im weitern Sinne genannt wird, und auch, wenn sie nicht strenges Recht ist, doch noch immer darin von der bloßen Wohlthätigkeit verschieden bleibt, daß sie diese an gewisse Verhältnisse bindet, und auf einen bestimmten Wirkungskreis einschränkt. Ein an Unbekannte gegebenes Almosen ist bloße Wohlthätigkeit; aber gerecht ist der Fürst, der Belohnungen nach Verhältniß der Verdienste vertheilt.

Und nun kommen wir nach einer scheinbaren Ausschweifung auf das sogenannte Recht des Stärkern zurück. Vermöge dieses Rechtes sollen die Rechte eines einzigen durch die Rechte mehrerer überwogen werden. Ich habe Ihnen dieß schon zugegeben, in sofern von Ansprüchen auf Wohlthätigkeit die Rede ist; deswegen ist auch Ihre Behauptung vollkommen consequent.

Aber aller Unterschied zwischen mehr und weniger muß wegfallen, wo die Pflicht bloß durch die Idee der allgemeinen Menschenwürde bestimmt wird. Dem einzelnen Menschen bleibt die Würde, die er als Mensch hat, er mag einer Million Menschen oder einem einzigen gegenüber stehen. Was können die mehrere für ein Recht haben, seine Freiheit einzuschränken, wenn nicht die Verbindung mit diesen mehreren ihm auf der andern Seite einen desto uneingeschränktern Gebrauch

brauch seiner Freiheit sichert? Was ist der Grund seiner Vereinigung mit den übrigen Gliedern des Staats? Ist es nicht die Aussicht zu einer leichtern Behauptung seiner Menschenwürde und auf einen höhern Grad von Glückseligkeit, als den er außer dieser Verbindung genießen könnte? Welchen Grund kann man haben, von ihm zu fordern, daß er zum Besten einer Verbindung etwas thun oder dulden solle, was dem Zwecke zuwider ist, den er hatte, als er diese Verbindung einging?

Aber es ist doch offenbar, werden Sie sagen, daß der gemeinsame Zweck Aller nicht erreicht werden könnte, wenn Jeder an seinem Theile sich weigerte, das gemeine Wohl auf seine Kosten zu befördern?

Ich gestehe, daß mich dieser Einwurf in Verlegenheit setzen würde, wenn ich nicht überzeugt wäre, daß der Staat nur solcher Aufopferungen bedürfe, wovon auch jeder einzelne Vortheile zu erwarten hat. Daß diese Vortheile ihm wirklich nicht zu Theil werden, muß entweder bloß vom Zufalle abhängen, oder die Folge seiner eigenen freien Handlungen seyn. Das Gesetz, wodurch der Mörder das Leben verliert, war eben sowohl zu seinem als des Erschlagenen Besten gegeben. Es ist seine Schuld, daß er das Nachtheilige des Gesetzes fühlen muß. Der Soldat, der sein Leben für das Vaterland wagt, nimmt auch als  
Mits

Mitglied des gemeinen Wesens an den Folgen seiner Tapferkeit Theil. Es ist Zufall, wenn die Kugel ihn und nicht seinen Streitgenossen trift; aber es ist wahrer Vortheil für ihn, wenn sein Muth dem Kriegsheere Ruhm erwirbt und es seinen Feinden furchtbar macht. Dagegen ist es offenbare Ungerechtigkeit, wenn man die Lasten des Staats auf Menschen wälzt, die von den Vortheilen desselben ausgeschlossen werden.

Ueberhaupt würden die Mißgriffe der Regenten ungleich geringer gewesen seyn, wenn man sich von je her einen bestimmten Begriff vom gemeinen Wohl gemacht hätte. Das gemeine Wohl ist nicht das Wohl der Mehrsten, sondern Aller, welche den Staat ausmachen.

Alle Mitglieder des Staats haben gleiche Ansprüche auf die Beförderung ihres Wohls. Verlangt der Staat Aufopferungen, so müssen es solche seyn, welche nicht bloß zum Besten einer andern Menschenklasse, und wenn es auch die zahlreichste wäre, bestimmt sind.

„Muß der Staat nicht,“ werden Sie sagen, „die nützlichste Klasse der Bürger mehr begünstigen als die übrigen?“ Aber warum, liebster Freund, ist eine Klasse der Bürger nützlicher als die andere? Ist es nicht darum, weil der Vortheil dieser Klasse sich mittelbar über die übrigen  
vers

verbreitet, und also der Vortheil Aller mit dem  
 übrigen verknüpft ist? Wenn ein mit Feinden um-  
 gebener Staat dem Kriegsstande Vorrechte er-  
 theilt, so ist es ja dem Vortheile der übrigen  
 Stände gemäß, daß diejenigen, welche für sie  
 die Gefahr und Beschwerlichkeit des Feldzugs übers-  
 nehmen, auf einer andern Seite entschädigt  
 werden.

Alle Vortheile, welche einem oder dem an-  
 dern zum scheinbaren Nachtheile der übrigen ein-  
 geräumt werden, müssen daher so beschaffen seyn,  
 daß sie mittelbar auch diesen zu Statten kommen.  
 Sie müssen also nach einer Regel ausgetheilt wer-  
 den, deren Beobachtung entweder an sich genom-  
 men, Allen vortheilhaft ist, oder zufolge welcher  
 einer so viel als der andere Hoffnung hat, diesen  
 Vortheil zu erlangen.

In Ansehung derjenigen Vortheile, welche  
 nicht mit dem Nachtheile anderer verknüpft sind,  
 hat der Fürst allerdings eine größere Freyheit,  
 obgleich auch das Recht Gnaden auszutheilen,  
 sich nach der Würdigkeit der Personen richten muß.  
 Wenn irgend jemand in seiner Freyheit wohlzu-  
 thun eingeschränkt ist, so ist es der Fürst, weil  
 er nicht der Eigenthümer, sondern nur der Ver-  
 walter der Güter ist, die er austheilt. Dienste,  
 welche nur seiner Person, und nicht zugleich dem  
 Staate geleistet werden, sollten auch nicht aus  
 dem

dem Vermögen des Staats, sondern nur aus dem zu den persönlichen Bedürfnissen des Fürsten gemessenen Einkünften bestritten werden. So unrecht aber auch der Fürst thut, wenn er die Größe seiner Wohlthaten nicht mit der Würdigkeit derer, die sie erhalten, in das gehörige Verhältniß setzt, so hat er doch bey Beurtheilung der persönlichen Würdigkeit ein zu freyes Feld, als daß die Unterthanen ihn wegen der unverhältnißmäßigen Austheilung seiner Wohlthaten zur Rede stellen könnten.

Ganz anders verhält sich die Sache, wenn der Fürst einem Unterthan Schaden zufügt, oder ihm einen schon erworbenen Vortheil wieder entzieht; denn dieses kann nicht anders als zufolge eines schon vorhergegebenen Gesetzes geschehen. Gesetze sind aber nur in sofern gültig, als sie gemeinnützig sind.

Da ich die Gränzen, welche das Recht der Natur dem Gesetzgeber vorgezeichnet hat, schon in der oben angeführten Abhandlung S. 95. u. f. w. angegeben habe, so will ich mich dabey nicht länger aufhalten. Es ist genug, hier zu bemerken, daß die Macht des Staats gegen seine Mitglieder sich aus ganz andern Gründen als dem angeblichen Rechte des Stärkern herleiten lasse. Denn die Aufopferungen, welche der Staat von den einzelnen Mitgliedern fordert, sind nicht als ein Tribut zu betrachten, welchen der geringere

§

theil

Theil dem größern zahlen muß; es sind nur Folgen der Gesetze, welche die vernünftige Selbstliebe der eineluen, die jetzt darunter leiden, genehmiget haben würde, ehe der Fall eintrat, bey welchem sich für eben diese einzelne die nachtheilige Wirkung äußert.

Findet nun selbst innerhalb des Staats kein Recht des Stärkern Statt, vermöge dessen die geringere Anzahl der größern ihr Wohl aufopfern müßte, so kann dieß noch weniger zwischen unabhängigen Völkerschaften, von denen keine der andern etwas schuldig ist, gedacht werden. Woraus sollte für Gens die Pflicht entstehen, seine Vortheile den Vortheilen Frankreichs aufzusopfern? Und welches Recht kann der letztere Staat haben, sein gemeines Wohl auf Kosten des erstern zu befördern? Wenn eine Verschiedenheit des Rechts nach Verschiedenheit der Stärke oder Schwäche denkbar wäre, so müßte das Uebergeswicht desselben auf der Seite des Schwächern zu finden seyn; denn seit wann hat der Arme die Pflicht, dem Reichen zu geben; und der Ohnmächtige die Verbindlichkeit, dem Mächtigen beyzustehen? Wer sich selbst helfen kann, hat auf den Bestand Anderer keinen gerechten Anspruch. Wenn also von bloßen Ansprüchen, deren Gültigkeit der Beurtheilung des andern unterliegt, die Rede ist, so sind die Ansprüche auf der Seite des Schwächern ohne Zweifel größer, als auf der  
entge

entgegengesetzten. Ein größeres Reich hat natürlicher Weise mehr Hülfquellen als ein kleines. Fangen diese an, ihm zu mangeln, so liegt die Schuld meistens an ihm selbst. Frankreich mag in der Verlegenheit, wovon es sich selbst durch den Gebrauch des Rechts des Stärkern gesetzt hat, allerdings wohl thun, daß es sich des freywilligen Verstandes eines Genfer Bürgers bedient; aber wer könnte es billigen, wenn es Genf plünderte, um seine Schulden damit zu bezahlen? Nimmt man an, wie Sie anzunehmen scheinen, daß der größere Staat, bloß deswegen weil er der größere ist, auch ein größeres Recht habe als der benachbarte, so bleibt die Bestimmung der Gränzlinie zwischen Recht und Unrecht allein der Bescheidenheit des Regenten überlassen. Da es nun, wenn man nicht für sich, sondern für andre sorgt, erlaubt ist, ein wenig unbescheiden zu seyn, und es dieser Unbescheidenheit leicht fallen würde, unter dem Namen des Patriotismus auf unsere Hochachtung Anspruch zu machen, so würde das Recht des Stärkern zum scheinbaren Vorwande aller Ungerechtigkeiten dienen, wenn man es nicht auf bloße Nothfälle einschränkte. Allein alsdann läge ja der Grund des Rechts nicht in der Stärke, sondern in der Noth, und die Stärke hätte keine andre Wirkung bey der Sache, als daß sie die Ausübung des Nothrechts erleichterte. Sagen Sie nicht: ein Recht, welches der Schwächere nicht ausüben kann, ist so gut wie

keines. Denn eben durch den Gebrauch des Nothrechts könnte sich der Schwächere in die Lage versetzen, daß er von nun an der Stärkere würde. An welches Kennzeichen soll nun also dieses Recht gebunden seyn? Der Zustand der gegenwärtigen Ueberlegenheit kann es nicht ausmachen. Ein einziger kühner Schritt des Schwachen kann ihn dem Stärkern gleich setzen; und er muß diesen Schritt wagen, wenn Ihre Theorie richtig ist. Dem schwächern Staate fehlte noch eine Million Menschen, um mit dem Stärkern gleiche Rechte zu genießen. Er muß alle Augenblicke erwarten, daß die drei Millionen Menschen, welche ihm sein Nachbar aus den Geburts- und Sterberegistern nachweisen kann, gegen seine einzige Million das Recht des Stärkern werden geltend zu machen suchen. Würde nicht der Repräsentant der einen Million pflichtwidrig handeln, wenn er die Gelegenheit versäumte, sich die zweyte Million Menschen unterwürfig zu machen, damit er sodann als Repräsentant von zwey Millionen Menschen gleiches Recht und gleiche Hoffnung hätte, das Wohl seines Staats sicher zu stellen?

So lange die Stärke ein Recht geben soll, hängt das Recht von der Hoffnung ab, daß die Handlung gelingen werde; aber wird nicht auch der Ungerechte, wenn er zugleich vorsichtig ist, diejenigen Ungerechtigkeiten unterlassen, zu deren Ausführung er keine gegründete Hoffnung hat?

In

In der Hoffnung des Gelingens kann also der Unterschied zwischen Recht und Unrecht nicht liegen. Ist nun ein innerer Unterschied zwischen Recht und Unrecht vorhanden, so müssen wir diesen Unterschied beybehalten, wenn auch ein Recht, welches wegen Mangel der Macht eben ruhen muß, von dem Mangel des Rechts nur in der Idee unterschieden werden kann. Denn diese Idee ist fruchtbar; sie lehrt uns Dinge erkennen, von denen wir sonst keinen Begriff haben würden, und was noch mehr ist, sie wird durch ein Wort bezeichnet, dessen Gebrauch von großer Wirksamkeit ist. Sie wissen es, liebster Freund, wie viel in der Welt von bloßen Worten abhängt. Unter die vorzüglich wirksamen Worte gehört auch das Wort Recht. Und es ist Ihnen gewiß daran gelegen, das Ansehen dieses Worts nicht zu schwächen. Dieß geschieht aber in der That, wenn das Recht von der Stärke abhängig gemacht, und das, was alsdann noch übrig bleibt, unter dem Nahmen des Wohlwollens dem Eigendünkel Preis gegeben wird.

Je mehr ich über das nachdenke, was ich eben gesagt habe, desto weniger kann ich glauben, daß Sie in Ansehung des angeblichen Rechts des Stärkern eine andere Meynung haben sollten als ich. Auch hier muß der Streit mehr in den Worten als in der Sache selbst liegen. Zu diesem Glauben berechtigt mich insbesondere dasjenige, was Sie S. 51 sagen. Denn dort erwähnen

Sie der Ungleichheit der Staatsglieder, welche daraus entsteht, daß einige mehr Einfluß auf andere haben, und daß die Hülfsmittel, die sie besitzen, wieder dazu dienen, andere zu beglücken. Deswegen sagen Sie auch in der Folge:

Man sucht den Staat vornehmlich in den höchsten Ständen, in dem Adel, den B. gütern, den Wohlgezogenen, den Gelehrten: und glaubt das Interesse des erstern richtig zu bestimmen, wenn man auf die Vortheile dieser aller Rücksicht nimmt, — und dieß um so mehr, weil jeder aus dieser Klasse gleichsam wieder ein kleines Reich unter sich hat, — ich will sagen, mit einer Anzahl niedrigerer Menschen in Verbindung steht, deren Wohl oder Uebelbefinden an dem seinen hängt.

Das stimmt in der That mit dem überein, was ich oben gesagt habe; daß nämlich gewisse Menschenklassen von dem Staate in sofern begünstiget werden müssen, als ihr Wohlstand zugleich ein Mittel ist, Wohlseyn aller Art über die übrigen Menschen zu verbreiten. Allein in diesem Falle wird ja keine Klasse der Menschen der andern aufgeopfert. Der begünstigte Mensch ist nur ein Kanal, durch welchen das Wohlseyn auf die übrigen geleitet wird; alsdann ist von keiner Aufopferung die Rede, welche der geringere Theil dem größern schuldig

schuldig wäre. Vielmehr wird es oft der, der Anzahl nach, geringere Theil seyn, welchem, zum Besten der übrigen, Vortheile zugewendet werden.

In allen diesen Fällen aber ist doch nur von wohlthätigen Anstalten die Rede, und nicht von einer Gewalt, durch welche den Wenigern zum Vortheile der Mehreren etwas entzogen werden sollte. Wir bleiben also immer noch, nicht bloß in den Worten, sondern auch in der Sache uneinig, wenn Sie die Aufopferungen, zu deren gewaltsamen Erzwungung Sie S. 48 den größern Staat berechtigten, nicht bloß auf den Nothfall einschränken. Allein ich habe schon oben erinnert, daß alsdann die Noth das Recht begründe, und nicht die Stärke. Es scheint also nur noch die Erörterung zwischen uns übrig zu seyn: ob nicht auch auf die Würdigkeit und Fähigkeit zu genießen Rücksicht zu nehmen und deswegen eine Menschenklasse vor der andern zu begünstigen sey? Man könnte sagen: Nur der edlere und bessere Theil der Menschen sey eines gewissen Grads von Glückseligkeit fähig; diesen müsse man vorzüglich die Güter zuwenden, die zum angenehmen Genusse des Lebens erforderlich sind; die übrigen könnten sich wohl an der Nothdurst begnügen. Diese entbehren wenig, wenn man es ihnen an Bequemlichkeiten mangeln ließe, die bey den erstern zur Nothdurst geworden wären.

Ich kann die Verschiedenheit der Fähigkeit, zu genießen einräumen, ohne deswegen eine Verschiedenheit der Rechte anzunehmen. Ja ich glaube nicht einmahl, daß dadurch die Ansprüche auf Wohlthätigkeit abgeändert werden. Denn die Güter werden in der That gleich ausgetheilt, wenn ein jeder das bekommt, was ihm unter seinen Umständen am dienlichsten ist. Die Gleichheit der Rechte erfordert nicht, daß der Herr mit seinem Bedienten die Austeren theile. Nur muß man daraus, weil der Bauer die Erdäpfel so gern ißt als sein Gutsherr die Trüffel, nicht den Schluß ziehen, daß jener sich immer mit Erdäpfel begnügen müsse, damit dieser in den Stand gesetzt werde, alle die feinen Gerichte zu bezahlen, die sich für einen Trüffellecker schicken. Der Staat ist schuldig, einem jeden seiner Mitglieder denjenigen Grad des Wohlseyns, dessen er fähig ist, zu verschaffen. Nach Ihrer eigenen Theorie wird auch die Sache um so viel weniger Bedenken haben, da die Bauern durch die Größe ihrer Zahl das, was ihnen an Fähigkeit zu genießen abgeht, reichlich ersetzen; es würde vielmehr die Frage seyn, ob nicht die Gutsherren angehalten werden könnten, ihren Gutshunterthanen alle Dienste und Abgaben zu erlassen, weil dadurch unfreutig das Wohl der zahlreichsten Menschenklasse befördert würde? Nach meiner Theorie müßte die Sache wo nicht anders doch nach andern Gründen entschieden werden. Zuerst würde man prüfen müssen,

müssen, in wiefern die den Unterthanen nachtheiligen Rechte der Gutsherrn gültig hätten erworben werden können, und ob diese Rechte nicht durch bloßen Mißbrauch über ihre Gränzen ausgedehnt worden? Mit Abstellung dieser Mißbräuche würde man den Anfang machen, und auch die Gutsherrn durch das Beyspiel des Staats zum Nachlaß derjenigen Rechte bewegen müssen, deren strenge Ausübung diese nützliche Menschenklasse zu Grunde richten und dadurch mittelbar dem Berechtigten selbst schaden würde. Aber nie würde ich den Staat für berechtigt halten, die Gutsherrn zu nöthigen, daß sie ihrem Rechte ohne eine hinlängliche Entschädigung entsagen sollten.

So gewiß es aber auch ist, daß die Rechte des geringern Theils zum Vortheile des größern nicht geschmälert werden dürfen, eben so ausgesprochen ist es auch, daß die väterliche Sorgfalt des Regenten sich nicht minder über die niedrigen als über die höhern Menschenklassen erstrecken müsse. Ihre Ansprüche auf Vervollkommnung und Glückseligkeit sind nicht weniger gegründet. Man könnte zwar einwenden, daß die Ansprüche auf Glückseligkeit nach Verhältniß der Würdigkeit größer oder geringer seyn müßten; allein dieser Einwand wird wegfallen, sobald ich nur meine Meynung noch etwas näher erläutert haben werde.

In sofern von Zwangspflichten die Rede ist, kann die verschiedene Würdigkeit nicht in Anschlag kommen. Die Zwangspflichten sind ursprünglich negativ, und sie gehen nur dahin, daß der andere in seiner Thätigkeit nicht gehindert werde. Ich habe alsdann nicht nöthig, den Grad seiner Würdigkeit zu untersuchen; er hat überhaupt Ansprüche auf Glückseligkeit, und gesetzt, er hätte sie nicht, so würde ihm doch das Recht zugestanden werden müssen, sich durch Vervollkommnung seiner selbst der Glückseligkeit würdig zu machen. Es bleibt also immer die Pflicht, seine Thätigkeit nicht einzuschränken, damit er nicht gehindert werde, seiner besten Einsicht zu folgen. Nur in Ansehung des thätigen Bestandes macht die Würdigkeit der Subjecte einen Unterschied; aber auch hier muß man sich vor einem gefährlichen Irrthum hüten. Man muß Niemanden die Gelegenheit zu edlern Genüssen deswegen entziehen, weil er jetzt dazu noch nicht fähig und würdig ist. Die Fähigkeit zu edlern Genüssen setzt voraus, daß ein Streben darnach vorangegangen sey; dieses Streben aber und mit ihm die größere Vervollkommnung wird gehindert, wenn keine Hoffnung des Genusses vorhanden ist. Man kann also, ohne ungerecht zu seyn, keiner Menschenklasse den Weg zu größerer Ausbildung ihres Geistes verschließen.

Hieraus folgt nun also die Pflicht des Regenten, einer jeden Klasse seiner Unterthanen die weitem

weitem Fortschritte zur Vollkommenheit auf gleiche Weise möglich zu machen. Will der Regent, wie es seine Pflicht ist, noch überdies auf eine thätige Weise zu besserer Ausbildung seiner Untertanen beitragen, so muß er solche Veranstaltung treffen, daß Wohlseyn und Würdigkeit, Wachstum im Guten und Zunahme des äußern Glücks mit einander so viel als möglich gleichen Schritt halten. Indem er auf diese Weise die ihm anvertrauten Güter austheilt, wird zwar der Würdige mehr auf seinen Antheil erhalten als der Unwürdige; aber der Regent wird durch diese weise Vertheilung seiner Wohlthaten auch das Wohl des letztern befördern, weil dieser dadurch einen stärkern Antrieb erhält, sich wahre Verdienste um den Staat zu erwerben. Wird dieser Zweck erreicht, so erlangt der, welcher anfangs zurück gesetzt ward, einen doppeltten Vortheil; denn er bekommt nicht nur das Kleinod am Ziele, sondern er gewinnt auch durch die vorangegangene Ausbildung seines Geistes und Herzens alle die Vortheile und Vergnügungen, welche mit jedem weitem Fortschritte im Guten natürlicher Weise verbunden sind.

Gerechtigkeit (d) bleibt also in jedem Theile der Staatsverwaltung (auch bey den sogenannten  
Gna:

(d) Hier nehme ich Gerechtigkeit im weitern Sinne des Wortes in welchem es die Billigkeit mit unter sich begreift.

Gnadenfachen) die erste Pflicht des Fürsten, und  
 dadurch allein gelangt die Regierungskunst zu ei-  
 ner Simplicität, welche das weitläufige und ver-  
 wickelte Geschäft, Menschen zu beglücken, auf  
 wenige Grundsätze zurückbringt. Damit will ich  
 nicht so viel sagen, als ob man es durch Hülfe  
 der Gerechtigkeit so weit bringen könne, daß die  
 Regierung eines Landes gleich einer einmahl auf-  
 gezogenen Uhr ihren Gang fortgehe. Es ist nicht  
 genug, den Scepter mit der Hand zu fassen; der  
 Kopf muß bestimmen, wie er geführt werden solle.  
 Aber die Kenntnisse des Fürsten dürfen nicht so  
 unermesslich seyn, als sie seyn müßten, wenn es  
 nöthig wäre, daß der Fürst den ganzen moralis-  
 schen und geistigen Werth eines Mannes abwäge,  
 ehe er ihm irgend einen Vortheil zuwendete. Es  
 ist genug, wenn die Verdienste unstreitig sind, die  
 sich der Mann, der eben belohnt werden soll, um  
 den Staat erworben hat. Was aller Welt vor  
 Augen liegt, kann nicht leicht verkannt werden.  
 Noch besser ist es freylich, wenn der Fürst die  
 Kunst versteht, das bescheidene Verdienst aus  
 seinem Winkel hervorzuziehen; aber auch dieß  
 wird erleichtert, wenn dabey nur auf die Fähig-  
 keit dem Staate zu dienen und auf den dadurch  
 gestifteten Nutzen Rücksicht genommen wird. Die  
 Privatugenden des Mannes führen, wenn sie  
 rechter Art sind, ihren eigenen Lohn mit sich. Ist  
 Jemand fromm, wohlthätig, großmüthig, ein  
 guter Ehemann, Vater oder Hausgenosse, so  
 wird

wird er Ehre und Liebe davon tragen, aber der Staat kann die guten Menschen nur belohnen, in sofern sie sich auch um ihn verdient machen. Sind die übrigen Umstände gleich, so thut der Regent allerdings wohl, wenn er den moralisch bessern Menschen dem andern vorzieht; aber der Staat kann und darf sich nicht darauf einlassen, seine Mitglieder bloß in Rücksicht auf ihre moralische Güte zu belohnen, als welche ohnedieß schon das ihrige dazu beygetragen haben wird, sie zu Erwerbung ausgezeichneter Verdienste geschickter zu machen.

Das Wort Gnade ist ein gefährliches Wort. Es verführt die Großen zu Ungerechtigkeiten, und die Niedrigen zur Schmeicheley. Der Fürst hält sich selbst für einen gnädigen Regenten, wenn er die Güter des Staats unter seine Günstlinge verschwendet, und die Untertanen nennen die Weichlichkeit Gnade, mit welcher er eines einzigen wegen zum Nachtheile der übrigen das Ansehen der Gesetze schwächt. Auch Wohlthaten dürfen nur nach allgemeinen Regeln, die zum Besten Aller gereichen, ausgetheilt werden. Die Wohlthätigkeit der Fürsten ist nur in sofern löblich, als sie sich dieselbe durch Gesetze zur Nothwendigkeit gemacht haben. Es geht mit der Großmuth der Fürsten wie mit den überflüssig guten Werken der katholischen Kirche. Wer mit dem Ueberflusse seiner Verdienste prahlt, ist nicht weit davon entfernt,

fernt, ein Taugenichts zu werden. Ein ehrlicher Mann muß so viel Gutes thun als er kann; thut er weniger, so hat er seine Schuldigkeit noch nicht erfüllt, und hat er mehr gethan, als er hätte thun sollen, so hat er gefehlt. So übertrieben dieß zu seyn scheint, so wahr ist es. Wer nicht in der Haut des Mannes steckt, kann freylich nicht beurtheilen, was er alles unter seinen Umständen hätte thun können und sollen; daher müssen die andern das Gute, welches er ihnen erzeigt, dankbarlich hinnehmen: aber er selbst ist sicherlich im Guten noch nicht weit gekommen, wenn er so geneigt ist, jede gute Handlung sich selbst zu einem besondern Verdienste anzurechnen. Es geht mit den guten Menschen wie mit den guten Schriftstellern; diese thun sich selbst nie, die schlechten aber immer Genüge. Der gute Mensch hat wie der gute Schriftsteller das Ideal vor sich, welches er zu erreichen strebt. Was auch andere zu seinem Lobe sagen mögen, so fühlt er doch selbst, wie viel ihm noch mangelt; fühlt er es nicht, so ist er ein Alltagsmensch, der nur so lange gut bleibt, als es ihm seine Umstände erlauben; der sich ehrlich nährt, so lange er auf diese Weise am besten fortkommen kann; seine Amtspflicht erfüllt, wenn er sie ohne seinen Nachtheil nicht unersfüllt lassen kann, und den Seinigen wohl will, so lange sie mit seinem eignen Ich in einer nähern Beziehung stehen als andere. Nur der, welcher sich selbst die Erfüllung seiner Pflichten  
als

als eine Nothwendigkeit auflegt, wird im Stande seyn, den Versuchungen zum Bösen zu widerstehen.

Deswegen gefällt es mir nicht, liebster Freund, daß Sie die Gerechtigkeit vom Wohle wollen herleiten. So sehr ich den äußern Zwang hasse, so sehr liebe ich den innern, den mir meine Vernunft auflegt. Diese nöthiget mich, Sie als Menschen und Philosophen hochzuschätzen. Diese Hochachtung betrachte ich als einen Tribut, den ich Ihren Verdiensten schuldig bin, und nicht als eine Wohlthat, die ich Ihnen auch wohl hätte vorenthalten dürfen. Eben so wenig konnte ich dem Drange widerstehen, bey Gelegenheit Ihrer Schrift dem Publico Wahrheiten zu sagen, die ich für fruchtbar halte. Es geschieht freylich auf die Gefahr, in diesem ungleichen Kampfe zu unterliegen; aber was auch mein Schicksal seyn mag, so wird die Wahrheit bey diesem Streite gewinnen. Sie werden Gelegenheit erhalten, Ihre Behauptungen durch neue Gründe zu unterstützen, und ich selbst werde gewiß keinen Augenblick anstehen, der Uebermacht Ihrer Gründe nachzugeben.

In der Hauptsache sind wir ohnedieß einig.

Daß die Regeln der Moral gemeinnützig sind, glauben wir beyde, Geben Sie mir zu, daß  
auch

auch der Fürst die Beobachtung der gemeinnützi-  
gen Regel dem Guten, welches er aus der Ver-  
letzung derselben zu ziehen hofft, vorziehen müsse,  
so ist unser Streit gehoben.

Zu diesem Vergleiche biete ich die Hand, indem  
ich einräume, daß viele dieser Regeln gewöhnlich all-  
gemeiner gefaßt werden, als sie seyn sollten. Er-  
klären Sie Sich nun dagegen, daß Sie den Für-  
sten nur von solchen unbestimmten Regeln Aus-  
nahmen gestatten, so ist der Vergleich abge-  
schlossen.

Bei diesem Vergleiche muß ich mir freylich  
die Unerleglichkeit des Grundsatzes der Gleichheit  
oder der Freyheit ausbedingen, unter den Ein-  
schränkungen, die ich schon selbst in der Abhand-  
lung über die älterliche Gewalt angeführt habe.  
Dazu nöthiget mich die Erfahrung aller Zeiten,  
daß die Fürsten nur allzugeneigt sind, ihre  
Macht unter dem Vorwande des gemeinen Nut-  
zens weit über ihre Gränzen auszudehnen.  
Deswegen suchte ich eine Regel, welche mich be-  
lehrte: in wiefern das, was man für gut hält,  
mit Gewalt erzwungen werden dürfe.

Sollten Sie die Regel, die ich gefunden zu  
haben glaube, nicht ganz billigen, so bin ich doch  
gewiß, daß Sie Regeln annehmen, welche dem  
Fürsten heilig seyn müssen, wenn er auch glau-  
ben

hen sollte, daß durch ihre Verletzung dem gemeinen Wesen ein großer Nutzen verschafft werden könne.

Lassen Sie uns das, was diese Regeln befehlen, unter dem Nahmen des Rechts feststellen und in Ehrfurcht setzen. Was uns die Mittel lehrt, uns selbst oder andre glücklich zu machen, wollen wir der Privat und öffentlichen Politik überlassen, und dort mag die Weisheit der Klugheit die Hand bieten. Dadurch gewinnen wir zugleich den Vortheil, daß das äußere Glück mehr im Zusammenhang mit dem innern betrachtet, und die Glückseligkeit ganzer Völker sowohl als der einzelnen Menschen auch nach dem größern oder geringern Umlaufe der Ideen und nicht bloß des Geldes beurtheilt wird.

Für die Moral bleiben alsdenn die allgemeinen Regeln, die sich ohne jene tiefe Einsicht in den Zusammenhang der Dinge durch Hilfe des vor der Vernunft geleiteten moralischen Gefühls aufrecht erhalten. Wenn das, was Sie Wohlwollen (e) nennen, aus der Achtung für die gemeinschaftliche Natur entspringt, und wenn dieses Wohlwollen den Grund aller Pflichten in sich enthält, so ist nicht Rücksicht auf Nutzen, sondern Achtung für die Würde der Menschheit der Grund der moralischen Verbindlichkeit, und Ihre Theorie weicht

(e) Ihre Anmerkungen zu Cicero's 2ten Buche von den Pflichten S. 89.

weicht alsdann nur in den Worten und nicht in der Sache selbst von der meinigen ab. Es konnte nicht fehlen, die Grundsätze meines edlen Freundes und die erhabne Moral eines Kants mußten sich begegnen.

Hätte meine Stimme ein größeres Gewicht, so würde ich folgenden Vergleich in Vorschlag bringen.

Herr Kant fordert von der Moral, daß sie die Menschen würdig; Sie, daß sie dieselben fähig machen solle, glückselig zu seyn. Da der Würdige immer auch der Fähige seyn wird, so verlieren Sie nichts, indem Sie seinen Grundsatz annehmen.

Dagegen weiß ich nicht: ob Herr Kant Ihnen das Geständniß verweigern könne, daß mit der Fertigkeit, vernünftig zu handeln, nicht nur die Fähigkeit unsre Zwecke zu befördern, sondern auch der wirkliche Genuß einer innern Zufriedenheit verbunden sey. Auch ist es an sich schon wahrscheinlich, daß nach der natürlichen Einrichtung der Dinge, der Tugendhafte zeitig oder spät zu dem Glücke oder vielmehr zu der Glückseligkeit gelangen werde, zu welcher er sich würdig und fähig gemacht hat.

Ihrerseits werden Sie auch gern zugeben, daß das Glück unter die Dinge gehöre, die man am meisten verfehlt, wenn man ihnen am eifrigsten nachjagt, und daß wir also wohl am besten fortkommen, wenn wir uns gewöhnen, die Gesetze

seze der Vernunft ohne Rücksicht auf Nutzen zu befolgen.

Ob diese Vorschläge sich mit dem Kantischen System ganz werden vereinigen lassen, weiß ich nicht. Ihrer Zustimmung bin ich in Ansehung dieser Vorschläge beynahе gewiß. Wenn doch mein System des Zwangsrechtes einen gleichen Beifall erhalten möchte! Einige Ursachen habe ich, mir damit zu schmeicheln. Denn es gründet sich auf die Gleichheit der Menschen, der Sie selbst auf eine so vortreffliche Art das Wort reden, indem Sie dem Prinzen, der eben nach dem Zepter greift, als Schutzengel zu rufen. „Ja sie sind „alle, auch die geringsten deiner Unterthanen, „auch die Einwohner fremder Staaten, mit dir „eines Geschlechts, und zwar eines göttlichen „Geschlechts. Es ist wirklich ein Plan in der „Natur entworfen, sie durch Tugend zur Glückseligkeit zu führen. Dazu leuchtet die Sonne: „um deswillen drehen sich die Weltkörper in ihren „Kreisen — Dazu ist der menschliche Körper so „künstlich gebaut, dazu ist die Erde mit so unzähligen Gütern bereichert, dazu hat die menschliche Seele ihre Fähigkeiten, dazu das menschliche Geschlecht in der Sprache ein Mittel seiner Verbindung bekommen. Und in diesen großen ewigen Plan sollst du eintreten — in ihm mehr als sonst irgend jemand mitwirken. Eben das Wesen, welches dich als Mensch schuf, welches dich als Königssohn gebohren werden ließ: welches

---

„thes Jahrhunderte zuvor schon diesen deinen  
„Staat bildete, und ihn deinen Abnherrn unter-  
„warf: eben das Wesen ist der Schöpfer, der  
„Freund und der Wohlthäter aller der Men-  
„schen, die jetzt unter dir stehen, und auf die du  
„Einfluß hast.“

Schöner als mit dieser vortrefflichen Stelle  
Ihres Buches kann ich meine Schrift nicht be-  
schließen. Ich füge also nur noch die Versiche-  
rung bey, daß unser philosophischer Streit, wie  
sich auch wohl von selbst versteht, nichts in der  
Hochachtung ändern könne, mit welcher ich bin  
und immer seyn werde &c.

---





Re 102



13 WA 3149

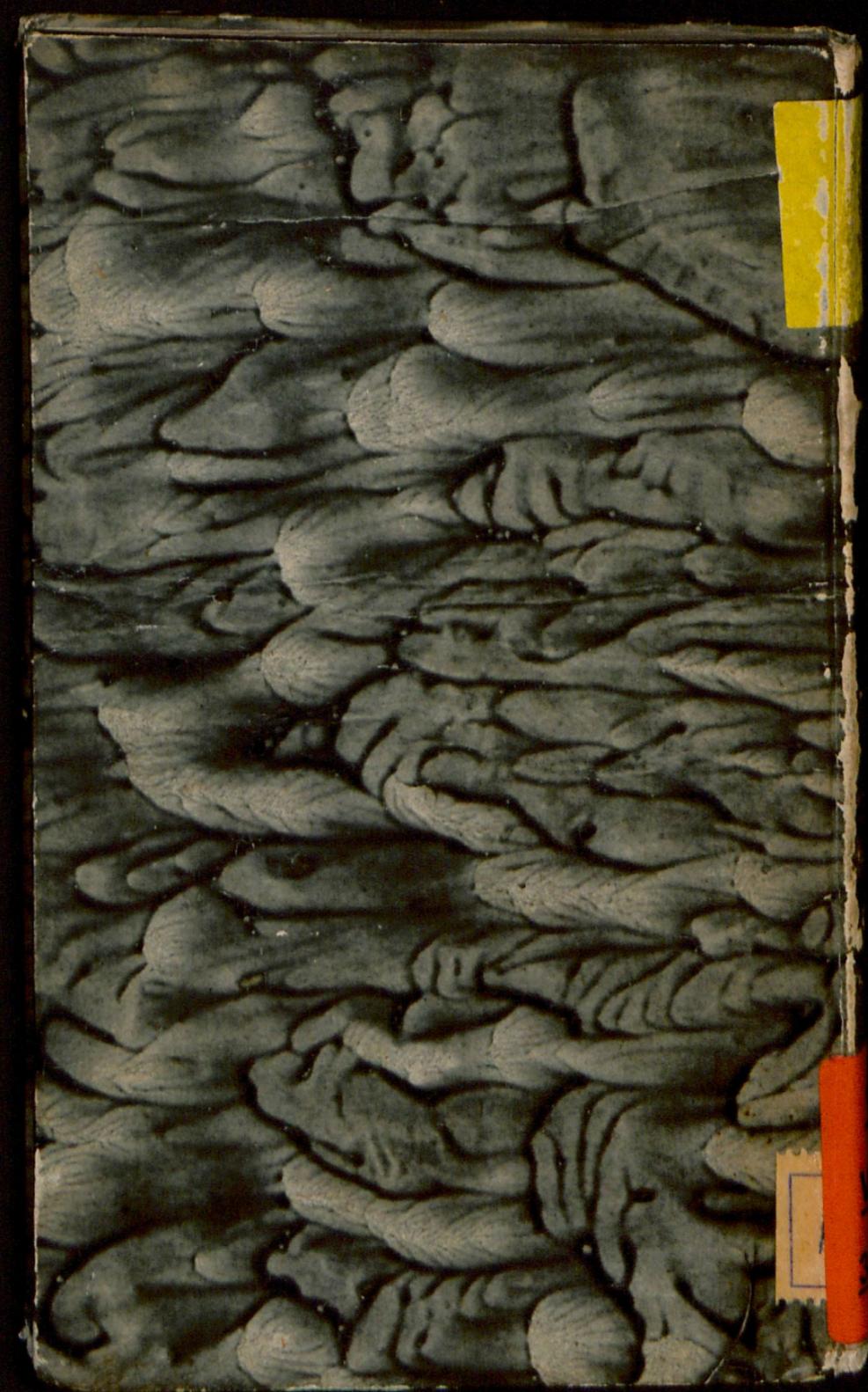
ULB Halle  
000 397 075

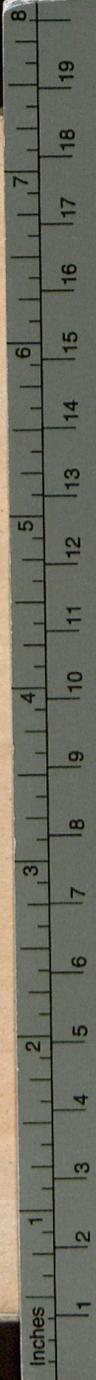
3/75



VD 18







Inches

Centimetres

Farbkarte #13

B.I.G.

Blue

Cyan

Green

Yellow

Red

Magenta

White

3/Color

Black

# Schreiben

an

Herrn Professor Garbe

über die

zwangs- und Gewissens- Pflichten

und

den wesentlichen Unterschied

des

Bohntwollens und der Gerechtigkeit

besonders

bey Regierung der Staaten.

von

Ernst Ferdinand Klein.

*E. F. Klein*

1915/90

Berlin und Stettin

bey Friedrich Nicolai

1789.

