



## Über dieses Buch

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

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

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

## Nutzungsrichtlinien

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

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

## Über Google Buchsuche

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



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### **Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### **About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Ph. U. 445 (2)



<36601927120012

<36601927120012

Bayer. Staatsbibliothek





PHILOSOPHISCHES  
JOURNAL  
FÜR  
MORALITÄT, RELIGION  
UND MENSCHENWOHL.  
III<sup>r</sup> HEFT.



*No. Gießen  
bey G. F. Heyer  
1793.*

Pr. u. 445 / 2

33 85

**BAYERISCHE  
STAATS-  
BIBLIOTHEK  
MÜNCHEN**

# Philosophisches Journal

für

**Moralität, Religion und Menschenwohl**

herausgegeben

von

**Carl Christian Erhard Schmid**

und

**Friedrich Wilhelm Daniel Snell,**

Lehrern der Philosophie zu Jena und  
Gießen.

---

**Bayerische  
Staatsbibliothek  
München**

---

*Zweyten Bandes Erster Heft.*

---

**G i e f s e n,**  
bey **Georg Friedrich Heyer.**

**1 7 9 3.**

---

## Inhaltsanzeige.

1. *Versuch zur Aufklärung über Menschenrechte.* Von Hn. D. ERHARD. S. 1.
2. *Philosophische Betrachtungen über moralische Welt, Gottheit, Unsterblichkeit und Religion* Einleitung. Von C. C. E. SCHMID. S. 42.
3. *Ueber drey Grundfehler der Erziehung.* Von Ebendemielsen. S. 51.
4. *Ein Gemählde des Thucydides von den griechischen Staatsrevolutionen und politischen Clubs zur Zeit des peloponesischen Krieges.* Von Hn. Geh. Rath SCHLOSSER. S. 69.
5. *Ueber Lebensgenuss.* Ein ptychologisch moralischer Versuch, von Hn. Stipendiatenmajor CARL DAUB zu Marburg. S. 80.
6. *Literarische Anzeigen.* S. 121.

---

## Nachricht.

Da jetzt nicht mehr Gießen, sondern Jena der Wohnort des einen unterzeichneten Herausgebers, überdem auch der Druckort von diesem philosophischen Journal ist: so ersuche ich die Herren Mitarbeiter ihre Manuscripte, und die Herren Buchhändler ihre zu recensirenden philosophischen Verlagsbücher künftig unmittelbar hieher an mich zu schicken. Uebrigens hoffe ich die Leser durch die That überzeugen zu können, daß diese glückliche Veränderung meines Aufenthaltes und meiner Lage auch die Ausführung dieses literarischen Unternehmens begünstigt. Jena d. 12. Aug. 1796.

Carl Christian Erhard Schmid, ordentlicher Professor der Philosophie, Dacenus an der Stadtkirche, und Pastor an der Garnisonkirche hieselbst.

## Verfuch

zur

# Aufklärung über Menschenrechte.

**M**enschenrechte, Rechte der Menschheit, oder Rechte der Menschen, sind Wörter, deren Gebrauch nun so allgemein ist, daß es fast ein Mistraten in die Aufklärung unserer Zeiten verläßt, wenn man voraussetzt, diese Wörter würden nicht von dem ganzen Publikum mit Bestimmtheit gedacht, und eine Belehrung hierüber käme nicht viel zu spät, und doch glaube ich, daß diese Wörter nie mehr in Gefahr waren, entweder alle Bedeu-

*Band. I. Heft.*      **A**      *tung.*

## 2 *Aufklärung über Menschenrechte.*

tung, oder wenigstens ihre Würde zu verlieren. Während eine große Nation die Wiederherstellung der Menschenrechte zum Titel aller ihrer Unternehmungen gebraucht, wird eben dieser Nation von andern die Menschlichkeit abgesprochen; und indem sie Freiheit und Gleichheit für die nothwendige Bedingung des Besitzes dieser Rechte ausgiebt, wird sie von andern, als ein Haufen Zerstörer der sittlichen Ordnung, die sich unbefugt zu Vormündern aller Nationen aufwerfen wollen, und zügelloser Unterdrücker angesehen. Während diese Nation, wie sie sich ausdrückt, allen Beleidigern der Menschheit den Krieg ankündigt, sieht man sie selbst Handlungen ausüben, die den Charakter der Menschheit verlängern. Diese Nation hat so wohl Ankläger als Vertheidiger in allen kultivirten Staaten von Europa, die aus Gründen für und wider sie streiten; auch sehr viele Partheygänger, die eben dieses durch körperliche Stärke thun, oder doch darzu bereit wären. Beide Partheyen stellen die unveräußerliche Rechte der Menschheit, entweder als gemeinschaftliche Grundsätze auf, von denen sie ausgehen, und die ihre Gegner überzeugen sollen; oder

oder als unlängbare Gefühle, die, wie sie glauben, den Gegentheil muthlos machen und ihnen Sieg verschaffen müssen. Boyd's Theile glauben ihrer Vernunft oder ihrem Gewissen zu folgen.

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

Ich verstehe hier aber unter dieser *Aufklärung* keine streng philosophische Erörterung dieses Begriffs, und keine streng systematische Darstellung aller Menschenrechte; denn dieses würde ohne genaue Bestimmung, allen den Begriff Menschenrecht, vorhergehender Begriffe, und ohne einen streng wissenschaftlichen Vortrag nicht geschehen können, und daher meinem Zweck, nicht Belehrung über diesen Gegenstand, sondern nur Aufklärung darüber zu verbreiten, nicht entsprechen. Vielleicht giebt es einige Leser, die die Wörter Belehrung und Aufklärung über einen Gegenstand, für gleichbedeutend, und den Unterschied für erkünstelt halten, und es wird daher nicht unschicklich seyn, diese Begriffe

## ☛ *Aufklärung über Menschenrechte.*

etwas zu erörtern, um so mehr, daja ohne dies, die ungestörte Bemühung sich aufzuklären, wie wir unten sehen werden, unter die vorzüglichsten Menschenrechte gehört. *Aufklärung über einen Gegenstand hat man, wenn man den Weg kennt, auf dem man zur völligen Kenntniss dieses Gegenstandes gelangen kann, und frey von Irrthümern darüber ist, kurz, so viel weiß, das man kein Spiel des Betrügers oder Bewunderer des Prahlers wird; ihr folge daher erst die Belehrung über diesen Gegenstand.* Um es durch ein Beyspiel deutlicher zu machen, so wollen wir setzen; ein Mann habe hinlängliche optische Kenntnisse, um verschiedene Täuschungen durch optische Kunstgriffe, sich zu erklären; er kenne, zu welchem Grad von Geschwindigkeit es der Mensch durch Übung bringen kann, er sehe die Nichtigkeit des Glaubens an Hexen und Zauberer ein, und er wisse noch, das sich durch verstellte Elektrizität, Magnete und dergleichen vieles wunderbar scheinende ausrichten läßt; ein solcher Mann ist völlig über die Taschenspielerkunst aufgeklärt; aber deswegen kann man noch nicht sagen, das er vollständig darüber belehrt sey, oder, welches eben so,

viel hiesse, daß er sie vollkommen verstehe. Sich über jeden für die Menschen wichtigen Gegenstand aufzuklären, ist die Pflicht eines jeden Menschen; aber die eigentliche Kenntniss wird nur von denen gefordert, deren Hauptgeschäfte es ist, sich mit diesen Gegenständen abzugeben. Belch- rung gehört daher für den, der das Geschäfte seines Lebens daraus machen will, etwas wichtiges zu erforschen oder auszuführen, aber Aufklärung darüber gehört für jedermann.

Unter allem, was für die Menschen nun wichtig ist, haben ihre Rechte den höchsten Rang, und die Aufklärung darüber ist daher für alle Menschen gleich wichtig; aber die vollständige Kenntniss derselben, kann nur von dem gefordert, nur bey dem gesucht werden, der berufen ist, über sie zu wachen, sey es, daß Geburt, oder Wahl, oder ein innerer Beruf ihn darzu auffordert. Ich finde um so nöthiger dies im Eingang dieser Ab- handlung anzuzeigen, als ich weder den Philo- ophen noch den Staatsmann belehren will, und ich gessehe es frey, auch nicht könnte, noch den Bürger und Bauer auffordere, sich die Kenntniss des Philosophen und Staats-

manns eigen zu machen, und beyder Ausprüche seiner Kritik zu unterwerfen; sondern weil ich einzig die Absicht habe, den Theil des Publikums, der weder auf Philosophie noch auf Staatskunst Anspruch macht, über den wichtigsten Theil seiner Rechte, die man vorzugsweise Menschenrechte nennt, aufzuklären. Diejenigen also, die schon über diese Stufe erhaben sind, können entweder diesen Aufsatz gar nicht lesen, oder, wenn sie die Gefälligkeit haben wollen, so mögen sie es als Richter thun, um zu sehen, ob ich den Weg zur gründlichen Kenntniß der Menschenrechte gut bereitet habe.

*Recht*, in seinem ganzen Umfange, ist ein viel zu weiter Begriff, als dafs ich es wagte, sogleich eine Erklärung davon zu geben, die diesen Begriff erschöpfen sollte. Unfre Sprache hat verschiedene Ausdrücke, die, da sie alle unter dem Begriff, Recht, stehen, nothwendig die Merkmale dieser Begriffe in sich enthalten; da sie aber auch in ihrer Bedeutung verschieden sind, zugleich eine Erläuterung und Anwendung dieses Begriffs geben müssen. Diese Ausdrücke sind folgende: es ist Recht;

er hat Rechte; er hat ein Recht; er hat das Recht; er thut recht. Beyspiele, wo diese Ausdrücke gebraucht werden, mögen am besten dienen, uns ihre Verschiedenheit und Übereinstimmung und daraus den Begriff, Recht überhaupt, finden zu lassen; da es dann leicht seyn wird, den Begriff von Menschenrecht festzusetzen. *Es ist recht*, daß dieser Verbrecher einmal gestraft wird; ist ein Beispiel des Gebrauchs der ersten Ausdrücke; *er hat Rechts*, wenn er behauptet, die Sympathie ist eine Träumerey; *er hat ein Recht* auf die angränzende Wiese, *er hat das Recht*, Zölle zu erheben; *er thut recht*, wenn er sich einmal von N. N. bezahlen läßt; sind es von den übrigen. Mehrere Beyspiele werden jedermann beyfallen. Sucht man nun zu entdecken, worin die Verschiedenheit liege, so wird man folgende Unterschiede entdecken. Im ersten Fall wird gesagt, daß etwas geschehen darf, mit dem Nebenbegriff, daß es auch gut sey, daß es geschehe: im andern, daß man etwas behaupten darf, ohne wider die Wahrheit sich zu veründigen; im dritten, daß man in seiner Besitznehmung von den Gesezen begünstigt werden müsse; im vierten, daß man ei-

## ◆ Aufklärung über Menschenrechte.

man im Allgemeinen für erlaubt erklärten Vortheil auf immer oder auf bestimmte Zeit sich besonders zueignen dürffe; im fünften daß man etwas vor seinem Gewissen verantworten könne. In Allem diesen Gebrauch des Wortes Recht, liegt aber, wie man sieht, das Erlaubtseyn zum Grunde, und zwar nicht ein vorübergehendes Erlaubtseyn, sondern ein bleibendes; das ist, ein durch Gesetze der Religion, der bürgerlichen Verfassung und der Wahrheit bestimmtes. Die erstern zwey Ausdrücke beziehen sich aber aufs Allgemeine und zeitigen nur an, daß etwas nicht wider die Gesetze ist; aber lassen es unentschieden, ob es durch dieselben geboten oder blos erlaubt ist; weit öfter werden sie daher verneinend gebraucht; es ist nicht recht, daß und so weiter; er hat nicht Recht und s. w, in welchem Falle ihre Bedeutung bestimmter ist; und etwas schlechterdings Gesetzwidriges anzeigt. Ganz deutlich ist es dagegen, daß in den übrigen drey Ausdrücken kein Geboten seyn liegt, und daß immer darinn vorausgesetzt wird, daß man etwas überhaupt gerathe, das man nun mit Recht auch darf, aber

aber wenn man nicht mehr will, auch nicht  
muss.

In dem letzten Ausdrucke: er thut recht, liegt noch der Nebenbegriff, daß man das, was uns gesetzlich (in so ferne wir nemlich die bürgerlichen Gesetze allein darunter verstehen) erlaubt ist, auch vor der Gesetzgebung des Gewissens verantworten könne. Da man nur selbst von der innern Verpflichtung urtheilen kan und die Ausübung des Rechts in so ferne mir Gewissenssache ist, über die niemand mit Gewalt entscheiden darf, so kann freilich von dem Recht ein höchst ungerechter Gebrauch gemacht werden, ohne daß es gehindert werden kan. Weil wir aber nur eine Erklärung vom Recht in der Beziehung suchen, um zu wissen, welche Rechte wir haben, und welche andere haben, und der Gebrauch derselben unserem und anderer Gewissen überlassen werden muss, so kan und darf diese Gewissenseinschränkung nicht als ein Merkmal in die Erklärung des Rechts aufgenommen werden. In so ferne als man also ein Recht hat, hat man *freye Willkühr, innerhalb dieses Rechts zu thun, was man will.* Folgende Erklärung wird also nothwendig richtig seyn;

ein Recht ist die *gesetzmäßige Erlaubniß*, nach *eigener Willkühr* in einem gewissen Falle zu handeln. Meine Rechte bestehen nun in der Summe dieser Fälle.

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

Wir begreifen unter *Gesetz* immer die *Vorschrift*, nach der etwas geschehen muß, und die

dieses Müßens nehmen wir in doppelter Bedeutung, nemlich, in so ferne keine Möglichkeit da ist, daß etwas anders geschehe, wie z. B. bey den Naturgesetzen, oder in so ferne etwas zwar anders geschehen kan, aber nur unter Voraussetzung des *Misbrauchs* der Freiheit, wie bey den Sittengesetzen. Die bürgerlichen Gesetze dürfen den Sittengesetzen daher nie widersprechen, weil sie sonst den Misbrauch der Freiheit gebiethen würden. Diese Sittengesetze kündigen sich dem Menschen unmittelbar in seinem Bewußtseyn an, und wenn seine Freiheit gleich nicht durch sie gebunden ist, so ist doch ihr Gebot für ihn unläugbar. Sie bedürffen keiner menschlichen Bestätigung, sondern werden von uns mit der Achtung erkannt, die Gesetze, die uns ein allerhöchster heiliger Wille giebt, von uns fordern. Da die bürgerlichen Gesetze aber durch einen Menschen gegeben sind, so können diese Gesetze von andern Menschen nur dann für gültig erkannt werden, wenn sie entweder jene Sittengesetze selbst sind, die in der Gesellschaft nur als Befehle vorgetragen werden, auf deren Uebertretung auch

zeit

## 12 *Aufklärung über Menschenrechte.*

zeitliches und von Menschen veranlaßtes Wehe gesetzt ist; oder wenn ihre Vernunft selbst die Güte des Gesetzes einseht; oder wenn sie diesen Menschen von einer Gottheit unterstützt glauben. Da aber das letztere bey einer etwas kultivirten Nation nicht ohne Prüfung angenommen wird, und diese Prüfung sich auf die Untersuchung gründet, ob das, was dieler Mann zum Gesetz macht, Göttlich seyn kan, welches auch nur durch Vernunft entschieden werden kann, so kommt alle Verbindlichkeit der Gesetze auf das an, ob sie der Vernunft gemäß sind. Es wird zwar vieles als Gesetz befolgt, das nicht vernünftig ist. Z. B. das der Landmann seine Aecker nicht durch einen Zaun vor den Verwüstungen des Wildes schützen soll; allein diese Befolgung gründet sich auf die in langer Zeit nach und nach gewöhnte Unterdrückung, und keiner, der des Namens Mensch würdig ist, wird solche Verordnungen, des Namens, Gesetz, würdig finden. Da die Vernunft nun eigentlich die wahre Gesetzgeberin ist, so kan nichts ihr Widersprechendes diesen Namen verdienen. Die Vernunft urtheilt nun nach

Zween

an Gesichtspunkten über die Güte der Gesetze; nemlich nach der Stimme des Gewissens und der Religion, und nach der Schicklichkeit der Gesetze zur Erreichung eines bestimmten Zwecks, den Gewissen und Religion gut heißen. Der allgemeinste Zweck den die Menschen nur haben können, ist äußere Glückseligkeit bey einem gutem Gewissen, und die Gesetze gehen daher auf die guten Sitten an sich und dies sind die moralischen und allgemeinen Gesetze, oder auf das äußere Wohl, und dies sind die bürgerlichen und besondern Gesetze, deren Zweck darinn besteht, zu verhindern, daß das Laster nicht äußern Wohlstand bewirken könne. Aus dieser kurzen Erörterung wird nun sehr deutlich werden, daß nichts mehr dem Wesen eines Gesetzes zuwider wäre, als ein Gesetz, das das Wohl anderer beschränkt, um das Wohl eines Einzigen ohne Rücksicht auf Verdienst zu gründen und das die bloße Willkühr dieses Einzigen zum Gesetz machte. Dies zeigt uns nun ein ursprüngliches Menschenrecht, nemlich, daß er seine Willkühr, nicht von der bloßen Willkühr eines andern einschränken lassen darf. Und an diesem Beweisen

den glauben wir die Menschenrechte auffinden zu können, wenn wir nur immer Acht geben, ob der Mensch in gewissen Fällen durch Sittliche und vernünftige Gründe, die außer der Willkühr eines andern liegen, eingeschränkt werden kan, oder nicht; wo nur die Willkühr eines andern ihn einschränken könnte, da hat er ein Recht, seiner Willkühr zu folgen.

Am deutlichsten fällt nun in die Augen, das, da ihn nur bloße Willkühr einschränken könnte, wo sein Benehmen ohne allen Einfluss auf das mit Vernunft oder Recht zu fordernde Wohl oder Wehe anderer ist. Ich finde hier den Beylatz, mit Vernunft oder Recht, welches, wie wir gesehen haben, bey nahe ein gleiches bedeutet, nothwendig, weil die Gerechtigkeit selbst allezeit eine Störerin des Wohls der Böfewichter ist. Dieser Einfluss kan aber nicht Statt finden 1) bey Gewissenssachen, in so ferne nicht das Betragen in Handel und Wandel, sondern der Trost für das Herz eines Menschen allein von ihnen abhängt. 2) In Meinungen, die bloß wissenschaftlich sind, oder nur zur Prüfung vorge-  
tragen

tragen werden. Diese Menschenrechte sind unter dem Namen *Gewissens* und *Gedankenfreiheit* bekannt; erstere beziehet sich vorzüglich auf die Religion. Die Gewissensfreiheit kann also einem Menschen nicht genommen werden, und alle Gesetze, die dieses thun, führen den Namen Gesetz mit Unrecht. Die Gründe für diesen Satz sind unter mehreren diese: die Religion ist, wie allgemein anerkannt wird, ein wahrer Trost der Menschen und keine Plage; sie tröstet ihn über seine moralischen Gebrechen, bringt ihm Mittel zur Stärkung im Guten, und vermehrt die Gründe, welche die Vernunft allein zur Rechtfchaffenheit darbietet, damit, daß sie die Ausübung der Gerechtigkeit und aller Tugenden, zugleich als das Gebot eines heiligen unabänderlichen Willens ankündigt, der zugleich unterm genauer und allwissender Richter und Belohnner ist: wie kann also Religion von einem Menschen geboten werden? Was kümmert ihn, wo wir Trost finden, und womit kann er zeigen, daß er der Bevollmächtigte des Allhöchsten ist? Da es eben so wahr ist, daß uns Vernunft schon allein sagt, was Rech-

und Unrecht, und die Religion uns nur die gehörige Stärke zum Guten giebt, wie kan die Religion, die wir bekennen, uns zu bürgerlichen Geschäften tauglich oder untauglich machen? Nicht die Religion, die wir bekennen, sondern die Stärke und Beharrlichkeit im Guten, die uns unsre Religion giebt, macht uns zu biedern oder schlechten Menschen, und jemanden deswegen mehr zu trauen, weil er sich zu einer Religion bekennt, die ich für die beste halte, ist eben so unvernünftig, als wenn ich einem jeden, den ich weiter gar nicht kannte, völlige Macht über mein Vermögen geben wollte, weil er mir versprochen hat, mich nicht zu bestehlen, sondern meinen Vortheil aufs beste zu besorgen. Ich kan also nicht von der Religion auf die Güte eines Menschen schliessen. Aber wird man sagen: ich kann doch urtheilen, ob eine Religion nicht selbst schlechte Grundsätze begünstige? Allerdings: aber dann sind diese schlechten Grundsätze, die mit den moralischen und vernünftigen bürgerlichen Gesetzen unverträglich sind, der Grund, warum ich einem solchen Menschen nicht trauen darf, aber nicht seine Religion, die als solche keine Grundsätze des

des Betragens enthält, sondern sie nur dem Gewissen einschärft. Religionen, deren Gottesdienst unmoralisch ist, müssen in dieser Rücksicht zwar verboten werden, aber der Gegenstand des Verbots sind dann *diese Handlungen*; als *falsche Religionen* können sie nicht durch Gesetze, sondern nur durch Aufklärung aufgehoben werden. Ferner müßte ich aber auch, um eine Religion als falsch zu verwerfen, wenn solches aus einem andern Grunde, als weil sie der Vernunft und dem unbestochenen Gewissen oder dem reinen sittlichen Gefühle zuwiderlaufende Grundsätze begünstigt, geschehen sollte, unmittelbar von Gott überzeugt seyn, daß sie falsch wäre, welches sich aber kein vernünftiger Mensch einbilden kann, sondern wenn er diese Einbildung hat, so ist er ein — Narr. Dieses hartscheinende Urtheil wird jedermann einleuchten, wenn er bedenkt, welch ein unbändiger Stolz von einem Menschen es ist, sich einzubilden, er allein habe es verdient, daß ihn Gott vor so vielen Millionen seiner Mitbrüder auszeichne! Christen könnte auch dies überzeugen, daß Christus selbst nie zu irgend einer Sekte sagte: „eure Reli-

gion ist falsch, aber er sagte: „viele, die zu mir sagen, Herr, Herr, haben wir nicht *Wunder* gethan in deinem Namen, werden nicht in das Himmelreich kommen. Dies halte ich für hinreichende Gründe, um die Gewissensfreiheit unter die Menschenrechte zu setzen. Da man aber keine Freiheit hat, wenn man nicht handeln darf, wie man will, so begreift die Gewissensfreiheit nicht blos die Religion, in so ferne sie blos bekannt wird, sondern auch in so ferne zu ihr gehörige Uebungen angestellt werden, wenn diese Uebungen nicht den Sitten und den vernünftigen bürgerlichen Gesetzen zuwider sind. Es gehört also freye Religionsübung, in so weit als sie andern nicht beschwerlich fällt, unter die Menschenrechte. Aber im Gegentheil muß auch wieder jedem erlaubt seyn, seine Meinung über jede Religion zu sagen und ihren Einfluß auf das Herz zu beurtheilen. Nur in dieser letztern Rücksicht gehört *freyes Urtheil über Religionsfachen*, unter diese Rubrik; denn in so fern beurtheilt wird, ob ein Satz einer Religion in den ihr zur Richtschnur dienenden Büchern enthalten sey oder nicht, ob eine gewisse Cerimonie ihr wesentlich oder nicht, alt oder neu sey, gehört

hört zur Gedankenfreiheit. Ich habe hier Gewissensfreiheit nur auf Religion bezogen, weil sich alle Fälle, wo sie Statt finden muß, auf Religion, d. i. auf das innere Heil des Menschen beziehen, das einen andern nichts angeht. Was den Gebrauch der Freiheit über Religion zu urtheilen betrifft, so kan man gewisse Gebräuche einer Religion lächerlich finden, ohne wider die Menschenrechte zu sündigen, aber man darf nicht Gewalt brauchen; dies thut man aber wirklich, wenn man durch Spott den andern stört. Man kan zum Beispiel den langen Tag der Juden für eine lächerliche Cerimonie erklären, ohne sich zu veründigen, aber man thut nicht recht, wenn man seinem Spott während dieser Cerimonie selbst freyen Lauf läßt. Nun wollen wir zur nähern Auseinandersetzung der Gedankenfreiheit übergehen.

In so ferne man nicht wissen kan, was einer denkt, so ist freylich unmöglich, sich einer Herrschaft über Gedanken anzumassen. Aber dies heist auch nicht Freiheit, sondern *Gedankensfreyheit* findet nur dann Statt, wenn ich meine Gedanken, ohne mich einer durch Gesetze bes

stimmten Seraffe auszusetzen äußern kan. Am  
 unwiderstehlichsten ist die Ueberzeugung,  
 daß kein Mensch ein Recht haben kann, mir  
 die Entdeckung der Wahrheit zu verbieten und  
 meine Kräfte zur Vervollkommung der Wis-  
 senschaften zu gebrauchen. Ich halte mich  
 hier mit keinem Beweise auf, weil unsere Zei-  
 ten kaum ein Beyspiel mehr liefern, daß Ent-  
 deckungen in den Wissenschaften als Verbre-  
 chen geahndet wurden; sondern gehe zu einer  
 andern Frage über: nemlich gehört es zu den  
 Menschenrechten, meine Meinung über alles  
 frey sagen zu können. Ich glaube, daß diese  
 Frage unbedingt mit Ja zu beantworten ist.  
 Denen diese Beantwortung nicht nach ihrem  
 Sinn seyn mag, gebe ich zu bedenken, daß  
 sie hier das Können nicht mit der wirklichen  
 Ausübung verwechseln; denn da kan gar oft  
 der Fall kommen, daß es nicht allein klug,  
 sondern sogar Pflicht ist seine Meinung nicht  
 geradezu zu äußern; aber dies muß mir  
 überlassen werden und keine Gesetze können  
 mich einschränken, die mich aber im Gegen-  
 theil auch nicht vor dem Schaden sichern,  
 den mir ein unkluger Gebrauch meiner Will-  
 kühr zuzieht. Vorzüglich schien die Gedan-  
 kenfrei-

kenfreiheit gefährlich, wenn sie sich in Kritiken über die Gesetze, Verfassungen, Religionen und Verordnungen äußerte. Aber auch da wird die Furcht verschwinden, wenn man Beurtheilung einer Sache von eigenfinniger Verwerfung, und den Entschluß über gewisse Verordnungen dem Landesherrn Vorstellungen zu machen, von Ungehorsam unterscheidet. In welchem Lande sich die Gesetze nur den letztern zur Rüge vorbehalten haben, wird alles durch bescheidene Beschwerden ausgerichtet werden; wo man aber allen Tadel sey er auch noch so bescheiden, für ein Verbrechen erklärt, da giebt es freylich keine andre Mittel, seine Gedanken zu eröffnen als mit bewaffneter Hand, wie bey der Revolution in Paris, oder durch Brand, wie in Constantinopel. Der Erfolg der Unterdrückung der Gedankenfreyheit kan bey einem Volk, das denkt, (denn von andern als z. B. von dem größten Theil der Russischen Völkerschaften, von den ganz gemeinen Pohlen und Ungarn u. d. m. ist hier die Rede nicht) kein andrer seyn, als das sich deliberirende Clubbs in deridirende Complots verwandeln.

Die Gedankenfreyheit äußert sich vorzüglich in drey Wirkungen, in der Pressfreyheit, der freymüthigen Unterhaltung und der vertraulichen Correspondenz. Ueber die *Pressfreyheit* ist schon genug geschrieben worden und ich verweise meine Leser auf die vielen Aufsätze, die in alten Journalen zerstreut sind; nur füge ich hinzu, daß ich eine Censur für ein Bedürfnis eines jeden Staats halte, aber sie muß schon gedruckte Schriften und keine Manuscripte censuren. Eine solche oberherrliche Censur von Schriften, die den Staat angehen, hielte ich für sehr nützlich, weil man dadurch manche schlechte Absicht eines elenden Schriftstellers, der nur gewöhnlichen Censur auszuweichen weiß, vereiteln könnte, da man durch Verbot einer solchen Schrift ihr öfters eine Wichtigkeit giebt, welche sie sonst nie erhalten hätte, und weil doch auch keine gute Schrift durch den bloßen Eigennutz des Censors unterdrückt werden könnte. Die *freimüthige Unterhaltung* gehört zu den Glückseligkeiten des Lebens, und wehe der Regierung, die ihren offenen Beurtheiler für ihren gefährlichsten Feind hält. Die *Correspondenz* gehört gleichfalls unter die Annehmlichkeiten

sichkeiten des Lebens, aber ich gestehe, daß es hier am schwersten ist, zu bestimmen, wie weit hier Polizey ihre Aufsicht treiben könne, ohne die Menschenrechte zu beleidigen. Denn wenn es von einer Seite wahr, daß die Regierung kein Recht auf meine Geheimnisse haben kann, so ist es von der andern auch wieder wahr, daß ihr durch die vollkommene Freiheit der Correspondenz, in den meisten Fällen die Freiheit benommen wäre, Verräthereyen zu entdecken. Ich für meinen Theil halte dafür, daß die Regierung bey einem gegründeten Verdacht das Recht habe, jede Correspondenz aufzufangen, aber, daß sie dann die Menschenrechte beleidigt, wenn sie ausser dem Fall der Verrätherey, irgend einen zum Nachtheil der Correspondenten erreichenden Gebrauch von ihren Entdeckungen macht, und wenn sie anstatt durch gegründeten Verdacht zu dieser Gewaltthätigkeit aufgefordert zu seyn, sie verübt, um erst Verdacht zu schöpfen,

Nachdem ich gezeigt habe, daß Gedankenfreyheit zu den Menschenrechten gehöret, so brauche ich nicht weiter zu beweisen, daß

die Freyheit sich aufzuklären, zu den heiligsten Menschenrechten gehört. Diejenigen die sich so selbstfüchtig über andere Menschen erheben, und immer so wegwerfend vom Volke sprechen, als wenn sie zu einer höhern Gattung von Geschöpfen gehörten, würden gewifs nie fragen: ist es gut, daß man das Volk aufkläre? wenn sie bedächten daß das Ja oder Nein auf diese Frage, zugleich das Ja oder Nein auf folgende ist: sind die, welche das Volk regieren, weise und gerecht? Sind sie es, so wird nur ein aufgeklärtes Volk sie zu schätzen wissen; sind sie es aber nicht, so wird freylich nur ein dummes und feiges Volk sie ertragen können.

Die Menschenrechte, die wir bisher durchgegangen haben, sind zwar unverletzbar, aber sie können von jedem Menschen in verschiedenen Graden ausgeübt werden, ohne daß sein moralischer Werth deswegen zu bezweifeln ist. Nun aber kommen wir zu gewissen Rechten, die mit den Pflichten gegen sich selbst so genau verwandt sind, daß der Mensch sich selbige nicht verzeihen kann, ohne seine moralische Würde, entweder wirklich oder scheinbar zu verlichten, wenn er den

den unwiderstehlichen Zwang nicht vor den Augen der Welt beweisen kann. Der Mensch steht nemlich unter allgemein anerkannten Gesetzen, die er, wenn er nicht von der Stufe eines vernünftigen, einer Religion fähigen Wesens herabsinken, und zum allgemein verdamnten Verbrecher werden will, schlechterdings befolgen muß, als, um einige anzuführen: nicht falsches Zeugniß zu geben, nicht aus Faulheit und Bereicherungstucht zu stehlen, nicht aus Eigennuz und bloßer Willkühr und Hafs zu morden; wenn er daher durch Gewalt in eine Lage versetzt wird, wo er diese heiligen Gesetze nicht beobachten könnte, so wird er zum Thier erniedrigt, und er hat daher das Recht ja sogar die Pflicht, den Tod einem solchen Leben vorzuziehen. Wenn er also so gar den Tod, einer solchen Lage, wo er auf Moralität Verzicht thun müßte, vorziehen soll, so handelt er völlig lasterhaft, wenn er sich freiwillig in eine solche Lage stürzt, und ein solcher Mensch wird mit Recht ein Verworfenener genannt. Werden nun die Verbote, die daraus fließen; ich darf auf meine mora-

B 5

lische

tische Freiheit nicht Verzicht thun, betrachtet; so entstehen daraus die Pflichten gegen mich selbst: wird aber nur darauf Rücksicht genommen, welche Zumuthungen mich unmittelbar oder auf entferntere Art in eine solche Lage stürzen würden, so gehört die Weigerung, solche Zumuthungen anzunehmen zu den Menschenrechten, und wer gegen eine solche Weigerung Gewalt braucht, sündigt gegen die Menschheit. Wir überlassen hier die Pflichten gegen sich selbst der Moral und betrachten hier die Sache nur unter dem Gesichtspunkt des Rechts: nur ist hier noch zu bemerken, daß gewöhnlich die Pflichten gegen sich selbst, mit bloßen Rechten sehr oft verwechselt werden. Ein einzig Beispiel wird hinlänglich seyn, auf diesen wichtigen Unterschied aufmerkfamer zu machen. Wenn ich alle Kräfte anwende, mein durch nichts verwirktes Leben zu erhalten, meine Menschenrechte zu schützen, so erfülle ich die Pflichten gegen mich selbst; wenn ich aber etwas gefundenes, worauf niemand Ansprüche hat, mir allein zueigne, wenn ich auf die äussere Ehre sehe, die *mein Rang* mir giebt, so bringe ich nur meine Rechte in Ausübung.

übung. Pflichten gegen mich selbst sind so heilig, als die gegen andre, aber meine Rechte, die auf meinen Vortheil abzielen, kann ich mir verzeihen. Der allgemeine Ausdruck, unter dem diese Rechte können begriffen werden, ist dieser: *Niemand darf Handlungen von mir fordern, wo ich sein bloßes Werkzeug ohne alles Selbsturtheil über Recht und Unrecht wäre oder schein, und wodurch ich von der bürgerlichen Gesellschaft ausgeschlossen würde.* Dieses geschieht nun, wenn ich jemand meinen Körper zu seinem willkürlichen Gebrauch überlassen und wenn ich auf alles Eigenthumsrecht Verzicht thun soll. Um mich hierüber deutlich erklären zu können, so wird es nöthig seyn, zuvor über die Achtung, die der Mensch seinem Körper schuldig ist, etwas zu sagen, weil es mir schon zur Last gelegt wird, und ich meine öffentliche Achtung dadurch verliere, wenn es scheint, als wäre mir der Gebrauch, den man von meinem Körper machen möchte, gleichgültig. Unser Körper verdient als das Werkzeug, wodurch wir unsre Vernunft kund machen, eine Achtung, die diesem Beruf angemessen ist. Man mag so sehr von Vorurtheilen sprechen, die den

den Menschen verleiten sollen, das innere Geistige mit dem Aeußern bloß körperlichen zu verwechseln, so wird man es doch nie dahin bringen, daß der Mensch von sittlichem Gefühle die Ausprüche dieser übermenschlichen Weisheit anerkenne, wenn er auch nicht ihre Sophismen zerstören könnte. Man sage, was kümmert mich mein Körper, wenn ich tod bin, meinetwegen fressen ihn die Hunde; so wird es leicht seyn, die meisten Personen, die nicht dieser Meinung sind, zum Schweigen zu bringen, aber schwer, einen einzigen zu überzeugen. Man suche zu beweisen, daß ein Mädchen ihre körperliche Unschuld verlieren könne, ohne ihre Seele zu beflecken, man gehe weiter und behaupte, daß ein solches Mädchen an moralischem Verdienst dadurch gewinne; es wird eben so leicht seyn, die meisten Zuhörer so weit zu bringen, daß sie nichts dagegen sagen können, aber eben so schwer, sie lebendig davon zu überzeugen. Der Grund zu dieser Erscheinung, wird man hierauf sagen, liegt in tief eingewurzelten Vorurtheilen, die nicht so bald der Stimme der Vernunft weichen. So findet man ja, daß sich Leute im Finstern fürch-

fürchten, die von der Nichtigkeit der Gespenster völlig überzeugt sind. Dieser Einwurf, dünkt mich, leitet auf den rechten Gesichtspunkt, aus welchem die Sache betrachtet werden muß. Woher kommt die Furcht im Finstern wenn es keine Gespenster giebt? Fragen wir in dem zum Beyspiel angeführten Falle, und die Beantwortung dieser Frage bestätigt die Nichtigkeit der Gespenster; wenn wir also hier fragen, woher kommt die allgemeine Meinung, daß Beschimpfungen des Körpers den Menschen herabwürdigen, wenn es doch nicht wahr ist, so können wir hoffen, dadurch der Entscheidung auch näher zu kommen. Die Antwort ist leicht: weil wir aus dem Betragen gegen den Körper, das Interesse, das man an unserer Seele nimmt, beurtheilen. Dies Urtheil wird von uns, auch auf alles, was wir unser nennen, ausgebreitet. Wir zählen den gewiß nicht unter unsere Freunde, dem die Geschenke, die wir ihm machen, ausser ihren Marktpreis nichts werth sind. Da nun aber nicht wohl eine andere Art, uns Achtung zu erweisen Statt findet, als die durch den Werth, den man dem Unfrigen, (worunter unser Körper vorzüglich

züglich gehört) giebt, so ist diese Art zu schliessen richtig und also der Werth, den wir auf das Betragen gegen unsern Körper legen, kein Vorurtheil, und wir kündigen auch durch unser äußerliches Bezeugen den Werth an, den wir uns nach unserm Gewissen beylegen zu dürfen glauben.

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

Da wir nun die Pflicht haben, wie oben gezeigt wurde, nie auf Selbsturtheil über Recht und Unrecht Verzicht zu thun, so haben wir auch ein Recht, uns allem zu widersetzen, was eine solche Verzicht ankündigen würde. Aus diesen letztern folgen vorzüglich die Menschenrechte, da die Verzicht selbst schlechterdings verboten ist, und also in diesem

sem Fall die Weigerung nicht bloß ein Recht, sondern eine Pflicht ist. Die hauptsächlichsten hieraus entspringenden Menschenrechte sind folgende: 1) Ich darf alle Dienste verweigern, die eine blinde Ergebenheit erfordern, oder auch nur scheinbar machen. 2) Meine körperliche Freiheit darf nicht nach Willkür beschränkt werden. 3) Ich darf nie als ein bloßes Werkzeug der Lust anderer gebraucht werden. 4) Ich darf in keinem Falle, auch nicht im Tode als Thier behandelt werden. Ich verstehe hier unter Behandlung bloß das Betragen gegen mich in so fern es ohne gewaltthätigen Einfluß ist. Die erstern Rechte machen den Uebergang von Pflichten gegen sich selbst zu den Menschenrechten aus, und was die Verweigerung solcher Handlungen betrifft, die es wirklich beweisen würden, daß ich mich nach der Willkür eines andern *allein* richte, so gehört sie unter die Pflichten gegen sich selbst; weil es nicht von mir geschehen darf; aber was nur den äußern Schein angehet, gehört unter die Menschenrechte, weil es nie gesetzmäßig gefordert werden darf, ob es gleichwohl Fälle geben kann, wo ich freiwillig von diesen

diesen Rechten etwas vergeben darf. Es würde zu weitläufig seyn, hier alle einzelne Fälle durchzugehen. Ich mache hierbey nur die Bemerkung: alle Sprachen sind reicher an Wörtern, den zu bezeichnen, der sich dieser Gattung Menschenrechte begiebt, als den, der sie beleidigt, weil es am meisten in der Macht des Menschen steht, sich bey diesen Rechten zu schützen. Der Schmeichler macht den Anfang dieser Verzeihung der Menschenrechte, der in einigen Fällen noch zu entschuldigen ist. Von ihm aus giebt es dann unzählige Stufen, die sich bey dem Banditen endigen, der ein wahrer Verworffener ist. Ich unterscheide den Banditen von dem Mörder. Denn den Mord des Banditen hat der zu verantworten, der sich seiner bedient. Der Bandit ist einzig dadurch Verbrecher, das er Bandit ist, so lange er auffer der Vollziehung der erhaltenen Aufträge keine andere Schandthaten begeht. Man siehet daraus, wie bey dem Banditen sich noch einseitige Moralität finden kann, weil er seine Verbrechen auf das Gewissen anderer begeht. Sein eigentliches Verbrechen begehet er wider die Pflicht gegen sich selbst. Die zweite Gattung  
von

von Menschenrechten betrifft alle Arten von Gefangenschaften, die nicht durch Verbrechen, welche gesetzmäsig erwiesen, und öffentlich bekannt wurden, verdient worden ist. Hier ist das arme Schlachtopfer ganz unschuldig und auch keine Sprache hat einen Ausdruck, der einen solchen Unglücklichen herabwürdigt. Unfre Achtung gegen ihn steigt aber doch in dem Verhältniß, als er seine Kräfte gebraucht, sich seine ihm entrisne Freiheit wieder zu verschaffen. Diese Beleidigung der Menschenrechte ist leider noch sehr häufig und ihre Spuren, die man in den Bastillen jedes Landes findet, sind der traurige Beweis, daß wir weit noch entfernt von wahrer Aufklärung sind, weil sich Beleidigungen der Menschheit noch mit dem Vorwand politischer Nothwendigkeit decken lassen, ohne daß jemand laut dagegen spricht. Ich verstehe hier nicht unter dagegen sprechen, daß man im allgemeinen dagegen schreibt, denn dies geschieht, sondern daß man sich im einzelnen Fall dawider erhebt. Niemand ist unter Gesetzen sicher, die in der wichtigsten Sache für ihn, in seiner persönlichen Freiheit das Spiel der Willkühr

sind. Zwang zum Soldatenstand gehört größtentheils auch unter diese Gattung der Verletzung der Menschenrechte. Die dritte Gattung begreift diejenigen Rechte, welche mich sichern, kein blosses Mittel zur Befriedigung der Wollüste anderer zu werden. Auch hier findet das Statt, was wir schon bey der ersten Gattung bemerkten, daß die Sprachen reicher an Wörtern sind, die den brandmarken, der diese Menschenrechte vernachlässigt, als den, der sie beleidigt, weil es auch sehr oft in der Macht des Menschen steht, sich dabey zu schützen. Der Lustigmacher fängt hier die Reihe an, und sie endigt mit dem Kuppler. Zwischen diesen beeden Stufen giebt es eine Menge anderer, die ich dem Leser selbst zu ordnen überlasse. Die Beleidigung dieser Menschenrechte trifft vorzüglich das weibliche Geschlecht, und weil dies für schwächer als das männliche gehalten wird, so hat hier die Sprache meistens den Beleidiger gebrandmarkt. Hure ist der einzige mir bekannte nachtheilige Ausdruck, der das weibliche Geschlecht in dieser Rücksicht trifft. Das höchste Verbrechen dieser Art der Beleidigung der Menschenrechte ist die Nothzüchtigung.

tigung. Die vierte Gattung der Menschenrechte enthält diejenigen, die bloß das äußere Betragen gegen mich betreffen, das in der Art, wie man mit mir umgeht, und in der Behandlung meines Körpers nach dem Tode besteht. Dieses Recht kann ich mir verzeihen, wenn ich vernünftige Gründe dazu habe, ohne mich herabzusetzen. Sie können auch beleidigt werden, wenn wichtige Gründe es veranlassen, ohne ein Verbrechen gegen die Menschheit zu begehen. Oft ist eine solche Behandlung, wo ich nur als ein thierisches Wesen angesehen werde, bloßer Scherz. Wenn aber ein Mensch gar zu gleichgültig gegen solche Behandlungen ist, so nennt man ihn einen Schmarozer, einen Cyniker u. s. w. und spricht ihm das Ehrgefühl ab. Den, der diese Menschenrechte zu leichtsinnig beleidigt, nennt man einen frechen übermüthigen Menschen, und spricht ihm alles feinere Gefühl oder selbst die Menschlichkeit ab.

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

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

Die

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

Nun entsteht diese Frage: können diese Rechte nicht verlohren werden? Die Antwort ist kurz diese: Ja, durch Verbrechen. Wer nemlich die Menschheit in andern nicht achtet, der verwirkt die Achtung der Menschheit in ihm. Aber auch nur durch Verbrechen können sie verlohren werden und nicht durch bloße Vergehungen. *Verbrechen* findet nemlich Statt, wenn ich so handle, als gäbe es kein Gesez auffer meiner Willkühr und

meinem Vortheil. Eine Uebertretung der Gesetze aber, zu der mich Leidenschaft oder sonstige Versuchungen verleiten, ohne daß ich mich deswegen von dem Gehorsam gegen die Gesetze überhaupt lossage, ist *Vergebung*. Der Sprachgebrauch ist hierinn nicht immer genau und kan es auch nicht seyn, weil oft der Unterschied unter Verbrechen und Vergehung nur in der *Gesinnung* liegt, über die es oft schwer zu urtheilen ist, und nicht in dem Aeußern der Handlung. So können zwey Menschen eine gleiche Summe stehlen. Der erste ist ein wahrer Dieb, der das Eigenthum keines andern achtet, so bald er glaubt, nicht ertappt zu werden. Der andere war in einer Noth, die ihn so sehr ängstigte, daß er der Versuchung, ihr abzuhelfen, nicht mehr widerstehen konnte. Der erste ist dann ein Verbrecher, aber der zweyte hat sich nur vergangen. Der erste hat daher auch sein Eigenthumsrecht verlohren und kan kein Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft mehr seyn. Der zweyte wird zwar mit Recht gezüchtigt, aber hat sein Menschenrecht nicht verlohren und kan wieder in den Schoos der Gesellschaft aufgenommen werden. Der Gesichtspunkt,

aus

aus dem man die Uebertretung der Gesetze einseht, ist daher entweder der der *strengen Gerechtigkeit*, die blos das Verhältniß der Handlungen zum Gelez betrachtet, oder der, der *Billigkeit*, die auf die Gesinnungen und die Lage des Handelnden Rücksicht nimmt. Die Nachsicht, die jeder Mensch bedarf, fordert ihn auf, mehr nach Billigkeit, als nach strengem Recht zu richten und ohne die entschiedensten Beweise niemand seiner Menschenrechte verlustig zu erklären.

Häufig ist auch der Fall, daß Menschen durch lange Sklaverey von ihren Menschenrechten gleichsam entwöhnt sind, keinen Begriff davon, und kein Verlangen darnach haben, wie soll man sich gegen diese Menschen betragen? Ich antworte, wie gegen Menschen. — Es ist wahr, sie wissen sich oft in die Freiheit nicht zu schicken, und haben keinen Begriff von den meisten Menschenrechten; Gewissens und Gedankenfreiheit ist für sie nichts; aber deswegen darf ich mich nicht so gegen sie betragen, als wenn sie verdammt wären, immer in dieser Barbarey zu bleiben. Man soll diesen Menschen allerdings keine Freiheiten und Rechte aufdringen, die sie nicht

zu gebrauchen wissen; aber man soll sie diese kennen lehren, die sie zu ahnden anfangen und diese nicht mit Gewalt vorenthalten, die sie zu begehren wissen. So viel glaube ich wird hinlänglich seyn, den Begriff von Menschenrechten aufzuklären und einen denkenden Mann in den Stand zu setzen zu beurtheilen, ob er an seinen Menschenrechten gekränkt ist, in welchem Lande sie heilig sind, und wo die Regierungen ihrer spotten. Keine von allen Regierungsformen steht mit ihnen im Widerspruch als der Despotismus, er mag von einem, oder von vielen, durch bloße überlegene Macht, oder im Namen Gottes ausgeübt werden; alle andere nehmen die Menschenrechte in Schutz. Viele Schriftsteller haben die Menschenrechte zum Vorwand genommen, Zerstörung aller bürgerlichen Ordnung zu predigen. Es kan seyn, daß viele durch Schwärmerey hingerissen es redlich gemeint haben, und dann verdienen sie über ihre Irrthümer belehrt zu werden; haben sie aber diesen heiligen Namen zu ihrem Eigennuze oder Schadenfrohen Absichten gemisbraucht: so sind sie die schändlichsten Böfewichter. Der wahre Satz: alle Menschen

schen werden mit gleichen Ansprüchen gebohren, verleitet zu den absurdesten Folgen, wenn man den eben so wahren aufser Acht läßt: *Kein Mensch* wird mit einem Recht auf die *Wohlthaten* anderer gebohren. Ehe der *Mensch* also in den Stand kommt, seine Ansprüche gültig machen zu können, so haben schon hunderte Ansprüche der Dankbarkeit an ihn, die seine ursprüngliche einschränken. \* Dies ist der Ursprung der Pflichten gegen Eltern und gegen den Staat. Die Kenntniss dieser Pflichten ist so nothwendig als die Kenntniss der *Menschenrechte*. \*) Die *Menschenrechte* allein kan er sich nie vergeben; aber auch die Beleidigung dieser allein berechtigt ihn, sich seiner Regierung zu widersetzen und seine *Klage* vorzubringen. Wird er dann nicht gehört, so mag er einzig von seinem Gewissen geleitet handeln. Wir sehen den glücklichen Zeiten entgegen, wo die *Menschenrechte*

C 5

rechte

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

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

## Philosophische Betrachtungen

über

Moralische Welt, Gottheit, Unsterblichkeit und Religion.

Einleitung.

**W**enn der Mensch sich das Menschliche, was im Menschen ist — die Menschheit, in ihrer reinsten, größesten Wirkungsart und Form gedenkt, so denkt er sich etwas Göttliches. Die Elemente des Gedankens „*Gottheit*„ findet

findet der Mensch in sich selbst, in seiner Menschheit enthalten. Die Form dazu, das Gesetz, wornach die Stoffe verbunden, und wodurch jene Elemente zu dem großen Ideale „Gottheit“, gebildet werden, trifft der Mensch ebenfalls in seiner Menschheit an; es ist die reinste und größte Form seines Denkens. Der Trieb jenen Stoff aufzufuchen und nach dieser Form ihn geistig zu gestalten, entwickelt sich ebenfalls aus ihm selbst. Von außen bedarf er hiezu weiter nichts, als eines Reizes der seinen schlummernden Trieb weckt und seine Kraft aufregt, und eines Stoffes, woran er sein Vermögen beweiset und übt, um sich seiner selbst, seiner Menschheit erst bewusst zu werden.

Wenn der Mensch seine niedere Wirksamkeit auf das Reinste und Edelste bezieht, dessen er sich selbst über alles Andre in und um sich her bewusst wird; so ist eben diese Beziehung — Religion. Sie ist das Band, welches seine Menschlichkeit — das Niedre, Unvollkommne im Menschen, an seine Menschheit, an das Höchste und Vollkommne, dessen er in sich selbst bewusst und inne wird, festknüpft; sie ist, wo durch

durch er erst völlig mit sich selbst Eins wird.

---

Ihnen, meine Leser, diese beyden Gedanken, die das letzte Resultat aller meiner theologischen Betrachtungen ausmachen, ganz verständlich, völlig überzeugend, und, so weit es nur geschehen kann, anschaulich und fruchtbar an wichtigen und interessanten Folgerungen zu machen, den ersten Keim alles religiösen Glaubens und Hoffens in Ihrem eignen Wesen zu entwickeln, und das, was Ihr eignes Herz bereits empfunden, und ihr eigener Geist gedacht hat, an das Licht des deutlichen Bewusstseyns zu ziehen — dies ist der eigentliche Zweck der Betrachtungen, die ich Ihrer Aufmerksamkeit und Theilnahme nach und nach vorlegen werde.

---

Wenn ich über moralische Welt, über Gottheit, Unsterblichkeit und Religion schreibe, so schreibe ich über eine Sache, die eben so sehr von ihren unächten Freunden verunstaltet, als von ihren Feinden und Gegnern unwürdig verkannt worden ist; eine Sache, die  
 zwar

zwar von ieher viel Erklärer und Vertheidiger, aber unter diesen immer nur eine kleine Anzahl solcher gefunden hat, deren redlicher Eifer für den interessantesten aller Gegenstände von dem ruhigen und partheilosen Forschungsgeiste, oder deren ruhig betrachtender Scharf- und Tieffinn von der Reinheit und Wärme der Gesinnung begleitet war, die sich zu ihrer würdigen und zweckmäßigen Behandlung vereinigen müssen. Die beste Sache hat öfters unredliche Vertheidiger gefunden, und das wohlthätigste Gut, welches der menschliche Geist in sich selbst findet, hat nicht selten auf Verderben und Zerrüttung der menschlichen Gesellschaft, auf Zerstörung seiner innern Ruhe und seines äußern Wohls, und was das Traurigste von allem ist, auf Erstickung des reinen und edlen Menschenmuthes unnatürlich hingewürckt. Das Schönste und Edelste in seiner natürlichen Vollkommenheit hat sich auch hier als das Scheuslichste in seiner Verwesung gezeigt.

---

Die *Religionswissenschaft* entstand — was ihr Wesen betrifft — mit der Philosophie überhaupt zugleich; sie erfuhr mit ihr ein gleiches

ches Schickfal, ward geschöpft aus derselben Quelle; hielt mit ihr gleichen Schritt der stufenweisen Ausbildung; verirrte sich mit ihr auf einerley Abwege; ihr steht aber auch ein gleicher Weg zur Rückkehr offen. Was die besten Menschen von jeher geahndet und gefühlt, was die freyesten und unbefangenen Denker von jeher spekulirt haben — die ganze Frucht der Geistesthätigkeit und Herzensempfindung der Edlen aller Menschengeschlechter — ist uns und unsern Zeitgenossen zu Theil geworden. In den wirklichen Besitz von dieser geistigen Hinterlassenschaft der verflossenen Zeitalter setzen wir uns aber nur dadurch, daß wir den Spuren, die den Gang früherer Weisen kenntlich machen, sorgfältig nachgehen, bis dahin, wo wir in ihrem Geiste unsern eignen, in ihrer Empfindung und Denkart die unsrige wieder finden. Denn von fremdem Gefühl und Gedanken kan überhaupt nur dann und nur auf die Weise etwas unser werden, daß wir in dem Geiste des andern, wie im klaren und reinen Spiegel der Natur, uns selbst erblicken, und das was jener früher gebildet hat, durch eigene Kraft,

Kraft, und nach eignen Gesetzen noch einmal bilden.

---

Mit treuer Wahrheitsliebe, mit reinem Sinn fürs Gute läßt sich auch die erhabenste Wahrheit erreichen, lassen sich die dunkelsten Gegenden in den Tiefen unsers Geistes erforschen und ihre Geheimnisse ausspüren. Das Ziel, wonach wir streben, sey nur ein menschliches Ziel, und der Mensch kann sicher darauf rechnen, daß er endlich dahin gelange. Was dazu dient, unser Wesen zu veredeln, unsern Sinn zu erheben, unsere innere Ruhe und Zufriedenheit zu sichern, den Muth zum Guten zu befestigen, Kopf und Herz, Speculation und Menschheitsgefühl mit sich selbst auszuföhnen und zu vereinigen; was wir aus wahren Bedürfnisse des bessern Theils unserer Natur suchen — wird uns wohl aus dem allen die Natur selbst ein unerforschliches Geheimniß gemacht haben? Aufgaben und Fragen, die der Geist sich selbst vorlegte und vorlegen mußte, von deren Auflösung und Beantwortung unsere Ruhe durchaus abhängt, wird derselbe Geist auch entzählen, der un-

abla-

ablässig auf ihre Lösung und Entscheidung dringt. Was aber eitle Neugier eines müßigen, herzlosen Kopfes wissen möchte, was niedre Wünsche eines geistlosen, unedlen Herzens verlangen dürften, das sollte billig weder die Nachforschung noch die Sehnsucht des Weisen beschäftigen. Nur das, woran der Menschheit Würde, des Geistes Zierde, des Herzens seliger Friede geknüpft ist, nur das lassen Sie uns suchen, meine Leser, mit leidenschaftlosem, bescheidenem, uneigennützigem Sinne suchen, und — wir werdens finden.

---

Von der Welt, von Gottheit und Unsterblichkeit — kann unsere speculierende Vernunft nur wenig *wissen*; desto mehr bedarf hier unser Herz zu ahnden, zu hoffen und zu *glauben*. Diesen Glauben und diese Sehnsucht des Herzens müssen wir aber der ruhigen forschenden Vernunft zur Prüfung vorlegen, und ihre Bestätigung und Genehmigung nicht erschmeicheln, sondern bescheiden erwarten. Umgekehrt müssen wir auch das, was unsre Vernunft über Menschheit, Welt, Gottheit und Ewigkeit zu denken wagt, an den Prüf-

den Prüfstein der Forderung unsers Herzens halten, und nur da die wahre, reine Stimme der Menschheit zu hören glauben, wo die kälteste Betrachtung der Vernunft und der wärmste, lauterste Wunsch des reinen, uneigennütigen Herzens sich einander begegnen. Sonst entzweyen wir uns mit uns selbst, und gerathen unvermeidlich entweder in die dürrer, Erquickungslosen Wüsteneyen des Unglaubens oder in die lumpfichten Untiefen des Aberglaubens. Das Schickfal der Menschheit wird uns in beyden Fällen ein trauriges Loos. Unfren besten Gedanken, unfrem reinsten Verlangen fehlt das Ziel, der Strebepunkt. Haben wir aber diesen nie gefalst, oder einmahl ihn aus dem Auge verlohren, so werden wir in rastlosem, widerstreitenden Streben uns nur selbst fruchtlos ermüden, und dann, entweder der Menschheit Würde gegen gedankenlosen Sinnengenuss des Thieres vertauschen, oder als Mättyrer des Skepticismus verzeiffen.

---

Wer das Bedürfnis einer Ausföhnung seines Kopfes mit seinem Herzen nie gefühlt  
2. Band, I. Heft, D hat,

hat, wenn das Ziel thierischen Wohlseyns noch genügt, wenn die Frage: *ist ein Gott und bin ich unsterblich?* noch nie bis zur Unruhe seines denkenden und fühlenden Wesens interessirt hat, der ist noch nicht empfänglich für religiöse Betrachtung und Ueberzeugung. Denn ohne inniges Bewusstseyn seiner Menschheit, ohne lebendiges Gefühl ihrer Würde, ist kein Bedürfnis fühlbar, dem dadurch abgeholfen würde. Wo die reinste Sehnsucht des Herzens dem Glauben an Gottheit und Unsterblichkeit nicht entgegen kommt, da ist der Weg noch nicht geöffnet, wodurch dieser Glaube Eingang finden kann. Der rohe Sinnenmensch vernimmt nicht, was nur Sache des Geistes, reines Anliegen der Menschheit ist. Es ist ihm eine Thorheit; er kann es kaum für etwas anders, als für überspannte Einbildung, für Schwärmerey eines hochfliegenden Phantasisten halten. Für ihn sind weder diese, noch die folgenden Betrachtungen niedergeschrieben.

*Schmid.*

Ueber

## Ueber drey Grundfehler der Erziehung.

---

(Aus der Vorrede zu Schwarz' Grundriss einer Theorie der Mädchenerziehung.)

**D**rey Grundfehler sind es, die dem Werthe der Erziehung öfters Abbruch thun, und für deren Verbesserung eine künftige Pädagogik vornehmlich sorgen muß. Man kann sie füglich in drey Begriffe zusammen fallen: *Unwürdigkeit, Kurzsichtigkeit, Einseitigkeit.*

*Unwürdig* nenne ich eine Erziehung, so fern sie der Würde der Menschheit zu nahe tritt. Anstatt den Menschen für sich selbst zu bilden, erzieht man ihn öfters nur für andre, für den Staat, oder gar nur für einen besondern eigennützigem Zweck der Familie. Anstatt ihn zur *Weisheit* zu leiten, führt man ihn nur in die Schule der *Klugheit*; anstatt ihn in sittlicher *Lebensklugheit* zu üben, ist man öfters mehr darauf bedacht, seinem Zöglinge allerhand oft entbehrliche Geschicklich-

D 2

keiten

keiten zu verschaffen, die ihm nur für zufällige Zwecke und in gewissen Verhältnissen nützen können. Goldne Worte eines Weisen unfers Zeitalters (*Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 41.*) mögen diels besser und kräftiger sagen, als die meinigen.

„Weil man in der frühen Jugend nicht weifs, welche Zwecke uns im Leben aufstossen dürften, so suchen Eltern vornehmlich ihre Kinder recht *vielerley* lernen zu lassen, und sorgen für die *Geschicklichkeit* im Gebrauch der Mittel zu *allerley beliebigen* Zwecken, von deren keinem sie bestimmen können, ob er nicht etwa wirklich künftig eine Absicht ihres Zöglings werden kann, wovon es indessen doch *möglich* ist, das er sie einmal haben möchte; und diese Sorgfalt ist so groß, das sie darüber gemeiniglich verabsäumen, ihnen das Urtheil über den Werth der Dinge, die sie sich etwa zu Zwecken machen möchten, zu bilden und zu berichtigen.“ Man wendet *Mittel* an, um nur diese Zwecke baldigst und sicher zu erreichen, Mittel, die der Menschheit oft zu nahe treten, ihr das Gefühl ihres innern hohen Werthes rauben, und die sich nur alsdann rechtfertigen liessen, wenn das

Recht

Recht erweislich wäre, Menschen wie Thiere zu beliebigen, öfters frivolen Zwecken — nicht zu erziehen (dies Wort würde durch einen solchen Gebrauch entweiht werden) sondern abzurichten und zu dressiren.

Um diesem Fehler vorzubeugen, ist vorerst eine *Erziehungs-Weisheitslehre* nöthig, die das Verhältniß und den Werth der Zwecke bey einer menschlichen Erziehung aus den höchsten sittlichen Grundsätzen bestimmt, und zwischen den zulässigen und den unzulässigen, die Menschheit entehrenden Mitteln für zufällige Zwecke eine genaue moralische Gränzlinie zieht.

Der andre Hauptfehler der Erziehung, den ich nannte, ist *Kurzsichtigkeit*. Der Zweck des Erziehers liegt nicht in der nächsten Erziehungsperiode, sondern in der Würde und Glückseligkeit des ganzen künftigen Lebens. Die Mittel aber und die Methoden, die man gewöhnlich anwendet, sind grossentheils nur auf eine nächste Wirkung kalkulirt, auf eine folgsame, sittsame, ehrbare, bescheidene, oder auch dem nicht denkenden Zuschauer gefallende Aufführung, oder auf überfrühe Gelehrsamkeit und paradirende Kunstfertigkeit.

fertigkeit des Zöglings. Weil doch das Kind jetzt mehrentheils unschuldige Neigungen hat, durch deren Befriedigung ihm seine Kindheitsjahre froher werden, so ver sagt man ihm, so viel möglich, nichts, was ihm, oder dem Erziehern nicht unmittelbaren Schaden bringt, und entzieht ihm also die Gelegenheit, sich in der Selbstverläugnung und Enthalt samkeit zu üben, die ihm gleichwohl in dem ganzen künftigen Leben so nöthig wäre. Weildas Kind, als Kind vielleicht im Spielen mehr lernt, als bey ernstlich zugemessener, und bestimmter Arbeit, so ver säumt man, es an regelmä sige Thätigkeit, an den Zwang von Stunden und bestimmten Geschäften, ohne Rück sicht auf Lust und Neigung zu gewöhnen, und läßt einen Hang zu blos spielender und beliebiger Beschäftigung, fest wurzeln, der mit seinen künftigen Verhältnissen, und mit seiner der einstigen Bestimmung in einem höchst auffäl lenden Kontrast steht. Wenn Eltern und Erzieher — Privaterzieher und Schullehrer durch ein solches Verfahren das Kind ihrer Bequemlichkeitsliebe, ihrer eigenen oder fremden Eitelkeit, und im letztern Fall doch immer ihrem eignen Eigennutze zum Opfer bringen,

bringen, so ist dies unwürdig gehandelt; wer wird aber nicht lieber glauben, daß weit öfter Kurzsichtigkeit, als Unwürdigkeit und Kleinheit der Gesinnung, diesen Fehler begehen läßt?

*Einseitigkeit* wurde als der dritte Grundfehler der Erziehung angegeben. Der große vollständige Zweck der Menschheit ist aus vielen besondern Zwecken zusammengesetzt; der Inbegriff dieser Theile macht das Ganze aus. Um das große Ganze der menschlichen Bestimmung zu befördern, müssen viele Veranstaltungen harmonisch miteinander zusammentreffen. Wenn ein Erzieher, der bloß auf niedere außer wesentliche Zwecke sahe, und darüber die reine sittliche Bildung seines Zöglings vernachlässigte, einseitig und unwürdig zu gleicher Zeit handelt, so würde doch auch das Verfahren desjenigen Erziehers einseitig und also zweckwidrig heißen müssen, der auf jene mannigfaltigen zufälligen Zwecke ganz und gar keine oder keine verhältnißmäßige Rücksicht nähme. Der vernünftige Erzieher wird die sittliche Ausbildung der Vernunft seines Zöglings zwar zum höchsten, doch nicht zum einzigen Ziele machen.

## 56 *Ueber drey Grundfehler der Erziehung.*

chen, auf Erreichung desselben alle seine Bemühungen zwar vornehmlich, dennoch aber nicht ausschließend, und mit Vernachlässigung aller übrigen vernünftigen Absichten richten. Reine Gefinnung ist der Menschheit Adel; aber Klugheit des Betragens ist in Rücksicht auf Glückseligkeit des Lebens keinesweges verächtlich. Lebensklugheit hat ihren großen Werth; aber Geschicklichkeit, wohin auch mannigfaltige Kenntnisse gehören, ist ihr als brauchbares Werkzeug untergeordnet, und macht ihren weisen und klugen Besitzer glücklicher für sich, und brauchbarer für die Welt. Fertigkeit im Selbstdenken ist unendlich mehr werth, als Gelehrsamkeit ohne sie; aber der Gelehrte hat doch unstreitig mehr Stoff und eine weitere Sphäre, worinn sein denkender Geist sich üben und wirksam zeigen kann, als der Ungelehrte. Muth und Standhaftigkeit allein machen den edlen Menschen nicht aus, wenn ihm eine uneigennützigte Gefinnung und die freye Richtung seines muthigen Strebens auf einen reinen und großen Endzweck fehlt. Aber vereint mit diesen Eigenschaften des Temperaments, die der Erzieher eben so leicht vernichten

nichten als ausbilden kann, wird edler, reiner Sinn mehr Gutes wirken, als wenn ihm kein Kraftgefühl, kein standhafter Muth zur Seite geht. Nach kalten, überlegten Grundsätzen handeln zu können, ist Größe; aber das sanfte, fühlende Wohlwollen der ächten Empfindsamkeit entzieht dieser Größe nichts von ihrem ehrfurchtgebietendem Ansehen; sie überschleiert nur die bleibende Erhabenheit mit dem lieblichen reizenden Schimmer der Schönheit. Kultur ohne Aufklärung, Sitten ohne Sittlichkeit sind an sich sehr zweydeutige Vollkommenheiten des Menschen; ihre Vereinigung aber veredelt und beglückt nicht nur ihren Besitzer, sondern sie macht ihn auch wohlthätiger für die Welt. Diese Gegensätze werden hinlänglich zu verstehen geben, wie sich einseitige und allseitige Erziehung von einander unterscheiden, und wie die letztere sich mit der edlen Einfachheit des Charakters und mit Simplicität der Erziehungsweise vollkommen verträgt.

Die *Erziehungsklugheitslehre*, als der zweyte Theil der Pädagogik, muß diesen beiden letzterwähnten Grundfehlern der Erziehung dadurch vorzubeugen suchen, daß sie mit

Benutzung alles dessen, was Seelenlehre und Welterfahrung lehren, ihre Regeln dem Ganzen ins Unendliche hinausgehenden und unendlich zusammengesetzten Zwecke des Menschen und seinen mannigfaltigen Verhältnissen möglichst anpaßt. In Absicht auf die Menschheit überhaupt geschieht dies in der *allgemeinen Erziehungslehre*. Die verschiedenen Modifikationen dieses Zweckes und der Mittel, die durch die Mannigfaltigkeit der Naturanlage, der besondern Bestimmung, der Verhältnisse, der Jahre, des Geschlechts, der Staaten, der Lebensarten u. s. w. bestimmt werden, machen eben so *viele besondre Erziehungslehren* nothwendig, welche sich zwar auf die wesentlichen Grundsätze der allgemeinen Pädagogik stützen, durch ihren besondern Inhalt aber erst ihre volle praktische Anwendbarkeit erhalten.

Eine Revision der bisherigen Erziehungslehren nach diesen oder ähnlichen, näher bestimmten und vollständiger entwickelten Ideen, wäre ein für die Menschheit sehr wohlthätiges Unternehmen; da vielleicht nach einer Bemerkung, worauf beynahe eine jede Vergleichung der Theorien mit der Ausübung

übung führt, das Mißverhältniß der wirklichen Verbesserung des Erziehungswesens und ihrer erwarteten Früchte mit dem handelnden Eifer der Pädagogen und dem schriftstellerischen Fleiße der Pädagogiker sich, unter andern bekannten Ursachen, zum Theil auch daher schreibt, daß man noch nicht recht unter sich und mit sich selbst Eins und gewiß ist, was man eigentlich bey der Erziehung will und nach welchen übereinstimmenden und allgemeingütigen Grundsätzen, man sein Verfahren einrichten soll.

Schmid,

Ein

## Ein Gemälde des Thucydides

von den griechischen Staats-Revolutionen und politischen Clubs zur Zeit des peloponnesischen Kriegs.

Aus dem III. B.

Vom 82 - 84. Haupt-Stück.

I. G. Schloffer.

**E**s ist schon oft genug beobachtet worden, daß der größte Vortheil, den man aus der Geschichte ziehen kann, in dem politischen Scharfsinn besteht, welcher uns in den Stand setzt, mittelst einer unmythischen Divinations-Kraft, aus dem Gegenwärtigen das Künftige voraus zu sehen, und durch welchen wir, wenn anders die wahre Weisheit uns zur Seite steht, das gemeine Wesen nothwendig gut und zweckmässig zu verwalten geschickt gemacht werden. Beynahe alle Geschichtschreiber der Alten deuten bey ihrer Erzählung der Begeben-

begebenheiten, welche sie zum Gegenstand ihrer Arbeiten gewählt haben, auf diesen Zweck, und Thucydides führt ihn sonderlich, bey der eleganten Entschuldigung seiner Wahrhaftigkeit, wörtlich an. Dem ungeachtet verfehlt die Geschichte sehr oft diese ihre Absicht. Denn der Leser hat gewöhnlich Mühe genug, nur den Faden der Geschichte fest zu halten und vergißt meist, oder übersieht, über der Menge der Begebenheiten, die vor seinen Augen worüber geführt werden, gerade diejenigen, welche ihn am meisten belehren könnten.

Es scheint mir deswegen eine sehr nützliche Arbeit, wenn man bisweilen, so wie es die Zeitumstände fodern, aus dem großen Drama der Menschenthaten, einzelne Scenen aushebt, und sie, wie so viele einzeltie Gemälde, als Spiegel hinstellt, damit der Zuschauer auf diesen verweile, und auf diese Art, nicht allein mit den Menschen und mit sich bekannter werde, sondern auch, wo er kann, die Scene bey ihrer Wiederholung ändere, oder doch sich in sie schicken lerne.

In dieser Ablicht; ziehe ich das Gemälde aus, das Thucydides von den griechischen Staats- Revolutionen und von dem Geist der politischen Clubs zur Zeit des peloponesischen Kriegs, zwar nur von einer Seite, aber, Dionys von Haticarnas sage was er wolle, doch mit Meisterhand gezeichnet hat.

Thucydides nimmt den Anlaß zu dieser Ausschweifung von einem Aufruhr in Corzyra, den er vorher erzählt hatte und in welchem diese Staats - Symptome sich zuerst offenbaret haben.

Dieses Corzyra, welches sich rühmte, das ehemalige Phäazien des Homers, zu seyn, obgleich diese paradische Insel des Dichters, wie das Paradies selbst, verschwunden und mit einem großen Felsen verdeckt worden ist, dieses Corzyra, das heutige Corfu, war eine Colonie der Corinthier und nährte sich mit Seeräuberey, ohne jemahl bis kurz vor dem peloponesischen Krieg an den griechischen Bündnissen Antheil nehmen zu wollen. Um diese Zeit wollten aber diese Insulaner sich der Küstenstadt Epidorums, welche auch Dürrachium heist und welche eine Colonie von ihnen war, bemächtigen; Sie geriethen darüber

darüber mit ihrer eigenen Mutter-Stadt Corinth, in Krieg. Athen stand ihnen bey, und Corinth das wegen dieses Beystandes der Athenienser nichts ausrichten konnte, aber äußerst erbittert wurde, nahm daher den wichtigsten Anlaß den peloponesischen Krieg zu erregen.

In einigen unentscheidenden Treffen zwischen den Corinthern und den Corzyranern hatten erstere verschiedene Corzyraner gefangen genommen, und diese schienen ihnen taugliche Werkzeuge, ihre Feinde, welche sie mit Gewalt noch nicht bezwingen konnten; durch innere Unruhen zu Grund zu richten. Sie ließen diese Gefangene also in ihr Vaterland zurückkehren, sich aber von ihnen vorher versprechen, daß sie alles anwenden wollten, ihre Landesleute von dem Bündniß der Athenienser, das im Grund mehr nicht als eine Garantie des Corzyreanischen Staates zum Endzweck hatte, abzuziehen. Diese Leute hielten auch ihr Versprechen nur allzugut.

Corzyra wurde damahl ganz demokratisch regiert, und in Griechenland war es zu der Zeit, beynahe allgemein, daß alle aristokrat-

kratische oder oligarchische Staaten, den Lacedämoniern; alle demokratische den Atheniern anhiengen. Sowohl diese politischen Grundsätze der Nation, als auch die nützlichen Dienste welche Athen den Corzyrern geleistet hatte, schienen also den Atheniern diese Freunde, die ihnen ihrer Lage nach sehr wichtig waren, auf immer zu erhalten. Die corinthischen Gefangenen aber welche meist von den angesehensten Familien waren, hatten dessen ungeachtet Einfluß genug, um einige andere ihres gleichen, für die Lacedämonier zu gewinnen, unter deren Schutz sie eine oligarchische oder aristokratische Regierung einführen wollten. Sie fanden jedoch einen großen Widersacher an einem der obersten corzyranischen Magistrate dem Phthia, welcher, so bald er die Absicht der corinthischen Emillarien merkte, ihnen so eifrig entgegen zu arbeiten suchte, daß er so gar seinem Volk vorschlug, ihr Garantie-Bündniß mit den Atheniern in ein Angriff- und Vertheidigungs-Bündniß zu verwandeln. Das Volk hatte aber gute Ursache, damahl, da der peloponesische Krieg ziemlich lebhaft getrieben würde, es nur bey dem Alten zu lassen

sen und der Vorschlag wurde verworfen. Die Feinde des Phithia nahmen indessen daher Anlaß diesen zu verklagen, daß er die Insel an die Athenienser hätte verrathen wollen. Aber Phithia fand Mittel sich zu rechtfertigen. Er wurde also losgesprochen und vielleicht würden die corzyranischen inneren Streitigkeiten hier ein Ende gehabt haben, wenn Phithia sich zu mäßigen gewußt hätte. Der Geist der Mäßigung ist aber in demokratischen Staaten noch seltener als in monarchischen. Phithia wollte sich rächen, und verklagte nun fünf der reichsten Corcyraner, daß sie Pfähle aus dem Hain des Jupiters gehauen hätten. So groß dieses Verbrechen einem heidnischen Staat scheinen mußte; stand dennoch auf demselben, nach dem Gesetz nur eine Geldstrafe von einem Stater, etwas über einen Gulden, für jeden Pfahl. Die Beklagten wurden schuldig gefunden und in diese Strafe verurtheilt. Wahrscheinlich muß die Anzahl der gehauenen Pfähle sehr groß gewesen seyn, denn die Verurtheilten fanden die Strafe die ihnen angesetzt worden war, so drückend, daß sie deswegen in die Tempel flohen und von diesen Asylen aus, um einen Nachlaß

baten. Phithia bestand aber auf dem Urtheil, und reizte sie dadurch so sehr, daß sie mit Dolchen bewafnet, in das Rathhaus stürzten und den Phithia und gegen sechzig Senatoren und Privat-Leute umbrachten. Die Rache wegen ihrer Strafe würde ihnen wahrscheinlich keine Gehilfen zu einer solchen Unternehmung verschafft haben, aber der Vorwand, daß Phithia ein so enges Bündniß mit Athen zu Schliessen vorgehabt habe, das die ganze Insel in ihre Gewalt gebracht haben würde, brachte alles, was sich ein Aristokrat zu seyn dünkte, auf ihre Seite. In dem ersten Schrecken liefen einige von des Phithia Partie auf ein atheniensisches Schiff, das eben im Hafen lag, und brachten diese Nachricht nach Athen. Das übrige Volk aber wurde von der aristokratischen Partie gezwungen einen Schluß zu fassen: daß die Insel ganz neutral bleiben, und mehr nicht als ein einziges atheniensisches Schiff jedesmahl in ihrem Hafen geduldet werden sollte. Dieser Schluß wurde hierauf von dieser Partie den Athenienfern bekannt gemacht. Es war aber wohl leicht voraus zu sehen, daß dieser Staat so wenig mit denselben zufrieden seyn würde, als es die Volkspartie

partie war. Die aristokratische Partie fand also nöthig, sich ganz der Obergewalt anzumassen, und einige lacedämonische Gesandten, die gerade anwesend waren, setzten sie mit Hilfe eines corinthischen Schiffes, das damals im Hafen lag, in den Stand, das Volk feindlich anzugreifen. Der erste Angriff gelang ihnen auch nach Wunsch, und sie wurden Herrn des Marktplatzes und der Stadt. Aber das Volk sammelte sich bald wieder und bemächtigte sich der Citadelle. Beyde Partien schickten nun um Hilfe herum. Das Volk zog die Knechte unter dem Versprechen der Freiheit, an sich; der Adel bekam Hilfe von dem festen Lande, und beyde griffen nun einander ernstlich an. In diesem Kampf wurde die aristokratische Partie besiegt, und da eine atheniensische Flotte, die nicht weit von der Insel bey Neupaktus stand, dem Volk zur Hilfe kam, mußten die Aristokraten ihren Absichten entsagen, und sich mit dem Volk wieder ausöhnen.

Die Anführer des Volks trauten jedoch diesem Frieden eben so wenig als vorher die Aristokraten dem Volk getraut hatten, und fanden deswegen für besser, ihre Gegner, wo

möglich ganz auszurotten. In dieser Absicht baten sie die Athenienser ihnen fünf Atheniensische Schiffe mit ihrer Mannschaft zurück zu lassen, wogegen sie ihnen so viel corcyranische Schiffe geben wollten. Der atheniensische Befehlshaber gieng das gern ein, da aber die corzyranische Schiffe mit Mannschaft besetzt werden sollten, wählten die Demagogen lauter Aristokraten, oder solche die ihnen selbst entgegen waren. Diese hatten nun schon gehört, das man in Athen die erste aristokratische Gefandtschaft gefangen genommen und nach Aegina in Verwahrung gebracht hatte. Sie ahndeten also sehr bald die Absicht ihrer Gegner, und wollten sich schlechterdings nicht einschiffen lassen. Das Volk wollte sie mit Gewalt oder mit Güte bewegen; sie flohen aber wieder in die Tempel, und mit Mühe brachte es der atheniensische Feldherr so weit, das sie sich auf eine benachbarte Insel aussetzen ließen.

Inzwischen waren mehrere Aristokraten theils nach Corinth, theils zu den Peloponnesern geflohen, und diese waren so glücklich die Spartaner zu bewegen, das sie ihnen eine Flotte zur Hilfe schickten. Die Athenienser

nienfer und die Corcyraner wollten dieser entgegen gehen. Sie hätten aber ihre Anstalten übel getroffen und wurden so in die Enge getrieben, daß die Athenienser, aus Furcht in die Hände der Feinde zu kommen, sich zurückziehen mußten.

Der peloponesischen Flotte wäre es nun nicht schwer gewesen, sich der Stadt zu nähern und die Ausgewanderten deren sie sich angenommen hatte, mit Gewalt zurück zu führen. Der Commandant der Flotte begnügte sich aber das flache Land zu plündern, und da er, aus einem Signal das ihm gegeben wurde, die Ankunft einer zweiten, stärkern Flotte von Athen abnahm, zog er sich ganz zurück.

Die atheniensische Flotte kam auch wirklich, und nun hatte das Volk wieder die Oberhand, und es gebrauchte sie, nicht wie Volk, sondern wie Pöbel. — „Sie setzten sich, sagt Thucydides, zu Schiffen und fuhren in dem Hafen herum, und tödteten ihre Gegner, wo sie sie fanden. Einige überredeten sie mit auf ihre Schiffe zu steigen, und wenn sie sich überreden ließen, stürzten sie dieselbe wieder in das Meer.

„Andere ungefähr 50., an der Zahl waren in  
 den Tempel der Luna geflohen, und baten  
 um Gnade. Diese suchten sie zu bewegen,  
 „dafs sie sich vor Gericht stellen sollten, und  
 „wer sich darzu verstand, wurde zum Tod  
 „verurtheilt, die übrigen, die, als sie das  
 „sahen, ihre Freystadt nicht verlassen woll-  
 „ten, brachten sich dort selbst unter einander  
 „um und einige erhängten sich sogar an den  
 „heiligen Bäumen der Tempel. Inzwischen  
 „mordete das Volk fort, jeder wie er konnte.  
 „Und so brachten sie in den 7. Tagen in wel-  
 „chen Eurymedon mit der atheniensischen  
 „Flotte an der Insel lag, alles um was sie für  
 „ihre Feinde hielten, immer unter dem Vor-  
 „wand, das durch diese die Demokratie  
 „hätte aufgehoben werden sollen. Viele räch-  
 „ten auf diese Art ihre Privat-Feindschaft,  
 „viele suchten sich durch den Tod ihrer Gläu-  
 „biger, von ihren Schulden los zu machen.  
 „Ueberall sahe man den Tod in allen seinen  
 „Gestalten, und alles geschahe was von  
 „Greuel in einem solchen Auflauf zu gesche-  
 „hen pflegt und mehr noch! Viele mordeten  
 „ihre Kinder, von den Altären rissen sie die  
 „Flehenden weg, und tödteten sie an den  
 „Fülsen

„Füßen der Götter, und in dem Tempel des Bacchus mauerten sie die Elende ein, die zu dem Gott geflohen waren.“

„So weit giengen die Greuel dieses Auf-  
ruhrs, auf dieser Insel; und der schien der größte, weil er der erste war.“

„Aber bald hernach, fährt Thucydides nach dieser Erzählung fort, wurde ganz Griechenland auf gleiche Weise, nur in verschiedener Art, erschüttert, indem aller Orten, die Demokraten sich an die Athenienser, die Oligarchen sich an die Lazedämonier hingen und sie zur Hilfe riefen. So lang es nemlich Friede war, mußten sie ihre Neigungen unterdrücken, weil sie keinen Vorwand hatten, den einen oder den andern dieser Staaten zum Beystand zu rufen. Nun aber, da in dem Lauf des Kriegs, bald dieser, bald jener Theil, entweder zu seiner Bedeckung, oder zu Erreichung irgend eines Vortheils, fremde Hilfe brauchte, nun schien sich denen, welche ihre Regierungsform ändern wollten, eine schickliche Gelegenheit darzubieten, bey welcher sie ihre Absicht erreichen könnten.“

„In einem jeden Aufruhr leidet zwar allerdings der Staat immer vieles Uebel und das haben alle erfahren und das wird immer geschehen, so lang die Menschen, Menschen sind. Aber dieses Uebel ist doch bald größer bald kleiner und immer anderer Art, nach dem die Verhältnisse und äußere Umstände verschieden sind. Denn, wenn sonst Frieden in dem Land ist, und es den Leuten im übrigen wohl geht; dann pflegen die Staaten und die einzelne Menschen meist besser gesinnt zu seyn, weil sie die Noth nicht auf das äußerste treibt; aber der Krieg der sie so oft ihrer täglichen Bedürfnisse beraubt, der lehrt sie meist viel Böses und stimmt ihre Gemüther nach den Scenen die sie dann vor Augen haben.“

„In der Zeit des peloponesischen Kriegs nun entstanden in vielen Städten Griechenlands innere Empörungen und auch diejenige, welche sich im Anfang ruhig gehalten hatten, bemühten sich, wenn sie hörten was in andern Städten geschehen war, nur immer noch diese zu übertreffen, und sich von den andern durch geschicktere Anlagen ihrer Meutereyen, odere durch unerhörtere Unternehmungen

mungen ihrer Gewaltthätigkeiten, zu unterscheiden; und dann änderten sie die gewöhnlichen Namen der Dinge wie sie es zu ihrer Beschönigung brauchten. Die unsinnigste Verwegenheit, nannten sie männliche Brudertreue. Die kluge Zögerung, hies ihnen beschönigte Feigheit. Die Vorsicht gaben sie für eine Larve der Zaghaftigkeit aus. Alles überlegen wollen, nannten sie in allen träumen wollen: aber die unbedachtsamste Thätigkeit war ihnen ein sicheres Zeichen der männlichen Tapferkeit. Wer um sicher zu gehen, über eine Sache noch öfter rathschlagen wolte, den beschuldigten sie, daß er nur einen Schein zum verschieben suche: je wilder hingegen einer that, desto treuer war er, und wer ihn mäßigen und zurückhalten wollte, der schien verdächtig. Der glückliche Betrug erhielt das Lob der Weisheit, und nur der schien noch weiser, der sich nicht betrügen lies: der Vorsichtige aber, der sich so verhielt, daß er zu solchen Leuten keine Zuflucht zu nehmen brauchte, der wurde für einen Störer des Bruder-Bandes angesehen, welcher sich vor ihren Feinden schonte. Ueberhaupt, vor ihren Gegnern

zuerst wehe that, oder andere die daran nicht dachten zu so etwas aufreizte, der erhielt immer das größte Lob. Das Familien-Band war nichts gegen diese Brüderschaften, weil man nur hier immer bereitwillige Gehilfen zu den vorwiegendsten Freveln finden konnte. Denn diese Brüderschaften waren nicht zum Besten des Ganzen auf die Gesetze gebauet, sondern sie giengen auf den Umsturz des Ganzen aus und waren aus dem selbstsüchtigsten Eigennutz entsprungen. Auch war es nicht die Gemeinschaft göttlicher Ordnung die sie zusammen hielt; sondern die Gemeinschaft der Mißthaten. Was ihre Gegner schönes und löbliches thaten, das erzählten sie einander, nicht aus edler Theilnehmung, sondern um Blößen darinn zu suchen, die sie zu ihrem Vortheil gebrauchen könnten. Beleidigungen zu rächen, war ihnen lieber als den Beleidigungen zu entgehen. Die Schwüre, die Verträge, die Ausföhnungen mit ihren Feinden, die sie sich, manchmahl, wenn sie zu schwach waren, aus Noth gefallen lassen mußten; die hielten sie, so lang die Noth dauerte. Aber, wenn einer dann, im Vertrauen auf diese Eyde und Verträge sich weniger vorsah, dann war es ihnen lieber, durch einen

einen Meineid ihm Schaden zu thun, als wenn sie eben das vorher ohne Meineid hätten thun können. Das schien ihnen nicht allein sicherer, sondern ein solcher Betrüger erhielt auch dadurch noch das Lob der Verschlagenheit. Denn, in dem grossen Haufen erbält immer der Böse ebe das Lob der Gewandtheit, als der Einfältige das Lob der Ehrlichkeit, und dieses Namens schäme man sich, aber auf jenen ist man stolz. „

„All dieser Unfug entstand aber aus der Begierde zu herrschen um Habsucht und Ehrgeitz zu sättigen; und diese Leidenschaften reizten alles auf zum eiferfüchtigsten Kampf. Diejenige, die in den verschiedenen Städten an der Spitze der Partien standen, gaben sich auf beyden Seiten das ehrbare Ansehen, als ob sie nur zum gemeinen Besten miteinander stritten, um den Adel bescheidner zu machen oder dem Volk sein gleiches Bürger-Recht am gemeinen Wesen zu verschaffen. Aber, im Grund tractete jede Partey nur die andere zu unterdrücken. Elos deswegen wagten sie die grössten Frevel und führten sie aus. Sie setzten Strafen an, nicht wie es die Gerechtigkeit wollte, oder das gemeine Beste verlangte.

son-

sondern, wie es jeder Partie am besten gefiel, und dann vollzogen sie sie, entweder durch ungerechte Gerichte, oder durch Gewalt, und so bereiteten sie sich die Wege zur Oberherrschaft. Nicht Rechtschaffenheit war es die sie trieb, weder die eine Partie noch die andere; aber etwas wichtiges für ihre Absichten zu thun, und diesem mit glänzenden Worten die Schminke der Rechtschaffenheit aufzulegen, das war ihre liebste Sorge. Indessen wurden die übrigen Bürger, die zwischen diesen Parteien in der Mitte standen und sich an keine hängen wollten, entweder ebendeshwegen, weil sie weder den einen noch den andern beystanden, oder aus Verdruss, weil sie sich um beyde nicht bekümmerten, von beyden gedrückt.

„So wuchs dann alles was sich nur von Lastern und Sittenlosigkeit gedenken läßt durch diese Revolutionen der Staaten in Griechenland heran. Die Einfalt der Sitten, die dem wahren Adel der Seele so nahe verwandt ist, wurde verachtet und lächerlich, und nur der treuloseste Partey - Geist wurde über alles erhaben. Nichts war mehr fähig die Gemüther zu vereinigen; weder die Heiligkeit der Eyde, noch die Treue der Zusagen. Auch berech-

berechnete, weil keiner dem andern traute, jeder nur, wie er etwa betrogen werden könnte; und trachtete immer mehr, selbst zuerst zu betrügen, als durch sein Zutrauen betrogen zu werden. In diesem allgemeinen Mistrauen gelang es aber immer den Dümmeſten am besten: denn in dem Bewußtſeyn ihrer Dummheit, und in dem Gefühl der gröſſern Feinheit ihrer Gegner, waren ſie nur immer auf ihrer Hut, daß ſie ſich nicht überreden oder durch die Gewandtheit ihrer Gegner mächtigen überliſten laſſen, und dem zu ergehen war kein Bubenſtück ſo verwegend, das ſie nicht gewagt hätten; wobingegen diejenige meiſt durch ihre unverwahrte Sicherheit zu Grund giengen, welche, wenn ſie auch die Fallſtricke ihrer Feinde merkten, ſie doch verachteten, und nicht glaubten, daß ſie da Thaten brauchten, wo ihre Klugheit allein genug wäre.“

„Beynahe alles das äufferte ſich aber zuerſt in Corzyra: und alles geſchahe dort was entweder die Uebermächtigen, wenn ſie durch Gewalt oder Liſt zur Obermacht gekommen ſind, gegen diejenige thun können, an welchen ſie den Druck den ſie gelitten haben nun zu rächen im Stande ſind, oder was der Arme, der ſich ſeiner lang getragenen Armuth erweh-

erwehren will, in seiner Gierigkeit nach dem Vermögen des Reichen, gegen das Recht zu unternehmen vermag: oder, was auch der Billige, der ohne Eigennütze, von den besten Gesinnungen der Mäßigkeit ausgieng, vom blinden Eifer hingerissen, im Lauf der Dinge, grausames und unbarmherziges verüben kann. Da nun so die Zügel des sittlichen Lebens in dem Staat zerrissen waren, da zeigte die menschliche Natur, die sonst nur den Gesetzen zu entchlüpfen sucht, nun aber sie unter die Füße getreten hatte, daß ihre Wuth keine Gränzen kennt, daß sie stärker ist als die Gerechtigkeit, und daß sie jede Obergewalt verabscheut. Denn, sonst würde sie nicht die Rache höher achten als die Gottesfurcht, und höher als das Recht, den Gewinn, den nur der Neid aber mit unschädlicher Kraft begleitet! Und obgleich ein jeder in seiner Noth bey den Gesetzen seine Zuflucht finden kann, so zerreißen doch die Menschen gern eben diese Gesetze im Voraus bey jedem Anlaß der Rache, damit sie nicht ändern, in ihren Gefahren, auch gegen sie zur Schutzwehr dienen. »

So

So mahlt Thucydides; und dieses Gemälde braucht keinen Commentar und keinen Zeichendeuter. Wer es sieht von den Großen, der lerne daraus Mäßigung und Gerechtigkeit, und wer von dem Volk es sieht, der speye drey-mahl in seinen Bufen als wenn er vor dem Tempel der Eumeniden vorübergieng!

---

Ueber

---

## Ueber Lebensgenuss.

Ein psychologisch - moralischer Versuch,

von

Carl Daub, Major am Stipendium zu Marburg.

---

Was das Leben für uns für einen Werth habe, wenn dieser blos nach dem geschätzt wird, *was man genießt*, ist leicht zu entscheiden. Er sinkt unter Null; denn wer wollte wohl das Leben unter denselben Bedingungen, oder auch nach einem neuen, selbst entworfenen (doch dem Naturlaufe gemäßen) Plane; der aber auch blos auf Genuss gestellt wäre, aufs neue antreten?

Kant Kritik der Urtheils-Kr.  
S. 391. Anm.

**D**ie beyden Urtheile: *ein Mensch genießt des Lebens* und *er lebt im Genuss*, sind logisch einerley; aber verschieden, sobald sie auf das urtheilende Subject oder auf das zu beurtheilende Object bezogen werden. Heißt es von einem Menschen, der seine Geistes-Kräfte gebrauchen kann: *er lebe im Genuss*; so liegt ein

ein verdeckter Vorwurf in diesem Urtheile, seine Handlungsweise wird gemiebilligt, er wird getadelt; Sagen wir dagegen von ihm: er genieße des Lebens; so wird diese Maxime bloß nicht getadelt, aber darum noch nicht gebilligt oder gelobt. Nur erst, wenn anerkannt ist, daß er als vernünftiger Mensch seines Lebens genieße, daß er sein Genußvermögen vom Genuß selbst, und beyde vom Erkenntniß und Begehrungsvermögen zu unterscheiden wisse, nur dann erst findet Billigung und Lob statt, und zwar allgemein, unbedingt und angetheilt, oder bedingt und eingeschränkt. Ienes, wenn er genießt, um zu leben, ohne darum so fort sein Leben für das einzige, höchste Gut zu halten. Dieses, wenn er lebt um zu genießen, aber ohne den Wahn, daß Genuß allein im menschlichen Leben wünschenswert sey.

Wir misbilligen nemlich nicht — die Befriedigung eines Triebes, wenn und in so fern sie keinem Naturgesetz (physischen oder psychologischen) widerstreitet, — des Hungers, wenn geschwächte Verdauungswerkzeuge, oder ein schon geschwächter Körper dadurch nicht weiter geschwächt werden.

der Wisbegierde, wenn das fortgesetzte Bemühen, sie zu befriedigen, nicht vergeblich ist und Stumpfheit erzeugt. Wir misbilligen die Befriedigung eines jeden Triebes, wenn sie dem Naturgesetze zwar gemäss, aber mit einer Regel des Verstandes oder der Klugheit nicht zu vereinigen ist; — wenn jemand, der zum Geschäftsmanne bestimmt ist, seiner Neigung zu den schönen Künsten folgt, und über der Befriedigung dieser seine Ausbildung zu jenem außer Augen setzt. Wir billigen jede der Klugheit gemässe Befriedigung eines jeden Triebes, aber nur bedingt und unter der Voraussetzung, dass die Regel, womit sie übereinstimmt, keiner höhern, nicht dem Vernunftgesetze widerspreche; — wir billigen das dem Menschen natürliche Streben nach seinem Wohlbefinden, und die Mittel dazu; so lange sie edel sind, so lange sie seiner Würde als eines vernünftigen Wesens keinen Eintrag thun, solange sie dem Gesetz sich und andere Vernunftwesen niemals bloß als Mittel, sondern immer zugleich als Selbstzweck zu betrachten, nicht widersprechen. Wir billigen endlich und loben allgemein und ohne Einschränkung jede Befriedigung eines Triebes

Triebes; jede Handlung; und sind genöthigt, ihr unbedingt Beyfall zu geben; wenn sie mit diesem Vernunftgesetze selbst übereinstimmt; wenn sich der menschliche Wille durch dasselbe zur Ausführung eines Entschlusses, zur Befriedigung eines Triebes selbstthätig bestimmt; — wenn jemand sein Leben erhält, sein eigenes und das Wohl anderer befördert, weil sie, wie er, vernünftige Wesen, Zweck an sich selbst sind:

Daher Nichtmißbilligung, wenn jemand einem Natungesetz gemäß genießt; Mißbilligung, wenn er bey dem möglichen Gebrauche seiner Vernunft blos im Genusse lebt. Daher weder Lob, noch Tadel dem, der des Lebens genießt; in so fern er dies thut: Daher endlich das Lob, wenn er verständlich und klug, und der ungetheilte Beyfall, wenn er als moralisches Vernunftwesen genießt:

Aus diesen Urtheilen des gemeinen und gesunden Verstandes ergiebt sich zum Theil schon, was für einen Werth das Leben und der Genuss desselben haben könne. Nicht weniger wird durch die nemlichen Urtheile über den Werth dessen, der seines Lebens genießt, als eines solchen entschieden: Ue-

ber beydes urtheilt der gesunde Menschenverstand vermittelt des moralischen Gefühls freilich nur dunkel und im allgemeinen, und seine Entscheidung, so rechtmässig sie übrigens seyn mag, reicht in so ferne nicht hin, als die Entscheidungsgründe nicht deutlich erkannt sind. Es müssen also, um einen deutlichen und bestimmten Begriff von diesem Werthe in beyderley Rücksicht zu erhalten, die Begriffe — Leben und Genuss entwickelt, ihr Subject und das Object des letztern bestimmt und in der Natur dieser beyden die Gränzen des Genusses aufgesucht werden.

Leben überhaupt nennen wir das innere Princip der Thätigkeit eines Subjekts. Dieses, in so fern es lebt, ist niemals rohe, sondern wenigstens organisirte Materie. Ein organisirtes Wesen lebt, in so fern und so lange es organisirt und zugleich organisirend ist. — Organisches oder Pflanzen - Leben. Die Pflanze lebt — sie blüht und wächst. Sie stirbt ab, wenn beydes aufhört. Die Thätigkeit ist hier blos abgenöthigt, nicht willkürlich. Das innere Princip willkürlicher Thätigkeit eines Subjekts heisst thierisches Leben. Willkür setzt Vorstellungen voraus, und ein

Ver-

Vermögen durch dieselben bestimmt zu werden. Sind diese Vorstellungen sinnlich, d. h. beziehen sie sich unmittelbar auf das Object, ist ihr Gegenstand ein *einzelner*; so ist die Willkühr eine *sinnliche*, das thierische Leben ein *sinnliches*. Sind sie nicht sinnlich, sondern verständig, — Begriffe, d. h. solche Vorstellungen, die sich mittelbar auf ihren Gegenstand beziehen, wo die Willkühr nicht durch die Vorstellung eines einzelnen Object, sondern durch *eine Regel* bestimmt wird; so ist sie verständig, und das thierische Leben ein *geistiges*. Sind endlich diese Vorstellungen, Vernunftbegriffe, Ideen, die auf gar keinen Gegenstand der Erfahrung bezogen werden können, und ist durch sie die Willkühr bestimmbar; so wird das thierische Leben ein *vernünftiges* genannt. Das menschliche Leben ist organisch, thierisch, *sinnlich*, geistig und vernünftig; das Leben eines jeden andern endlich vernünftigen Wesens außer dem Menschen, in so fern wir es denken, wenigstens geistig vernünftig. Das Leben des unendlich vernünftigen — der Gottheit, ist blos ein vernünftiges — ursprüngliche, absolut freie Selbstthätigkeit.

Zur Erhaltung und zum Wachstum bloß organisch belebter Körper (der Pflanzen) wird äußerer, meistens roher nicht organisirter Stoff erfordert, den sie *einfaugen* und nach unbekanntem Naturgesetzen in andern der Qualität nach von jenem verschiedenen Stoff verwandeln. Thierische Körper werden erhalten und wachsen gleichfalls vermittelt äußern, größtentheils organisirten Stoffs (Fleisch, Gräser) den sie *verzehren* und wie die bloß organischen, in einen eigenthümlichen verwandeln. Beyde das organische und das thierische Leben, nebst den Mitteln ihrer Erhaltung und ihres Wachstums sind die äußern Bedingungen der Möglichkeit des sinnlichen, geistigen und vernünftigen Lebens. So wie jene, eben so bedarf dieses eines Stoffs der Erhaltung und größern Zannahme, der aber bloß ein innerer, und nur durch äußere Gegenstände erzeugt ist, — Vorstellungen, Gefühle, Begierden. In so fern diese Vorstellungen, Gefühle und Begierden sinnlich sind, unmittelbar durch Eindrücke von außen erzeugt werden, sich geradezu auf einen äußern Stoff beziehen, z. B. Anschauungen, Empfindungen durch Gesicht, Gehör,

Gehör, Geruch u. s. w.; in so fern ist der Genuss, das Haben derselben sinnlich. — Sinnliches Vergnügen. Beziehen sie sich auf andere, von ihnen selbst verschiedene Vorstellungen, Gefühle und Begierden, sind diese ihr unmittelbarer Gegenstand, beziehen sie sich nur mittelst ihrer auf äussere Objecte; so ist der Genuss geistig, das Vergnügen ein geistiges. Hierher gehört die Lust an eignen und fremden Arbeiten des Geistes, das Vergnügen, womit Dichter und Philosophen den Leser unterhalten, welches durch sympathetische Gefühle, durch Liebe, Wohlwollen u. s. w. hervorgebracht wird. Sind hingegen Gefühle bloß durch Vernunft, durch ihre Begriffe, und durch die diesen Begriffen gemässe Selbstbestimmung des menschlichen Willens erzeugt; so nennt man sie moralische, und die ihnen analoge — Gefühle des Erhabenen. — Gefühle der Lust, die nicht weiter zum Genuss gezählt werden können, weil sie nicht in einem Haben, sondern in einem Seyn begründet sind, nicht durch ein Leiden, sondern ursprünglich durch ein Thun entstehen.

Genuss also heisst überhaupt die Befriedigung eines jeden Triebes, der die Erhaltung und das Wachsthum eines *sinnlichen* oder *geistigen* Lebens, oder beyder in *einem* Subject vereinigt, bewirkt und befördert. Trieb nemlich, nennen wir jede Thätigkeit für äussern oder innern, rohen oder schon gebildeten Stoff. Befriedigt wird er durch neue Verarbeitung dieses Stoffs und durch Verwandlung desselben — in die eigne Substanz bey bloß organischen oder animalischen Körpern, — in neue Vorstellungen, Gefühle und Begierden bey verständigen und vernünftigen Wesen, in so fern sie *sinnlich geistiger*, Natur sind. Der Genuss *des Lebens* besteht demnach in Befriedigung der Triebe eines Subjects, dessen Leben ein *sinnlichgeistiges* ist, in so fern es dies ist. Da nun die aus dieser Befriedigung entstehende Lust, das *sinnliche* oder *geistige* Vergnügen nur unter der Voraussetzung statt findet, daß das genießende Subject, in so fern es vernünftig ist, seiner Vernunft in ihrem empirischen und reinen Gebrauche, d. i. den Vorschriften der Klugheit und den Gesetzen der Sittlichkeit gemäß genieße; (indem ohne diese Voraussetzung

setzung Verdruss und Verlegenheit, oder Reue und Schaam die Lust wo nicht gänzlich aufhebt, doch wenigstens unterbricht und vermindert): so ist Lebensgenuss in Beziehung auf ein sinnlich vernünftiges Wesen, die Befriedigung eines jeden Triebes, in so fern sie der Vernunft und ihren Gesetzen untergeordnet wird.

Das Leben ist entweder ohne Willkühr, — wie bey den Pflanzen, oder es ist mit Willkühr verbunden. Alle willkürlich lebende Wesen sind entweder vernunftlose — Thiere, oder vernünftige, und diese wiederum entweder sinnlich — vernünftige — Menschen, oder rein vernünftige — die Gottheit. Lebensgenuss ist nur als Prädikat des Menschen denkbar, nur von ihm läßt sich behaupten, er genieße des Lebens. Das Thier lebt zwar und genießt, aber es genießt des Lebens nicht. Sein Genuss ist lediglich durch Gesetze der Sinnlichkeit bestimmt, blos sinnlich, nicht geistig. Seine Triebe werden befriedigt, aber blos durch äussern Stoff, zwar nach und durch Vorstellungen von diesem Stoff, allein ohne das es derselben sich absondert bewußt wäre, ohne das sie neuen Stoff zu

neuem Genuss für dasselbe enthielten. Das Bewusstseyn seiner selbst ist ein bloß dunkles Bewusstseyn seines Daseyns, aber nicht seines Lebens; es gebricht ihm ganz an einer Vorstellung davon, daß es lebt, denn es fehlt ihm an dem hierzu erforderlichen Vermögen, am Verstande, und an der durch denselben möglichen Erkenntniß. Das Thier genießt also nur der Bedingungen des Lebens, aber nicht des Lebens selbst. Auch bey der Gottheit findet Genuss des Lebens nicht statt. Sie lebt, aber ohne zu genießen, ohne Gefühl irgend einer Lust; indem alle Gefühle sinnlich, und nur vermittelt der Sinnlichkeit, eines Vermögens, das wir der Gottheit absprechen, möglich sind. Sie als rein vernünftiges Wesen ist sich zwar ihrer Wirklichkeit, ihres Lebens bewußt, aber ohne Genuss desselben: ihr bloßes Bewusstseyn ist Seeligkeit, deren Bedingungen wir zwar anzugeben vermögen, deren Wesen aber, da ihr nichts ähnliches in der menschlichen Erfahrung entspricht, für uns schlechterdings unerkklärbar bleibt. Die Bedingungen, unter denen der Mensch überhaupt genießt, sind entweder äussere oder innere.

Äussere

**Aeußere** — sein Körper als organisirter und thierischer Körper, nebst den Werkzeugen desselben, — den einlaufenden und absondernden Gefäßen, den Organen des Gesichts, Gehörs u. s. w.

**Innere** — unter denen er *des Lebens* genießt — seine Erkenntniß- Gefühl- und Begehrungs-Kräfte. Die Wirkungen dieser Kräfte sind, die Gefühlkraft ausgenommen, von doppelter Art, sinnlich, empirisch, oder — nicht sinnlich, rein. Unter die sinnlichen Erkenntnisse und Begehrungen (*volitiones*) gehören die Vorstellungen einer Landschaft, eines Menschen; die Begierde zu essen, zu trinken u. s. w. Rein sind die Vorstellungen der Substanz, der Ursache; die Idee von der Tugend, Weisheit, Gottheit, ingleichen der Wille seine Pflicht zu thun u. s. w. Auf diesen durchs Bewußtseyn sich ankündigenden Wirkungen jener Kräfte beruhet die Einteilung des Erkenntniß- und Begehrungsvermögens in ein niederes und oberes. Zum niedern Erkenntnißvermögen gehören Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Gedächtniß, Dichtkraft; zum obern Verstand und Vernunft. Das niedere Begehrungsvermögen begreift un-

ter

ter sich, Triebe, Instinkte, Neigungen. Das obere ist der menschliche Wille, in so fern er *sich selbst* bestimmt einer Forderung der Vernunft oder der Sinne, der Triebe, Neigungen und Instincte, dem Sitten- oder Naturgesetz gemäß, Genüge zu leisten. Beyde das niedere und obere Begehungsvermögen setzen äussere, sinnliche Objecte und mittel- oder unmittelbare Bestimmbarkeit durch dieselben bey dem Menschen voraus; nur dass jenes physisch, dies moralisch notwendig dadurch bestimmt wird, dass dort lediglich Zwang, hier freier Entschluss statt findet, dass dort der Eindruck Herr des Menschen und hier der Mensch Herr über den Eindruck ist.

Die niedere und obere Erkenntniss- und die niedere Begehrungskraft erzeugen durch ihre Wirksamkeit Stoff für sein sinnlichen (geistigen) Genuss. Verstand und Vernunft werden durch Anschauungen, Empfindungen, und Begriffe, bey denen sie schon einmal geschäftig waren, von neuem in Thätigkeit gesetzt; sie vergleichen, verbinden, trennen; und erregen und beleben hierdurch stärker und inniger das Gefühl des Lebens. Befriedigte Neigungen und Begierden erzeugen neue,  
die

die gleichfalls auf Befriedigung dringen und schon *dadurch* Genuss gewähren. Die obere Begehrungskraft und ihre Wirksamkeit ist *blos äussere* Bedingung der Möglichkeit des geistigen Genusses. Der menschliche Wille und die Bestimmbarkeit desselben durchs Vernunftgesetz erzeugt zwar ein Gefühl, — das moralische; aber dies kann vermöge seines Ursprungs nicht Genuss genannt werden. Es ist, als Gefühl einer Lust die Bedingung, unter welcher der *fein sinnliche Genuss*, ein Genuss des Lebens heisst, mit deren Gegentheil jedes Vergnügen in Missvergnügen übergeht und der Genuss aufhört, Genuss zu seyn. Von dem Umfange jeder beyden Kräfte — des Erkennens und Begehrens — von ihrer Stärke und Ausbildung hängt der relativ gröbere oder feinere geistige Genuss des Lebens; und von der Beziehung dieses Genusses auf das obere Begehrungsvermögen hängt sein relativer Werth ab.

So lange also der Mensch noch *blos im* rohen Naturzustande lebt, sich nichts vorstellt, ausser was er anschaut, nichts begehrt, ausser was vor ihm liegt, kurz so lange *blos blinder Instinct* sein Wohlthäter ist; so lange ge-  
nusst

nächst er, — nicht des Lebens, sondern, wie das Thier, nur die Mittel, wodurch es erhalten wird. Dies ist der Zustand des Kindes und des rohen Wilden, der noch nicht zur Reflexion über sich selbst gelangt ist, der das Schiff, welches zuerst an den Küsten seiner Insel erscheint, wie dort der Feuerländer, ohne die geringste Neugierde, ohne alle Lebhaftigkeit angafft und dann instinctartig die Flucht nimmt. In ihm ist die Vorstellung seines Lebens noch nicht erwacht; er unterscheidet zwar durchs Bewusstseyn, aber nicht durch eine Vorstellung, seinen Körper von andern äußern Gegenständen. Sein Leben ist bloß grobsinnlicher Genuss; er lebt in diesem Genusse; lebt bloß, um zu genießen, ohne davon, daß er lebt oder davon, daß er genießt irgend eine Vorstellung zu haben. Dagegen *Roper* Wilder schon einen Begriff von seinem Zustande haben muß, wenn er seine Flasche und seinen Hund zur Seite, sich hinsetzt, mit seiner Bestimmung in einem andern Leben, das er hinter den seinen Horizont begrenzenden Gebürgen erwartet, seine Einbildungskraft beschäftigen und vermittelt der Bilder von einem zukünftigen, seines

nes gegenwärtigen Lebens genießert: soN. Er genießt schon, nur zu leben, und wirbt bittgen seine Lebensart, in so fern, aber auch nur in so fern sie Folge seiner Reflexion über seinen Zustand, Folge seiner List und Schlauheit ist. Iener sohen Sohn der Natur zieht der Erhaltungstrieb ans Ufer, um Muscheln und Fische aufzufinden, die die Fluth zurückläßt. Dieser eilt mit Pfeil und Bogen auf die Jagd. Iener lebt nur für den gegenwärtigen, dieser schon für den folgenden Augenblick. Iener genießt, dieser freuet sich seines Genusses. Bey jenem verrichtet blos der Körper seine Functionen und Instinct zwingt ihn zur Befriedigung des Instinctes, bey diesem sind schon Einbildungskraft und Verstand im harmonischen Spiele. Tanz und Gesang sind die natürlichen Ausbrüche seiner Freude.

So genießt der blos sinnliche, und so der sinnlich verständige Mensch. Anders als sie, genießt der blos sinnlich vernünftige, — der Kluge; anders als sie und dieser, der zugleich sittlich Vernünftige; anders *Alexiades* und anders *Socrates*. Iener strebt nach Genuss, vermittelt vielumfassender Plane und Entwürfe, theils um des Genusses an sich und

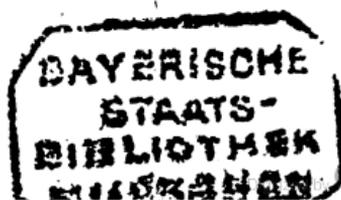
theils

theils um dieser Plane willen, die selbst Gegenstand des Vergnügens für ihn sind. Das Wohl und Weh der andern vernünftigen Wesen ausser ihm wird nur in so fern mit in Anschlag gebracht, als es mittel- oder unmittelbarweise auf sein eignes Wohl und Wehe einfließt. Er lebt, um zu genießen, und kennt kein höheres Gut, als diesen Genuss und dies genussvolle Leben. Dieser — der moralischgesinnte — hält jedes Vergnügen das sinnliche wie das geistige, die Lust am Schönen und selbst das Gefühl des Erhabenen bloß für Mittel, denen er nur *als solchen* einen Werth beylegt, nemlich in Beziehung auf seinen höchsten Zweck, auf seine Sittlichkeit. Könnte ihn diese entrisen, könnte sein Daseyn bloß auf ein Haben ohne ein Seyn, auf ein Genießen ohne das Bewusstseyn der Würdigkeit, oder Unwürdigkeit dieses Genusses eingeschränkt werden; so würde für ihn aller Werth des Lebens aufhören.

Object des Lebensgenusses ist jedes Irdische Gut. Gut überhaupt heisst alles, was Gegenstand einer Lust, eines Gefallens seyn kann. Dies ist nur auf viererley Art möglich, Alle Gegenstände nemlich sind entweder auf-

sete,

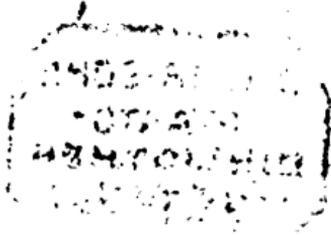
lere, außer —, oder innere; in — dem Gemüthe befindliche. An den äußeren gefällt uns entweder ihre Materie, durch den sinnlichen Eindruck, den sie vermittelt derselben auf uns machen, *das Angenehme*; oder ihre Form, durch einen Eindruck ohne Sinnesreiz, *das Schöne*. Der Trinker nennt den Wein angenehm, weil er den Gaumen kizelt. Die Blume heißt schön wegen ihrer Form und Gestalt, angenehm, um ihres Geruchs und ihrer Farbe willen. Die innern Objecte sind entweder relativ innere, — Vorstellungen, denen vermittelt eines äußern Gegenstandes, ein äußeres die Sinnlichkeit überhaupt afficirendes Object gegeben werden kann. Dieser äußere Gegenstand, in so fern durch ihn dergleichen Vorstellungen zu realisiren stehn, heißt *nützlich, gut zu etwas*; — oder sie sind absolut innere; Vorstellungen, Willensbeschaffenheiten, verbunden mit einem, nicht näher oder entfernterweise durch Gegenstände von außen hervorgebrachten, sondern unmittelbar durch *sie selbst* erregten Gefallen an *ihnen selbst*; *das absolut Gute*, das *Gute an und für sich selbst*. Wirksame Arzney gefällt um der Gesundheit willen, die sie



zuweilen zur Folge hat; — sie ist nützlich. Sittlichkeit, Tugend überhaupt; Mäßigkeit, Aufrichtigkeit; Wahrheitsliebe gefallen für sich selbst; — sie sind gut an sich. Bey letztern findet freilich noch ein anderes Gefallen statt, nemlich um des Nutzens willen, der daraus fließt; — wegen der Gesundheit, einer Folge der Mäßigkeit, dem Zutrauen und der äußern Ehre, als Folgen der Aufrichtigkeit und Wahrheitsliebe; allein in dieser Rücksicht sind sie nicht Tugenden zu nennen, sondern nur Mittel, nützlich, jene Zwecke zu erreichen. Als Tugenden gefallen sie lediglich um ihrer selbst willen, — wir achten sie. Als Erhaltungs- und Beförderungsmittel des menschlichen Wohlfeyns gefallen sie zugleich um dieses Wohlbefindens willen, — wir lieben sie.

*Irdisch* heißt alles sinnliche, alles, wodurch wir auf irgend eine Art afficirt werden können. Das absolute Gute ist folglich unter den irdischen Gütern nicht mit begriffen; denn es wird weder empfunden noch angeschaut, sondern blos gedacht, und gehört als Object oder als Beschaffenheit einzig für den Willen sittlich vernünftiger, nicht für die

Nein



Neigungen und Begierden, als sinnlicher Vernunftwesen. Die irdischen Güter sind Güter dieser Welt (der Erde), das absolut Gute ist ein Gut der Welt, als einer moralischen, in so fern wir uns dem Sittengesetz gemäß entschlossen und handeln, inwiefern diese sinnlichen nicht in so fern wissen, dass sie selbst nach Naturgesetzen geschaffen, mit Beziehung auf die Empfänglichkeit sinnlicher, vernünftiger Wesen sind die irdischen Güter angenehm, schön oder nützlich. In Beziehung auf den Besitz derselben sind die Güter des Geistes, des Leibes oder von beyden verschiedenen — eigentlich sogenannte irdische Güter, Sachen die der Mensch zu seinem Eigenthum macht. Güter des Geistes sind Kräfte, Talente dieses Geistes, Witt, Gedächtnis, Einbildungskraft, Verstand und Vernunft. Sie sind angenehm und nützlich zugleich; denn sie gefallen und befördern in der Anwendung den Besitz der übrigen Güter. Selten Verstand fortgesetzt zweckmäßig beschäftigen, seine Urtheilskraft üben heißt Vergnügen in ihrem Gebrauche und zugleich an beyden ein Mittel finden, sich aus mancher Verlegenheit zu ziehen. Güter des Körpers

pers sind Leben, Gesundheit, Schönheit, Stärke und Gewandtheit desselben. Es ist ein angenehmes Gefühl, sich im Besitz derselben zu wissen. Wer nach einer hartnäckigen Krankheit wieder anfängt aufzuleben, empfindet am ehnigsten das angenehme der Gesundheit. Die Güter der dritten Classe sind Erhaltungsmittel des Lebens, Vermögen, Reichthum, Aemter, Ehre und Ansehen unter den Menschen. Ihren Besitz gewähren und befördern jene Körper- und Geisteskräfte. Sie selbst sind selten, oder niemals Mittel zu den Vorzügen des Geistes und Leibes zu gelangen. Und eben dadurch wird ihnen im Verhältniß zu diesen ihre Stelle bestimmt. Sie sind die letzten unter den Gütern der Erde, schätzbarer als sie sind die körperlichen, und schätzbarer als diese sind die Vorzüge des Geistes; denn ohne die letztern würde das Wohlfeyn des Körpers kaum empfunden werden, ohne sie würde man weder seine körperlichen Kräfte noch die anderweitigen Güter nützlich zu gebrauchen wissen; der Reichthum würde verschwendet, die Gesundheit ein Opfer der Unmäßigkeit werden.

Da

Da der Genuss des Lebens vom Gebrauche dieser Güter überhaupt abhängt; so werden, um seine Grenzen zu bestimmen, folgende zwey Fragen müssen beantwortet werden: werinn nemlich der Gebrauch und Mißbrauch irdischer Güter bestehe, und warum der letztere zu meiden sey?

Ohne hier über die Frage zu entscheiden, ob alles in der Natur um des Menschen willen da sey, oder nicht? ohne ihn noch für etwas mehr, als vernünftiges Thier, als bloßes Naturwesen gelten zu lassen, ist wenigstens so viel ausgemacht, daß er die Güter der Erde bey aller ihrer Mannigfaltigkeit und Menge nach Willkühr gebrauchen könne. Er kann sie gebrauchen, denn er gebraucht sie *wirklich*. Es fehlt ihm nicht an Vermögen und Kräften, sich ihrer zu bemächtigen und zu bedienen, was sollte ihn hindern, dies wirklich zu thun? Erhaltung und Fortpflanzung seiner selbst ist Zweck seines Daseyns, als einer Thierart, was sollte ihn zwingen diesem Zweck entgegen zu handeln? Als Thier, selbst als vernünftiges Thier betrachtet, sieht es nicht einmal in seiner Macht, demselben zu widerstreben; denn es ist nicht sein eigener, sondern ein

Zweck der Natur, welchen zu erfüllen er schlechterdings durch sie gezwungen wird. Nur als ein von der Natur und ihren Gesetzen unabhängig *sich selbst* bestimmendes, als ein freies Wesen kann er seinen Verstand, seinen Körper, die Ausbildung seiner Geistes- und körperlichen Kräfte, seine Gesundheit, die Mittel diese Gesundheit zu erhalten vernachlässigen, und eigenwillig dahin sterben. Er kann es, aber er darf es nicht; denn bey aller Unabhängigkeit vom physischen Zwange ist dennoch sein Wille, obgleich nicht absolut, an ein Gesetz gebunden; das ihm nicht Willkühr, nicht sinnliche, sondern die übersinnliche Natur in ihm; seine praktische Vernunft giebt, an ein Gesetz, dem er zuwider handelt, so bald und so oft ein Zweck der sinnlichen Natur unbedängt durch ihn versetzt wird. Als *sittliches* Wesen also darf er keinem Naturgesetze schlechthin widerstreben, sich seines Lebens nicht schlechthin begeben wollen. Zwar ist dies Leben kein absolutes Gut, sondern es ist da, um der Sittlichkeit, um der Tugend willen als äußere Bedingung ihrer Möglichkeit; aber eben darum ist es ein Gut nur mit Rücksicht auf diese vernünftliche

oder

oder unveräußerliches Gut. — Veräußerlich, wenn seine Erhaltung der Untergang unserer Tugend wäre; wenn wir es nur durch Verfätherey an unsern Freunden oder Wohlthätern, an Vaterlande und überhaupt an andern Menschen erhalten könnten. — Unveräußerlich, wenn es auf Unkosten aller Moralität zerstört würde; wenn man um einer Reihe unangenehmer Vorfälle zu entgehen, um sich den gerechten Förderungen seiner Gläubiger zu entziehen, Hand an sich selbst legen wollte, in dem Wahne, eine Ungerechtigkeit hier die des Nichtbezahlens könne durch eine andere, durch die des Niemalsbezahlens ausgeglichen werden. Sittlich gut soll der Mensch zu werden suchen; nur durch fortgesetzte Übung kann er hoffen, es wirklich zu werden; nur unter der Voraussetzung, daß er lebt, findet diese Übung statt; also er soll sein Leben erhalten wollen. Und da er nicht leben kann, ohne die andern im vorigen genannten Güter mehr oder weniger, näher oder entfernterweise zu dieser Absicht zu verwenden; so folgt von selbst, daß ihr Gebrauch nicht nur erlaubt, sondern sogar pflichtmäßig sey.

Gäbe es außer ihnen kein Gut für den Menschen, wäre er ein bloß sinnlich-vernünftiges Wesen; so könnte die oben aufgeworfene Frage über die Beschaffenheit dieses Gebrauchs kaum Statt finden. Die nemlichen Fesseln, wodurch die Macht der Natur ihre andern Geschöpfe sich auf immer unterworfen hat, nur aus feinerem Stoffe geschmiedet, würde auch der Mensch, der vornehmste ihrer Sklaven durch seine von diesen Fesseln möglichen Begriffe, ohne Widerrede tragen müssen. Sein ganzer Wirkungskreis läge und könnte nur innerhalb dem Felde unmittelbar — höchstens mittelbar angenehmer Empfindungen liegen; seine Wahl, alles Suchen und Streben bliebe und müßte nothwendig *blor darauf* eingeschränkt bleiben. Uebrigens könnte und würde er sich diese Schranken gern gefallen lassen; indem sein unzertrennlicher Gefährte — der Instinct, und eine durch Erfahrung erworbene, sich täglich erweiternde Klugheit ihn über sein Wohl und Weh, über Nutzen und Schaden ziemlich vollständig belehren und zwingen würden, jenen aufzusuchen, diesen abzuwenden, ob andern Geschöpfen seiner Gattung zum Vortheil oder

Nach-

Nachtheil, das könnte ihn nur in so fern verlegen und unruhig machen, als ihr Vortheil zugleich der seinige wäre. Ist ja ihr Instinct der nemliche, ihre Klugheit ein Resultat derselben Erfahrung. Mögen sie von dieser Klugheit sich gleichfalls rathen, von diesem Instincte sich leiten lassen. List und Stärke entscheiden übrigens, so bald ein und das nemliche Gut von vielen in Anspruch genommen wird; der Sieger geht Spottend mit der Beute davon, und läßt die andern stehen, erbittert über ihren Verlust, aber ohne weder über das unrechtmäßige der Gewalt noch über das lieblose jenes Spottes in Klagen auszubrechen, indem ihnen der Stoff zu diesen Klagen, die Begriffe von Recht und Unrecht, von Güte und Lieblosigkeit fehlen.

Das menschliche Leben ist unter jener Voraussetzung ein ewiger und nothwendiger Krieg aller gegen alle, der bald mit sichtbaren, bald mit unsichtbaren Waffen geführt wird, wo bald Gewalt bald List den Sieger krönt. Nur über einen Satz sind die Streitenden einig, über den: daß ein jeder nach seinem Dünken, nach seinem Gefühl der

Luft verfahren könne und müsse, gesetzt auch er selbst und das ganze Geschlecht, wozu er gehört, gienge darüber zu Grunde. Und eben dieser Satz läßt niemals Frieden hoffen. Ihm gemäs hält ein jeder alles, was er zu erreichen vermag, lediglich für ein Mittel seiner Erhaltung und seines Wohlfeyns. Die Vorzüge seines Geistes dienen ihm nur, in Verbindung mit den körperlichen Kräften, die Thoren von sich abhängig, die Schwachern zu seinen Sklaven zu machen, durch sie seiner Sinnlichkeit fröhnen zu lassen, und überhaupt leichter und sattlamer zum Genuss angenehmer Empfindungen zu gelangen; die übrigen Güter nur, um ihrer zu genießen und durch sie seinen Genuss zu erweitern zu verlängern und zu vervielfältigen.

Kurz von Gebrauch und Misbrauch kann entweder gar nicht, oder nur mit einer leidigen Einschränkung die Rede seyn. Wie du lebst, was du beginnst, es ist gleichgültig; wenn nur du dabey gewinnst, wenn nur dein Vorthail damit besteht. Aber auch, wenn dieser nicht damit besteht, wenn du nichts damit gewinnst, sondern dich zu Grunde richtest und aufreibst, auch das ist gleich-

gleichgültig — und — recht; sobald du gebietest; du, ein bloß sinnliches Wesen, bloß durch blinde Triebe, durch Rathschläge der Klugheit höchstens, bestimmt und bestimmbar; du weißt von keinem Gute außer dem einen, das dir deine Sinnlichkeit vorhält, und erkennst keinen Richter an, weder in dir selbst noch über dir, wer wird mit dir rechten? Wen in diesem Zustande die Natur vor allen andern begünstigte, der wird allenfalls den Namen eines Starken, eines geschickten oder klugen Mannes führen; der sich trefflich auf seine Vortheil verstehe. Wen sie vernachlässigte, den wird man einen Thoren schelten; wenn er Gemüths mit Geruchs nicht zu vergleichen, die größere Summe stärker rührender Annehmlichkeiten gegen die geringere Menge einzelner, schwächerer Vergnügungen nicht umzutauschen, zukünftige, unsichere nicht für gegenwärtige, gewisse hinzugeben weiß — ein Kind, das den Vogel aus der Hand fliegen läßt, um einen andern, der vorbey fliehet zu erschrecken. Tugendhaft kann der eine, und lasterhaft der andere nicht heißen wollen, und man wird entweder diese Benennungen gar

gar nicht kennen, oder Tugend und Klugheit, Laster und Thorheit für gleichbedeutend und einerley halten.

Wenn wir nun durch ein unwiderstehliches Gefühl genöthigt, nichts destoweniger den Thoren, unter gegebenen Umständen *weise*, den Klugen *einen Bösewicht* nennen; so muß es wohl außer dem sinnlichen, dem beyde nachstreben können, noch ein anderes Gut, dem sie nachstreben sollen, und außer dem Maasstabe der Beurtheilung nach Naturgesetzen, noch einen andern nach einem wesentlich von diesen verschiedenem Gesetze geben. Der menschliche Wille kann, eben dem unwiderstehlichen Gefühl zufolge, nicht schlechterdings abhängig von fein oder grobsinnlichen Eindrücken seyn, nicht lediglich durch die Vorstellungen des angenehmen und nützlichen bestimmt werden; sondern er muß sich zwischen dieser, als einer nach dem Naturgesetz, und zwischen einer andern, als der nach einem andern Gesetz nothwendigen Bestimmung zwischen inne befinden. Dies andere Gesetz kann nicht, wie die Vorschriften der Geschicklichkeit und die Rathschläge der Klugheit von der Erfahrung

er.

erbötigt und abgeleitet, sondern es muß ursprünglich in dem Wesen der Vernunft begründet, mit ihr und durch sie gegeben seyn.

Und der Wille des Menschen muß weder durch jenes — das Naturgesetz, noch durch dieses — das Gesetz der Sitten schlechthin gezwungen, frey und unabhängig von beyden muß er sich vielmehr selbst zur Vollziehung der Geböte des einen mit Hintanzetzung oder Genehmigung der Befehle des andern, und umgekehrt bestimmen können. Dadurch, daß der Mensch den Winken des einen folgt, muß er sein sinnliches und dadurch, daß er den Befehlen des andern gehorcht, sein übersinnliches Interesse zu befördern vermögen; das eine muß ihm Gemüths, das andere Würdigkeit dieses Genusses anbieten. Er kann diese nicht ausschlagen, ohne zugleich an jenem einzubüßen; Sein Wohlbefinden kann nur mit seinem Wohlverhalten, wenn auch nicht durch dasselbe entstehen und zunehmen. Ohne dem unbekanntes Etwas in ihm, das den Grund des Sittengesetzes enthält, zu widersprechen, ohne sich, der Selbstzweck ist, zu einem bloßen

bloßen Mittel herab zu würdigen, kann er den Forderungen des Naturgesetzes, die sinnlichen Triebe zu befriedigen, das angenehme und nützliche überall aufzuzuchen niemals gegen die Einwilligung eben dieses Sittengesetzes Genüge thun. Ihm zufolge soll er sogar das Unangenehme und Schädliche nach Gelegenheit wählen, nicht bloß wenn die vorausgesehenen Folgen von beyden wie oft angenehm und nützlich, sondern auch da, wo sie hiervon das Gegentheil sind, oder sich gar nicht voraus sehen lassen. In der drückendsten Noth mit den Seinigen, aus welcher ihn, wenn er sie angriff, eine ihm anvertraute Geldsumme erretten könnte, soll er diese Summe zurückgeben, auch selbst wenn er vollkommen überzeugt seyn könnte, daß der, welcher sie bey ihm niederlegte, sich ihrer niemals wieder erinnern werde. Die entgegengesetzte Handlungsweise, besonders wenn dabey alle List aufgeboten wird, um den letztern sein Eigenthum vergessen zu machen, würde zwar einen klugen und verschlagenen, aber auch zugleich einen lasterhaften Mann verrathen, der einem Gut, welches er unter Bedingungen, wie jene,

jene, aufgeben darf — dem sinnlichen, ein anderes, das er unter allen möglichen Umständen, nicht aufgeben soll — das überfinnliche — einen guten Willen aufopfert, das was er seyn soll gegen etwas, das er haben kann, hingiebt, den andern, der an seiner Stelle durch ein Verfahren, welches vor der bloßen Gerichtsbarkeit der Sinne verwerflich, vor dem dieser übergeordneten Gerichtshofe der Vernunft, als einzig zulässig erscheint, den Frieden seines Gewissens gesichert hat, einen Thoren nennt und ihn höchstens bedauert, sich selbst dagegen verachtet.

Die menschlichen Triebe und Begierden dringen auf Befriedung, und diese Forderung der Natur rechtfertigt den Gebrauch aller der Güter, wodurch ihr Genüge geschieht. Das Sittengesetz in uns fordert gleichfalls, das ihm Genüge geschehe. Wir sollen nicht weniger zu erringen suchen, was gut an sich selbst ist. Durch dies absolut Gute wird der Gebrauch aller übrigen Güter — ihr Preis, und der Werth des Menschen bestimmt; von ihm als dem höchsten, muß alles andere, als gut, abgeleitet und eben so darauf zurückgeführt werden.

Beym

Beym Erwerb und Genuss der irdischen Güter kann also die *erste* Frage nur die seyn: wird ein *guter Wille* damit bestehen können? Ist der Weg, auf welchem zum Besitz zu gelangen steht, gerecht oder ungerecht? werden die Mittel dazu, so zweckmässig sie übrigens seyn mögen, allgemein gebilligt oder gemisbilligt? zieht ihr Gebrauch, oder der Genuss selbst Achtung oder Verachtung und Selbstbeschämung nach sich? Es ist zwar kein untrügliches, aber doch ein ziemlich sicheres Mittel, durch Bildung des Geistes, durch erlangte Fertigkeiten desselben seinen Wohlstand, sein bürgerliches Ansehen zu befördern, feiner und bequemer seines Lebens zu genießen. Bedachtsame Ueberlegung, Klugheit, Geschmack, Gelehrsamkeit gewähren in dieser Rücksicht entschiedene Vortheile. Lebhafter Witz, glänzende Beredsamkeit entlocken dem Zuhörer Beyfall, und nicht selten Bewunderung. Allein der Gebrauch aller dieser Talente und Vorzüge ist durch Vernunft und ihr Gesetz eingeschränkt. So lange sie nicht *lediglich* zu Gunsten der Neigungen und Begierden, so lange sie nicht gegen und ohne das Sittengesetz angewendet

wer-

werden; so lange bleibt ihre Anwendung untadelhaft. Sie wird strafbar, so bald Gerechtigkeit und Güte dabey außer Augen gesetzt, oder irgend eine besondere Pflicht dadurch übertreten wird. Und als strafbar kündigt sie sich selbst im Bewusstseyn an, wenn nemlich der Tumult der Begierden gestillt und die Sinnlichkeit zur Ruhe gebracht ist. Ein Kaufmann darf, wie jeder andere Schätze sammeln. Er darf, wenn er will, seine ganze Klugheit aufbieten, um zu ihrem Belitz zu gelangen. Aber wenn er dadurch reich zu werden sucht, das er seinen Nachbar zu Grunde richtet, wenn er mit aller List zu Werke geht, um diesen außer Credit zu setzen; so vernachlässigt er alle Billigkeit und Gerechtigkeit. Und ihm sollte doch, wie jedem andern das Sprüchwort heilig seyn: leben und leben lassen. Witz ist zuweilen die bessernde Geißel des Lasters und der auf jede andere Art unheilbaren Thorheiten. Er bringt Leben und erhöhte Freude in die Gesellschaft. Und solange er harmlos bleibt; so lange ist sein Spiel unschuldig und erlaubt. — Wird hingegen einer in der Gesellschaft *boshaft* zum Ziele desselben gemacht; so wird

er gemisbraucht. Die übrigen werden auf Kosten eines einzigen belustigt; und das ist ungerecht und unedel. So wie mit diesen Gütern des Geistes, eben so verhält sich mit allen andern. Man kann sich seines Lebens, seiner Gesundheit, seiner Kräfte freuen; man kann alles für das Vergnügen, für die Erhaltung und Verlängerung des Lebens thun, aber nur unter der Bedingung, dass man nicht lebt, bloß um zu leben; sondern um dem Willen eine immer grössere Herrschaft über die Sinne zu geben, um des Lebens immer würdiger zu werden, um Gerechtigkeit und Güte, jene unbedingt, diese bedingt unter allen — Umständen auszuüben. Diese beyden Pflichten sind es, nach denen der Gebrauch und Misbrauch der irdischen Güter beurtheilt werden muß. Was mit ihnen übereinstimmt ist Gebrauch, was ihnen widerstreitet, Misbrauch derselben.

Es würde überflüssig seyn, eine weitere Beantwortung der Frage: wodurch der letztere verwerflich werde? zu versuchen; die Antwort darauf liegt größtentheils in dem schon gesagten; wenn nicht auf den Kanzeln und im gemeinen Leben, um diesen Misbrauch

zu

zu hindern; häufig ein Grund angeführt zu werden pflegte, mit dem es wohl gut gemeint seyn mag, der aber bey der vielseitigen Erklärung der Formel, in welcher er vorgetragen wird, selten seinem Zwecke entspricht. Seitdem nemlich die Worte: *alles ist eitel*, in Umlauf gekommen sind, seitdem sind diese Worte unzähligemal wiederholt, und eben so oft mißverstanden worden. Lebens Ueberdruß, Schwärmerey, Aberglaube, Neid, Gutherzigkeit und sogar Eitelkeit selbst haben sich oft hinter dieselben versteckt und eben so oft durch sie verrathen. — Durch Uebergenuß, wo schon befriedigten Trieben und Begierden noch immer Stoff zur Befriedigung geboten wird; wo Gegenstände des Kernügens nicht um des Reizes willen, sondern *blor* wegen des schon empfundenen Vergnügens aufgefächt werden; durch zusammengedrängten Lebensgenuß, wo in möglichster Kürze der Zeit die möglichst größte Menge aller Arten von Annehmlichkeiten gleichsam verschwelgt wird, *mufs*, und aus Mangel an Genuß, aus überhandnehmenden Widerwärtigkeiten *kann* endlich Lebensüberdruß entstehen; indem Uebermaß und Eile den Sinn für Vergnü-

H 2

gen

gen überhaupt allmählich abstumpfen, die Empfänglichkeit dafür zerstören und nichts mehr zu wünschen übrig lassen. Es giebt für den Unmässigen nichts neues mehr unter der Sonne, alles ist eitel und nichtig in seinen Augen, — ihm ist das Leben eine Last. Der Unglückliche, der blos um seine Erhaltung beständig mit dem Schicksal kämpfen muß, der sich selten über etwas freuen kann, weil es für ihn selten einen Gegenstand der Freude, wohl aber Unannehmlichkeiten in Menge giebt, fühlt eben darum keinen Reiz fortzuleben. Er sieht die Welt mit wehmüthigen, melancholischen Blicken an; alles, bis auf seine Leiden, ist ihm hinfällig und vergänglich, — er ist des Lebens müde. — Am tiefsten würdigt der Schwärmer die Güter dieser Erde herab. Sie thun ihm nicht Genüge, sie befriedigen seine Wünsche nicht, von denen er sich gleichwohl nicht gesteht, daß er sie wirklich hegt. Er träumt sich schon diesseits — und genießt im voraus — eine Seligkeit, die jenseits des Grabes liegt; von der er behauptet, sie lasse alles weit hinter sich zurück, was wir andern des Genusses und der Freude werth halten, — eine Seligkeit, die

die, wenn man ihr etwas genauer auf die Spur kommt, mit Hülfe einer überspannten Einbildungskraft, und zuweilen auf Antrieb wilder Begierden, nur aus einzeln Theilen irdischer Güter zusammengesetzt ist. Er wandelt im Lichte, lebt hier schon im Umgange mit seligen Geistern und geräth in Ekstasen, wo er Dinge hört, sieht u. s. w., die er mit nichts in dieser Welt zu vergleichen weiß. Der Abergläubige verkennt bloß die Güter dieser Erde und ihren wirklichen Werth. Er nimmt aufs Wort an, was ihm der Schwärmer be-  
theuert, und zwingt seine Phantasie, wenn sie nicht etwa gleich anfangs so hoch fliegt, ihn in das Land der Träume und des Unsinnns empor zu tragen. Beyde verachten, so viel an ihnen ist, alles was irdisch heißt, ihren Geist, ihre Vernunft sogar, ohne die sie alle jene Träume kaum haben könnten, nicht ausgenommen. — Der Neidischgesinnte hält umgekehrt mehr von diesen Gütern, als sie wirklich verdienen. Er schielt anfangs mit Lüsterheit nach allem, was für ihn unerreichbar ist, versucht, sich dessen zu bemächtigen, und mißlingt ihm dies zu wiederholtenmalen; so erwacht endlich sein Stolz;

H 3

durch

durch diesen wird dann der Neid verdrängt, und er verachtet und haßt von ganzem Herzen alles, was er andere genießen, wobey er andere sich wohlbefinden sieht. — Der Gutmüthige verkennt zwar den Werth irdischer Güter nicht, aber er verkennt zuweilen das Verhältniß, in welchem sie zu dem, was gut an und für sich selbst ist, zur Tugend überhaupt stehen. Dunkel ist er sich der Vorstellung dieses Gutes bewußt. Sittlichkeit und Tugend dringen ihm seinen herzlichsten Beyfall ab; nichts übertrifft sie nach seiner Ueberzeugung. Es ist ihm heilige Pflicht, selbst darnach zu streben, und ihnen eben so Eingang in das Herz anderer zu verschaffen. Allein bey diesem Bemühen kann es ihm nicht unentdeckt bleiben, daß durch das Ringen nach irdischen Gütern, und durch den Gebrauch, der gewöhnlich davon gemacht wird, nicht selten der Tugend Abbruch geschieht und alle Moralität vereitelt wird. Dadurch sinken diese Güter, wenn ihnen nichts schlimmers widerfährt, in seinen Augen bis zum nichts herab. Er vernachlässigt sie bis auf die unentbehrlichsten und ruft einstimmig mit den zuvor genannten aus: alles ist eitel,

eitel, ohne weiter zu untersuchen, worinn die Nichtigkeit aller Dinge bestehe. Was jenen überhaupt aus den bloß angedeuteten Gründen begegnet, das nemliche widerfährt oft aus Eitelkeit den einzeln Inhabern des einen oder des andern der genannten Güter. Der Gelehrte, der Künstler verachtet nicht selten alles außer seiner Gelehrsamkeit oder Kunst. Nur sie hält er für ein Gut, alles andere für eitel und vergänglich. Ihr opfert er Gesundheit und Stärke des Körpers ohne weiteres auf, und um ihretwillen vernachlässigt er, wenn ihm nicht etwa grober oder seiner Eigennutz seinen Wohlstand als einzigen Zweck seines Daseyns und Gelehrsamkeit als Mittel dazu empfiehlt, zuweilen auch diesen. Der Reiche dagegen sieht nicht selten mit Hohn und Bedauern auf einen jeden herab, dem Geistesgaben für etwas gelten. Ihm ist sein Reichthum alles, alles andere nichts. Ueberhaupt liegt in diesem Werthe, den jeder willkührlich demjenigen giebt, was er besitzt und genießt, ein Grund, warum die Menschen sich wechselseitig verachten und über einander erheben, warum Zutrauen, Treue und Offenherzigkeit nur selten unter

ihnen angetroffen werden. Immer wähnt der eine, etwas vor dem andern voraus zu haben, etwas, warum er über ihm stehen zu müssen glaubt; warum er Dienstfertigkeit und Ergebenheit von ihm fordert, ohne es seinerseits für Pflicht zu halten, sie zu erwidern.

Es ist wahr, alle jene Güter und ihr Genuss, wenn sie nicht als Mittel, sondern selbst als Zweck, und zwar als einziger, letzter Zweck betrachtet werden, sind eitel, schlecht-hin vergänglich und keiner Aufmerksamkeit werth. Der glänzendste Witz, die ausgebreitetste Gelehrsamkeit, der subtilste Verstand finden ihr Ende, verschwinden früh oder spät, oft ehe noch das thierische Leben des Menschen aufhört, wenn das Alter die Sinne abstumpft, den Verstand umwölkt und auf der Tafel des Gedächtnisses jeden Eindruck verwischt. Schönheit macht endlich der Hässlichkeit Platz, Stärke muß endlich der Schwäche weichen; Mangel tritt häufig an die Stelle des Ueberflusses, Schande an die Stelle der Ehre. — Alles ist endlich genossen, und läßt weiter kein Sehnen und Streben nach neuen Genüssen übrig. Nur erst unter der Voraussetzung, daß diese Güter sämmtlich als Mittel

tel

tel um eines andern einzig unvergänglichen Gutes — um der Tugend willen, wegen der durch sie möglichen Annäherung zu derselben, da sind, nur dann erst ist nichts von allem, was in die Sinne fällt, ist kein irdisches Gut eitel oder verwerflich; vergänglich zwar, aber nicht ohne für den Zweck des Menschen von bleibender Wirkung gewesen zu seyn.

## Literarische Anzeigen.

### I.

Königsberg b. Nicolovius: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Vorge stellt von Immanuel Kant, 1793. 296. S. 8. (1 Rthl.)*

**E**ine philosophische Religionslehre von dem Manne, der unter unsern Zeitgenossen den vorzüglichsten Beruf hatte, sie zu schreiben, Groß und wohlthätig sind die Wirkungen, die man sich von dem Daseyn dieses Buches für freye, ernsthafte und gründliche Unter-

H 5

suchung.

suchung, für Befestigung und Läuterung der Religionswissenschaft, und dadurch für reinere und aufrichtigere Verehrung und würdigen Gebrauch der Religion selbst, zur Veredlung und zum wahren Wohl der Menschheit versprechen kann. Zunächst ist dasselbe freylich nur für die kleinere Anzahl derer bestimmt, die in die tieffinnige Philosophie des Vf. durch sorgfältiges Studium seiner frühern Schriften schon eingeweihet und mit seiner unübertrefbar genauen und bestimmten Sprache vertraut sind; für diese öffnet sich hier eine reiche Quelle der interessantesten, erhabensten und fruchtbarsten Gedanken, über Gegenstände, die zwar wegen ihrer nahen Beziehung auf die Menschheit schon unzählig oft betrachtet und untersucht worden sind, die aber hier aus ganz neuen Gesichtspunkten vorgestellt, und in große und originelle Verbindungen gebracht, einen neuen, mächtigen und wunderbaren Eindruck auf den beschäftigten Geist und auf das fühlende Herz hervorbringen. Allein die Resultate selbst sind so beschaffen, daß sie der gemeinen Fassung und Anwendung gar wohl näher gebracht, und insbesondere von Lehrern der christlichen

Reli-

Religion zu fruchtbarer Beförderung ihres sittlichen Zwecks vortreflich benutzt werden können. Da sich nicht wohl ein allgemein verständlicher und das Wesentliche erschöpfender Auszug des Ganzen hier geben läßt, und da es gleichwohl kein unverdienstliches Unternehmen zu seyn scheint, die wichtigsten Lehren dieser Schrift durch eine faßlichere Darstellung in größern Umlauf zu bringen: so wird Rec. in den folgenden Heften dieser Zeitschrift von Zeit zu Zeit einzelne Abhandlungen liefern, die zur Erläuterung des vornehmsten Inhalts von diesem Buche dienen können, hier aber sich auf eine kurze Anzeige der abgehandelten Probleme einschränken.

Die Vorrede erklärt S. I — IX. das *Verhältniß der Religion zur Moral*. Die praktische Vernunft erkennt das Sittengesetz aus ihrer eignen Form; sie bestimmt seinen Inhalt und seine Verbindlichkeit aus sich selbst, ohne einen Zweck dabey vorauszusetzen. Aber die dadurch bestimmte Handlungsweise muß doch etwas wirken, und der Mensch hat das Bedürfnis, sich diesen Erfolg (*finis in consequentiam veniens*) vorzustellen, und dadurch, außer der für sich bestehenden *Achtung*, auch

auch noch *Liebe* gegen dies Gesetz in sich selbst hervorzubringen. Dazu ist nun Religion unentbehrlich. S. X — XX, stehen sehr zeitmäßige und durchdachte Bemerkungen über *Censur*, und vornehmlich theologische. Die Majestät der Religion kann nur durch freye Achtung würdig verehret werden. Die Censur muß nicht blus auf das Heil der Seelen, sondern auch auf das Wohl der Wissenschaften Rücksicht nehmen. Eine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer nicht gegen sie aushalten.

Das Buch selbst begreift vier genau zusammenhängende Abhandlungen. 1) *Von der Einwohnung des bösen Princips neben dem Guten, oder über das radikale Böse in der menschlichen Natur.* Der Grund alles moralisch Bösen muß ein Akt der Freyheit seyn; allein der letzte denkbare Grund derselben kann nicht von irgend einem der Zeit nach erstem Akt der Willkühr abgeleitet werden. Er ist unerforschlich, und man muß ihn ins unendliche rückwärts suchen. Die Anlagen des Menschen sind zwar gut; allein die Menschen haben doch insgesamt einen Hang, in

in ihren Maximen von dem Sittengesetze abzuweichen. Dieser Hang muß sich in einem Akte der Willkühr des Menschen gründen, welcher auf alle seine erscheinenden Handlungen Einfluss hat. Der erste Ursprung des sittlich Bösen ist eben so unbegreiflich, als die Wiederherstellung der sittlichen Gesinnung durch seine eigene Kraft. Indess dürfen wir nur unter der Voraussetzung, daß der Mensch seine eigene Kraft anwendet, auf etwaige Mitwirkung der Gottheit zu dieser Absicht rechnen. —

2) *Von dem Kampfe des guten Princips mit dem Bösen um die Herrschaft über den Menschen.*  
Der moralische Kampf des Menschen ist kein bloßer Streit mit seinen an sich unverwerflichen Neigungen, sondern mit einem positiv und an sich bösem Princip der Denkungsart, die sich freywillig unter die Herrschaft der Neigungen begiebt. Wir müssen daher an das Ideal der moralischen Vollkommenheit glauben, in den Aufopferungen, welche die Sinnesänderung nothwendig macht, die Strafe des vorher verübten Bösen erdulden, und können dann aus dem Bewußtseyn unseres continuirlichen moralischen Fortschreit-

Ichreißens die Hoffnung schöpfen, dem Heiligen und Gerechten wohlgefällig zu werden. Eine moralische Religion macht diesen Kampf siegreich. — 3) *Der Sieg des guten Princips über das Böse, und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden.* Der Mensch soll sich aus seinem sittlich verderbten Zustande heraus zu arbeiten suchen. Daraus entspringt die Pflicht des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst, ein Glied eines ethischen gemeinen Wesens zu werden. Diese Idee läßt sich nun nicht anders als in der Form einer Kirche ausführen. Hier dient ein statutarischer Kirchenglaube, der am besten auf eine heilige Schrift gegründet wird, als Vehikel der öffentlichen Vereinigung der Menschen zu Beförderung des reinen Religionsglaubens. Der statutarische Kirchenglaube muß den reinen Vernunftglauben als seinen höchsten Ausleger anerkennen, und allmählig in denselben übergehen. (Hierbey übergehen wir eine Menge trefflicher Bemerkungen über den heiligmachenden Glauben, über jüdischen Glauben, über das Christenthum, besonders über die Geheimnisse der Bessung, der Genugthuung und der Erhaltung

die

die als nothwendige aber auch theoretisch unauflösliche und lediglich praktisch zu bestimmende Probleme der Vernunft vorgestellt und erörtert werden. Ein Abschnitt, der ein helles Licht über die Dogmatik verbreitet). — 4) *Vom Dienst und Aferdienst unter der Herrschaft des guten Princips, oder von Religion und Pfaffenbum.* Eigentlichor cultus, der sich auf die Gottheit bezieht, kann nur als Mittel zur Beförderung der moralischen Vernunftreligion einen Werth haben. Sobald man dergleichen Handlungen oder z. B. der Anhänglichkeit an den historischen und statutarischen Kirchenglauben an sich keinen Werth beylegt, und ihn für allein seligmachend erklärt, so ist dies Aferdienst der Kirche. Die christliche Religion ist theils als natürliche Religion, theils als gelehrte Religion zu betrachten; als die letztere, in so fern sie nicht auf Vernunftgründe, sondern auf facta sich stützt. Wird die allgemeine Menschenvernunft nicht für das oberste gebietende Princip anerkannt und geehrt, so entsteht ein kirchlicher Aferdienst, und mit ihm gebietende hohe Beamte der Kirche und Hierarchie. Dadurch leidet die wahre

wahre moralische Religion großen Abbruch, es kommt Aberglauben aller Art zum Vorschein; Schwärmerey greift um sich; das Pfaffenthum verdrängt beynahe alle Moralität, und die Religion artet in Idolatrie von gröberer oder feinerer Manier aus. Der als Pflicht aufgelegte Glaubenszwang belästigt das Gewissen und bildet Heuchler. Die Mittel der Besserung z. B. Gebet, Kirchengen, Taufe und Communion hält man für übernatürliche Gnadenmittel und zerstört dadurch ihre moralische Würde. Es bildet sich ein dreyfacher Wahnglaube, an Wunder, an Geheimnisse, und an Gnadenwirkungen, und dieser Wahnglaube verdrängt am Ende allen freyen Vernunftgebrauch, alle Gewissenhaftigkeit und Tugend. — Möchte dieses an den für die Menschheit wichtigsten Belehrungen reichhaltige Buch von allen denen, die es studieren können, studiert, und dadurch das wahre Reich Gottes, das Reich der allgemeinen und freyen Herrschaft der Vernunft immer mehr ausgebreitet, und die Ehre und das Wohl der Menschheit gegen die Angriffe ihrer gefährlichsten Feinde, des unmoralischen Unglaubens

bens und des nicht minder sittenverderblichen Aberglaubens, immer mehr geschützt und für alle Zukunft gesichert werden! Möchten insbesondere viele Lehrer der Theologie die künftigen Volkslehrer nach einem solchen Leitfaden mit dem ächten Geiste des Christenthums bekannt machen! Welch ein bleibendes Verdienst würden sie sich dann um die Menschheit erwerben!

2.

Königsberg b. Hartung: *Versuch einer Kritik aller Offenbarung.* Von Johann Gottlieb Fichte. Zweyte vermehrte und verbesserte Ausgabe 1793. 249. S. 8. (20. Gr.)

Dieses Buch bedarf nicht erst einer Bekanntmachung oder Empfehlung; es erregte gleich bey seiner ersten Erscheinung (im J. 1792.) allgemeine Aufmerksamkeit, und erwarb seinem Verf. den Ruhm, seinen eben so interessanten als verwickelten Gegenstand mit einer seltenen Tiefe und Originalität des Geistes von Grund aus untersucht zu haben.

2. Band. 1. Heft,

1

Die

Die Vorrede und das ächte vom Verf. mit seinem Namen unterzeichnete Titelblatt wurden bey der ersten Auflage durch ein Versehen nicht in der Ostermesse, aber wohl späterhin, mit ausgegeben. Dies veranlasste bey einem großen Theile selbst des gelehrten und zum Urtheil befugten Publikums die in mehreyn öffentlichen Blättern verbreitete irrige Meynung, diese Schrift habe Hrn. Kant zum Verf. mit dessen Vorstellungsart, Manier und Sprache man hier die frappanteste Uebereinstimmung zu entdecken meynte. Ein Irrthum, worinn unstreitig das schmeichelhafteste Lob für den wahren Verf., einen jungen Mann, der mit diesem so genannten Versuche zum ersten mal ins Publikum eintrat, enthalten ist. Die gegenwärtige verbesserte Ausgabe zeichnet sich vor der ersten hauptsächlich durch eine ganz neue und scharfsinnige Theorie des Willens aus, die den Verf. als Vorbereitung einer Deduction der Religion überhaupt vorausgeschickt hat. Uebrigens ist die ganze Kritik der Offenbarung im Wesentlichen unverändert geblieben. Dasjenige, wodurch sich diese Untersuchung des Offenbarungsbegriffs von allen andern

andern zu ihrem Vortheil unterscheidet, ist, daß sie von den ersten Principien der Vernunft, vornehmlich der Praktischen, als der eigentlichen Quelle aller Religion überhaupt ausgeht, ohne alle Declamation nach den Gesetzen einer strengen Methode fortschreitet, und überall Freymüthigkeit und Subtilität mit bescheidener Würde des Vortrags verbindet. Die Frage betrifft erstlich die theoretische und praktische Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung, welche in so fern gezeigt wird, als sich weder ein theoretischer Widerspruch, noch etwas dem Zwecke der Moralität widerstreitendes in diesem Begriffe entdecken, vielmehr sich eine Lage der Menschheit in Ablicht auf ihre sittliche Bestimmung denken und nicht ohne Wahrscheinlichkeit annehmen läßt, worinn, so weit wir absehen können, eine solche übernatürliche in der Sinnenwelt geschehene Ankündigung Gottes als moralischen Gesetzgeber, ein wahres Bedürfnis, und wo dessen Befriedigung, nach unsern Begriffen von der göttlichen Weisheit, Güte und Heiligkeit, von der Guntheit zu erwarten wäre. **Anerkennung einer Offenbarung ist demnach**

nach nur aus praktischen Gründen, od. theilw. einer Bestimmung des Begehrungsvermögens willen, nicht aber aus theoretischen Gründen möglich. Mithin ist dieses Vorwahrhalten ein Glaube, keine Erkenntnis und Einsicht —

Zweytens werden die *Criteria der göttlichen Offenbarung*, sowohl ihrer Form nach, als in Absicht auf ihrem möglichen Inhalt angegeben, und aus der praktischen Vernunft deducirt. Sie sind insgesammt negativ, und bestimmen, daß der Form nach keine Offenbarung, die sich durch unsittliche Mittel angekündigt, behauptet und fortgepflanzt hat, die Gott nicht als moralischen Gesetzgeber ankündigt, die uns durch andere, als jene moralische Motive z. B. durch angeandrohte Strafen oder versprochene Belohnungen zum Guten bewegen will, von Gott seyn könne. In Absicht des Inhalts kann keine göttliche Offenbarung dem Moralprincip widersprechen; alle ihre moralischen Vorschriften müssen sich vielmehr davon ableiten lassen. So müssen auch alle dogmatische Behauptungen dem Endzwecke des moralischen Gesetzes entsprechen; sie dürfen kein

bloßes Beförderungsmittel der Sittlichkeit ihr selbst gleich setzen, noch ihm eine übernatürliche Kraft zum Abbruch der Freyheit des Menschen beylegen. Sie darf keine illegalen oder unmoralischen Handlungen billigen und als Beyspiele zur Nachahmung aufstellen, und die Versinnlichungen des Begriffes von Gott und von Unsterblichkeit nicht als objectiv, sondern bloß für subjectiv gültig geben. — Man sieht sehr leicht, daß die Anwendung dieser practisch nothwendigen Gesetze auf irgend eine angebliche Offenbarung in concreto, viel Gelehrsamkeit, Scharfsinn und Behutsamkeit erfordere. Da sich indés schon im Voraus erwarten läßt, daß bey einer solchen Untersuchung die gute Sache des Christenthums unstreitig gewinnen, und daß sich dadurch zugleich allem unfruchtlichen und schädlichen Misbrauch dieser vortreflichen Religionslehre am gründlichsten vorbeugen lassen werde: so ist allerdings zu wünschen, daß freymüthige und gelehrte Theologen diesen Weg einer kritischen Beleuchtung der christlichen Lehre wirklich einschlagen, und dadurch das letzte Fundament ihrer ganzen Wissen-

Schaft sorgfältiger als bisher legen und befestigen, und die Theologie selbst von dem Vorwurf eines schönen und weitläufigen Gebäudes ohne feste und gesicherte Grundlage, endlich einmal befreien möchten. Denn raschen Schrittes eilt das Zeitalter seinem Ende entgegen, das sich entweder einen blinden Glauben aufbürden oder mit leichten Deklamationen abfinden ließe. — Hr. Adjunkt *Nierhammer* zu Jena hat einen sehr zweckmäßigen Auszug von dieser Schrift herausgegeben, unter dem Titel: *Ueber den Versuch einer Critik aller Offenbarung*, (Jena 1792. 117. S. 8.) der das Studium des Fichtischen Buches sehr erleichtert.

## 3.

*Erfurt*. b. Keyser: *Von dem Bewußtseyn, als allgemeinem Grunde der Weltweisheit.* 1793. 606. S. 8. (1 Rthlr. 8 gr.)

Dieses Werk verräth durch unverkennbare Züge seinen Ursprung aus dem Geiste eines Verfassers von erhabenem Range in der bürgerlichen Stufenordnung der Menschen,  
der

der aber vorzüglich durch philosophische Geistesbildung und Veredelung des Herzens sich schon längst rühmlichst ausgezeichnet, und sich die innige Verehrung aller derer, die Talent und weisen Gebrauch desselben in jedem menschlichen Verhältnisse zu schätzen wissen, erworben hat. Es umfaßt das Ganze der Philosophie und stellt zwar nicht lauter neue, aber viele wahre und wichtige Gedanken in einem neuen und zweckmäßigen Zusammenhange vor; es giebt neue und angenehme Uebersichten und hat das Verdienst einer ungemeinen Popularität und Herzlichkeit des Vortrags, ohne welche die wichtigsten und tief gedachten Wahrheiten der Weltweisheit nur in einem sehr eingeschränkten Kreise von Menschen, und auch da nicht einmal ihre ganze Bestimmung erreichen können. Die Einheit, worinn alles Mannigfaltige der Philosophie sich verbindet, und von da alle einzelne philosophische Erkenntnisse wie Strahlen aus ihrem leuchtenden Mittelpunkte ausgehen, ist — das Bewußtseyn. Zweckmäßig ist daher der gegenwärtige Versuch, dieses Bewußtseyn in allen seinen Verhältnissen zu zergliedern, und aus

dessen wesentlichen Bestandtheilen ein Lehrgebäude menschlicher Weisheit zusammen zu fügen.

Von dem weitumfassenden Entwurf des Ganzen lassen sich hier nur die beyden Hauptabtheilungen angeben. Der *erste Theil* ist *Theorie des Bewusstseyns* und untersucht ausser dem Allgemeinen, insbesondere das Bewusstseyn des Wissens und des Glaubens, die Mannigfaltigkeit des Bewusstseyns und den Zustand des Nichtbewusstseyns. Der *andere Theil* liefert eine *praktische Entwickelung des Bewusstseyns*, und enthält Grundsätze, die den zweckmäßigen Gebrauch des Bewusstseyns betreffen.

Um von der philosophischen Denkart und Entwickelungsgabe, die dem Verfasser des Buches eigenthümlich ist, solchen Lesern, die etwa mit den frühern Produkten seines Geistes noch nicht bekannt sind, einige Kenntniss zu verschaffen, mögen folgende — nicht eben die vorzüglichsten — Stellen und Gedanken des Buches hier stehen. S. 129. „Das Bewusstseyn des Glaubens entsteht alsdann, wenn der Mensch aus seinen innern Vorstellungen

lungen

fungen auf äussere Gegenstände übergehets. Dieser Uebergang wird allen und jeden Menschen nothwendig, durch die wesentlichen Bedürfnisse körperlicher Uebung und geistiger Glückseligkeit. Hieraus fliest der erste praktische Grundsatz: *Glaube so viel, als zur Befriedigung geistiger und körperlicher Bedürfnisse nöthig ist.* — So deducirt der Verfasser den Glauben an die Aussenwelt, an Weltordnung, an die Gottheit, an Unsterblichkeit, an die Tugend andrer Menschen, und an göttliche Offenbarung, und verbindet damit noch den andern Grundsatz: *gründe deinen Glauben auf die möglichste festeste und höchste Stufe der Wahrscheinlichkeit.* S. 285. Der allgemeine Grundsatz der Gemüthsruhe ist diejenige Vorschrift, welche die Vernunft der Seele giebt, um in ihrem Innersten so glücklich zu seyn oder zu werden, als es die wesentlichen Verhältnisse des Menschen und der äussern Gegenstände erlauben. Diese Vorschrift ist in folgenden Worten ausgedrückt: *Sey einig mit dir selbst.* — Wie viel solche wahrgedachte und schön und kräftig gesagte Lehren könnte Rec. noch ausheben, wenn der Raum es ihm verstattete, und wenn er nicht den Vorwurf vermeiden

müßte, einen großen Theil dieses trefflichen Buches abgeschrieben zu haben.

Riga b. Hartknoch; *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant. Auf Anraten desselben von M. Jacob Sigmund Beck. Erster Band, welcher die Kritik der speculativen und praktischen Vernunft enthält. 1793. 483. S. 8. (1 Rthl. 4 gr.)*

Wenn gleich die Erläuterungen, die der Titel erwarten läßt, ziemlich sparsam in dem Buche zerstreut sind, und noch weniger neue Aufschlüsse über die Gründe und Anwendungen des Kantischen Systems darin gegeben werden, so kann doch auch diese abgekürzte Darstellung desselben in seinem ganzen Zusammenhange, nicht nur den Zuhörern des Vf. als eine Grundlage für akademische Vorlesungen, sondern auch andern Lesern zur vorläufigen Uebersicht des Systems und zur Vorbereitung auf das Lesen der eigenen Schriften des Königsbergischen Philosophen gute Dienste

Dienste leisten. Der folgende Band wird die Kritik der Urtheilskraft, und eine erläuternde Darstellung der Anfangsgründe der Metaphysik der Natur enthalten. — Ob übrigens die Anordnung der Materien und die eigenthümliche Terminologie, deren sich Hr. Kant in seinen Schriften bedient hat, auch eben so zweckmälsig für den akademischen Gebrauch beybehalten werde, als sie der davon ganz verschiedenen Bestimmung jener Meisterwerke für ein geübteres und gelehrteres Publikum gemäls war? und obwohl überhaupt, nicht eben bloß eine *critische* Behandlung der Philosophie, sondern ein besonderer wissenschaftlicher Vortrag der *Critik der Vernunft* den Bedürfnissen und Fähigkeiten vieler akademisch Studirenden entsprechen? — Dies sind Fragen, die Rec. nach seinen Erfahrungen, von dem gewöhnlichen Erfolg solcher akademischen Vorträge und nach seinen Begriffen von der eigentlichen Natur und Bestimmung der Vernunftcritik, sich kaum anders als verneinend zu beantworten getraut.

S. Zittan

5.

*Witten und Leipzig b. Schöps: Guewills  
Spatziergänge mit seinem Wilhelm, für  
junge Leser herausgegeben von Johann  
Heinrich Gottlieb Heusinger. 1792. 116.  
S. nebst XXII. S. Vorr. 8.*

In der Vorrede bemerken wir einige Winke, die für die Erziehungslehre sehr bedeutend und wichtig werden können. Ein Paar Gedanken wollen wir ausheben, die uns eben so wahr als neu und wichtig scheinen. „Nach den ewigen Gesetzen der menschlichen Natur ist dem Kinde eine gewisse Zeit bestimmt, sich die Gemüthsvermögen, deren *Anlagen* es nur auf die Welt mitbrachte, zu *erwerben*, deren Besitz und Gebrauch das Leben eines *Menschen* ausmachen. — Da durch die Bemühungen der neuesten Philosophie die Anzahl unsrer Gemüthsvermögen auf *Sinnlichkeit, Verstand, und Vernunft* reducirt worden ist, da eben diese Philosophie den vollständigsten Aufschluß über die Natur derselben giebt, indem sie anzeigt, was alle unter sich *gemein* haben, und an welchem

Merk-

Merkmahl sich jedes wieder unterscheidet; so kann die erste Frage die für den Paedagen daraus hergeleitet wird, keine andere seyn, als diese: ob diese drey Gemüthsvermögen zugleich geübt werden, oder ob sie nach einander ausgebildet werden müssen?

„Wenn die Art, sie auszubilden, darinn besteht, das man Sorge trage, dem Kinde solchen Stoff zu verschaffen, an welchem es die Form hervorbringen kann: so ist eben dadurch ausgemacht, das es unmöglich ist, diese Gemüthsvermögen zugleich auszubilden; denn man weiß, das Vernunft einen ganz andern Stoff verlangt als Verstand, und dieser einen andern als Sinnlichkeit. Da man aber eben deswegen auch weiß, das der Verstand den Stoff bearbeitet, den ihm die Sinnlichkeit giebt, und das die Vernunft das Geschäft habe, die Arbeit des Verstandes umzuformen: so ist eben dadurch die Ordnung bestimmt, nach welcher der Erzieher die Gemüthsvermögen des Kindes bilden und üben soll.“ Diesen Gedanken, führt der Vf. in der Vorrede auf eine Art aus, die zwar für den Kenner der kristlichen Philosophie vollkommen verständlich und überzeugend ist, die aber

aber auch das Verlangen nach einer solchen Ausführung desselben, die auch von andern Lesern verstanden, eingesehen und in Anwendung gebracht werden könnte, in hohem Grade rege macht. — Das Schriftohen selbst ist eigentlich weder eine Moral noch eine Religionslehre für Kinder, sondern eine kleine Sammlung von Beyspielen, wie ein Erzieher durch Erzählungen und Untertedungen über dieselben mit seinen Zöglingen zur ersten Entwicklung der moralischen und religiösen Begriffe und Urtheile Anlaß geben, und dadurch den eigentlichen moralischen und religiösen Unterricht zweckmäßsig einleiten und vorbereiten könne. Zu diesem Zweck, wofür es der Vf. bestimmt hat, kann es allerdings mit Nutzen gebraucht werden.

## 6.

Berlin und Frankfurt an der Oder b. Kunze:  
*Fragmentarische Versuche über verschiedene Gegenstände der spekulativen und praktischen Philosophie.* Erstes Stück enthält  
 1) Versuchte Darstellung und Erläuterung der Reinhold'schen neuen Theorie des

des Vorstellungsvermögens. 2) Anzeige meiner Vorlesungen in diesem Wintercurfus, nebst einigen Gedanken über die zu lehrenden Wissenschaften selbst: *Von Johann Heinrich Pirner*, der Rechte und Weltweisheit Doctor und ord. Prof. der Rechte auf der Akad. zu Frankfurt an der Oder. 1792. 194. S. 8.

Der Titel dieses Buches giebt über den Inhalt desselben hinreichenden Aufschluss. Die erste Abh. zeigt, daß Hr. Prof. *Pirner* die Reinhold'sche Theorie und die zur kritischen Philosophie überhaupt gehörigen Schriften einer Aufmerksamkeit und eines sorgfältigen Studiums gewürdigt habe, die ihm als einem Lehrer der positiven Jurisprudenz um so mehr zur Ehre gereicht, je häufiger man solchen Männern begegnet, die eine genauere Bekanntschaft mit der Philosophie als eine für den Juristen wo nicht verderbliche, doch wenigstens höchst überflüssige und entbehrliche Sache betrachten und dafür ausgeben. Die traurigen Folgen dieses gemein herrschenden Vorurtheils, nicht nur für die eigne Ge-

Ita-

tesbildung dieser Klasse von sogenannten Gelehrten, sondern auch für die Behandlung der Geschäfte, die der Staat diesem Stande aufgetragen hat, fallen freylich einem jeden der den Gang der Dinge aus einem philosophischen, das heißt menschlichen Gesichtspunkte betrachtet, oft nur allzu merklich ins Auge. — Für die Fortsetzung dieser nützlichen Arbeit empfehlen wir dem Hr. Vf. nur mehr Sorgfalt, sich von den Gesetzen der Association nicht auf fremdartige Nebengedanken und Seitenblicke verleiten zu lassen, die in diesem Theil zuweilen am unrechten Orte die Aufmerksamkeit zerstreuen, und zum Nachtheil des Hauptzweckes das Buch weitläufiger machen.

Leipzig b. Göschen: *Die moralischen Wissenschaften. Ein Lehrbuch der Moral und natürlichen Religion in ihrem ganzen Zusammenhange. In zwey Theilen. Erster Theil.* 1793. 456. S. 8. (1 Rthl.)

Nach einem andern beyliegenden Titel soll dieses Werk zugleich als Fortsetzung (vier

(vierter Theil) des beliebten *Loranzischen Lesebuches für die Jugend der Bürger und Handwerker* angesehen werden. Ob es für diese Bestimmung nicht etwas zu viel enthalte, und ob nicht die ganze Bearbeitung des Gegenstandes diesem Zwecke noch weit näher, sowohl dem ausgewählten Inhalt als der Einleitung nach, hätte angepaßt werden können, als der ungenannte Vf. gethan hat, darüber will Rec. keine bestimmte Entscheidung wagen. Ihm scheint es indess, als ob man einen andern Gesichtskreis wählen müsse, um dieses Buch, so wie es nun einmahl da ist, gehörig schätzen zu können.

Für gebildete Leser, denen es um einen der neuesten Fortschritten der Lebensphilosophie durchaus angemessene, gründliche und ausführliche Kenntniß der Sittenlehre, des Naturrechts, der Staatswissenschaft und der vernünftigen Religionslehre zu thun ist, die an den edlen Früchten der tief Sinnigsten metaphysischen Untersuchung eines Kant und anderer neuerer Bearbeiter der praktischen Philosophie Antheil nehmen wollen, ohne sich doch mit den metaphysischen Vorarbeiten, und mit der schulgerechten Terminologie jenes Weltweisen selbst abgeben zu können oder zu mögen; für diese ist hier ein Buch geliefert, das ihren geistigen Bedürfnissen reiche Befriedigung gewähren wird.

Lehrer, vorzüglich in höhern Schulen und Gymnasien, auch Privaterzieher, die es für Pflicht halten, reine sittliche, rechtliche, politische und religiöse Begriffe und Grund-

2. Band, 1. Heft.

K

latas

sätze ihren Zöglingen einzuffößen, die — wenn einmahl ein Theil der Philosophie auf Schulen scientificch gelehrt werden soll, es für zweckmäßiger halten, die gemeinnützigere Philosophie des Lebens einer sterilen Logik oder gar Metaphysik im Collisionsfalle vorzuziehen, finden hier einen reichen Vorrath von Materialien, von Begriffen, von Grundsätzen, von erzählten oder angeführten Beyspielen und Fällen, woraus sie ihrem bestimmten Zwecke gemäß sehr leicht dasjenige jedesmahl auswählen können, was ihnen zur Entwicklung ächt sinnlicher Grundsätze, zur Uebung der moralischen Urtheilskraft, zur Erweckung rein sittlicher Gefühle, und zur Gründung eines tugendhaften Charakters in den Gemüthern ihrer Zöglinge vorzüglich brauchbar zu seyn scheint.

Wie viele würdige Volkslehrer und Prediger mag es endlich geben, denen die Berichtigung und Läuterung ihrer sittlichen und religiösen Denkart und die Mittheilung reinerer Grundsätze wirklich am Herzen liegt, denen es aber ihre Lage und übrige Beschäftigungen nicht verstaten, sich auf das Studium der tiefgedachten und gelehrig beschriebenen neuesten Schriften im moralphilosophischen Fache einzulassen. Diesen wird vorzüglich ein Werk willkommen seyn, woraus *auch* sie den Vorrath reiner und ächter Begriffe über menschliche Pflichten, Rechte, Staaten und Religion vermehren, sich selbst über diese wichtigen Gegenstände aufklären, und den sittlichen Unterricht, den sie ertheilen,

len, vollkommener und zweckmäßiger einzurichten lernen können. — Der Vortrag des Vf. ist zwar populär, aber doch gedrängt, gedankenreich, mehrentheils dogmatisch, zuweilen aber auch mit Dialogen untermischt, die zugleich als Muster für den Gebrauch dieses Buches bey dem Jugendunterrichte dienen können. Hin und wieder findet man auch Stellen aus den besten Dichtern eingestreut, die einen moralischen Gedanken falscher, lebendiger und behältlicher machen. — Einzelne Nachlässigkeiten der Schreibart, die dem Rec. hin und wieder aufgestossen sind, thun dem Werthe und der Brauchbarkeit dieses gemeinnützigen Buches, im Ganzen gewiss keinen Abbruch.

## 8.

Berlin b. Franke: *Leviathan, oder über Religion in Rücksicht des Judenthums. Herausgegeben von S. Ascher. 1792. 8. 246. Seiten.*

Die Absicht des Herrn A. geht nach seinen eigenen Aeussierungen dahin, die Gründe zu entwickeln, welche eine Reformation des Judenthums anrathen, und den Gang vorzuzeichnen, welcher bey diesem Unternehmen, seiner Meinung nach, genommen werden müsse. Ein lobenswürdiges Vorhaben! Es ist zu wünschen, daß er bey seinen Glaubensgenossen durch dieses Buch noch mehr Interesse für einen so wichtigen

K 2

Gegen-

Gegenstand erwecken möge, als sich schon hier und da unter aufgeklärten Anhängern des Judenthums zu zeigen anfängt. In dem ersten Buch redet er von Religion überhaupt; von dem Zweck derselben; von dem Unterschied derselben, nachdem sie entweder auf Geschichte oder Vernunftprincipien gegründet ist; von Offenbarung, Glauben u. s. w. — Das 2te Buch beschäftigt sich besonders mit dem Judenthum. Der Verf. setzt den Zweck desselben darin, „dass es ein Mittel „seyn sollte, die Menschen, für die es bestimmt war, ihren Geistesgaben gemäß, für die Glückseligkeit der Gesellschaft so fühlbar zu machen, als es nur möglich war.“ — Hierauf folgt eine Erläuterung aus der Geschichte der Entstehung desselben von den Zeiten Noah's, Abrahams, Mose's, bis auf die Zeiten des Verfalls, und der Spaltungen in Essäer, Sadducäer u. s. w. Endlich die Meinungen der neuern jüdischen Gelehrten, Maimonides, Spinoza's und Mendelssohns über ihre Religion.

Das dritte Buch handelt von der Läuterung des Judenthums. Dieser Abschnitt ist wohl der vorzüglichste. Der Verf. dringt mit Wärme auf die Abschaffung der vielen unnöthigen Ceremonialgesetze, wodurch der Jude mehr Zeit und Freyheit gewinnen müßte, sich als Mensch für die bürgerliche Gesellschaft auszubilden. Statt des Geborsams gegen eine unendliche Menge von Vorschriften der jüdischen Schriftgelehrten, setzt er das Wesen des Judenthums bloß in den Glauben an eini-

einige einfache Sätze: daß ein Gott sey, der sich den Ervätern, und Mose auf Sinai offenbahret, welcher das Gute belohnen und das Böse bestrafen wird, dessen Vorsehung über alle Menschen wacht, und alles Uebel zum Guten lenkt u. f. w. — Dem Vortrag des Verf. fehlt es hin und wieder an Kürze und Deutlichkeit.

## 9.

Frankfurt b. Gebhard u. Körber: *Briefe über die frühere Erziehung junger Leute aus den höhern Ständen.* 1793. 8. 118. Seiten.

Der Verf. dieser Schrift wurde erluchtet, seine Gedanken über die intellektuelle und moralische Bildung eines jungen Herrn von vornehmer Familie aufzusetzen. Er that dieses, und erhielt dadurch den Beyfall derer, für die seine Vorschläge bestimmt waren, wodurch er veranlaßt wurde, sie durch den Druck noch gemeinnütziger zu machen. Sie zeigen durchgehends an, daß der Verf. ein Mann von vieler pädagogischen Erfahrung ist, und sind nach Rec. Urtheit durchgehends sehr brauchbar. *Erster Brief.* Bestimmung des Alters der Kinder (von 8 -- 13 oder 14 Jahre,) für welche dieser Plan vorgezeichnet werden soll. — *Zweyter Brief.* Ueber die Lehrmethode und andere Eigenschaften eines Hofmeisters für Kinder von diesem Alter. *Dritter Brief.* Mittel zur Erweckung und

und Unterhaltung der Aufmerksamkeit, vorzüglich frühangestellte zweckmäßige Leseübungen. — Bildung des sittlichen Gefühls und Geschmacks und Verstandes. Bücher für diese Uebungen. *Vierter Brief.* Ueber Erlernung der Geschichte, Geographie und Naturgeschichte. *Fünfter Brief.* Mathematik. *Sechster Brief.* Studium der Muttersprache. Etwas von der Erlernung der französischen und lateinischen Sprache. *Siebender und Achter Brief.* Moralische Erziehung. Unterricht in der Religion. *Neunter Brief.* Erziehung zu guten Sitten und Lebensart. *Zehender Brief.* physische Erziehung. — Bey jedem Capitel sind die vorzüglichsten Lehrbücher, und Schriften über die Methode angezeigt, wodurch diese kleine Schrift für angehende Hofmeister noch brauchbarer wird.

## 10.

Göttingen bey Vandenhoeck und Ruprecht:  
*Johann David Michaelis Moral. Herausgegeben und mit der Geschichte der christlichen Sittenlehre begleitet von Carl Friedrich Staudlin, Prof. der Theol. zu Göttingen, 1792. Erster Theil 384 S. Zweyter Theil. 340. S. 8.*

Der sel. *Michaelis* hatte diese *Moral* im Manuscripte ausgearbeitet hinterlassen, und der Herausgeber hat sich nirgends ohne die gewissenhafteste Ueberlegung und ohne Rücksicht

sicht auf die bekannte Schreib- und Denkart des verewigten Verfassers eine Weglassung oder eine Aenderung erlaubt. Sie soll eigentlich eine *philosophische Sittenlehre* seyn; allein bey jeder Gelegenheit wird auch das angeführt, was die nach des Verf. Ueberzeugung wahre Offenbarung über die Pflichten entscheidet, und so ist die in diesem Buche enthaltene Moral in der Hauptsache nicht sowohl eine *Moralphilosophie*, als vielmehr ein Versuch, die Sittenlehre der Bibel durch die Forschungen der Vernunft zu befestigen. Durch Lebhaftigkeit des Vortrags, durch viele dem Raisonement eingewebte Erfahrungen und Betrachtungen, treffende Beyspiele und historische Bemerkungen, und durch unmittelbare Beziehung der allgemeinen Regeln auf individuelle Lebensfälle zeichnet sich dieses Buch vor mehreren Lehrbüchern vortheilhaft aus. In den allgemeinen Principien vermisst man ungerne die Fortschritte der neuesten Zeit, von denen *Michaelis* keine Notiz genommen hat. Sein sittlicher Grundsatz ist von den Folgen der Handlungen hergenommen. Weil nun daraus keine durchaus bestimmte und gewisse Erkenntniß der Pflichten entspringen kann; so spricht Hr. M. der Moral den Namen einer *Wissenschaft* ab. Diese Consequenz macht ihm mehr Ehre, als wenn er, wie manche andere den Charakter der Wissenschaft mit einem bloß empirischen Ursprunge des Principis hätte vereinigen wollen. *Moral* und *Politik* werden ebenfalls durch keine ganz genau

nau bestimmbaren Gränzen unterschieden. Der Grundsatz der Politik ist eigentlich nur, *meine* und der *Meinigen* (z. B. meines Volks) Glückseligkeit zu befördern; hingegen die Moral hat die *allgemeinste Glückseligkeit* aller Menschen zu ihrem Gegenstande. Die Moral hat indessen doch auch die *allerdeutlichsten* Vorschriften zur eignen Glückseligkeit vorzutragen. Die Vorschriften der Politik sind *nicht so* allgemein, nicht so evident, verpflichtend und gebietend, wie die moralischen. Sie ertheilet *mehr* Rathschläge, als das sie *Pflichten* auflegen sollte. Politische Fehler sind *mehr* Fehler des Verstandes, als des Willens. — Die Folgen dieses Principis offenbahren sich bey der ehrlichen Consequenz, die dem sel. Verf. eigen war, auch in der Untersuchung der besondern Pflichten. Vermuthungen, gute Rathschläge — statt gewisser und allgemeingültiger Gesetze; Zweifel, Verweisungen auf das subjective Gewillen des Einzelnen, trifft man überall an; und dies ist gewiß nicht die schwache Seite des Buches. Für den Kenner reiner und allgemeingültiger sittlicher Grundsätze, der die Fähigkeit besitzt, den Schatz von freyen und eigenen Reflexionen, die das Buch enthält, zu ordnen, zu rectificiren und zu benutzen, wird die Lesung dieser Moral mehr Interesse und auch mehr Belohrendes haben, als er sich kaum von der Lektüre mancher andern beliebten theologischen oder philosophischen Moral unter den Neuern zu versprechen hat, die zwar eben so  
 viel

viel Unbestimmtes, Schwankendes und vielleicht auch Irriges, als die gegenwärtige, enthalten mag, ihn aber für diese Mängel und Fehler nicht durch eben so viel Originalität und Unbefangenheit des Urtheils, durch einen solchen Reichthum von historischer, psychologischer und von Weltkenntniß, und durch eine so freye und lebenvolle Darstellung, wie die Michaelische schadlos hält. Eine angenehm überraschende Bestätigung des reinern Principis liegt darin, daß in dem Beweise, den M. von seinem Grundsatze des allgemeinen Wohls führt, Wendungen vorkommen, die sich nur durch einigen Mangel an Bestimmtheit von der Kantischen Formel unterscheiden.

## II.

München b. Lindauer: *Vermischte Schriften, von Sebastian Muschelle*. Erstes Bändchen. 1793. 249. S. 8. (1 Rthl.)

Hr. *Muschelle* ist schon durch mehrere Schriften z. B. *über das Sittlichgute, Unterredungen über die Religion, Erklärung der Sonntagsevangelien* u. s. w. als ein warmer Verehrer des reinen, moralischen Christenthumes, als ein aufgeklärter Kenner desselben, und als ein Schriftsteller von gesundem Geschmack und männlicher Beredsamkeit bekannt. Und eben diese Eigenschaften des Geistes und Herzens verräth auch jeder in dieser Sammlung vorkommende Aufsatz. 1) *Ueber die Aufklä-*

*zung.* Eine Rede bey Austheilung der Schül-  
 preise in Freysing 1792. Aufklären heißt  
 nicht nur deutliche Begriffe dem Verstande bey-  
 bringen, sondern auch den Verstand üben und  
 stärken, damit der Mensch deutliche Begriffe  
 leicht auffassen und sich selbst bilden könne.  
 Diese Aufklärung ist gut und Pflicht für den  
 Menschen. Sie muß sich vorzüglich auf nütz-  
 liche, und auf solche Kenntnisse beziehen  
 die für den Stand und für die Lage des Auf-  
 zuklärenden am nöthigsten sind. Wie jedes  
 andere Gut, so kann auch die Aufklärung  
 durch Mißbrauch Schaden stiften. Aber die  
 Aufklärung selbst macht diesen üblen Gebrauch  
 zwar *möglich*; nur der böse Wille macht ihn  
 wirklich. Sollte man ihn deshalb unmöglich  
 machen, so müßte man alle Kräfte des Men-  
 schen zerstören und alle Geschöpfe Gottes ver-  
 nichten. Es giebt aber auch eine Aufklärung,  
 die eigentlich gar keines Mißbrauches fähig ist,  
 und die allen weitem Mißbrauch von jeder  
 andern an sich nützlichen Kenntniß und Auf-  
 klärung heben kann. Das ist die Aufklärung  
 über Tugend und Religion. Die falsche und  
 schöne Ausführung dieser Gedanken und die  
 treffende Anwendung derselben auf Erziehung  
 und Schulen wird gewiß vielen Lesern Ver-  
 gnügen machen, wenn sie auch diejenigen  
 nicht für die Aufklärung gewinnen sollte, die  
 es ihrem Privatabsichten vielleicht gemäßer  
 finden, gegen die Aufklärung zu eifern, und  
 über ihre schädlichen Einflüsse auf Religion,  
 Sittlichkeit und Staatsverfassung zu deklami-  
 ren. 2) *Ueber Sittlichkeit und Tugend.* Reine  
 und

und erhabene Gedanken; in sententiöser Stärke vorgetragen. Z. B. Der Mensch ist nur dann etwas, das einen Werth hat, wenn er tugendhaft und sittlich gut ist. Jedem Wesen, das sich selbst fühlt, muß es an meisten darauf ankommen, was es selbst sey. Alle andre Dinge wechseln; sich selbst trägt man beständig mit sich. Um ganz ohne Leiden in Freude zu leben, müßte man Macht haben, nach Belieben den Willen des Menschen und den Lauf der Natur zu ändern; um froh, selbst zufrieden zu leben, darf man nur sich ändern. Ueber Dinge auffer dir vermagst du mit aller Anstrengung wenig, über dich alles. Du kannst keinen ewig heitern Frühlingstag in der Natur, aber du kannst einen in deiner Seele schaffen. 3) *Das Gewissen.* Wie der vorige Abschnitt. Z. B. Gefühl seines Werthes giebt Kraft, Gefühl seines Unwerthes raubt sie. Tugendhaft zu werden fordert — und tugendhaft seyn, giebt Muth. 4) *Menschenkenntniß, Selbstkenntniß.* Praktische Maximen und Bemerkungen: Z. B. Der Deutsche fragt von einer Person: „Was wird sie thun?“ Und der Franzos: „Was wird sie sagen?“ Dem Franzosen giebt das Wort Interesse, und uns die That. Wir haben mehr Energie, und sie mehr Cultur. Aber der neugetaufte Franke steht auf dem Punkte, Cultur mit Energie zu vereinigen: 5) *Ueber die Leiden der Menschen.* Z. B. Gräme dich nicht, über jeden Tadel. Wer von allen geschätzt und geliebt seyn will, erweist den Narren zu viel Ehre, das er auch sie, und den Weisen zu wenig, das er nicht  
einzig

einzig sie als Lobredner und Freunde haben  
 will. 6) *Was ist Tugend? In welcher Verbin-  
 dung steht sie mit Glückseligkeit?* Resultate der  
 tiefsten Philosophie im leichtesten und gefäl-  
 ligitem Gewande. Der schönste Aufsatz in  
 der ganzen Sammlung. 7) *Sprüche der Weis-  
 heit aus und nach Salomo.* Wie Num. 3. und  
 4. 8) *Ueber die Kenntniss des Guten und Bösen.*  
 Einige allgemein anerkannte Merkmahe, wo-  
 durch sich das eine von dem andern unter-  
 scheiden läßt. 9) *Ueber Kantische Philosophie,  
 und die Frage: Ist daraus für Religion und Mo-  
 ral Nachtheil zu fürchten, oder vielmehr wichtiger  
 Vortheil zu hoffen?* Erörterung dessen, was  
 Kant über Freiheit, Sittlichkeit, Gottheit und  
 Unsterblichkeit gelehrt hat. Der moralische  
 Glaubensgrund für die Grundwahrheiten der  
 Religion wird sehr treffend erläutert aus  
 1 Corinth. XV. Hoffen wir blos in diesem Le-  
 ben auf Christum etc. Paulus schloß also auf  
 eine ähnliche Weise, wie Kant, und er gieng  
 doch gewiß nicht darauf aus, Religion und  
 Moral umzustürzen, und er verstand wohl  
 auch so gut, als mancher Philosoph, zu  
 schliessen. 10) *Verschiedene Gedanken über  
 Verschiedenes.* Auch von verschiedenem Ge-  
 halt, aber doch nichts, das seiner Stelle ganz  
 unwürdig wäre. Z. B. Das Land das viele  
 Soldaten auf die Beine stellen kann, ist ein  
 mächtiges, und das immer viele auf den Bei-  
 nen hält, wird bald ein schwaches Land. —  
 Wenn die Fürsten es wagen, nicht mehr dem  
 Gesetze, so wagt es auch das Volk, obgleich  
 mit großem Unrecht und Schaden, nicht  
 mehr

mehr dem Fürsten zu gehorchen. Nur der Staat ist glücklich, wo der Vorsteher dem Gesetz, und das Volk dem Vorsteher Gehorsam leistet. — Diese Proben mögen genug seyn, um Inhalt und Form des Ganzen einigermaßen kenntlich zu machen,

## 13.

*Ueber den wahren Grundsatz der Handelsgesetzgebung; und über die Vorbereitungs-  
mittel, das Handelsverkebr unter allen  
Völkern zum möglichhöchsten Grade zu  
erweitern und zu befördern. (Berlin.  
Monatschr. 1792. December. S. 502. ff.)*

Der Vf. macht darauf aufmerksam, daß die *Handelsbilanz* eines Staats nicht nach dem Verhältniß der Menge der aus- und eingeführten Waaren, noch auch lediglich nach der Menge des Geldes, welches ins Land kömmt, sondern vornehmlich darnach müsse geschätzt werden, ob die heilsigen *Volksklassen* dadurch erhalten, Industrie und Wohlstand im Ganzen dadurch mehr befördert oder beschränkt wird. Der Wechselkurs und die Ein- und Ausfuhrlisten geben hierzu keinen sichern Maasstab ab; es kömmt hauptsächlich auf den zu nehmenden Wohlstand des ganzen Landes an. Die Mittel, deren eine Nation sich gewöhnlich bedient, die Handelsbilanz für sich vortheilhaft zu machen, sind theils beschweh-  
lich

lich und kostspielig, theils zielen sie auf den Ruin anderer Nationen ab. Beyde Inconvenienzen liessen sich heben, und das Interesse aller Nationen sich vereinigen, durch Abschaffung der Zünfte, Handelseinschränkungen, Handelstraktate; durch Freyheit auszuwandern, und erleichterte Aufnahme der Fremden, durch Beförderung der Kommunikation zwischen allen Nationen, Ausbreitung gemeinnütziger, insbesondere merkantilischer Grundsätze, durch völlige Toleranz und dadurch, daß Handlung und Industrie in Absicht auf äussere Ehre, den Waffen und Civilbedienungen gleich gesetzt werden. — Eine solche Handelspolitik ist unstreitig *edel*, und verträgt sich mit der *Gesinnung des Gemeingeistes* unendlich besser, als die *kleinliche*, egoistische Politik, deren allgemeine Ausübung sich selbst und ihre eigne Absichten unausbleiblich zerstört, und den Charakter der Nationen zugleich verdirbt.

---



THE NATIONAL  
ARCHIVES  
COLLECTION OF  
PRESIDENTIAL  
PAPERS

# Philosophisches Journal

für

Moralität, Religion und Menschenwohl

herausgegeben

von

Carl Christian Erhard Schmid

und

Friedrich Wilhelm Daniel Snell,

Lehrern der Philosophie zu Jena und

Giessen.

---

*Zweyten Bandes Zweyter Heft.*

---

G i e s s e n,  
bey Georg Friedrich Heyer.

1 7 9 3.

**I n n h a l t.**

1. Versuch einer Ableitung des moralischen Gesetzes aus der Form der reinen Vernunft. Von Hrn. Adjunkt *Niethammer*. S. 1-72.
2. Ueber Todesstrafen, und ob es zweckmäfsig und erlaubt ist, Teibige durch quaalvolle Arten, der Hinrichtung zu schärfen? Von Hrn. Canzleydirektor *Cella* in Weilburg. S. 73-118.
3. Ueber die Erwählung des Soldatenstandes. Von einem Ungenannten. S. 118-133.
4. Literarische Anzeige. S. 139-141.

---

# V e r f u c h

einer Ableitung des moralischen Gesetzes,  
aus der Form der reinen Vernunft.

## §. 1.

**D**em Willen kömmt das Vermögen zu,  
sich in Rückficht eines Begehrens \*) selbst  
zu bestimmen.

Der Mensch hat mit dem Thiere gemein,  
dass bei ihm, wie bei diesem, durch einen  
auf

\*) In den Begriff des *Willens* überhaupt, der  
auch auf den Willen eines reinvernünftigen  
Wesens anwendbar sein muss; darf freilich  
dieses empirische Merkmal des Begehrens; das  
nur auf den Willen eines sinnlichbestimmbar-  
ten Wesens anwendbar ist; nicht aufgenom-  
men werden. Man könnte also allgemeiner  
2ter Band, 2ter Heft: A keh

### 2 *Versuch einer Ableit. des moral. Gesetzes,*

auf sein Gefühlvermögen geschehenen Eindruck unmittelbar *eine Begierde* erweckt wird. Aber der Mensch unterscheidet sich von dem Thiere dadurch: daß bei dem Thiere aus der *Handlung* des Begehrens die Befriedigung desselben als unmittelbare *Wirkung* unwillkürlich erfolgt; der Mensch hingegen ein Ver-

sich so ausdrücken: Dem Willen kommt das Vermögen zu, in Rücksicht *eines ihm gegebenen Gegenstandes* sich selbst zu bestimmen; denn etwas (ein Gegenstand) muß wenigstens da sein, in Rücksicht dessen die Willenshandlung des Selbstbestimmens vorgeht. Allein da wir, wie und was für ein Objekt dem Willen eines reinvernünftigen Wesens zu seiner Handlung des Selbstbestimmens gegeben sein könne, nicht wissen können: so ist es wol zweckmäßig, zu größerer Verständlichkeit *sogleich dasjenige Objekt des Willens zu nennen, welches das einzige ist, das wir kennen, und jedem, der, zu einem anderweitigen Gebrauch, einer allgemeineren Bestimmung dieses Begriffs bedarf, diese Erweiterung selbst zu überlassen.* *Der unform Willen gegebne Gegenstand, in Rücksicht dessen er sich selbst bestimmt, ist jederzeit ein Begehren oder sein Gegentheil, eine Abneigung, Furcht, Haß, Widerwillen, u. s. w.*

Vermögen hat, die unwillkürlich entstandne Begierde aufzuhalten, und sich zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung derselben selbst zu bestimmen. Der Trinker der = Salomons Verbot unerachtet — den Wein ansiehet, daß er so roth ist, wird unwillkürlich zum *Begehren* desselben hingerissen; aber er wird durch dieses Begehren nicht zur Befriedigung desselben unwillkürlich bestimmt, sondern es hängt von ihm ab, ob er die entstandne Begierde befriedigen oder abweisen will. Wenn er durch die Vorstellung, daß der Wein seiner Gesundheit nachtheilig werden könne, sich bestimmt, die zum Trinken entstandne Lust abzuweisen: so beweiset er eben damit, daß ihm ein Vermögen zukomme, sich in Rücksicht eines Begehrens selbst zu bestimmen. Wenn er, bei einem geringeren Grad von Selbstthätigkeit seines Willens, *sich entschließt*, der gegenwärtigen Begierde, jenes zu fürchtenden Nachtheils unerachtet, nachzugeben, weil ihm ihre Befriedigung Vergnügen verspricht: so trifft zwar hier der Erfolg mit jener Wirkung des bloß thierischen Begehrens überein; aber diese ähnlichen Erfolge sind in

A 9

ihren

#### 4 *Versuch einer Ableit. des moral. Gesetzes,*

ihren Gründen verschieden. Bei dem Thiere erfolgt die Befriedigung der entstandnen Begierde nach bloßer Naturnothwendigkeit unwillkürlich; bei dem Menschen durch Selbstbestimmung mit Willkühr. — Dieses Vermögen, zu Befriedigung oder Abweisung eines Begehrens sich selbst zu bestimmen, wird dem *Willen* zugeschrieben, und das charakteristische Merkmal, wodurch das *Wollen* vom bloßen *Begehren* unterschieden wird, ist das Merkmal des *Selbstbestimmens* in Rücksicht einer entstandnen Begierde.

#### §. 2.

Dieses Selbstbestimmen geschieht nach Regeln — und dem Willen kommt auch das Vermögen zu \*), sich nach Regeln zu bestimmen, ohne an die Regeln nothwendig gebunden zu sein.

Da das Selbstbestimmen zur Befriedigung oder Abweisung einer entstandnen Begierde  
das

\*) Wenn man sagt: der Wille *ist* das Vermögen etc. — so veranlaßt dies leicht den Irrthum zu glauben, es solle mit einem solchen



## 6 Versuch einer Ableit. des moral. Gesetzes,

subsumirt er den Fall zwar nicht förmlich; aber indem er beschließt das Tanzen *als schädlich* zu unterlassen, so ist eben in diesem Begriff die Regel synthetisch enthalten. — Aber der Wille ist an keine praktische Regel nothwendig gebunden. Sobald der in einer Regel vorgestellte Grund zur Befriedigung oder Abweisung der entstandnen Begierde den Willen zum einen oder zum andern nöthigte, so wäre eben damit das unterscheidende Merkmal des Wollens, das Selbstbestimmen des Willens, aufgehoben, weil er dann bestimmt würde, nicht sich selbst bestimmte. Der praktischen Regel unerachtet, daß das Tanzen seiner Gesundheit nachtheilig sei, kann der Freund des Tanzes doch *beschließen*, der durch die Regel geforderten Abweisung dieser Lust nicht zu gehorchen; und man kann gleichwol nicht sagen, daß er wie ein Thier durch den bloßen Trieb hingerissen worden sei, ungeachtet er dem Trieb nachgegeben hat; denn er hat *beschlossen*, dem Trieb nachzugehen. — Dies gilt von dem Willen in Rücksicht aller praktischen Regeln überhaupt, und wird in der Folge noch deutlicher werden.

## §. 3.

Dem Willen sind zu seiner Selbstbestimmung zweierlei Arten von Regeln vorgeschrieben, welche unter dem gemeinschaftlichen Namen der *praktischen Regeln überhaupt* begriffen werden.

Es kann als Thatfache angenommen werden, daß der Wille, bei seinem Entscheiden über das Befriedigen oder Abweisen einer Begierde, auf zweierlei Fragen Rücksicht nimmt, auf die Fragen nämlich: ob die Befriedigung *vorsbeilhaft*, und: ob sie *erlaubt* sei? — Ob beide Fragen nach Einem und ebendemselben Grunde beantwortet werden können, wird sich nachher ausweisen.

Das erste was sich bei der Beobachtung einer Willenshandlung aufdringt, ist die Bemerkung, daß öfters eine gegenwärtige Begierde abgewiesen wird, um eine entferntere zu befriedigen. Das Thier wird durch die gegenwärtige Begierde zur Befriedigung derselben unwillkührlich fortgerissen, ohne auf einen andern Genuß, den es durch die Abweisung der gegenwärtigen Lust erreichen könn-

## 8. Versuch einer Ableit, des moral, Gesetzes.

te, Rücksicht zu nehmen, Der Mensch hingegen vergleicht die entstandene Begierde mit andern Gegenständen seines Begehrens, und opfert dem einen, der ihm vorzüglicher scheint, den andern auf. Der Geizige unterdrückt die Lust nach einem gegenwärtigen Genuß, um sich das Mittel zu einem künftigen zu ersparen; um sich eine glänzende Ehrenstelle zu erschleichen, scheut der Ehrfüchtige keine Demüthigung; und die Kokette benutzt keinen der errungenen kleineren Vortheile, um sich den vollen Triumph zu bereiten. Durch diese Berechnung seines Vortheils unterscheidet sich schon der Mensch vom Thiere, und wir erkennen in dieser Wahl zwischen Befriedigung oder Abweisung der entstandenen Lust, nach Maßgabe des größeren oder kleineren Vortheils der bei der einen oder bei der andern zu erreichen steht, schon eine von der thierischen Befriedigung des Begehrens ganz verschiedene Willenshandlung. — Der Wille entscheidet also über Befriedigung oder Abweisung einer entstandenen Begierde nach der Frage: *ob es vortheilhafter sei, sie zu befriedigen, oder sie abzuweisen.* Aber diese Frage ist nicht die einzige, nach welcher er über  
die

die Befriedigung oder Abweisung einer Begierde entscheidet. Es kann auch der Fall eintreten, daß der Mensch, nach der sorgfältigsten Berechnung, es in jeder Rücksicht vortheilhaft findet, eine entstandne Lust zu befriedigen, und sich gleichwol genöthiget sieht, sie abzuweisen. Es hat jemand ein beträchtliches Kapital in seiner Verwahrung, dessen Eigenthümer jezt plötzlich gestorben ist, niemand weiß etwas von dem ihm anvertrauten Gelde, und es steht ihm also frei, es zu behalten. Die mögliche Erweiterung seines Eigenthums, mit allen dadurch zu erreichenden Vortheilen, stellt sich ihm vor, es entsteht die Lust, es zu behalten. Er fragt sich; ob es vortheilhaft sei, diese Lust zu befriedigen? Da er sicher ist, nicht entdeckt zu werden, auch kein anderer dabei zu befürchtender Nachtheil abzusehen ist, so entscheidet er für die Befriedigung, und sein Wille beschließt, das Geld zu behalten. Aber es fällt ihm ein, daß er dadurch die rechtmäßigen Erben ihres Eigenthums beraubt, daß seine Handlung ein Betrug ist, wegen dessen er sich vor sich selbst schämen muß. Er sieht sich durch diese Vorstellung genöthiget, für die Abweisung der

entstandenen Lust zu entscheiden, und sein Wille beschliesst, das Geld an die rechtmäßigen Besitzer zurück zu geben. Diese Nothwendigkeit, die entstandne Begierde *abzuweisen*, kann nicht nach jener ersten Frage entschieden sein, weil, der Voraussetzung zufolge, nach jener Frage bereits die Nothwendigkeit, sie zu *befriedigen*, entschieden war. Es muß also noch eine zweite Frage vorhanden sein, auf welche der Mensch bei der Entscheidung über die Befriedigung oder Abweisung einer Begierde Rücksicht nimmt. Diese Frage heisst: *ob die Befriedigung einer Begierde erlaubt sei?* Die Frage also: *ob die Befriedigung einer Begierde vurtbeilhaft sei*, ist von der Frage: *ob sie erlaubt sei*, ganz verschieden; und es kann geschehen, daß nach der letztern die Abweisung gefordert wird, während nach der erstern für die Befriedigung entschieden wurde. Jede dieser Fragen setzt folglich auch eine andre Regel voraus, nach der sie beantwortet wird; und mithin sind dem Willen zu seiner Selbstbestimmung *zweiertei Arten von Regeln* vorgehalten.

Alle Regeln aber, welche dem Willen vorgeschrieben sind, begreift man zusammen unter dem

dem Namen der *praktischen Regeln* überhaupt. Es giebt also zweierlei Arten von praktischen Regeln überhaupt. Die eine begreift diejenigen Regeln, nach welchen entschieden wird, ob die Befriedigung einer Begierde vorth eilhaft sei. Diese heißen *praktische Regeln in weiterer Bedeutung*, und werden, zum Unterschied von den praktischen Regeln in eigentlicher Bedeutung, mit dem Namen der *pragmatischen Regeln* bezeichnet. Die andre Art von praktischen Regeln überhaupt, begreift diejenigen Regeln, nach welchen entschieden wird, ob die Befriedigung einer Begierde erlaubt sei. Diese sind die *praktischen Regeln in eigentlicher Bedeutung*, und werden vorzugsweise mit dem Namen der *praktischen Regeln* bezeichnet. Diese letztern sind allein Gesetze für den Willen.

§. 4.

Die *praktischen Regeln in weiterer Bedeutung*, oder die *pragmatischen Regeln*, als die eine Art der praktischen Regeln überhaupt, welche dem Willen zu seinem Selbstbestimmen vorgeschrieben sind, ent-

sehen aus der Berechnung der Gegenstände des Begehrens.

Die *Gegenstände des Begehrens berechnen*, nenne ich, sie in Rückicht ihres Verhältnisses zum Empfindungsvermögen vergleichen und diesem Verhältniß gemäß ihren gegenseitigen Wehrt bestimmen. Dafs uns ein Gegenstand angenehm, der andere unangenehm, der eine mehr der andere weniger angenehme Empfindungen giebt; dafs die angenehmen Empfindungen, welche der eine Genufs uns verspricht, stärker aber schneller vorübergehend, die, die uns ein anderer verheißt, schwächer aber länger dauernd sind; die einen von weniger angenehmen und mehr unangenehmen, die andern von mehr angenehmen und wenigern unangenehmen Empfindungen begleitet werden; die einen selbst wieder andere angenehme, die andern unangenehme Empfindungen zur Folge haben; die einen die Genußfähigkeit selbst stärken, die andern sie schwächen u. s. w.; dies ist eine Thatsache, von der wir durch Reflexion über unsre Empfindungen selbst belehrt werden. Einen Gegenstand, der uns angenehme Empfindungen erweckt,  
nen-

nennen wir *ein Gut*: einen Gegenstand, der uns unangenehme Empfindungen macht, nennen wir *ein Uebel*. Je größer die Zahl, der Grad und die Dauer der Empfindungen ist, welche ein Gegenstand erweckt, desto größer ist *das Gut*, wenn die Empfindungen angenehm, desto größer *das Uebel*, wenn sie unangenehm sind. Die Größe eines Gutes oder eines Uebels wird also abgemessen, nach dem Verhältniß desselben zum Empfindungsvermögen; und wenn dieses Urtheil über die Größe eines Gutes oder eines Uebels ganz vollständig sein soll, so muß das Verhältniß eines Gegenstandes zum Empfindungsvermögen nach allen vier Momenten der reinen Verstandesgesetze erwogen werden. \*) — Um nun *eine pragmatische Regel aufzustellen*, wird gar nichts weiter erfordert, als das Urtheil: „dafs ein Gegen-

\*) Wie diese Vergleichung nach den Kategorien ange stellt werden müsse, hat Hr. Fichte, in der neuen Ausgabe seines *Versuchs einer Kritik aller Offenbarung*, S. 8 u. 9, vortreflich gezeigt. Ich wiederhole hier nicht, was darüber in diesem Buche gesagt ist, das seiner Wichtigkeit wegen gewifs in den Händen aller Freunde der Philosophie sich findet.

#### 14 *Versuch einer Ableit. des moral. Gesetzes,*

gegenstand ein größeres Gut sei, als der andere. Denn, da es Naturgesetz eines durch Verstand oder Vernunft bestimmabaren Begehrungsvermögens ist: nicht bloß das Angenehme dem Unangenehmen sondern auch das Angenehmere dem Angenehmen vorzuziehen; so ergiebt sich alsdenn die Regel von selbst: daß das größere Gut dem kleineren vorgezogen werden solle; welches das Grundgesetz aller pragmatischen Regeln ist. Der Verstand stellt also eine pragmatische Regel auf, indem er urtheilt: daß ein Gegenstand des Begehrens ein größeres Gut sei, als ein anderer. — Auf dieses Urtheil müssen sich auch alle pragmatischen Regeln zurückführen lassen. Die pragmatische Regel: müßige deine Begierde zum Trinken, ist nichts anders, als das Urtheil: der Genuß des Weins ist ein kleineres Gut als die Erhaltung der Gesundheit, oder als der gute Ruf der Enthaltbarkeit, oder was immer für ein anderes Gut, womit jemand das Vergnügen des Säußens vergleichen mag. Die pragmatische Regel: gehe nicht müßig, sei nicht träge, ist nichts anderes als das Urtheil: das Vergnügen, das du in deinem Müßiggang haderst, ist ein kleineres Gut als das Vergnügen  
etwas

etwas gelernt zu haben, oder als die Ehre ein Talent bis zu einem vorzüglichen Grad ausgebildet zu haben u. s. w. Alle pragmatischen Regeln lassen sich in ein solches Urtheil auflösen, und das ganze Geschäft, das der Verstand oder die Vernunft beim Aufstellen der pragmatischen Regeln zu verrichten hat, besteht in dem Aufstellen dieses Urtheils. Den alles übrige, daß der Wille bei seiner Wahl sich nach diesem Urtheil bestimmt, hängt ab von jenem Naturgesetz des Begehungsvermögens: dem Angenehmen das Angenehmere vorzuziehen. Jenes Urtheil aber beruht auf der Erkenntniß des Verhältnisses, in welchem ein Gegenstand zum Empfindungsvermögen steht. Das eigenthümliche Geschäft des Verstandes und der Vernunft beim Aufstellen der pragmatischen Regeln, besteht also in dem *Beurtheilen des Verhältnisses*, in welchem die Gegenstände des Begehrens zum *Empfindungsvermögen* stehen.

§. 5.

Dieses Vergleichen der Gegenstände des Begehrens nach ihrem Verhältniß zum  
Em-

Empfindungsvermögen geschieht entweder durch den Verstand oder durch die Vernunft, und die daraus entspringenden pragmatischen Regeln heißen im ersterm Fall *pragmatische Regeln in engerer Bedeutung*, im andern, *pragmatische Grundsätze*.

Der Verstand stellt pragmatische Regeln auf, indem er zwei Gegenstände des Begehrens in Rücksicht ihres Verhältnisses zum Empfindungsvermögen vergleicht und urtheilt, daß der eine ein größeres Gut sei als der andere. Diese Vergleichung geschieht nach den vier Momenten der Kategorieen, und das Urtheil, als das Resultat dieser Vergleichung, gilt eben darum objektiv. Zwar läßt sich, was jedem angenehm sei, nur subjektiv ausmachen, inwiefern dies von der individuellen Beschaffenheit des Empfindungsvermögens, von dem größern oder kleinern Grad der Reizbarkeit, der Lebhaftigkeit desselben oder auch von Gewöhnung und dadurch erworbener Empfänglichkeit für gewisse Eindrücke u. s. w., abhängt, und daß

des-

deshalb oft dem einem etwas angenehm ist, was den andern ganz gleichgültig läßt und einen dritten sogar höchst unangenehm afficirt. Allein daraus folgt doch weiter nichts, als daß jeder seine pragmatischen Regeln *nur für ihn* gültig aufstellen kann. Aber *für ihn* sind sie *objektiv* gültig; denn die individuelle Beschaffenheit seines Empfindungsvermögens wird schon mit in die Rechnung genommen, und derselben gemäß bestimmt, welcher von zwei möglichen Gegenständen seines Begehrens ihm die der Zahl, dem Grad und der Dauer nach angenehmsten Empfindungen geben könne. — Daß der Mensch seinen pragmatischen Regeln nicht immer gemäß handelt, und oft dasjenige wählt, was er nach seiner verständigen Berechnung für das kleinere Gut erkannt hat; dies kann gegen die objektive Gültigkeit dieser Regeln nichts entscheiden. Es ist wahr, der Kranke weigert sich oft die Arznei zu nehmen, und geachtet er den augenblicklichen Widerwillen, den er zu überwinden hätte, selbst für ein kleineres Uebel hält als eine langwierige Krankheit, der er dadurch zuvorkommen könnte. Es ist wahr, der schon siehe Wol-

2ter Band, 2ter Heft. B läßt

lüstling befriedigt gleichwol die entstandne Luft, ob er gleich seine Gesundheit, die er durch diesen Schritt zu Grabe fördert, für ein größeres Gut hält, als jenen augenblicklichen Genuss. Allein, nicht als ob diese beiden die pragmatische Regel, gegen welche sie handeln, nicht für objektiv gültig anerkennen; vielmehr werden beide gestehen, daß es unvernünftig sei so zu handeln: sondern weil der Wille sich überhaupt gegen jede Regel so verhält, daß er an sie nicht nothwendig gebunden ist. \*) Ungeachtet also der Wille der Anweisung der pragmatischen Regel öfters nicht folgt, sondern dasjenige wählt, was in der Regel als das kleinere Gut vorgestellt wurde, so hebt dies doch die objektive Gültigkeit der Regel nicht auf, wie daraus erhellt, daß man sich in solchen Fällen selbst gestehen muß, unvernünftig gehandelt zu haben. Wenn jemand einsieht, daß ein Tanz seiner schon angegriffenen Gesundheit im höchsten Grade gefährlich ist, und er

\*) Ich behalte mir vor, in einem künftig zu gebenden Aufsatz „über die Freiheit des Willens,, dies bestimmter auseinander zu setzen.

er entschließt sich doch zu tanzen: so wird er nicht umhin können sich selbst zu gestehen daß seine Handlung unvernünftig war; es wird also eben durch dies Geständniß die objektive Gültigkeit der pragmatischen Regel anerkannt, gegen welche er gesündigt hat. Die pragmatischen Regeln werden also aufgestellt ohne alle Rücksicht auf das was der Wille subjektiv beschließt, bloß nach dem erkannten Verhältniß der begehrten Gegenstände zum Empfindungsvermögen. — Dabei findet sich aber auch noch ein andrer Unterschied, der hier in Betrachtung kommen muß. Es giebt Gegenstände des Begehrens, deren gegenseitiger Werth allgemeingültig, d. h. für alle empfindende Wesen unsrer Art gültig; andre hingegen, deren gegenseitiger Werth bloß nach der individuellen Empfindungsart jedes einzelnen bestimmt werden kann. Aus Lüsterheit durch den Genuß einer vom Arzt verbotnen Speise sein Leben in Gefahr setzen; aus Geiz die zu seiner Kur erforderlichen Kosten nicht aufwenden wollen; aus Ruhmsucht sich zu Tode studiren: wird allgemein für unvernünftig gehalten, und selbst der Schwelger, der Geizige und

B 2

der

der eitle Gelehrte müssen dies Urtheil für gültig anerkennen, obgleich ihr eignes Interesse sie auffordert dagegen zu sprechen, da sie in ihrer Praxis diese natürliche Ordnung der Dinge verkehren. Dagegen, sich eine kleine Reise versagen, um das Geld zum Ankauf eines interessanten Buches anzuwenden, eine Beleidigung nicht rächen, um sich nicht neue Mißhandlungen zuzuziehen; den unerträglichen Launen eines Menschen schmeicheln, um seine einträgliche Gunst nicht zu verlieren; einen angebotnen Vortheil abweisen, um den Ruhm eines Mannes von strengen Grundsätzen zu haben: dies sind Verhältnisse begehrter Gegenstände zum Empfindungsvermögen, welche nur nach Beziehungen auf individuelle Empfindungsarten geschätzt werden, und also bei verschiedenen empfindenden Wesen verschieden sein müssen. Allein auch diese Verschiedenheit in der Berechnung macht keinen Unterschied in Rücksicht der Gültigkeit einer pragmatischen Regel für das Subjekt. Auch die von einem Subjekt nach bloß subjektiven Beschaffenheiten *seines* Empfindungsvermögens berechnete pragmatische Regeln, müssen

sen ihm eben so objektiv gelten als die andern die er mit der allgemeinen Berechnung gemein hat; denn auch jene sind das Resultat einer nach reinen Verstandesgesetzen angestellten Berechnung, und haben also das Gepräge der Verstandesform; wobei die Verschiedenheit des Stoffes, auf den diese Form angewendet wird, keinen Unterschied macht, weil die Nothwendigkeit einer Regel in ihrer Form und nicht in ihrem Stoff liegt. Jedes Urtheil also, welches einen beehrten Gegenstand als ein grösseres Gut vorstellt, als einen andern, wenn dies Verhältniß der beiden Gegenstände auch nur nach einer individuellen Empfindungsart des Subjekts beurtheilt wäre, begründet eine für den Willen *dieses* Subjekts objektiv gültige pragmatische Regel.

Dieses Urtheilen über den Werth der Gegenstände des Begehrens in Rücksicht ihrer Beziehung aufs Empfindungsvermögen geschieht nun entweder durch den Verstand, oder durch die Vernunft. Durch den Verstand, der über das Verhältniß zweier in *correcto* gegebener Gegenstände urtheilt, entstehen *pragmatische Regeln in engerer Bedeutung*: sich nicht fälschlich eine Kenntniß zu zuschreiben, um

nicht durch Entdeckung seiner Unwissenheit beschämt zu werden; nicht zu stehlen um seine bürgerliche Ehre nicht in Gefahr zu setzen; sich in eine Gefahr wagen, um nicht für einen Poltron gehalten zu werden. Aus diesen pragmatischen Regeln erzeugt die Vernunft allgemeinere Regeln, welche *pragmatische Grundätze* genannt werden. Aus den Regeln: mäßige deine Lust zum Essen, deine Lust zum Trinken, deine Geschlechtslust u. s. w., erzeugt die Vernunft, durch Aushebung des ihnen gemeinschaftlichen Merkmals, die allgemeinere Regel: mäßige deine thierischen Begierden; und diese allgemeinere Regel heißt ein *pragmatischer Grundsatz*, oder ein *praktischer Grundsatz in weiterer Bedeutung*. Aus mehreren solchen niederern Grundsätzen entstehen, durch dieselbe Operation der Vernunft, höhere Grundsätze. Hat man auf dieselbe Art aus den Regeln: mäßige deinen Hang zum Spiel, deinen übertriebenen Eifer im Studiren, deine Ruhmsucht u. s. w., die allgemeinere Regel: mäßige deine feineren Neigungen, abstrahirt, so entsteht aus diesen beiden pragmatischen Grundsätzen der höhere Grundsatz: mäßige deine

ne

ne Neigungen überhaupt. Diese Operation kann die Vernunft fortsetzen, so lange sie unter gefundenen höheren Grundsätzen gemeinschaftliche Merkmale antrifft, welche sie in einer allgemeineren Regel verknüpft, bis sie einen Grundsatz findet, der das allgemeinste Merkmal angiebt, unter welchem sie alle übrigen Regeln enthalten denken kann. — Allein dieses Geschäft, die von dem Verstand aufgestellten pragmatischen Regeln auf allgemeinere Regeln zurückzuführen, ist nicht das einzige, das die Vernunft beim Aufstellen pragmatischer Regeln ausübt. Für die Vernunft ist es nicht befriedigend, bloß den Vorzug zwischen einzelnen Gegenständen des Begehrens nach dem Verhältniß derselben zum Empfindungsvermögen bestimmt zu haben; als das Vermögen der absoluten Einheit, kann sie auch hier ihr Geschäft nur dann für vollendet halten, wenn sie den relativen Werth jedes zu begehrenden Gegenstandes nach Einem allgemeinen Mafstab bestimmen kann. Diesen Mafstab behält sie nun, indem sie dieselben ursprünglichen Gesetze des Denkens, nach welchen der Verstand das Verhältniß zweier Gegenstände zum Empfindungs-

## 24 Versuch einer Ableit. des moral. Gesetzes,

vermögen beurtheilt, auf den ganzen Zustand alles Empfindens ausdehnt, und dadurch die *Idee der Glückseligkeit* erzeugt, welche nichts anders ist als die Idee eines Zustandes, in welchem die möglich größte Summe von angenehmen Empfindungen, die zugleich sowohl dem Grade als der Dauer nach die möglich größten wären, zusammen verbunden gedacht wird. Dafs auch diese Idee der Glückseligkeit bei jedem einzelnen nach der verschiedenen Beschaffenheit seiner Empfindungsart verschieden ausfallen müsse, ergibt sich schon von selbst daraus, dafs ein Gegenstand des Begehrens, der dem einen Vergnügen gewährt, einen andern sogar unangenehm afficiren kann. Wie ungefähr ein Schwelger, nach seiner Vorstellungsart von Glück, die Wonne der Seeligen, die im blossen Anschauen Gottes bestehen soll, sehr langweilig findet, während er eben diese Seeligkeit des Himmels sich sehr interessant denkt, indem er hofft mit Abraham, Isak und Jakob zu Tische zu sitzen. Die möglich größte Summe der angenehmsten Empfindungen im Ganzen des Zustandes; ist also das böchste denkbare Gut, welches eben darum, weil es Naturgesetz  
eines

eines vernünftigen Begehrungsvermögens ist: das höhere Gut allen niederen vorzuziehen, für jedes vernünftige empfindende Wesen auch der höchste Gegenstand des Begehrens sein muß. Jedes vernünftige empfindende Wesen begehrt demnach Glückseligkeit als sein höchstes Gut, und muß also jeden andern begehren oder zu begehrenden Gegenstand nach seinem Verhältniß zu diesem Gegenstand beurtheilen. Durch den Verstand werden nur einzelne Gegenstände des Begehrens verglichen, um zu entscheiden, welcher von beiden ein größeres Gut sei; durch die Vernunft werden alle Gegenstände des Begehrens verglichen, um zu entscheiden, welches unter allen das größte Gut sei. Dieses größte Gut, die Glückseligkeit, wird nun der gemeinschaftliche Maßstab für den Werth aller möglichen Gegenstände des Begehrens. Nach dem Verhältniß zu diesem höchsten Gute wird allen Gegenständen des Begehrens in der Schätzung ihres Werthes eine bestimmte Stelle angewiesen. Wodurch die Summe der angenehmen Empfindungen im Ganzen am meisten vermehrt wird, das ist ein größeres Gut, Wodurch die Summe der angeneh-

nehmen Empfindungen *im Einzelnen* am meisten vermehrt wird, das heisst auch von zweien oder mehreren Gütern das grössere; aber im letztern Fall heisst es nur grösser in Rücksicht auf ein anderes Gut, das selbst nur eine relative Grösse hat; im ersten Fall aber heisst ein Gut grösser, in Rücksicht auf ein Gut, das selbst eine absolute Grösse hat. Die Vernunft allein also kann ein vollständiges System pragmatischer Regeln aufstellen, indem sie durch die Idee des höchsten Gutes jedem Gegenstand des Begehrens, nach seinem Verhältniss zu diesem höchsten Gegenstand des Begehrens, eine bestimmte Stelle anweist; und der oberste pragmatische Grundsatz, den sie aufstellt, und aus welchem alle pragmatische Regeln sich bestimmt ableiten lassen, ist in dem Urtheil enthalten: „die grösste Summe der angenehmen Empfindungen im Ganzen des Zustandes ist das höchste Gut.“ — Wodurch dieses bloss theoretische Urtheil pragmatischer oder praktischer Grundsatz wird, ist auch bloss jenes Naturgesetz des durch Vernunft bestimmbarern Begehungsvermögens: das grössere Gut dem kleineren vorzuziehen.

§. 6.

Der Verstand sowol als die Vernunft, inwiefern sie pragmatische Regeln oder Grundsätze aufstellen, werden zwar auch *praktisch* aber nur *in uneigentlicher Bedeutung* genannt, indem ihre Funktion dabei in der That nur eine *theoretische* ist.

Wenn man jede für den Willen gegebne Regel eine *praktische Regel* nennt, und unter *Praktischsein* nichts weiter versteht als: Regeln aufstellen, nach welchen der Wille bei seinem Selbstbestimmen sich richten kann; so kann man allerdings auch die pragmatische Regeln praktische nennen, und sowol von dem Verstand als von der Vernunft, inwiefern sie pragmatische Regeln und Grundsätze aufstellen, sagen: das sie *praktisch* seien. Wenn man aber unter *Praktischsein* — wie dies in der Kritik der praktischen Vernunft wirklich geschieht — das Bestimmen des Begehrungsvermögens \*) selbst versteht: so sieht man leicht

\*) „Die Vernunft ist *praktisch*, indem sie *Kausalität auf den Willen* hat, .. kann, meines Erachtens

leicht ein, daß weder der Verstand noch die Vernunft, inwiefern sie bloß pragmatische Regeln

ten nichts anderes bedeuten, als das durch Vernunft geschehende unmittelbare Bestimmen des Begehungsvermögens. Nicht der Wille, sondern das Begehungsvermögen wird durch die unmittelbare Kausalität der reinen Vernunft bestimmt. Wenn man unter Willen, das Vermögen sich in Rücksiht eines ihm vorgelhaltenen Gegenstandes selbst zu bestimmen; und unter Freiheit des Willens, Unabhängigkeit desselben bei seinem Selbstbestimmen von jeder fremden Kausalität, versteht (wie man es denn wol nicht anders verstehen kann): so kann die Vernunft auch durch das Sittengesetz nicht Kausalität auf den Willen haben, weil eben dadurch der Wille bestimmt würde, nicht sich selbst bestimmte; mithin durch die Vorstellung einer Kausalität der Vernunft auf den Willen selbst der Begriff des Willens aufgehoben würde. Wenn die Vernunft den Willen durch das Sittengesetz bestimmte, eine Begierde abzuweisen, so wäre diese Willenshandlung durch fremde Kausalität bewirkt, der Wille also nicht der letzte Grund der Handlung, mithin 1) der Wille nicht frei (wenn anders Freiheit hier nicht eine andre als die durch das zweite Gesetz der dritten Kategorie, der Relation

geln aufstellen, *praktisch in eigentlicher Bedeutung* heißen können. Denn sobald die Funktion

tion, bestimmte Bedeutung haben soll); und  
2) die sogenannte Willenshandlung keine Handlung des Willens. Die Kausalität, welche die Vernunft durch das Sittengesetz hat, geht aber auf das Begehungsvermögen, welchem dadurch unmittelbar ein Gegenstand gegeben wird. Aber eben bei dem Geben dieses Gegenstandes unterscheidet sich die Handlung der Vernunft von derjenigen Handlung derselben, die wir beim vernünftigen Begehren bemerken, indem hier der Gegenstand der begehrt wird nicht bloß von der Vernunft vorgestellt, sondern auch, daß er begehrt wird, von ihr bewirkt wird. Bei dem *vernünftigen Begehren* stellt die Vernunft einen Gegenstand vor, der, weil er das Empfindungsvermögen angenehm afficirt, begehrt, also dem Begehungsvermögen durch die Empfindung gegeben wird. Durch das Sittengesetz aber stellt die Vernunft nicht bloß einen Gegenstand vor (die Uebereinkimmung der Handlungsweise jedes vollenden Individuums mit der Handlungsweise aller vollenden Subjekte), sondern sie bestimmt auch das Begehungsvermögen unmittelbar, diesen Gegenstand zu begehren. Weil aber dieser Gegenstand nicht durch das Empfindungsvermögen

tion dieser beiden Vermögen beim Aufstellen der pragmatischen Regeln, so wie es hier geschehen

gen sondern durch die unmittelbare Kausalität der Vernunft an das Begehungsvermögen gebracht ist, so ist das dadurch bewirkte *Begehren* weder angenehm noch unangenehm. Beide Begriffe sind darauf gleich wenig anwendbar, und deswegen kündigt sich auch jene durch die Kausalität der Vernunft bewirkte Handlung des Begehungsvermögens nicht durch ein *Begehren* (womit jederzeit die Begriffe des angenehmen oder unangenehmen verbunden sind) sondern durch ein *Verlangen* d. h. durch ein *Fordern* an. Ich *verlange*, daß meine Handlungsweise mit der Handlungsweise aller vernünftigen Subjekte übereinstimmen soll. Diese Bestimmung des Begehungsvermögens, welche durch unmittelbare Kausalität der Vernunft geschieht, geschieht also unabhängig von allen Naturgesetzen der Erscheinung, und heißt insofern mit Recht auch frei — aber nur komparativ frei, d. h. *unabhängig von allem andern außer dem Moralgesetz.* (Krit. der pr. Vernunft S. 168.) Das Begehungsvermögen, inwiefern es diesen, ihm nicht durch Empfindung gegebenen Gegenstand hat, heißt das *obere Begehungsvermögen*, welches aber nicht mit dem *Niederen* in eigentlicher Bedeutung, als dem Vermögen

schehen ist, zergliedert wird: so ergibt sich, daß das, was die pragmatische Regeln als begeh-

gen, sich in Rücksicht der Gegenstände des Begehungsvermögens selbst zu bestimmen, verwechfelt werden darf. Als dieses Vermögen, ist der Wille von jener Forderung des obern Begehungsvermögens eben so unabhängig, als von den Trieben des untern Begehungsvermögens; es ist meinem Willen eben so frei, zu dem was das obere Begehungsvermögen *verlangt*, als zu dem was das untere *fordert*, sich zu bestimmen. -- Diesen Akt des obern Begehungsvermögens kann man deswegen auch durchaus nicht, um ihn von den Akten des untern Begehungsvermögens, für welche man den Ausdruck des *Begehrens* ausschließend bestimmt hat, zu unterscheiden, mit dem Ausdruck des *Wollens* bezeichnen, welcher für die Willenshandlung des Beschließens, d. h. des wirklichen Vollendens der Wahl, ausschließend bestimmt ist. Ich *will*, daß meine Handlungsweise mit der Handlungsweise aller vernünftigen Wesen übereinstimme, kann ich nur dann sagen, wenn ich *wirklich beschliesse*, der Forderung des Gesetzes zu folgen, welches nicht nothwendig ist, da ich auch das Gegentheil wirklich hätte beschließen können. Aber ich kann sagen: *ich verlange*, d. h. ich *fordere* selbst, daß ich so han-

gehrbar vorstellen, schon von selbst begehrt wird, und die Frage dabei nur die ist: welcher von zwei zugleich begehrbaren Gegenständen dem

handeln soll, das alle vernünftige Wesen eben dieselbe Maxime befolgen können, wenn ich auch gleich das Gegentheil will, d. h. beschließen; welches Verlangen oder Forderung nothwendig ist, und aus der Kausalität der Vernunft auf das obere Begehungsvermögen entspringt. Das moralische Gesetz kündiget sich also durch das obere Begehungsvermögen an, und man könnte vielleicht für diese Handlung des obern Begehungsvermögens, welche sich sowohl vom *Begehren*, als der Handlung des untern Begehungsvermögens, als von dem *Wollen*, als der Handlung des Willens (welche in einem der mit Rücksicht auf eine Forderung entweder des untern oder des obern Begehungsvermögens geschehenden, von beiden gleich unabhängigen Selbstbestimmen besteht) den Ausdruck des *Verlangens*, welcher auch die Bedeutung des *Forderns* hat, so lange wählen, welcher diese Handlung wichtiger und unzweideutiger bezeichnet. In meinem Aufsatz „Ueber die Freiheit des Willens“, werde ich mich bemühen, diese Ideen bestimmter auseinander zu setzen, von welchen ich hier nur soviel, als zu meinem gegenwärtigen Zweck nöthig war, berühren wollte.

dem andern vorgezogen werden sollte? durch die pragmatischen Regeln wird also das Begehrungsvermögen nicht bestimmt, sondern es wird durch sie nur der Wehr der Gegenstände, die das Begehrungsvermögen bestimmen d. h. begehrt werden können, entschieden. Dies geschieht, wie gezeigt worden ist, durch das Vergleichen und Verbinden von Empfindungen, also bloß durch das theoretische Geschäft des Erkennens; wobei das, daß sie sich hier auf Empfindungen, bei ihrem übrigen theoretischen Geschäfte aber auf Anschauungen beziehen, keinen Unterschied macht. Das bloße, aus dem Vergleichen der Gegenstände des Empfindens resultirende Urtheil: daß von dem einen Gegenstand mehr von dem andern weniger angenehme Empfindungen zu erwarten seien, hat an sich auf die Bestimmung des Begehrungsvermögens keinen Einfluß; sondern diese Bestimmung erfolgt, nach dem Naturgesetz des Begehrungsvermögens, auf das bloße Vorhalten eines Gegenstandes, der angenehme Empfindungen verspricht. Ob der vorgehaltene Gegenstand ein bloß sinnlicher oder ein durch Verstand oder Vernunft vorgehaltener Gegenstand sei, macht hier keinen

## 24 Versuch einer Ableit. des moral. Gesetzes.

Unterschied. Auch selbst bei dem vernünftigen Begehren, wo die Vernunft den Gegenstand vorhält, der begehrt wird, kann man doch nicht sagen, daß die Vernunft das Begehungsvermögen bestimme. Die Glückseligkeit, als ein durch Vernunft gedachter Gegenstand, wird eben so wie eine wohlschmeckende Speise, bloß dadurch ein begehrteter Gegenstand, daß die Vorstellung derselben das Empfindungsvermögen angenehm afficirt. Diese Wirkung jener Vorstellung auf das Empfindungsvermögen kann aber nicht der Vernunft zugeschrieben werden, welche dabei kein anderes Geschäft hatten als den Gegenstand zu denken. Wenn man also das Begehren der Glückseligkeit ein *vernünftiges* Begehren heisst, so ist dies nicht so zu verstehen, als ob die Vernunft das Begehungsvermögen dazu bestimmt hätte; sondern das *Begehren* heisst *vernünftig*, wenn der Gegenstand der begehrt wird etwas durch Vernunft vorgestelltes ist. Man kann folglich das Begehren eintheilen in *sinnliches*, *verständiges* und *vernünftiges Begehren*; nicht als ob die Handlung des Begehrens selbst verschieden wäre, welche vielmehr in allen drei Fällen immer eine und ebe

ebendieselbe sein muß; sondern weil die Gegenstände, die begehrt werden, entweder *etwas durch die Sinnlichkeit, oder den Verstand oder die Vernunft vorgestelltes* sind. In allen drei Fällen aber wird das Begehungsvermögen durch *das Vorgestellte* und nicht durch *die Handlung des Vorstellens* also nicht durch das vorstellende Vermögen bestimmt. Indem der *Verstand* in dem Urtheil, das die pragmatische Regel ausmacht, das grössere Gut, *die Vernunft* in ihren pragmatischen Grundsätzen, das höchste Gut *vorstellt*, so kann ihnen deshalb noch keine Bestimmung des Begehungsvermögens zugeschrieben, sie selbst also *nicht praktisch* in eigentlicher Bedeutung genannt werden. Der Verstand sowol als die Vernunft, haben bei dem Aufstellen der pragmatischen Regeln kein anderes Geschäft, als zu entscheiden, welches das grössere Gut sei; das dieses grössere Gut *begehrt wird*, können sie eben, so wenig bewirken, als das es *gewollt* wird. Wenn sie das letztere könnten, so würde aus mehreren beehrten Gegenständen jederzeit der durch die pragmatische Regel objektiv als größter vorgestellte auch gewählt werden, welches aber, wie seine eigne Erfahrung jeden viel-

fältig lehrt, nicht geschieht. Aber auch das erstere, daß das als grösser vorgestellte Gut *begehrt* wird, bewirkt nicht die Vernunft durch ihre pragmatische Regel, denn sie sagt durch ihre pragmatische Regel nicht: welcher Gegenstand *begehrt werden solle*, sondern: welcher von mehreren schon *als begehrt* vorgestellten Gegenständen der grössere sei. Das Begehungsvermögen wird also nicht durch das Vorstellende sondern durch das Vorgestellte, inwiefern dies das Empfindungsvermögen angenehm afficirt, d. h. ein Gut ist, bestimmt. Der Verstand sowol als die Vernunft haben also beim Aufstellen der pragmatischen Regeln nur das theoretische Geschäft des Erkennens, welcher von den zu begehrenden Gegenständen das grössere Gut sei, und können folglich da dieser Gebrauch derselbe in Rücksicht der Gegenstände des Begehungsvermögens von dem Gebrauch derselben in Rücksicht der Gegenstände des Erkenntnisvermögens in nichts verschieden ist, in der erstern Beziehung eigentlich eben so wenig *praktisch* genannt werden, als man sie je wegen der letztern Beziehung so genannt hat.

## §. 7.

Durch die praktischen Regeln in weiterer Bedeutung, oder durch die pragmatischen Regeln, wird also zwar die erste Frage: ob die Befriedigung einer Begierde *vortheilhaft* sei, vollständig entschieden, sie sind aber unbrauchbar zu Entscheidung der andern Frage: ob die Befriedigung *erlaubt* sei.

Wenn der Wille in Rücksicht einer entstandnen Begierde sich zum Befriedigen oder zum Abweisen derselben nach der Frage bestimmt: ob das eine oder das andre vortheilhafter sei; so geschieht die Entscheidung immer nur zwischen mehreren zugleich begehrten Gegenständen, und wird nur immer eine abgewiesen um die andere zu befriedigen; der Wille wählt bloß zwischen mehreren Begierden, und folgt dabei in allen Fällen einer Forderung des untern Begehrungsvermögens. Seine Wahl heißt vernünftig, wenn er dabei das kleinere Gut dem größern aufopfert; im umgekehrten Fall, nennt man seine Handlung

lung unvernünftig. Welcher unter mehreren zugleich begehrten Gegenständen das grössere oder kleinere Gut sei entscheidet die pragmatische Regel; und da der durch die Vernunft aufgestellte pragmatische Grundsatz die möglichen Gegenstände des Begehrens alle unter sich begreift, so kann vermöge desselben der Wehrt eines jeden begehrten Gegenstandes vollständig entschieden werden. Da nun die Frage: ob die Befriedigung einer entstandenen Begierde vortheilhaft sei? nichts anderes heisst als: ob nicht ein andrer Gegenstand, der durch ihre Befriedigung ausgeschlossen wird, ein grösseres Gut sei? so ist jene Frage immer durch die pragmatische Regel, welche den gegenseitigen Wehrt mehrerer zugleich begehrter Gegenstände bestimmt, vollständig beantwortet. Der Wille hat zu seiner Wahl durch jene Regel eine feste Norm; aber seine Wahl ist dabei schlechterdings eingeschränkt auf Begierden; er hat nur die Wahl die eine oder die andre zu befriedigen. Der Geizige, der in einem Fall wo seine Ehre dabei interessirt ist, seine geldgierige Natur bezwingt, und einen sogar verschwenderischen Aufwand macht, beweist bloss, dass ihm Ehre ein höheres Gut sei,

sei, als Geld. Der Freund einer dauerhaften Gesundheit, der an einer reichbesetzten Tafel, sich ein peinliches Fasten auflegt, macht darum nicht weniger den Bauch zu seinem Gott, als der Schwelger, nur daß er ihm bloß negativ dient, indem er sich hütet ihm keinen Schaden zuzufügen, während dieser ihm positive Opfer bringt. Einer wie der andere befriedigt bloß eine Begierde, und insofern hat keiner etwas vor dem andern voraus. Wenn der Mensch bloß pragmatische Regeln befolgt, und immer eine Begierde nur abweist um eine andere noch stärker wirkende Begierde zu befriedigen, so hat sein Befriedigen und sein Abweisen einer entstandenen Lust immer gleich wenig Wehrt; in beiden Fällen ist die Lust seine Gottheit, der er dient. Wer die Gelegenheit ein unschuldiges Mädchen zu verführen bloß darum von der Hand weist, weil er dadurch der öffentlichen Verachtung Preis gegeben zu werden fürchtet, der beweist bloß, wie viel er für die öffentliche Meinung aufzuopfern im Stande sei. Ein anderer, dem dieses öffentliche Urtheil gleichgültiger ist, wird die Gelegenheit zu benutzen wissen, und er wird dadurch um gar nichts schlechter sein,

## 90 Versuch einer Abtheil. des moral. Gesetzes.

als jener andre, der sie abgewiesen hat. Jeder von ihnen hat eine Begierde befriedigt, und beide haben der pragmatischen Regel gemäß vielleicht gleich vernünftig gehandelt, je nachdem jeder den Wehrt der hier einander gegenüberstehenden Gegenstände des Begehrens anders geschätzt hatte. Wer den sinnlichen Genuß wozu die Gelegenheit angeboten war, für ein größeres Gut hielt, als das nachtheilige Urtheil, das er durch jenen Genuß sich vielleicht zuziehen könnte (und eine solche Berechnung dieser beiden Gegenstände des Begehrens ist aus subjektiven Gründen wohl möglich) der handelt bei der Befriedigung jener Lust einer pragmatischen Regel gemäß, und seine Wahl ist eben so vernünftig als die Wahl des andern, der sie abgewiesen hat, weil die pragmatische Regel für ihn anders lautete. Es ist kein Grund da, der Handlung des einen mehr Wehrt zuzuschreiben, als der des andern. Hier ist kein Ausweg. So lange man die Befriedigung seiner Begierden bloß nach pragmatischen Regeln beurtheilt, d. i. so lange man darüber, bloß nach der Frage entscheidet: ob es vortheilhaft sei, sie zu befriedigen? — so lange ist man unter lauter Begier-

Begierden befangen; und man kann der einen nicht entziehen, ohne sich der andern in die Arme zu werfen. Die pragmatischen Regeln, welche in der That nichts anderes sind als die Wegweiser von einer Begierde zur andern, können uns zum Leitfaden aus diesem Labyrinth nicht dienen. Sollten also die pragmatischen Regeln die einzigen Regeln für unsern Willen sein; sollte auch die andre dem Willen bei seinem Selbstbestimmen vorgelegte Frage nach diesen Regeln beantwortet werden; sollte die Befriedigung einer Begierde auch nur deshalb erlaubt sein, weil sie vortheilhaft ist, oder verboten weil sie nachtheilig ist: so haben wir nie Hoffnung, aus diesem Labyrinth gerettet zu werden; und die Glückseligkeitslehre, welche eben diese pragmatischen Regeln zu den obersten und einzigen Regeln für unsern Willen erhebt, ist nichts anderes als eine geschickte Anweisung, unsre Begierden am besten zu befriedigen. — Allein es ist ein vergeblicher Versuch, das Erlaubt- oder Unerlaubtsein der Befriedigung einer Begierde aus ihrem Vortheilhaft- oder Nachtheiligsein erklären zu wollen. Fürs erste, wenn die Befriedigung einer Begierde eben daraus als

C 5

erlaubt

erlaubt erkannt würde, weil sie vortheilhaft ist; woher käme es denn, daß man sie für sehr vortheilhaft erkennen und dennoch für unerlaubt halten kann? Wer wird es nicht für sehr vortheilhaft erkennen auf jede sichere Art sein Vermögen zu erweitern; wer sollte es also für unerlaubt halten, einen reichen Reisenden, der bei ihm übernachtet, heimlich zu ermorden und sich seines Geldes zu bemächtigen? Diese Handlung vorausgesetzt, daß er dabei sicher wäre, der Ahndung der Obrigkeit zu entgehen, wäre durchaus vortheilhaft; gleichwol wird niemand sie für erlaubt halten. Inwiefern aber das Befriedigen einer Begierde für unerlaubt gehalten wird, wird ihre Abweisung verlangt, inwiefern es für vortheilhaft erkannt wird, ihre Befriedigung; unmöglich kann also beides nach Einer Regel entschieden sein, weil es sonst möglich sein müßte, nach einerlei Regel das gerade Gegenteil zu entscheiden — die Regel also keine Regel mehr wäre. Entweder muß es also eine leere Einbildung sein, einen so gewinnreichen Mord für unerlaubt zu halten; oder *es muß noch andre, als bloß die pragmatischen Regeln geben, nach welchen über die Befriedi-*

Befriedigung einer Begierde entschieden werden kann. Fürs andere, in dem Begriff des Erlaubten oder Unerlaubten ist das Merkmal des Angenehmen oder Unangenehmen gar nicht enthalten. Das Erlaubte wird erst angenehm oder unangenehm indem es auf das Empfindungsvermögen bezogen wird. Es kann mir angenehm sein, daß mir etwas erlaubt ist, oder unangenehm, daß es mir nicht erlaubt ist. Ich kann also nicht umgekehrt was erlaubt oder unerlaubt aus der Beziehung eines Gegenstandes auf das Empfindungsvermögen erkennen. Die pragmatischen Grundsätze geben aber nichts anderes an, als die Beziehung eines begehrten Gegenstandes aufs Empfindungsvermögen, also kann aus ihnen, was erlaubt oder unerlaubt sei, nicht entschieden werden. Ueberdies enthält der Begriff des Erlaubten oder Unerlaubten das Merkmal der Nothwendigkeit. In dem Urtheil: die Befriedigung einer Begierde ist unerlaubt, wird ein wesentliches Merkmal gedacht: es ist nothwendig, sie nicht zu befriedigen. Diese Nothwendigkeit kan aber nur aus einer Regel erfolgen die selbst Nothwendigkeit hat, Sie kann also aus pragmatischen Regeln, welche, wie sich  
nachher

#### 44 Versuch einer Ableit. des moral. Gesetzes,

nachher noch ergeben wird, selbst keine absolute Nothwendigkeit haben, nicht abgeleitet werden. Da nun das einzige Merkmal (des Angenehmen), das aus den pragmatischen Grundsätzen allein abgeleitet werden kann, in dem Begriff des Erlaubten und Unerlaubten nicht enthalten ist, das einzige Merkmal (des Nothwendigen) aber, das in ihm enthalten ist, aus den pragmatischen Grundsätzen nicht abgeleitet werden kann: so ergibt sich ganz klar, daß die Frage: ob die Befriedigung einer Begierde *erlaubt* sei, nach pragmatischen Regeln, welche bloß bestimmen ob sie *vortheilhaft* sei, nicht beantwortet werden könne.

#### §. 8.

Da die Frage: ob die Befriedigung einer Begierde *erlaubt*, von der Frage: ob sie *vortheilhaft* sei, durchaus verschieden ist, und nur nach einer Regel beantwortet werden kann, die absolute Nothwendigkeit enthält; die pragmatischen Regeln aber bloß zu Beantwortung der letztern Frage dienen, und als materiale Grundsätze aus Erfahrung geschöpft

geschöpft keine absolute Nothwendigkeit haben können: so wird jene Frage nur können beantwortet werden durch eine Regel, welche die Vernunft nicht aus der Erfahrung, sondern von aller Erfahrung unabhängig bloß aus sich selbst schöpft.

Da die Vernunft beim Aufstellen der pragmatischen Grundsätze kein anderes Geschäft hat, als die Gegenstände des Begehungsvermögens, nach ihrem Verhältniß zum Empfindungsvermögen und zum ganzen Zustand des Empfindens, zu vergleichen, folglich das bloß theoretische Geschäft des Erkennens, bei dem das, was sie vergleicht, die Gegenstände des Begehungsvermögens, und das womit sie es vergleicht, der Eindruck dieser Gegenstände auf das Empfindungsvermögen, etwas gegebenes ist, eine *Materie*, worauf sie bloß ihre Form anwendet, indem sie das Mannichfaltige in dem Gegebenen auf absolute Einheit bringt: so heißen die pragmatischen Grundsätze mit Grund *materiale Grundsätze*, als Sätze, deren Form bloß der Vernunft, deren Inhalt aber der Sinnlichkeit angehört,

gehört, aus welcher sie vermittelst der Erfahrung der Vernunft erst gegeben werden. Dieses Gepräge ihres Ursprungs tragen eben darum auch die pragmatischen Grundsätze durch ihre Zufälligkeit an sich, es fehlt ihnen Nothwendigkeit; sie sind *keine Gesetze*. Es ist überall eine vergebliche Mühe, von Erfahrung zur Nothwendigkeit aufsteigen zu wollen; die Erfahrung zeigt keinen Weg dahin. Die Vernunft allein ist die Quelle aller Nothwendigkeit, aus ihr muß also unmittelbar alle Nothwendigkeit abgeleitet werden. Nur diejenigen Urtheile also, welche die Vernunft nicht aus der Erfahrung abgeleitet hat, sondern die in ihrer ursprünglichen Einrichtung gegründet sind, haben absolute Nothwendigkeit. \*) Da nun gezeigt ist, daß die pragmatischen Grundsätze von der Vernunft aus der Erfahrung abgeleitet, materiale Grundsätze sind; so ist eben damit auch erwiesen, daß sie keine absolute Nothwendigkeit haben, und folglich zu Gesetzen ganz und gar untauglich so wie zur Entscheidung derselben was erlaubt oder uner-

\*) Diesen Satz, muß es mir erlaubt sein, aus der Kritik der reinen Vernunft als erwiesen hier vorauszusetzen.

unerlaubt sein soll, unbrauchbar sind. Aus eben diesem Grunde aber wäre es auch eine leere Einbildung, noch auf Entdeckung anderer für den Willen aufzustellender materialer Regeln zu warten, welchen das bei den pragmatischen Regeln vermiste Merkmal der Nothwendigkeit ankleben sollte. Eben dieser Grund, warum die pragmatische Regeln keine Nothwendigkeit haben und zu Gesetzen untauglich sind, muß auch gegen jede mögliche materiale Regel gelten. Wenn wir also, um zu zeigen, daß alle materiale praktische Grundsätze zu Gesetzen überhaupt unbrauchbar seien, uns auch nicht darauf berufen wollen, was in der Kritik der praktischen Vernunft so einleuchtend ist, daß jeder mögliche materiale praktische Grundsatz unter dem pragmatischen Grundsatz der Glückseligkeit enthalten, und also mit dieses Grundsatzes Untauglichkeit zugleich auch jedes andern materialen praktischen Grundsatzes Untauglichkeit zum Gesetz erwiesen sei: so erhellt doch schon aus dem angegebenen allgemeinen Grund die Unmöglichkeit, jemals einen materialen praktischen Grundsatz zu finden, der als Gesetz für den Willen gelten könnte.

der

der Grundsatz, zu welchem die Vernunft etwas auffer ihr nöthig hat, ist aus Erfahrung geschöpft, kann keine absolute Nothwendigkeit haben, nicht Gesetz sein. Nur ein Grundsatz, den die Vernunft unabhängig von aller Erfahrung aufstellt, den sie aus sich selbst schöpft, der in ihrer ursprünglichen Einrichtung keinen Grund hat, nur ein solcher hat absolute Nothwendigkeit, nur ein solcher kann Gesetz sein. Wenn wir also einen solchen Grundsatz aufweisen können, den die Vernunft dem Willen vorschreibt, den sie aus sich selbst schöpft, der in ihrer ursprünglichen Einrichtung d. h. *in ihrer Form* gegründet, ein *formaler praktischer Grundsatz*, in der einzig möglichen Bedeutung des Wortes, ist: so muß ein solcher Grundsatz eben darum absolute Nothwendigkeit haben, und wir haben *das Gesetz* gefunden, das wir suchen. Ob die Vernunft einen solchen in ihrer ursprünglichen Form gegründeten Grundsatz für den Willen aufstelle, lassen wir hier vor der Hand noch unentschieden, und sehen zuerst bloß, was ein solcher Grundsatz, wenn sie einen aufstellte, für einen Inhalt haben müßte.

§. 9.

Ein *formaler praktischer Grundsatz*, den die Vernunft von aller Erfahrung unabhängig bloß aus sich selbst schöpft, kann nichts anders enthalten, als *die Form der Vernunft*, das Gesetz ihrer ursprünglichen Einrichtung, welche in nichts anderem besteht als im *Hervorbringen der absoluten Einheit*.

Die Vernunft, wie jedes andere bloße Vermögen der Vorstellung, wenn wir alles was ihr außer ihr gegeben ist, hinwegnehmen, behält nichts übrig als ihre Form. Alles was sie hat, ohne daß ihr etwas von außen gegeben wird (dies heißt unabhängig von aller Erfahrung sein) ist ihre Form, die sie beim Denken auf gegebne Gegenstände anwendet. Die Urtheile, die sie durch dieses Denken über die gegebne Gegenstände findet, heißen Sätze *a posteriori*, und sind Erfahrungsurtheile. Nehmen wir alle diese Gegenstände weg, so bleibt nichts übrig als das ursprüngliche Gesetz ihrer Einrichtung, vermöge dessen sie die gegebenen Gegenstände so denken kann, wie sie sie denkt; und diese ursprüng-

liche Einrichtung heist ihre Form. Man versteht nämlich allgemein unter der *Form eines Vermögens* nichts anders als die ursprüngliche und wesentliche Einrichtung desselben. Man kann also auch unter *Form der Vernunft* nichts anderes verstehen, als, die eigenthümliche Handlungsweise der Vernunft, an welche sie durch ihre ursprüngliche Einrichtung gebunden ist; dasjenige ursprüngliche Gesetz der Vernunft also, nach welchem sie bei allen ihren Wirkungen verfahren muß. Ein Grundsatz also, den die Vernunft von aller Erfahrung unabhängig allein aus sich selbst schöpft, kann nichts anderes enthalten als dieses Gesetz ihrer ursprünglichen Einrichtung, d. h. die Form der Vernunft. *Worin diese Form der Vernunft bestehe*, läßt sich nur erkennen aus den der Vernunft als vorstellendem Vermögen, eigenthümlichen Operationen, aus welchen sich ergibt, daß diese ihre ursprüngliche Form nichts anders sei als *absolute Einheit*. Dies zeigt sich nicht nur beim Vernunftschluß, in der durch denselben hervorgebrachten Allgemeinheit, welche nichts anderes ist als Zurückführen auf höhere Einheit, Verknüpfen mehrerer Gegenstände durch ein gemeinschaftliches

liches

liches Merkmal zu Einem Begriff; sondern es zeigt sich auch vorzüglich in der Forderung einer systematischen Einheit, nach welcher die Vernunft in allen Gegenständen des Erkennens sowol als des Denkens strebt. Dies zeigt sich, indem sie die Gegenstände der Anschauung sowol als des Empfindens nach gemeinschaftlichen Merkmalen ordnet, die Gegenstände der ganzen Körper- und Geisterwelt nach Klassen, Arten und Gattungen zusammenstellt, und diese Operation so lange genöthigt ist fortzusetzen, als sie nicht ein System gefunden hat, in welchem sie alles unter Einem Hauptbegriff zusammenfassen und jedem einzelnen seine bestimmte Stelle anweisen kann, wodurch er mit den übrigen Ein harmonisches Ganze zusammen ausmacht. Dies zeigt sich endlich am auffallendsten bei den philosophischen Wissenschaften, wo die Vernunft von jedem System, so lange immer wieder unbefriedigt zurückkehrt, um ein neues zu versuchen; als sie nicht einen obersten allgemeingültigen Grundsatz gefunden hat, durch den sie die Wissenschaft in Einem Begriff zusammenfassen kann. Es ist also wol ohne Bedenklichkeit anzunehmen, daß die Form

52 *Versuch einer Ableit. des moral. Gesetzes,*  
*der Vernunft in der absoluten Einheit*  
*bestehe.*

§. 10.

*Der formale praktische Grundsatz also,*  
*oder der Grundsatz, welchen die Vernunft*  
*aus sich selbst dem Willen vorschreibt, der*  
*nichts anderes enthält als die Form der Ver-*  
*nunft, heist in seiner allgemeinsten For-*  
*mel: der Wille überhaupt soll abso-*  
*lute Einheit haben.*

Der Wille hat seiner Natur nach, so  
wie jedes andre Vermögen, Einheit durch  
seine Form. Die ursprüngliche Einrichtung  
des Willens muß sich überall gleich sein.  
Diese ursprüngliche Form des Willens besteht  
in dem freien Selbstbestimmen nach Regeln,  
an welche er nicht nothwendig gebunden ist.  
Ueberall wo ein Wille gedacht wird, muß  
auch diese Form des Willens gedacht werden.  
Diese Einheit, welche der Wille, durch sei-  
ne Form, seiner Natur nach nothwendig hat,  
kann ihm nicht vorgeschrieben werden. Die-  
se kann also in dem Inhalt jenes formalen  
prak-

praktischen Grundsatzes nicht gemeint sein. Aber der Wille wird in den wollenden Subjekten eben dadurch verschieden, weil er das Vermögen ist sich in Rücksicht eines Begehrens zwar nach Regeln zu bestimmen, aber mit Ungebundenheit an diese Regeln, so daß er auch das Gegentheil von dem was die Regel fordert beschließen kann. Dieser Ungebundenheit zufolge bestimmen sich die wollenden Subjekte ihrem individuellen Interesse gemäß bald so bald anders, je nachdem sie das einermal allgemeinere Rücksichten zu nehmen, das andermal dem gegenwärtigen Eindruck zu folgen für zweckmäßiger finden: die *Maximen des Willens*, welches diejenigen Regeln sind, welche das *Endurtheil von der Wahl des Willens* ausmachen, und das ausdrücken was der Wille wirklich beschließt — diese Beschlüsse des Willens sind bei verschiedenen wollenden Subjekten nach dem individuellen Interesse jedes einzelnen verschieden. Der Wille überhaupt wird also in den wollenden Subjekten *absolute Einbeit* haben, wenn die Maximen jedes einzelnen wollenden Subjektes nicht nach seinem individuellen Interesse bestimmt, sondern so beschaffen

sind, daß jedes andre wollende Subjekt dieselben auch für sich als gültig anerkennen könnte.

## §. II.

Diese allgemeine Formel des formalen praktischen Grundsatzes läßt sich also in folgende bestimmtere Formel auflösen: die Regeln nach welchen ein wollendes Subjekt sich bestimmt, sollen nicht so beschaffen sein, daß sie bloß für ihn gelten können; oder: *die Regeln nach welchen ein wollendes Subjekt sich bestimmt, sollen so beschaffen sein, daß sie für alle wollende Subjekte eben so gelten können.*

So wird es auf einmal klar, wie die Vernunft ein Gesetz könne für den Willen aufstellen, wozu ihr nichts gegeben ist, das sie ganz allein aus sich selbst nimmt; und so läßt sich auch aus der Natur der Vernunft selbst begreifen, wie das Gesetz, das sie als Grundsatz der Moralität aufstellt, gerade diesen Inhalt habe. Es ist nichts anderes als  
das

das Grundgesetz der reinen Vernunft selbst, nur angewendet auf den Willen. Diese aus der Form der Vernunft selbst abgeleitete Formel des obersten Grundsatzes der Moralität stimmt mit derjenigen vollkommen überein, welche in der Kritik der praktischen Vernunft S. 58, als das *Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft* aufgestellt wird: „*Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.*“ Da dieser dem Willen durch die Vernunft vorgeschriebene formale praktische Grundsatz, nichts anderes ist als das Grundgesetz der reinen Vernunft, so erfolgt eben daraus seine absolute Allgemeinheit und Nothwendigkeit von selbst. Wo die Vernunft mit einem Willen in Verbindung ist, da muss sie auch ihr Grundgesetz auf den Willen anwenden; denn da der Wille das einzige Vermögen ist, das eine zweifache Handlungsart hat, so sieht die Vernunft sich genöthiget, von ihm ein Verfahren nach allgemein gültigen Maximen zu fordern, um dadurch auch hier die absolute Einheit herzustellen, welche bei allen übrigen Vermögen durch ihre ursprüngliche Handlungsweise nach Einem Na-

turgesetz schon gegeben ist. Dieser Grundsatz hat also absolute *Allgemeinheit*, weil er bei allen vernünftigen wollenden Subjekten angetroffen werden muß. Und er hat absolute *Nothwendigkeit*, weil er das Grundgesetz der reinen Vernunft selbst ist, und von ihr also gar nicht anders gedacht werden kann. Dieser formale Grundsatz ist folglich ein *Gesetz* in eigentlicher Bedeutung des Wortes.

## §. 12.

Dieser formale praktische Grundsatz, als die zweite Art der praktischen Regeln überhaupt, unterscheidet sich also wesentlich von den pragmatischen Sätzen, und dient zur Beantwortung der zweiten Frage: ob die Befriedigung einer Begierde *erlaubt* sei.

Gerade das, was den pragmatischen und allen materialen praktischen Grundsätzen fehlt, absolute *Allgemeinheit* und *Nothwendigkeit* — also *Gesetzesform*, finden wir in diesem formalen praktischen Grundsatz. Da nun, was *erlaubt* oder *unerlaubt* sei, nur nach einem

nem

nem Gesetz entschieden werden kann, so kann die Frage: ob die Befriedigung einer Begierde erlaubt sei, nur durch diesen formalen praktischen Grundsatz beantwortet werden. Nach diesem aber kann sie auch ganz vollständig beantwortet werden; indem man, um zu wissen ob die Befriedigung einer Begierde erlaubt oder unerlaubt sei, sich nur fragen darf: ob die Maxime, sie zu befriedigen, so beschaffen sei, daß sie von allen vernünftigen Subjekten auch als für sie gültig würde anerkannt werden. Vorausgesetzt also — was bis jetzt noch nicht erwiesen ist — daß die Vernunft aus sich selbst diesen Grundsatz für den Willen wirklich aufstellte, so hätten wir in demselben gefunden was wir suchten. Es fragt sich demnach: schreibt die Vernunft wirklich dieses Gesetz für den Willen vor.

§. 13.

Daß die Vernunft diesen formalen, praktischen Grundsatz für den Willen wirklich vorschreibe, läßt sich nur daraus erkennen, daß solche Regeln des Willens

sich im Bewußtsein ankündigen, die sich auf keine andere Weise erklären lassen. Und solche Regeln sind vorhanden in den *kategorischen Imperativen*, welche mit einer absoluten Nöthigung gebieten, die sich von keinem aus der Erfahrung geschöpften Grundsatz ableiten lassen.

Hier sind wir auf den letzten Grund verwiesen, von welchem alles Philosophiren ausgehen muß, auf eine Thatfache des Bewußtseins. Es ist eine Thatfache des Bewußtseins, daß sich solche Regeln für unsern Willen ankündigen, die mit einer absoluten Nöthigung, unbedingt gebieten. Die Gebote; du sollst nicht lügen, du sollst nicht verleumden, du sollst deinen Freund nicht verrathen, du sollst nicht undankbar sein, u. s. w. sind Vorschriften, welche unbedingten Gehorsam fordern. Nicht: wenn es dir Schaden bringt, sollst du nicht lügen; sondern: auch wenn es dir Vortheil bringt, sollst du nicht lügen; du sollst überhaupt in keinem Fall lügen. Diese absolute Nothwendigkeit, die wir in allen kategorischen Imperati-

rativen erkennen, kann, eben so wie die absolute Nothwendigkeit auch der theoretischen Grundsätze und aller Urtheile überhaupt ihren Grund nur allein in den Formen, in den ursprünglichen Gesetzen, der vorstellenden Vermögen hat, ihren Grund auch nirgend anders, als in der bloßen Form der Vernunft haben. Die Möglichkeit aller jener Vorschriften für den Willen, die sich mit absoluter Nothwendigkeit in unserm Bewußtsein ankündigen, läßt sich also nur dann begreifen, wenn die Vernunft aus ihrer Form selbst ein Grundgesetz aufstellt, aus welchem alle übrigen abgeleitet sind. Aus diesem Faktum unseres Bewußtseins schliessen wir also mit Recht, daß die Vernunft dieses Grundgesetz für alle Regeln des Willens aus sich selbst dem Willen wirklich vorschreibe.

§. 14.

Vermittelt dieses formalen praktischen Grundsatzes, welcher das Grundgesetz der Moralität ist, giebt die Vernunft dem Willen einen Gegenstand, und wird

erst in eigentlichem Sinne praktisch, indem sie das Begehrungsvermögen bestimmt, und nicht bloß über schon begehrte Gegenstände theoretisch urtheilt.

Der Gegenstand, den die Vernunft vermittelt dieses formalen praktischen Grundsatzes, dem Willen vorhält, ist *die absolute Einbeit meiner Handlungsweise mit der Handlungsweise aller vernünftigen Wesen.* Diesen Gegenstand hält die Vernunft dem Willen vor, wie alle Gegenstände dem Willen vorgehalten werden müssen, durch das Begehrungsvermögen. Die Handlung des Willens besteht jederzeit in dem Selbstbestimmen; das, worüber er sich selbst bestimmt, ist (soweit wir von unserm Willen sprechen) jederzeit etwas Begehrtes, und der Wille beschließt bloß, was zur Wirklichkeit kommen soll. Dafs das, wozu er sich selbst bestimmt, zur Wirklichkeit kommt, ist jederzeit Wirkung der begehrenden Kraft, welcher *der Trieb* angehört, durch welchen die Wirkung hervorgebracht wird. \*) Dieser Trieb ist das  
Wirk-

\*) Ich habe mich hier genau an den Buchstaben der Definition von *Begehrungsvermögen* gehalten

Wirklichmachende; und äussert seine Kausalität bei dem Thiere nach einem blossen Natur-

gehalten, welche Kant selbst als Definition aufstellt, Kritik der praktischen Vernunft S. 16. in der Note nach *Begehrungsvermögen*. Das Vermögen eines Wesens ist, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. Dafs dieses Vermögen ausdrücklich auch auf die von der Vernunft aus sich selbst erzeugten Vorstellungen auszudehnen sei, sieht man daraus ganz deutlich, dafs unmittelbar vorher gesagt ist: „Es könnte die (aus der Psychologie zu schöpfende) Definition dafselbst so eingerichtet sein, dafs das Gefühl der Lust der Bestimmung des Begehrungsvermögens zum Grunde gelegt wurde: (wie es auch wirklich gemeinhin so zu geschehen pflegt), dadurch aber das oberste Princip der praktischen Philosophie nothwendig empirisch ausfallen müfste, welches doch allererst auszumachen ist, und in dieser Kritik gänzlich widerlegt wird.“. Ähnliche Stellen, wo der Buchstabe ganz für seine Meinung spricht, lassen sich mehrere anführen; z. B. Kritik der praktischen Vernunft S. 101, „Durch das Gute, versteht man einen nothwendigen Gegenstand des Begehrungsvermögens, durch das Böse, einen nothwendigen Gegen-

turgesetz, bei dem Menschen nach Verstandes- und Vernunftgesetzen. Nehmen wir bei dem Menschen, die aus der Form der Vernunft entspringenden Gesetze weg, und lassen ihm bloß die pragmatischen Regeln: so unterscheidet er sich in Rücksicht dieses Triebes von dem Thiere bloß dadurch, daß seinen Begehrungsvermögen mittelst des Verstandes und der Vernunft mehrere Gegenstände zugleich vorgehalten sind, auf welche auch der Trieb zugleich gerichtet ist. Der Wille aber, als das Vermögen sich in Rücksicht eines Begehrens selbst zu bestimmen, hat hier keine andere Funktion, als zu wählen und zu beschließen, welchen von den zugleich begehrten Gegenständen der Trieb wirk-

stand des *Verabscheuungsvermögens*. Ob mich das Kleben an dem Buchstaben dieser Stellen gehindert hat, den Geist derselben zu fassen, das muß ich als einen möglichen Fall, zugeben. Aber ich habe mich wenigstens bemüht, den Sinn derselben nach objektivgültigen hermeneutischen Regeln zu suchen, und ich werde also auch von der Unrichtigkeit meiner Vorstellung nur durch solche hermeneutischen Gründe überzeugt werden können.

wirklich machen darf. Hier ist in Rücksicht des Begehrens und der Wirklichmachung des Begehrten, zwischen dem Menschen und dem Thiere in der That noch kein wesentlicher Unterschied; denn in beiden Fällen hängt die Wirklichmachung des Begehrten von dem Reiz der angenehmen Empfindung ab, welche den Trieb bestimmt, und den letzten Grund der Handlung des Wirklichmachens enthält, der eigentliche Unterschied zwischen dem Thiere und dem Menschen tritt erst dadurch ein, daß die Vernunft jenes Grundgesetz für den Willen aufstellt, vermittelt dessen sie *Kausalität auf das Begehrungsvermögen und auf den Trieb* hat. Wie ich dies verstehe, hoffe ich sogleich deutlicher zu machen. Die Willenshandlung des Selbstbestimmens kann immer nur in Rücksicht auf einen Gegenstand geschehen, den das Begehrungsvermögen vorhält. Nun ist zwar in den Fällen, wo Begierden im engerm Sinne d. h. Gegenstände des untern Begehrungsvermögens vorhanden sind, allezeit dem Willen ein Gegenstand vorgehalten, in Rücksicht dessen er sich selbst bestimmen d. h. dessen Befriedigung oder Abweisung er beschließen kann. Aber dies gilt  
auf

64 *Versuch einer Ableit. des moral. Gesetzes,*

nur für die Fälle der negativen Pflichten. Ganz anders verhält es sich bei den Fällen der positiven Pflichten. Ich sehe einen Menschen ins Wasser fallen, und bin mir einer Nothwendigkeit ihm zu Hülfe zu eilen, bewußt. Hier ist doch wol nichts, was von dem untern Begehrungsvermögen gegeben wäre? \*) Wenn  
aber

\*) Es versteht sich von selbst, daß der Fall ganz rein genommen werden muß. Denn daß entweder eine besondere Neigung für die Person des Verunglückten, oder ein sympathetisches Gefühl, das zwischen Menschen überhaupt wechselseitig statt finde, oder daß Hoffnung eines durch seine Rettung zu erreichenden Vortheils, Ehre, Geldes u. s. w. oder endlich, daß vielleicht die Vorstellung der durch eine solche That zu erwerbenden Zufriedenheit mit sich selbst — dieselbige Handlung dem Willen auch durch das untere Begehrungsvermögen vorhalten könnten, wird niemand läugnen. Aber davon ist hier gar nicht die Rede, sondern die Rede ist von dem unmittelbaren Faktum des Bewußtseins, daß dieser Trieb, einem Nothleidenden zu helfen, mit dem Gefühl der Nothigung verbunden ist, das sich bei dem durch das untere Begehrungsvermögen erregten Trieb, seiner Natur nach nie finden kann. Ueberdies,  
wie

aber zu jeder Willenshandlung dem Willen der Stoff durch das untere Begehungsvermögen müßte gegeben sein, so würde mirs gar nicht einfallen, dem Menschen zu Hülfe zu eilen, ich würde also gar nichts haben, worüber ich mich selbst bestimmte, ich würde mich weder dafür noch dagegen bestimmen, ich würde den Menschen eben so gleichgültig ins Wasser stürzen sehen, als ich einen Apfel vom Baume fallen sehe. Das was hier *den Trieb* dem Menschen zu Hülfe zu eilen, erregt, ist also eine andre Kauffalität, als die durch einen Reitz der angenehmen Empfindung. Diese Kauffalität ist eben die Kauffalität der Vernunft, welche sie auf mein Begehungsvermögen äußert, und ich kann in dieser Rücksicht sagen: ich *begehre* den Menschen zu retten, obgleich der Ausdruck nicht ganz passend ist, weil man unter dem Ausdruck des *Begehrens* den Akt des untern Begehungsvermögens, das Begehren mit Lust, bezeichnet. Gleichwol ist jene Nothwendigkeit, welche

mich  
wie sollte dann das Gesetz etwas gebieten, wozu die Lust ohnehin schon von selbst bestimmte; wäre dies nicht wenigstens eben so überflüssig, als das es etwas verbieten sollte, wozu nie eine Neigung entstehen könnte?

66. Versuch einer Ableit. des moral. Gesetzes,

mich drängt, dem Menschen zu helfen, auch nichts anderes als ein Akt des Begehungsvermögens, nur mit dem Unterschied, daß das Begehungsvermögen hier durch die Kausalität der Vernunft bestimmt ist; woher es sich auch begreift, warum *dieses Begehren* dem Menschen zu retten, nicht mit dem Gefühl der Lust verbunden ist, welches nur eintreten kann, wo das Begehungsvermögen durch die Sinnlichkeit bestimmt ist. Die Kausalität der Vernunft auf das Begehungsvermögen, oder das *durch die Vernunft unmittelbar bewirkte Begehren*, kündigt sich jederzeit durch ein *Sollen* an, und unterscheidet sich eben dadurch nicht bloß dem Grad sondern der Art nach von jedem *durch die Sinnlichkeit bewirkten Begehren*, welches sich jederzeit durch eine *Lust* ankündigt. — Daß also die Vernunft Kausalität auf das Begehungsvermögen hat, ist dadurch wol außer Zweifel. Das Begehungsvermögen, inwiefern es auf diese Art durch die Kausalität der Vernunft unmittelbar bestimmt wird, heißt *das obere Begehungsvermögen*, im Gegensatz gegen das Begehungsvermögen, inwiefern es durch Eindrücke der Sinnlichkeit bestimmt wird, in welcher Beziehung es *das untere*

untere Begehrungsvermögen genennt wird. Der Gegenstand des obern Begehrungsvermögens kann kein anderer sein als jener in dem Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft enthaltene: die absolute Einheit meiner Handlungsweise mit der Handlungsweise aller vernünftigen Wesen. Diesen Gegenstand giebt die Vernunft dem obern Begehrungsvermögen vermittelt ihrer Kausalität auf dasselbe, und sie bestimmt vermittelt eben dieser Kausalität den Trieb, diesen Gegenstand wirklich zu machen, welcher im Gegensatz gegen jenen durch den Reiz der angenehmen Empfindung erregten eigennützigem Trieb mit Recht der un~~ter~~ eigennützige Trieb genennt wird. Dieser durch die Kausalität der Vernunft bestimmte Trieb bringt den durchs Gesetz vorgehaltenen (vom obern Begehrungsvermögen begehrt) Gegenstand von selbst hervor, wenn er nicht gehindert wird, eben so wie der durch den Reiz der Empfindung bestimmte Trieb, den durch die Lust vorgehaltenen (vom unter Begehrungsvermögen begehrt) Gegenstand von selbst hervorbringt, wenn er nicht gehindert wird. Diese Macht über beide Triebe zu gebieten, kommt dem Willen zu, welcher beschließt.

welchem von beiden er den Vorrang lassen will. Die Handlung des Willens ist dabei ihrer Form nach nicht verschieden, der Wille mag zwischen zwei eigennützigen, oder zwischen der uneigennützigen und einer eigennützigen Forderung zu wählen haben; in beiden Fällen besteht seine Handlung darin, daß er einem von beiden Trieben die Erlaubniß ertheilt, seine Forderung wirklich zu machen. Bei den Fällen aber, wo er zwischen einer eigennützigen oder uneigennützigen Forderung d. h. zwischen einem Gegenstand des Begehrungsvermögens, den ihm die Vernunft oder die Sinnlichkeit vorhält, zu wählen hat, kann die Verschiedenheit eintreten: daß entweder die Vernunft oder die Sinnlichkeit den ersten Stoff zur Handlung giebt. Wenn der uneigennützige Trieb zuerst spricht, so tritt ihm der eigennützige entgegen: dem Trieb einen Menschen zu retten, der Trieb sein eignes Leben zu erhalten; dem Trieb einem Nothleidenden zu helfen, der Trieb sein Vergnügen zu besorgen u. s. w. Wenn der eigennützige Trieb zuerst spricht, so tritt ihm aber der uneigennützige nicht jedesmal entgegen, und in diesen Fällen ist es erlaubt ihn zu befriedigen;

es

es entsteht ein Recht. Alle Handlungen des Willens also beziehen sich auf ein Begehren und in allen Willenshandlungen ist jederzeit: Bestimmen zu Befriedigung eines beehrten Gegenstandes. Folglich selbst bei der moralischen Handlung bestimmt sich der Wille nur zu einer (freilich durch Vernunftkausalität bewirkten) (Forderung des Begehrensvermögens. Der Wille hat nur die Gesetzgebende Macht\*) über die Triebe; die exekutive gehört jedesmal den Trieben an, welche auch beide bisweilen (im Zustand der Nichtbefonnenheit)

E 3 die

\*) Dafs der Wille beim Ausüben dieser Macht, bei seinem Wählen zwischen den entgegengesetzten Permissiven, deren eine er eben sowol als die andre ertheilen kann, bei dem Abfassen seines Entschlusses von keiner fremden Kausalität abhängt, den Grund seiner Entscheidung ganz allein in sich selbst enthält (wodurch auch selbst die durch die unmittelbare Kausalität der Vernunft hervorgebrachte Wirkung allein zur Handlung der Person wird) darin besteht die Freiheit des Willens, welche mit Recht ein Postulat der praktischen Vernunft genannt wird, weil ohne sie vorauszusetzen, das Sittengesetz einen Widerspruch enthielte. Dies hoffe ich in der Abhandlung über die Freiheit des Willens vollständiger auseinander zu setzen.

die gesetzgebende Instanz vorübergehen, und dann ihrer angebohrnen Natur nach *als Instinkte* wirken, in welchem Fall das Geschehene keine *Handlung* sondern eine bloße *Wirkung* ist, die keinen moralischen Wehrt hat. Aber der große Unterschied, welcher den hohen Vorzug der moralischen Handlung begründet, besteht darin, daß der Wille in diesem Fall demjenigen Trieb freie Kausalität giebt, der seine Quelle in der Kausalität der Vernunft, also in der höheren Natur des Menschen hat, während er im andern Fall, wo er dem durch den Reiz der Empfindung erregten Trieb freien Lauf gestattet, sich freiwillig seinen thierischen Brüdern nähert und also, in den Fällen wo dies nur mit Hintansetzung des edleren Triebes gechehen kann, die Würde seiner Person selbst herabsetzt, indem er um eines thierischen Genusses willen seine höhere Natur freiwillig verläugnet. Nur in der *moralischen Handlung* also ist *wahre Freiheit*; denn nur in dieser erfolgt eine Wirkung, die von einer Kausalität abhängt, welche, über alle Naturgesetze erhaben, in der intelligiblen Welt ihre erte Quelle hat.

---

Bei

## Nacherinnerung.

Bei einem Gegenstand, der das heiligste Interesse der Menschheit, Sittlichkeit und Freiheit betrifft, ist es wichtig, die letzten Gründe desselben der allgemeinen Falschheit so nahe als möglich zu bringen. Dazu einen Beitrag zu liefern, ist der Hauptzweck dieses und des noch folgenden Aufsatzes. Ein anderer nicht minder wichtiger Zweck ist es, die möglichen Vorstellungsarten über diese Gegenstände zu vermehren, wodurch am ersten über die noch unentwickelten Punkte Erläuterung zu erwarten ist. Die Vervielfältigung der Gesichtspunkte läßt nähere Bestimmungen des Details hoffen — und dies ist von Wichtigkeit. Diesen Zweck wird wenigstens meine Abhandlung erfüllen, gesetzt auch, daß meine angegebne Vorstellungsart — meiner gegenwärtigen Ueberzeugung gerade zuwider — ganz unrichtig wäre. Ist dieser Versuch mir nicht gelungen, so veranlasse ich dadurch vielleicht eine richtigere Darstellung von einem andern, oder doch eine Zurechtweisung, die mir das giebt, was ich jezt schon gefunden zu

E 4

haben

haben glaube — Wahrheit; und in beiden Fällen habe ich meinen Zweck erreicht. Ge- gründeter Tadel eines billigen — oder, sei's auch, blofs gerechten — Richters verdient eben darum, weil er die Wahrheit beför- dert, während er mich selbst belehrt, meine ganze Achtung. Ich verachte aber — es sei mir erlaubt dies hier im Vorbeigehen für alle künftige Fälle zu bemerken! -- jeden Tadel, der (wie die in der *Neuen deutschen Bibliothek* enthaltene Recension meiner Abhandlung *Ue- ber den Versuch einer Kritik aller Offenbarung*) aus blofen Schimpfworten besteht, weder mir noch der Wahrheit etwas nützen kann, und weniger einer Recension als einem Pas- quill gleicht.

Iena,

den 16ten Okt. 1793.

*M. Friedrich Immanuel Niethammer.*

Ueber

---

Ueber  
Todesstrafen, und ob es zweckmäfsig und  
erlaubt ist, selbige durch quaalvolle  
Arten der Hinrichtung zu  
schärfen? —

---

Vorerinnerung.

**D**a ich zu der Zeit, als der Entwurf zum  
Preussischen Gesetzbuch erschien und jeder  
Patriot zu Mittheilung seiner Bemerkungen  
darüber aufgefordert ward, bei meiner damals  
im Anspachischen bekleidenden Beamtenstelle  
auf dem Lande, ohne Beeinträchtigung mei-  
ner Berufsgeschäfte, noch manches Stündchen  
auf litterarische und andere dergleichen Kopf-  
und Herzerheiternde Nebenarbeiten verwen-  
den konnte; so sandte auch ich Beyträge ein,

E s

nicht

nicht um etwa einen der auf die besten derselben gesetzten Preise zu erringen — denn ich nannte mich unter meinen Aufsätzen — sondern um auch mein Scherflein zu einem so gemeinnützigen Werke beyzutragen. Da manche der von mir eingefandten Bemerkungen zu förmlichen Abhandlungen über einzelne Materie angewachsen waren: so dachte ich schon damals darauf, wenn erst das umgearbeitete wirkliche Gesetzbuch erschienen sein würde, ein und andere dieser Abhandlungen im Druck erscheinen zu lassen. Meine während dem erfolgte Beförderung hieher nach Weilburg hat mich jedoch bisher an diesem Vorhaben behindert, indem bei meiner hiesigen Stelle und den damit verbundenen Arbeiten es mir gänzlich an Zeit mangelte, jene Manuskripte (von denen ich überdies meist nur den ersten rohen Entwurf zurückbehalten hatte) mit der gehörigen Sorgfalt nochmals zu durchgehen und mit dem umgearbeiteten Preussischen Gesetzbuch zu vergleichen. Durch die schmeichelhafte Einladung der Herren Herausgeber des philosophischen Journals für Moraliät, Religion und Menschenwohl, zu Beiträgen für dasselbe, wurde der Wunsch, jene

jene Absicht auf diesem Weg ausführen, von neuem bei mir angefeuert. Die traurige Stimmung, in die, bei der im Oktober vorigen Jahres erfolgten Invasion der Neufranken, alles in dem Rheingegenden versetzt wurde, und wodurch selbst die aller eingeschränkten Arten von Zerstreungen und Erholungen ins Stocken gerathen waren oder wenigstens einen sehr gezwungenen langweiligen Anstrich bekommen hätten, machte es für Geschäftsmänner doppelt nothwendig, auf Nebenbeschäftigungen innerhalb ihrer vier Wände zu denken, durch die sie Muth und Lebhaftigkeit zu den in diesem Zeitpunkt meist mit der größten Anstrengung, banger Besorgniß, trüber Aussicht in die Zukunft und drohender Gefahr verbundenen Berufsarbeiten sammeln konnten. Ich griff also wieder nach meinem ehemaligen zeithero ganz in die Ecke verwiesenen Steckenpferd, und suchte unter jenen Beiträgen zum Entwurf des Preussischen Gesetzbuchs nach irgend einer für jenes Journal brauchbaren Abhandlung. Der Titel in jenem Entwurf, der *von den Rechten und Pflichten des Staats zur Verhütung und Bestrafung der Verbrechen* handelte, hatte mich zu ein paar sehr aus-

ausführlichen Erörterungen veranlaßt. Die eine handelte von dem Unterschied zwischen eigentlichen *Criminal-Verbrechen* und zwischen *Vergebungen gegen die Polizey*, worüber ich schon vorhin in meiner bei L. P. Hahn zu Zweybrücken 1787 herausgekommenen Abhandlung: „*Ueber Verbrechen und Strafe in Unzuchtsfällen*“, im ersten Abschnitt von §. 8 - 18 mich herausgelassen hatte. Die zweite damals über den obenallegirten Titel des Entwurfs zum Preussischen Gesetzbuch von mir angestellte Untersuchung war dadurch veranlaßt worden, daß in dem Entwurf, auf verschiedene Verbrechen die Strafe des Räderns und zwar so wohl, *von oben herunter*, als *von unten herauf*, sich verordnet fand. *Sollten denn wohl überhaupt Todesstrafen durch dergleichen, das Schlachtopfer der Justiz noch in seiner letzten Stunde peinigende, Qualen geschärft werden dürfen?* — Dies war die Frage, die ich glaubte verneinen zu müssen. Allein der Herr Minister von Carmer antwortete mir unterm 14ten April 1787.

„Bei der zweiten Hauptanmerkung will ich jetzt nur so viel erinnern, daß die Abschreckung anderer, wenn auch nicht der  
der

„der Haupt- doch immer ein Neben-  
 „zweck der Strafen sei; und daß, mei-  
 „ner Meinung nach, selbst bei den *dol-*  
 „*citis atrocioribus*, wo Lebensstrafe unver-  
 „meidlich ist, Grade des Verbrechens exi-  
 „stiren, folglich auch *Gradationen* in der  
 „Strafe statt finden müssen. Dies ist der  
 „Grund, warum im Gesetzbuch, ordinaire  
 „und geschärfte Todesstrafen statuiert sind,  
 „und der Strafe des Rads von oben her-  
 „ab und von unten herauf gedacht wird.  
 „Uebrigens wird der schon in *Praxi* bei  
 „uns angenommene Grundsatz, daß jeder  
 „zu einer solchen schweren Todesstrafe  
 „verurtheilte Verbrecher unmittelbar vor  
 „ihrer Vollziehung unmerklich erdroffelt  
 „wird, folglich durch die Schärfung für  
 „sich selbst nichts mehr leidet, sondern  
 „nur das abschreckende Schauspiel für  
 „das *Publicum* übrig bleibt, in die Instruk-  
 „tion für den Richter gehören. Quasalen  
 „die dem Verbrecher *ex intervallo* vor der  
 „Vollstreckung des Todesurtheils durch  
 „Zangenreißen, Handabhauen u. s. w.  
 „angethan werden, sind mir ebenfalls ein  
 „Abscheu, „

Und

Und das nachher erschienene vollendete preussische Gesetzbuch hat auch wirklich jene Strafen des Räderns von oben herab und von unten herauf beibehalten. Ich kann inzwischen nicht leugnen, daß — so bescheiden ich von meinen Meinungen zu urtheilen pflege — ich doch die Gründe, aus denen ich mich gegen jene grausame Art der Hinrichtungen erklärt hatte, keineswegs für ganz widerlegt halte. Und da die Frage hierüber, erst in ganz neuen Zeiten wieder bei einer ansehnlichen Nation *debatirt* und für die Verbannung aller geschärften Todesarten gestimmt worden, auch wohl noch öfter und in mehreren Gegenden zur Sprache kommen dürfte, so war mir dies ein Grund mehr, gerade diese Moralität und Menschenwohl vorzüglich angehende Abhandlung zu einem Beitrag für das erwähnte Journal auszuwählen, und alles was ich von arbeitsfreien Augenblicken erübrigen, oder dem Schlaf mit guter Manier abdringen konnte, auf die Durchgehung und Ausfeilung derselben zu verwenden. Gerne hätte ich jene erstere und ausführlichere Abhandlung über den Unterschied zwischen *Criminal-* und *Polizey-*Justiz vorangehen lassen. Da selbige aber

nun.

zunehmte nach Verlauf von sechs — für die Philosophie der Gesetzgebung so merkwürdigen — Jahren einer gänzlichen Umarbeitung bedurft hätte, wozu es mir itzt durchaus an Zeit mangelt: so mußte ich dies Vorhaben aufgeben, und mich bloß darauf einschränken ein und andres aus derselben, in Ansehung dessen sich bei der ersten Ausarbeitung dieser vorliegenden Abhandlung auf jene bezogen wurde, mit wenigen Worten einzuschalten.

---

*Cella.*

Wenn mir jemand von demjenigen Eithume, in dessen rechtmäßigen Besitz ich bin, oder wenigstens zu sein mit Grund glaube, etwas stiehlt oder raubt, oder mich verwundet, so steht mir ein unbezweifeltes Recht zu, den beleidigenden Theil dafür in der Hinsicht zu züchtigen, damit ich vor künftigen ähnlichen Versuchen und Beschädigungen von ihm und seines gleichen gesichert bin. Es versteht sich, daß ich auch mächtig genug seyn müßte, den andern zu bändigen, sonst würde mir dies Recht wenig helfen. Eben daher sind die

die

die erst zerstreut oder nur in kleinen Familien vereint gewesene Menschen zusammengetreten und haben, dies ihr natürliches — aber, in so ferne es von jedem einzelnen ausgeübt werden sollte oder wollte, mit manchen Hindernissen verbundenes — Vertheidigungsrecht, einem oder mehreren gemeinschaftlichen Oberhäuptern übertragen. Daher entstanden die Obrigkeiten. Das diese Namens anderer Strafen dürfen, beruht also freilich, wenigstens dem Ursprung nach, auf der Einwilligung derer, die beleidigt worden sind. Der Einwilligung des Beleidigers, das er sich Strafen lassen wolle, bedarf es aber nicht. Auch kommt diesem in keinem Fall ein Recht zu widersprechen zu, wenn die beleidigten Theile ihr Strafrecht durch einen andern ausüben lassen wollen, oder sich schon im Voraus verbunden haben, jede einem einzelnen Mitglied ihrer Gesellschaft wiederfahrende Beleidigung gemeinschaftlich zu ahnden. Seine Handlung ist auch nicht bloß deswegen widerrechtlich, weil er ausdrücklich versprochen, diese Handlung nicht zu begehen. Er würde eben so wenig selbige sich erlauben dürfen, wenn er sich zur Unterlassung derselben gar nicht

nie

nie verpflichtet gemacht hätte; wenn er ein Fremdling, ein Ausländer, ein bloßer in der Wildniß lebender Naturmensch wäre. Denn auch der Naturmensch, wenn er unter Nationen die einen Staat formiren stiehlt, raubt oder mordet, kann nichts anders erwarten, als daß der Staat Namens seiner Mitbürger eben die Vertheidigungsrechte gegen ihn ausübt, die diesen gegen ihn zustehen würden, wenn sie ohne gesellschaftliche Verbindung lebten und daher jeder einzeln sich seiner Haut zu wehren suchen mußte. Daß, wenn ein Fremdling aus dicker unverschuldeter Ignoranz — weil er etwa gar keinen Begriff von Eigenthum und dergleichen hat — stiehlt oder raubt, nicht so gestraft werden dürfe, wie ein wohlunterrichtetes Mitglied des nämlichen Staats, kommt nicht daher, weil jener kein Mitglied des Staats ist und also auch keine stillschweigende Einwilligung in die Staatsbefugniß der Landesobrigkeit bey ihm vorausgesetzt werden kann, sondern weil überhaupt zum Verbrechen \*) ein böser Voratz erfordert wird,

und

\*) Daß hier durchgehends nicht von Vergehungen gegen Polizeygesetze, sondern von eigentlichen

2ter Band, 2ter Heft.                      F                      lichen

und weil bey Befrafung derselben durchaus kein härteres Mittel gebraucht werden darf, so lange gelindere zu unserer Vertheidigung hinreichen. Wenn ich es also mit einem Menschen zu thun habe, von dem ich annehmen kann, dafs, sobald er das Unerlaubte seiner Handlung einsehen lernt, er wahrscheinlich selbige nicht mehr begehen werde: so wäre es ungerecht Gewaltthätigkeit auszuüben, wo Unterricht und gelinde Korrekturen zu meiner Vertheidigung hinreichend sein würden. Und dies würde genau der Fall bei einem noch unverdorbenen Wilden sein, der blos aus völliger Unbekanntschaft mit allem, was bürgerliche Verfallung oder Eigenthum heifst, sich an diesem auf eine oder die andere Art vergriffe.

Das mir gegen widerrechtliche Beschädigungen an meinem Eigenthum und an meiner

lichen Criminal-Verbrechen das heifst „vorsätzlichen eigenmächtigen Beleidigungen solcher ursprünglich dem Staatsbürger zustehenden Rechte, deren Erhaltung und Gewährung erster Zweck eines jeden Staats ist, rede, hab ich ein für allemal hiemit erinuern wollen.

ner Person zustehende natürliche Vertheidigungs - Recht beschränkt sich jedoch nicht blos darauf, daß ich die mir im gegenwärtigen Fall gedrohte Gefahr durch Gegengewalt abgewandt, oder für die bereits wirklich erlittene Beschädigung mir Ersatz verschafft habe. Nein — auch die aus dieser ersten gegen mich begangenen widerrechtlichen Handlung entstehende Beforgnis, daß selbige wiederholt werden dürfte, muß und darf mit in Anschlag gebracht werden. Und es folgt daher nicht, daß weil ich mir zu einer Entschädigung durch Gewalt verhoffen, oder weil die Beschädigung von der Art ist, daß sie ohnmöglich vergütet werden kann, nunmehr auch von keiner weitern Bestrafung des Verbrechens, von keinem Schaden die Rede seyn könne, den ich ihm blos in der Absicht, um für künftigen ähnlichen Beleidigungen gesichert zu seyn, zuzufügen, und wo ich ihm also wegen eines erst künftig für mich zu befürchtenden Uebels, ein gegenwärtiges wirkliches Uebel anthun würde. Darf ich ja doch, wenn ein Mensch mit der Flinte nach mir oder meinem Vieh zielt, auch, soweit es um mich sicher zu stellen

nöthig ist, das *praevenire* spielen, wenn ich gleich nicht gewiss weis, ob die Flinte geladen ist und ob er wirklich losdrücken werde. Und warlich so wahrscheinlich es ist, daß der, der mit der Flinte zielt, sie auch geladen habe und loschießen werde, eben so wahrscheinlich ist es auch, daß derjenige, der einmal vorsetzlich und ohne Noth gestohlen, der einmal einen andern aus Bosheit geprügelt oder ermordet hat, dies — wenn er kein weiteres Uebel zu befürchten hat, wenn es ihm das erstemal ungestraft hingeht. — bey nächster Gelegenheit widerholen werde. Apodiktisch und mathematisch gewiss ist es freylich weder in dem einen noch in dem andern Fall, daß ich von dem andern wirklich Schaden leiden werde; aber der gesunde Menschenverstand sagt mir schon, daß ich in jenem Fall dem andern die Flinte wegnehmen, wenn er mir sie nicht freiwillig geben will, ihn auf die Hand schlagen, sie ihm zertrümmern, und also allerdings ihm einen wirklichen gegenwärtigen Schaden zu Vermeidung eines für mich erst zu besorgenden zufügen dürfe; und daß nur ein Verrückter mir zumuthen könne, ich hätte war-

warten sollen, ob er wirklich losgeschossen hätte.

Daraus folgt aber freilich noch nicht, daß mithin jedes Mittel, wodurch ich mich auf diese Weise für eine zukünftige Beschädigung sicher setzen kann, auch schlechterdings erlaubt, und daß mithin jede Bestrafung, wenn ich nur dadurch verhüte, daß der andere mich nicht wieder auf ähnliche Art beleidigen kann, rechtmäßig sei. Würde ich in dem vorhin angeführten Fall wohl recht handeln, wenn ich denjenigen, der mit der Flinte offenbar nur nach meinen Tauben zielte, selbst todt schöffe? — Würde ich recht handeln, wenn ich jeden, der ein geladenes Gewehr zu führen scheint, aus Beforgnis und damit er ja nicht nach mir schießen könne umbringen wollte? — Und doch würde ich gerade nach den nämlichen Grundsätzen handeln, wenn ich demjenigen, der mir einmal einen Theil meines Eigenthums — ohne daß meine Person oder Leben dabei der mindesten Gefahr ausgesetzt gewesen — entwendet, bloß um deswillen, damit ich künftig desto sicherer für wiederholten Entwendungen von ihm sey, das Leben nehmen:

oder wenn ich einen eines Verbrechens noch nicht überwiesenen Verbrecher bloß der künftigen Sicherheit halber hinrichten, oder mit einer sein Leben in Gefahr setzenden Strafe oder Tortur belegen; oder wenn ich bloß deswegen jedes auch noch so geringe Verbrechen äußerst hart strafen wollte, um dadurch die Wiederbegehung desselben gewissermaßen unmöglich zu machen, und der Mühe — andere zweckmäßige Gegenanstalten zu dessen Verhütung zu treffen — überhoben zu seyn. Auch mir steht ja an und für sich kein Recht zu, meinen Nebenmenschen zu beschädigen, und ich darf mir also dies nicht eher und nicht weiter erlauben, als wenn, und in so weit zwischen der Pflicht, die ich hierunter gegen ihn habe und den Pflichten gegen mich selbst eine Collision \*) ent-

\*) Ich nehme dies Wort hier nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, denn genau philosophisch gesprochen gibt es gar keine Collision von Pflichten, weil in jedem einzelnen Fall von zweien Entschliessungen und Handlungen offenbar nur die eine vernünftig und rechtmäßig und also auch nur diese eine Pflicht für mich sein kann.

entsteht. Ich darf nur dann dem Eigenthum, der Ehre, dem Leben, der Freiheit meines Nebenmenschen zu nahe treten, ihn daran nie weiter beschädigen, als wenn und in so weit es zur Entschädigung und Sicherstellung meines Eigenthums, meiner Ehre, meiner Freiheit, meines Lebens nöthig ist. Auch muß bei dieser Collision der nämliche Maßstab zur Hand genommen werden, nach dem wir die Aufopferung der Pflichten gegen uns selbst, wenn sie mit einander in Streit stehen, zu bestimmen pflegen. Würde man aber nicht den einen Thoren schelten, den um ein Stück Geld, das er auf die Kur einer gefährlichen Krankheit verwenden müßte zu ersparen, lieber sein Leben in die Schanze schlägt, bloß aus Besorgniß, weil er sonst einmal verhungern könnte. Und mit gleichem Grund kann man billig den einen Tyrannen heißen, der, um ganz sicher zu sein, daß er künftig nie wieder einen Verlust an seinem Vermögen erleide, den Dieb gehängt wissen will. Das Leben des Menschen und dessen Verlust geht vor und über alles, unmittelbar nach ihm kommt in der Reihenfolge Verlust unsrer bürgerlichen Ehre; dann Verlust un-

sser Freiheit; zuletzt Verlust am Vermögen. Freilich darf ich mit Recht immer mein Wohl dem Wohl des andern vorziehen, darf um eine mit Grund zu besorgende Gefahr, womit der andre mich künftig bedroht, abzuwenden, ihm schon itzt gleich einen Schaden zufügen: so wie der kluge Mann auch gerne einen Theil seines eignen Vermögens daran wendet um einen gefährlichen Ort einzuzäunen oder zu besetzen, und also auch an seinem Eigenthum gerne einen gegenwärtigen Schaden — Einbuße leidet, um nur seinen Körper, sein Leben oder einen beträchtlichen Theil seiner Besitzungen gegen einen obwohl erst künftigen beträchtlichen Verlust zu sichern. Man wird denjenigen loben, der, um sein Kind oder wohl auch einen Fremden zu retten ins Wasser springt, wehn es auch mit einiger Gefahr für sein eignes Leben verbunden sein sollte. Aber die ganze Welt wird es Unfinn heißen, wenn einer, um ein Stückgen Geld aus dem Wasser wieder zu holen, sich in den Strom stürzt, ohne Schwimmen zu können. Jeder muß fühlen und einsehen, das es gewisse Dinge giebt, deren Werth gar nicht in Vergleich gesetzt wer-

werden, zwischen denen also gar keine Kollision statt finden kann; das gewöhnlicher Weise Geld und Gut, selbst Ehre und Freiheit, keine Güter sind, die den Verlust unsers Lebens und unsrer Gesundheit aufwiegen können; und das nur dann, wenn all unser Gut, all unser Vermögen unwiderbringlich gefährdet, wenn unsre ganze Ehre unsre völlige Freiheit Gefahr laufen und mithin wir dadurch aller Mittel das Leben zu genießen beraubt werden sollten — das nur dann es im Nothfall Pflicht sein kann, unser Leben zur Erhaltung jener Güter dran zu wagen. Und warum sollten wir nicht verbunden sein, eben diese Regeln auch im Verfahren gegen unsre Mitmenschen zu beobachten? Sollte es bei Kollidierung der Pflichten, die wir uns selbst mit denen die wir unserm Nächsten schuldig sind, schlechterdings gar keines Maasstabs, gar keines Abwägens bedürfen, sondern jede auch noch so heilige und wichtige Pflicht gegen den Mitmenschen gänzlich auf die Seite gesetzt werden dürfen, sobald sie irgend einer Pflicht die wir uns selbst schuldig sind, im geringsten im Weg stehet? — Dann wäre es auch wohl recht, wenn ich jeden, von

dem ich mit einiger Wahrscheinlichkeit vor-  
 aussetzen könnte, daß er mit mir einst um  
 eine und die nämliche Verforgung ringen,  
 selbige, wenn er gleich derselben unwürdi-  
 ger, weniger bedürftig wäre, erhalten wür-  
 de — durch jedes ihm noch so nachtheilige  
 Mittel mir aus dem Wege räumte. Nein —  
 so kann keine Moral, so kann kein Recht  
 lauten. Auch das auf die natürliche Verthei-  
 digungs - Befugniss sich gründende Recht,  
 den, der mich beleidigt hat oder zu beleidigen  
 thätlich droht, zu strafen, muß durch gewisse  
 Regeln der Billigkeit eingeschränkt werden.  
 Die Strafe braucht sich zwar nicht immer  
 blos auf den Betrag des wirklichen Schadens  
 den der Verbrecher angerichtet zu begrän-  
 zen: aber sie darf doch nie dem andern  
 mehr Uebel verursachen, als wir selbst zu er-  
 dulden haben würden, wenn der Schaden,  
 den sein Voratz — seine That für die Zu-  
 kunft droht, wirklich erfolgte. So kann  
 zwar nicht behauptet werden, daß derjenige,  
 der etwa nur für einen Gulden Werths ge-  
 stohlen, auch nur um einen Gulden gestraft  
 werden dürfe; denn derjenige, der das erste-  
 mal für einen Gulden Werths freyentlich  
 sieht,

stiehlt, verräth gewöhnlich den Voratz ein andermal auch für hundert Gulden Werths zu stehlen, wenn er die Gelegenheit dazu hat. Es ist also billig, daß man den Dieb mit einer Züchtigung oder mit einer Einschränkung belegt, die dem Schaden den die öffentliche Sicherheit wahrscheinlich von ihm zu befürchten hat, angemessen ist: wenn auch gleich der wirklich von ihm verursachte Schaden nicht so beträchtlich sein sollte. Hat der Dieb bei dem zu Schuld gebrachten Eingriff in das Eigenthum des Mitbürgers, zugleich die Rechte der Freiheit und der öffentlichen Sicherheit so sehr beleidigt, daß er durch gewalthätige Behandlung der Personen und Wohnungen den Schutz vereitelt hat, den der Staat uns und unsern Häusern gewähren soll: so kann selbiger allerdings durch eine angemessene Leibes-Züchtigung oder andauernde Gefangenschaft bestraft, und somit mit eben den Uebeln belegt werden, womit er die Freiheit und persönliche Sicherheit der Einwohner bedroht hat. Aber barbarisch ist es, wegen einer mit keiner persönlichen oder reellen Vergewaltigung verbundenen Beleidigung der Eigenthumsrechte, dem Verbrecher

brecher einen in keinem Verhältniß damit stehenden Nachtheil an seinem Leib, Ehre oder gar seinem Leben zufügen zu wollen. So weit gehen die Vertheidigungs-Rechte des Menschen nicht.

Es darf ferner der aus dem widerrechtlichen Unternehmen des Verbrechers zu befürchtende Schaden, nach welchem die Strafe abgemessen werden soll, kein bloß erträumter, nur hypothetisch möglicher und erst mittelst einer Kette von künstlichen Schluss-Folgerungen herzuleitender Schaden, sondern es muß ein solcher sein, der unmittelbar aus der strafbaren That — aus der dabei zum Grund liegenden Denkart — der gewöhnlich und meistens daraus erfolgt, oder mit andern Worten: Die Strafe muß dem bösen Vorsatz der beim Verbrechen zum Grund gelegen hat angemessen sein. Bei einem jeden Dieb, der auch ohne weitere Gewaltthätigkeit etwas heimlich entwendet hat, läßt sich freilich so argumentiren: „Der Kerl wird das Stehlen nicht lassen; itzt stiehlt er Kleinigkeiten, in der Folge wird er grössre Summen stehlen; kann er die Sachen nicht mehr heimlich entwenden, so wird er einbrechen, die

die Leute die Lärm machen könnten binden, sich auf den Nothfall mit gefährlichem Gewehr versehen, und wenn man sich ihm widersetzt und er kein Mittel zu entkommen sieht, sich auch wohl dieser Gewehre zu seiner Vertheidigung und Rettung bedienen und somit auch ein Mörder werden. Möglich ist freilich dies alles, aber folgt daraus, daß um dieser Möglichkeit willen man den Kerl gleich beim ersten Diebstahl aufknüpfen müsse. Ist ja doch das Gegentheil eben so wohl möglich, ja es kann der Fall so beschaffen sein, daß das Gegentheil wahrscheinlicher ist.

So darf auch der Verbrecher nie — blos um *andre* von ähnlichen Vergehungen abzuhalten — mit einer Strafe belegt werden, die härter ist, als es zu Verhütung der von *dem Verbrecher selbst* künftig zu befürchtenden Uebel erforderlich ist. Es ist wohl nicht leicht ein Grundsatz in der Kriminal-Jurisprudenz, der schiefer verstanden und mehr gemißbraucht worden wäre, als der an sich wahre Satz: daß auch andere zum Beispiel und Warnung gestraft werden müssen. Ein Satz der sich in folgende Wahrheiten zergliedern läßt: Kein Böfewicht, kein Verbrecher ist der einzige  
in

in seiner Art; es gibt immer noch mehrere die eben so denken, aus den nämlichen Grundätzen handeln. Geht dem ersten Bösewicht sein Verbrechen ungestraft hin, so ist es sehr natürlich, daß die gleichen Gelichters bei gleicher Gelegenheit um so mehr eben so handeln werden, als die Abhaltungsgründe die bei dem ersten Verbrecher — eben deswegen weil er zuerst den Schritt und die deshalb zu beforgende Ahndungen und Strafen risquirte — noch mitwirkten, bei dem Nachfolger schon zum Theil wegfallen, und der dadurch angefeuerte Hang zur Nachahmung unter die natürlichen Folgen jeder bösen Handlung gehört, die immer der erste Verbrecher mit zu verantworten hat. Er darf, er muß also auch um deswillen gestraft werden, damit auch andern die Lust zu etwanigen ähnlichen Verbrechen vergeht, und jede Strafe wird allerdings um so zweckmäßiger sein wenn sie nebst dem daß sie den Verbrecher beffert — das heißt, ihn von künftigen dergleichen unerlaubten Handlungen abhält — zugleich auch den meisten und lebhaftesten Eindruck auf diejenigen macht, die gleichen Charakter, gleiche Leidenschaften mit dem Ver-

Verbrecher haben. Diß ist auch die Hauptursache, warum bei einer vernünftigen Kriminal-Gesetzgebung *Begnadigungen* oder *Dispensationen* von der *wirklich verdienten* Strafe eigentlich nie vorkommen sollten. Denn gesetzt auch, daß der damalige Verbrecher auch wenn er die verdiente Strafe nicht ausstehen muß; durch einzelne *zufällige* Verhältnisse, auf die der peinliche Gesetzgeber und Richter nicht Rücksicht nehmen kann noch darf, doch vielleicht — denn gewiß kann es nie gesagt werden — von Wiederbegehung seiner Frevelthat abgehalten wird: wer bürgt dafür daß nicht andre, die mit jenem gleiche Denkungsart, die durch dessen Verbrechen gleichsam eine gewisse Anleitung und Aufforderung bekommen haben, bei denen auch jene zufällige Verhältnisse nicht statt finden; durch die Begnadigung des ersten zur Wiederholung einer That bewogen werden, die sie außerdem aus Furcht für der Strafe unterlassen haben würden? — Nicht aber kann — zum Beispiel und zur Warnung strafen — so viel heißen als: einen, dessen That, dessen Vorsatz an und für sich, ihrer innern Moralität und des daraus für den Staat unmittelbar entspringenden

den oder zu befürchtenden Schadens halber, gar keine oder nur eine geringe Ahndung verdient hätte, bloß deswegen recht strenge züchtigen, damit andre, deren schlimme Gemüthsart durch solche gelinde Strafen sich nicht in den Schranken halten, von deren böshafte[n] Karakter sich ungleich schlimmere Folgen befürchten ließen, dadurch abgehalten würden. Es würde nicht Strenge sondern Grausamkeit sein, wenn man einen sonst friedlichen und nüchternen Bürger, der aber etwa einmal in einem ungesuchten Rausch oder in einem gereizten Affekt sich an einem andern thätlich vergriffen, bloß deswegen lebendig rädern wollte, damit andre rachgierige böshafte Gemüther und Trunkenbolde dadurch von Begehung einer aus ähnlichen Auftritten entstehenden Mordthat abgehalten würden. Immer muß also eine von Seiten des Verbrechers selbst verschuldete Strafe vorausgesetzt werden, und es heißt daher mit Recht in allen peinlichen Urtheilen: „Ihm zur *wahlverdienten* Strafe, andern aber zum Abscheu und Exempel.“

Hätte man also zu Rechtfertigung der Todesstrafen nichts anzuführen, als daß man dadurch

dadurch bei andern Abscheu erwecken müßte; wäre es wahr das außerdem kein Mensch ein Recht haben könne, seinem Mitmenschen das Leben zu nehmen; liesse es sich beweisen, das, auch ohne alle Todesstrafen, es Züchtigungen und Anstalten gebe, wodurch dergleichen verhärtete Bösewichter gebessert, und der Staat vor unerfetzlichen Beschädigungen derselben, geschützt werden könne: so würde man die Zweckmäßigkeit und Rechtmäßigkeit der Todesstrafen darzuthun wohl schwerlich im Stande sein: Allein jene Sätze, womit man die Unzulässigkeit der Hinrichtungen erweisen will, haben mehr glänzenden Schein als Wahrheit. Es ist wahr, auch gegen meinen Beleidiger, der nie aufhört mein Mitmensch zu sein, bin ich Maas und Ziel in der Bestrafung zu halten schuldig. Aber wenn ich überhaupt gegen eine zwar nur drohende aber doch wahrscheinliche Beleidigung jedes auch gewaltsamen Vertheidigungsmittels mich bedienen darf, sobald ich durch ein milderes meine Sicherstellung nicht bewirken kann: warum soll ich den, der mit der Flinte nach mir zielt, nicht zuerst erschiesen, oder wenn er bereits nach mir geschossen hat, nicht auch

*2ter Band, 2ter Heft,                      Q                      nach*

nach ihm schießen dürfen, ohne erst abwarten zu müssen, bis er die Flinte wieder ladet und nach mir zielt? Und warlich ist die Gefahr in der ich stehe, wenn einer mit einer Flinte auf mich zielt, oder schon einmal nach mir geschossen hat, nicht grösser, als diejenige von der jeder Bürger eines Staats durch denjenigen bedroht wird, der schon einmal einen seiner Mitbürger mit kaltem Blut — aus Bosheit — Rache gemordet hat. Warum sollte nun der Staat, der hier die Vertheidigungsrechte der ganzen Nation auszuüben hat, weniger Befugniss haben, als dem einzelnen Menschen schon im Stande der Natur gegen den Verbrecher zuzutreten. Vergebens will man sich hier auf die von jedem Staat auch dem Verbrecher als Mitbürger zu gewährende Sicherung seines Lebens als des höchsten Guts berufen. Wer zuerst den Vertrag vorletzlich bricht, kann nicht fordern, daß der Beleidigte demohnerachtet an die gegenseitigen Vertragspflichten gebunden bleibe. In Ansehung seiner und in dem Verhältniß seines Vergehens subsistirt kein Staatsvertrag; auch gründet sich das Recht des Staats peinliche Verbrechen zu bestrafen, nicht auf den Ver-

Vertrag, nicht auf die Einwilligung der Straf-  
baren, sondern auf die dem Regenten von  
den Beschädigten übertragene Vertheidigungs-  
rechte. So wenig nun der einzelne Mensch  
im solitaren Zustand verbunden ist das Le-  
ben desjenigen zu schonen, der ihm mit der  
Beraubung des seinigen droht: eben so we-  
nig ist der Staat verbunden das Leben desjeni-  
gen zu schützen, welcher zeigt, daß er für das  
Leben der übrigen Mitglieder keine Achtung  
hat. Freylich könnte der Mensch auch im  
Stand der Natur seinen Widersacher, statt ihn  
zu töden — nur in Gefangenschaft setzen.  
Allein was verpflichtet jenen zu einer für ihn  
so kostspieligen und lästigen Schonung des  
Wütrichs, der selbst das erste kostbarste Gut  
seines Mitmenschen nicht achtet? Ist jener auch  
gewiss, daß sein Arrestant nie Gelegenheit fin-  
den wird frei zu werden und sich dann desto  
gewisser zu rächen? Muß er nicht mit Grund  
fürchten, daß eben durch jene auch bei der  
engsten Gefangenschaft doch noch übrig blei-  
bende Hofnung wieder frei zu werden, we-  
nigstens bei andern mordsüchtigen Gemüthern  
der Hang zur Rache mehr genährt, und selbige  
bei dem Gedanken: „Auf alle Fälle kostet

es Dich doch Dein Leben nicht, um so leichter zur Befriedigung ihrer Leidenschaft sich hinreißen lassen werden? Der Staat befindet sich in dem nämlichen Fall. Auch er hat keine Verbindlichkeit — blos um ihres Lebens zu schonen — Verbrecher auf Kosten der übrigen Mitglieder zu füttern, die sich durch Uebertretung der ersten und heiligsten Pflicht eines Mitbürgers aus dem Staatsverband gewaltsam losgerissen, und durch ihre Denkungs- und Handlungsart sich als unverbesserlich unbrauchbar für die bürgerliche Gesellschaft dargestellt haben. Freilich fällt es dem Staate leichter als dem einzelnen Menschen, auch unverbesserliche gefährliche Verbrecher zu verwahren. Allein auch das engste Gefängniß schützt das Publikum nicht ganz für künftigen Beleidigungen eines solchen Bösewichts. Die Erfahrung lehrt, daß gerade jene Klasse von des Todes würdigen Verbrechern, immer ewiges Gefängniß noch als eine Gnade ansieht. Dies könnte nicht sein, wenn nicht die Hoffnung Mittel zur Befreiung über kurz oder lang zu finden diese Leute belebte. Wer kann dafür gut sein, daß nicht Sorglosigkeit oder Eigennutz des Gefangenwärters, unzeitiges Mitleiden oder Vorbitten,

bitten, zufällige oder gar unrühmliche Verwandschaften und Bekanntschaften, dem Bösewicht die Fesseln wieder lösen, und redliche Menschen — biedere Bürger dem Frevel desselben von neuem Preis gegeben werden. Und wenn gleich Abschreckung anderer eine Bestrafungsart an und für sich nicht rechtfertigt, so darf und muß doch jener Endzweck dann vorzüglich mit berücksichtigt werden, wenn von Bestrafung eines Verbrechers die Rede ist, der an sich unverbesserlich und dessen schwarze That auf jeden Fall die höchste Strafe verdient. Geschieht nun dem vorsetzlichen Mörder schon an und für sich durch Belegung mit der Todesstrafe nicht mehr als was — hätte der Staat nicht die Vertheidigungsrechte übernommen — jedem Einzelnen gegen ihn zu stehen würde: so würde — wenn auch ewige quaalvolle Gefangenschaft übrigens ein gleich großes Uebel als der Verlust des Lebens wäre — doch Todesstrafe schon um deswillen zweckmäßiger sein, weil nach der Erfahrung gerade diese am mächtigsten als Beispiel und Warnung auf andre mordfüchtige Gemüther wirkt. Der gewöhnliche Straßenräuber mordet aus keiner andern Absicht als um unent-

deckt durch sein schändliches Gewerbe sich ein arbeitsloses gemächliches Leben zu verschaffen. Der Rachfüchtige mordet mit dem Gedanken, daß er seinem Feind sein höchstes Gut, das Leben rauben will. Bei dem muß also, wenn irgend ein Gedanke an die zu gewartende Strafe auf ihn noch wirken kann, die Vorstellung: „Du verlierst wenn es heraus kommt unausbleiblich dein Leben,“ die schrecklichste, bei weitem fürchterlicher sein als der Gedanke an noch so schreckliche Gefängnißstrafe, bei der sich solche Böfewichter noch immer mit der Hoffnung einer Befreiung, oder sich wenigstens doch ihre Lebenszeit hindurch an dem für solche Gemüther nur zu süßen Gefühl befriedigender Rache laben zu können, schmeicheln werden. Und sollte es wohl menschlicher sein, das Leben solcher Verbrecher zu schonen, aber dafür Gefängnißstrafen und Züchtigungen einzuführen, gegen die wirklich der Tod selbst wünschenswerth wäre, und deren Vollstreckung die Diener der Gerechtigkeit nothwendig entweder zu Unmenschen oder zu höchst unglücklichen Geschöpfen machen müßte. Wird wohl dadurch den Rechten der Mensch

Menschheit mehr zu nahe getreten wenn dem unverbesserlichen Bösewicht sein unbrauchbares Leben in einer Viertelstunde durch die Hand des Scharfrichters entzogen wird, als wenn er in 2. 3. 4. oder 5. Jahren in Löchern halb verfaulen, am Schiff-Seil sich zu Tod ziehen, oder zu Tod prügeln lassen muß. \*)

G 4

Lebens-

\*) Fast alle die nämlichen Gründe, die ich hier zur Rechtfertigung der Todesstrafen anführe, finden sich in einem Buch, das zwar schon 10 Jahre vorher, ehe ich diesen Aufsatz ausarbeitete, heraus — mir aber erst 4 Jahre, nachdem ich bereits jene Abhandlung an die Preussische Gesetzgebungs-Commission eingekandt hatte, in die Hände gekommen war. Es ist des *Abbé de Mably* Schrift, *de la législation ou principes des loix.* (Lausanne 1777.) Die darin T. II. L. III. Chap. 3. p. 100. et seq. vorkommende Stelle hat so auffallend viel ähnliches mit meinen Aeußerungen, daß ich dem Verdacht mich mit fremden Federn haben schmücken zu wollen, nicht besser begegnen zu können glaube, als indem ich das was *Mably* allerdings schöner und nachdrücklicher sagt, wörtlich hier übersetze. „Können“ sagt er, „die Gesetze gleich niemals zu gelind sein, so darf man dafswegen doch nicht alle Lebensstrafen gänzlich

„ver-

Lebensstrafen sind also allerdings zweckmässig, sie sind zulässig in allen den Fällen,

wo

„verbannen. Wenn unser ausgeartetes Herz  
 „bis zu den größten Excessen ausschweift,  
 „wenn die Landes-Polizey vergebens alles er-  
 „schöpft um uns zu bessern: ist es nicht billig,  
 „dass man alsdenn die Laster wenigstens abzu-  
 „schrecken, und die Gesetze ihnen einen här-  
 „tern Zaum anzulegen suchen. Glauben Sie  
 „ja nicht, *Milord*, dass um dem Gesetzgeber  
 „das Schwercd in die Hand zu geben, wir  
 „erst selbst das Recht über unser Leben zu  
 „schalten und zu walten müssen gehabt haben.  
 „Gerade in der Absicht, um dies unser Leben  
 „gegen die öffentlichen und heimlichen An-  
 „fälle eines Mörders zu vertheidigen, haben  
 „wir die Sie so empörende Blut-Gesetze gefo-  
 „dert. Im Stand der Natur steht mir das  
 „Recht zu, den zu töden, der mir nach dem Le-  
 „ben strebt, und indem ich in die gesell-  
 „schaftliche Verbindung trete, überlasse ich  
 „dies Recht der Obrigkeit, warum sollte sie  
 „sich dessen nicht bedienen dürfen? Die Bür-  
 „ger haben dem Gesetzgeber nicht das Recht  
 „übertragen, ihrem Leben nach Willkühr mit-  
 „zuspielen, eine solche Verwilligung würde  
 „unsinnig und nichtig gewesen sein: aber sie  
 „fordern, dass der Gesetzgeber für ihre Sicher-  
 „heit wache, und dass er, das Schwercd in  
 „der

wo die That — der Voratz des Verbrechers  
von einem wahrscheinlich nie zu besserndem

G 5

Karak-

„der Hand, die sie bedrohenden Gefahren ver-  
„scheuche, oder sie gegen einen häuslichen  
„Feind der ihren Untergang will verthei-  
„dige.“

„Sie sagten, *Milord*, daß die Nothwem-  
„digkeit in der sich ein Staat befinde einem  
„fremden Feind Gewalt entgegenzusetzen, ein  
„zuverlässiger Beweis sey, daß er auch das  
„Recht dazu habe, und, wie mich dünkt,  
„kann man mit dem nämlichen Argument  
„wegen sich durchaus nichts mit Bestand  
„erwiedern läßt, Ihnen darthun, daß die Ge-  
„setze zuweilen die Todesstrafe aussprechen  
„müssen. Ich behaupte, daß sobald es Men-  
„schen, die im Stande sind einen freiwilligen  
„und vorsetzlichen Mord zu begehen, sobald  
„es Giftmischer und Menehlmörder gibt, der  
„Gesetzgeber sie zum Tode verurtheilen müsse.  
„Alles sagt mir, daß es keine Ordnung, keine  
„Sicherheit mehr geben, dem Menschen kein  
„Recht mehr heilig sein werde, sobald das  
„Schicksal eines tugendhaften Bürgers schlim-  
„mer ist als das eines Mörders; und dies wür-  
„de doch offenbar der Fall sein, wenn ich  
„das erste — das größte — das unerfetzlichste  
„unter allen Gütern verlore, indess mein  
„Mörder am Leben bliebe. Alles, alles be-  
„weist

Karakter zeigt, und auf eine das Leben der  
Mitbürger stets bedrohende Gefahr schliessen  
läßt.

„weist mir, daß die Gesetze gegen den Mord  
„ganz unnütz sein würden, wenn der Mörder  
„nicht zum Tode verdammt wird. Ohne die-  
„ses Gesetz könnte jeder Feige seinen Haß und  
„Rachbegierde leicht befriedigen, da er, um  
„mich dieser Redensart zu bedienen, eine ganz  
„ungleiche Partie gegen den Bürger auf dessen  
„Tod er ausgeht spielt, in welcher bei jenem  
„nichts als seine Freiheit, bei diesem sein Le-  
„ben auf dem Spiel steht.“

„Milord, ich kenne die Meinungen eini-  
„ger Philosophen die so wie Sie, gerne alle  
„Lebensstrafen verbannt wissen möchten. Ih-  
„rer Behauptung nach gibt es Einschränkun-  
„gen, Gefängnisse, Ketten, Arbeiten, die das  
„Leben schrecklicher als den Tod machen kön-  
„nen: aber billig darf man sie dann auch fra-  
„gen, wo in diesem Fall die schönen Gesin-  
„nungen der Menschlichkeit bleiben, wovon  
„sie so viel sprechen, und muß man sich nicht  
„in ihrem Namen schämen, daß mit allen ih-  
„rem Nachgrübeln sie endlich auf jene erhab-  
„ne Grausamkeit eines Tibets verfallen sind,  
„der seine Feinde nur dann ums Leben brin-  
„gen lies, wenn er erst alle Arten von Qua-  
„len an ihnen erschöpft hatte. Es ist wahr daß  
„wenn

läßt. Aber auch so viel erhellt daraus: Dem Menschen sein Leben nehmen, ist das *non plus*

„wenn der zum ewigen Gefängniß verdamnte Unglückliche das Gefühl des Schreckens — Furcht — Verzweiflung, das ihn beim ersten Augenblick des Eintritts in die Kerkerhöhle überfällt, sein ganzes Leben hindurch in gleichem Grade behielt, er dadurch mehr als durch den Tod bestraft sein würde: würde man aber in diesem Fall ihn nicht billig aus Menschenliebe von der Last eines solchen Lebens befreien müssen? — Doch weg mit der Täuschung; immer wird das Leben von den Menschen für das größte Gut gehalten werden; und es ist so wahr, daß die Furcht für den Tod das Schrecken und die Unlust des Kerkers vermehrt, daß wohl kein Böfewicht zum Richtplatz geführt wird, der nicht auch das härteste Gefängniß und die mühevollsten Arbeiten doch noch als Begnadigung ansehen würde. Ein Meuchelmörder glaubt seinem Feind den größten Tort anzuthun, indem er ihm das Leben nimmt, er sieht also den Tod als das größte Uebel an; nur also durch die Furcht das Leben zu verlieren kann, man die Ausbrüche des Hasses und der Rachsucht in Zaum halten.“

„Man schwätzt viel von den mühevollen Arbeiten, die man anstatt der Todesstrafe einführt.“

*plus ultra* menschlicher Strafgerechtigkeit, das  
 aufferste unter allen Uebeln, was der Mensch

zu

„führen will; aber man würde gewifs in Ver-  
 „legenheit kommen wenn verlangt würde, daß  
 „man sich näher darüber erklären solle. Diese  
 „Arbeiten — mögen sie immer so hart sein als  
 „sie wollen — sind sie nicht fast auf dem gan-  
 „zen Erdboden das Loos der Dürftigkeit; und  
 „warum soll den Verbrecher und den Dürfti-  
 „gen ein gleiches Schicksal treffen? Darf man  
 „überdies wohl darauf rechnen, daß bei den  
 „auferlegten Arbeiten gar keine Milderung statt  
 „finden werde? Wo wird man alle die Hen-  
 „kersknechte finden, die dazu nöthig sein wer-  
 „den? Wie viele solche Wütriche von Men-  
 „schen braucht man nicht, wenn diese Gesetze  
 „in ihrer ganzen Strenge vollstreckt werden  
 „sollen? Wird ihr Herz niemals Mitleid füh-  
 „len? Wird nie eine Regung von Menschlich-  
 „keit diese Peiniger beschleichen? Man will  
 „also, daß es Ungeheuer unter uns geben soll;  
 „verabscheuungswürdige Menschen, die, wenn  
 „es deren welche gäbe, der Gesetzgeber billig  
 „wie Mörder behandeln sollte. Doch gesetzt,  
 „daß Mitleid diesen Henkersknechten ewig  
 „fremd bleibe: werden sie wohl auch uneig-  
 „ennützig genug sein, um nie eine Nachsicht  
 „von sich erkaufen zu lassen; wodurch die  
 „Wirkung jener Gesetze geschwächt werden  
 „würde?

zu seiner Selbstvertheidigung gegen seinen Mitmenschen sich erlauben darf, und da durch Ent-

„würde? Und am Ende gewöhnt sich ja doch  
 „der Mensch an alles. Diese Verbrecher von  
 „denen man voraussetzt, daß ihr unglückli-  
 „ches Leben zum schauderhaften Beispiel für  
 „ihre Mitbürger dienen sollte, werden viel-  
 „leicht über kurz oder lang mitten in ihrem  
 „Mißgeschick die Miene froher und glückli-  
 „cher Leute zeigen. Vor noch nicht gar vier-  
 „zehn Tagen begegnete ich einer Schaar sol-  
 „cher Elenden, die man auf die Galeeren schickte,  
 „te, und ich schwöre, daß kein Auftritt irgend  
 „in der Welt weniger geschickt war zum Bei-  
 „spiel und Warnung zu dienen. Sie sangen  
 „aus Leibeskräften; hätten sie nicht gebettelt,  
 „hätte ich nicht gesehen daß sie angekettet wa-  
 „ren, so glaube ich, hätte ich ihr Schicksal  
 „beneiden können. Nur noch ein Wort: Wird  
 „von den Verbrechern die man zur lebensläng-  
 „lichen Sklaverey verdammt, keiner je seine  
 „Fesseln zerreißen? Wird keiner durch die  
 „Flucht seine Freiheit wieder zu erlangen wils-  
 „sen? Auch nur einige sollen ihren Henkers-  
 „knechten entweichen, so ist dies, da das  
 „menschliche Herz so gerne jeder Hoffnung sich  
 „öffnet, schon genug um hundert Schwärzer  
 „Muth zu machen sich frisch ans Verbrechen  
 „zu wagen.“ —

Entziehung des Lebens dem Sterblichen alles geraubt wird was er verlieren kann. Es fragt sich also: *Dürfen Todesstrafen auch noch geschärft werden?* — Es versteht sich daß ich hier nicht von solchen kleinen körperlichen Uebeln oder bloß von schimpflichem Gepränge rede, die bloß als Nebenumstände der Hinrichtung, und in Rücksicht der Todesstrafe als Geringfügigkeiten anzusehen sind, und womit auch dem Unglücklichen selbst kein eigentliches Leiden verursacht wird. Ich rede hier von solchen Uebeln, durch welche die Todesart selbst geschärft, der Verlust des Lebens noch mit so viel größter Pein für den Verbrecher verbunden werden soll z. B. durch Zwicken mit Zangen, lebendig verbrennen — verviertheilen, hinrichten mit dem Rad besonders von unten herauf u. d. m. Sollen diese geschärft graufame Todesarten zweckmäßig sein, so müssen sie entweder zur Besserung des Verbrechers *dienlich*, zur Sicherstellung des Staats für ähnlichen Beleidigungen desselben *nothwendig*, oder zur Abschreckung anderer von gleichen Vergehungen *erlaubt* sein. —

Daß

Dafs weder der Verbrecher dadurch gebessert, noch dem Staat mehr Sicherheit gegen weitere Verbrechen von ihm verschafft werde, ist leicht zu begreifen, da mit dem Tod alle Besserung und alle Gefahr von seiner Seite wegfällt. Es fragt sich also nur noch, ob dergleichen geschärfte Todesarten, des Beyspiels und der Warnung für andere wegen, *erlaubt* sind? Schon in dem vorhergehenden hab ich zu zeigen gesucht, — dafs zum Abscheu anderer zu strafen — blos in so weit erlaubt und vernünftig sei, wenn die Strafe zugleich eine *verschuldete* — *rechtmässige* Strafe, das heisst eine solche ist, wozu die Befugniss in dem natürlichen Vertheidigungsrecht des Menschen gegen seinen Beleidiger liegt. Töden kann nun wohl der Mensch zu seiner Vertheidigung; aber den, gegen den er sich das *non plus ultra* aller Gegenwehr — die Hinrichtung — erlaubt, noch zu quälen: dazu liegt, nach meinen Einsichten kein rechtfertigender Grund im Vertheidigungs-Recht, und eine solche unbefugte Art der Strafe kann also durch den Vorwand — dafs es um Abscheu bei andern zu erregen geschehen müste — nicht rechtmässig

wer-

werden. Um der Abschreckung anderer willen können wir zu einer an sich grausamen und die Grenzen der menschlichen Vertheidigungsrechte überschreitenden Strafe, uns nie befugt erachten. Denn sonst würde es auch erlaubt sein müssen, die Verbrecher lebendig zu schinden, ihnen bei lebendigem Leib Rippen auszufschneiden, sie auf glühende Hecheln zu setzen, ihnen siedend Pech in den Hals zu schütten u. s. w. Alles dies sind Modificationen von Hinrichtungen, die Abcheu und Schaudern erregen können so gut wie das Rädern überhaupt und besonders von unten herauf, das für manche Konstitutionen eben so quälend sein kann, als jene Todesarten, die man doch bei gesitteten christlichen Völkern itzt allgemein verablichet.

Strafe darf nicht Rache sein. Der Mensch in dem Augenblick, wo seine Leidenschaft über die edlere Hälfte seines Wesens die Oberhand gewinnt, mag wohl manchmal ein Vergnügen daran finden, in den Eingeweiden seines Feindes zu wühlen, ihn unter tausend Martern sterben zu sehen. Aber der Weise — der Gesetzgeber — der Richter darf, auch im Feind der öffentlichen

Sicher-

Sicherheit, den Mitmenschen nicht übersehen; darf sich nicht mehr gegen ihn erlauben als zur Sicherstellung nöthig und dem Gefühl der Menschheit angemessen ist.

Zudem so ist es so gar ungegründet, wenn man glaubt, daß dergleichen grausame Todesarten einen abschreckenden Eindruck machen. Auf den gefühlvollern bessern Theil des Publikums, auf solche Gemüther, die etwa aus verzeihlicher Uebereilung Verbrecher werden könnten, machen sie freilich einen Eindruck; und dem unglücklichen Schlachtopfer der Gerechtigkeit das nun seinen grausamen Tod vor Augen sieht, pressen sie Angstschweiß und Verzweiflung aus: aber gerade auf die Classe von Menschenseelen, in denen der Keim zu Mördern liegt, und auf jene schon verhärtete Bösewichter, die würdige Kandidaten von Galgen und Rad sind, macht es so wenigen Eindruck, daß für die meisten unter ihnen das Zuschauen bei solchen grausamen Zerfleischungen vielmehr eine ganz behagliche Unterhaltung ist. So lange solche Bösewichter die Schrecken des gewissen Todes — durch die Hoffnung nicht entdeckt zu werden — zu schwächen wissen:

so lange spotten sie auch der damit verbundenen noch so grausamen Quaaalen. Man lese nur die Kriminal-Akten älterer Zeiten und man wird finden, daß dergleichen Peinigungen eines Verbrechers, bei seinen unter dem Haufen der Zuschauer verborgenen Kameraden, meist keinen weitem Eindruck machten, als daß es ihre Rache und Mordsucht noch mehr entflammte, und sie desto mehr darauf aus waren, die Quaaalen ihres vormaligen Gehülfen an seinen Richtern und Henkern recht empfindlich zu rächen, und das Wiedervergeltungs-Recht an diesen auszuüben. Es wird freilich zu jeder Zeit Verbrecher und Böfewichter geben, aber das Entstehen und besonders das *Anhäufen* solcher Verbrecher, die alles menschliche Gefühl verleugnen, die gar keiner Verbesserung mehr fähig sind, und selbst den schützenden Arm des Staats zu lähmen und ihm zu trotzen wagen: das kann, das muß der Staat zu verhüten wissen. Todesstrafen und damit verbunden werdende sinnreiche Henkerkünste sind aber freilich nicht die Mittel dazu; denn sonst müßte da, wo am meisten gehenkt und gerädert wird, auch am wenigsten geraubt und gemordet werden.

werden; wovon ja doch die Erfahrung meist das gerade Gegentheil zeigt. Nein — nur zweckmäßige ungehinderte Aufklärung — unpartheyische Justizpflege — eine auf die Bedürfnisse der Unterthanen stets aufmerksame Regierung — und eine wachsame aber nicht despotische Polizey, können den Staat von solchen Auswürflingen der Menschheit rein erhalten, die immer da am wenigsten gedeihen werden, wo die meiste bürgerliche Freiheit, die aufgeklärteste Denkungsart und die mildesten Sitten herrschen.

Sehr zu wünschen wäre übrigens daß alle Todesstrafen aufs Köpfen reduziert würden, und dies nicht durch Menschen geschähe sondern mit der in Italien hie und da gewöhnlichen Maschine \*) bewerkstelligt würde.

H 2

de.

\*) Sie ist seit der Revolution in Frankreich unter dem Namen *Guillotine* berüchtigt genug geworden; Ihre Einrichtung scheint jedoch dort noch nicht ganz zweckmäßig und vollkommen zu sein. In *Labats* Reisen findet sich von der in Italien bei der Hinrichtung der Edelleute und Geistlichen üblich sein sollenden Köpf-Maschine, eine Beschreibung, die im Leipziger Magazin für Rechtsgelahrte 1784. 4tes Stück p. 355. allegirt wird.

de. Und hängen und rädern müßte billig ganz wegfallen. Dann bedürfte es keiner eignen Gattung von Leuten; die wegen der zu solchen das Gefühl empörenden *Executionen* erforderlichen harten Gemüthsart, selbst zu den größten Böfewichtern anreifen, oder wenigstens wegen des nicht ohne Grund auf sie fallenden Verdachts der Unmenschlichkeit und Grausamkeit, von den übrigen Staatsbürgern ausgestossen und mit einem ewigen Schandfleck belegt werden. \*)

Die Menschheit und die Sittlichkeit gewinnen wenigstens nie dabei, wenn die Bürger — mögen sie auch immer die größten Uebelthäter sein — gesetzmäsig und von Rechts wegen zu Tode gemartert werden \*\*).

In

\*) Ich beziehe mich hierunter auf das, was über diesen Gegenstand ausführlicher, in meiner Abhandlung: Ueber *Selbstmord und Infamie* (S. Meine freimüthige Aufsätze, 11tes Bändchen Anspach 1785) vorkommt.

\*\*.) Wird der Verbrecher, nach einer für den Richter besonders existirenden Instruktion, durch Erdrosslung von dem Gefühl dieser Martern befreit: was nützt alsdenn das Schauspiel solcher  
solcher

In einem Lande, wo man glücklich, wo man froh lebt, wird der Gedanke des Todes, auch ohne weitere blutige Larve, für den größern sinnlichern Haufen immer doch das fürchterlichste Schreckbild sein und bleiben, und der Regent nur selten in die Nothwendigkeit versetzt werden, das Leben von Millionen brauchbarer Bürger gegen die grausame Gemüthsart eines verworfenen Bösewichts durch dessen Hinrichtung sichern zu müssen. Mit Wahrheit behauptet *Monsieur* *quiens*:

„In despotischen Staaten fürchtet man  
 „sich mehr für den Tod als das man  
 „den Verlust des Lebens bedauert: Die  
 „Todesstrafen müssen daher da sehr  
 „hart sein. In freiern Staaten fürchtet

H 3.

„man

solcher grausam anscheinender Zerfleischungen, die in der Folge selbst als Abschreckungsmittel ganz zwecklos werden müssen, da eine solche der Menschlichkeit der Richter zu Hälfte kommende *generelle* Instruktion dem Publikum nie ein Geheimniß bleiben kann und bleiben wird, wenn sie gleich im Gesetzbuch nicht abgedruckt steht?

„man sich mehr sein Leben zu verliere-  
 ren, als daß man den Tod selbst scheut.  
 „Hier sind also Strafen, wodurch einer  
 ohne weiteres ums Leben kommt, schon  
 man sich wirksam genug.“

### Ueber die Erwählung des Soldaten- standes.

O vitae philosophia dux.

**D**er Zweck aller Einrichtungen in einem Staate soll die größtmögliche Summe von Glückseligkeit aller einzelnen Glieder desselben sein. Ruhe von innen und Sicherheit von außen sind zwei der nothwendigsten Bedingungen derselben; jene verschaffen uns weise Gesetze; diese Ablegung aller Eroberungssucht, Gefälligkeit gegen andre Staaten, und Aufopferung von Vortheilen, wenn die Stimme der Gerechtigkeit sie erheischt. Allein was  
 nützen

nützen weise Gesetze, die man nicht beobachtet? was Gerechtigkeit, wenn man mit Ungerechten zu thun hat? Ein jeder Staat, sei er auch noch so klein, zählt Leichtsinrige und Boshafte unter seinen Gliedern; und ein jedes Jahrhundert hat, leider! seinen Alexander aufzuweisen. In diesen Fällen ist der Staat verpflichtet, da, wo man taub ist gegen die Forderungen der Vernunft, Gebrauch zu machen von Antrieben der Sinnlichkeit, um erstere von Uebertretung der Gesetze, letztere von Verletzung des Eigenthums, beide von Ungerechtigkeiten abzuschrecken. Diejenigen Glieder eines Staats, denen es von der höchsten Gewalt aufgegeben ist, Zwang gegen die Ungerechten beiderlei Art auszuüben, nenne ich Soldaten. Der Soldat ist folglich ein zur Erhaltung des Staats nothwendiges, und als Vertheidiger der Gerechtigkeit achtungswürdiges Glied desselben. Ueber das Erlaubtsein des Soldatenstandes im allgemeinen kann also hier gar keine Rede mehr sein. Dagegen sind hier andre Fragen, die die Erwählung oder Ergreifung des Soldatenstandes betreffen zu untersuchen, wovon sich die eine auf frei-

willige, die andre auf gezwungne Ergreifung dieses Standes bezieht; nemlich

1. Wer soll Soldat werden, und aus was für Gründen?
2. Ist der Staat befugt einen Menschen zum Soldatenstande zu zwingen?

1. *Wer soll Soldat werden, und aus welchen Gründen?*

Im Naturstande ist ein jeder Mensch sein eigener Herr; ein jeder besorgt seine Nothdurft und seine Bequemlichkeiten, so viel er kann, und ein jeder hat das Recht, ja so gar die Verbindlichkeit, jede Schmälerung seiner und anderer Vollkommenheiten, besonders, wenn es ursprüngliche sind, nach allen Kräften zu verhindern. Im Naturstande ist also ein jeder Mensch Soldat, Ereignen sich demnach in einem Staate Fälle, wo ursprüngliche Vollkommenheiten in äußerster Gefahr sind, und von dem Staate, aus was immer für Ursachen, keine Hülfe zu erwarten ist; so hat die Frage, *wer soll in diesem Falle Soldat sein?* gar keiner fernern Untersuchung mehr nöthig.

Wenn

Wenn sich mehrere Menschen oder kleinere Gesellschaften in einen Staat versammeln; so gehn in ihren Rechten und Pflichten manche Veränderungen vor, die sich theils aus dem Begriffe eines Staats, theils aber, und besonders aus dem Zwecke derjenigen, die sich zu einem Staate vereinigen ableiten lassen. Der Mensch sieht nach und nach ein, daß er mit mehrern seines gleichen vereint manches Bedürfnis befriedigen, manche Bequemlichkeit sich verschaffen kann, welches er für sich allein nicht konnte. Dies ist ohne Zweifel die Hauptveranlassung zu größern Gesellschaften, und Vertheilung der Arbeiten eine der ersten Einrichtungen in denselben. Gehört nun die Vertheidigung der Sicherheit von innen und außen zu jenen Arbeiten, die einer gewissen Klasse zu übertragen sind, oder zu jenen, die bei den übrigen Geschäften einem jeden noch besonders bleiben, z. B. die Arbeiten, zu denen einer als Gatte, Vater, Hausvater u. s. w. verbunden ist; ohnerachtet er sich auch andern z. B. als Lehrer, Vorsteher u. s. f. zu unterziehen hat? Eine Frage, die man auch wohl auf folgende Art ausdrücken kann:

H 5

10

Ist es dem Staate zuträglicher, daß auch in gewöhnlichen Fällen ein jeder Bürger Soldat sei; oder soll sich bloß eine gewisse Klasse derselben dem Soldatenstande widmen?

„Alle Gewerbe, Handwerke und Künste, sagt *Kant* sehr richtig, „haben durch Vertheilung „der Arbeiten gewonnen, da nemlich nicht „einer alles macht, sondern jeder sich auf „eine gewisse Arbeit, die sich ihrer Behand- „lungsweise nach, von andern unterscheidet, „einschränkt, um sie in der größten Vollkom- „menheit, und mit mehrerer Leichtigkeit lei- „sten zu können. Wo die Arbeiten so nicht „unterschieden und vertheilt werden, wo je- „der ein Taufendkünstler ist; da liegen die „Gewerbe noch in der größten Barbarei.“ Eben dies, was *Kant* hier von Gewerben und Handwerken behauptet, läßt sich auf das voll- kommenste auf die verschiednen Verrichtun- gen in einem Staate anwenden. Die ver- schiednen Geschäfte in demselben sind von einander eben so verschieden in Ansehung der Fähigkeiten, die zu ihrer Verrichtung erfo- dert werden, als sie es in Ansehung ihres Ge- genstandes sind. Das eine fodert mehr Wissen-

fenschaft, das andre mehr Klugheit; dieses mehr Geschicklichkeit, jenes mehr Stärke; bei dem einen ist man den Gefahren der Verführung mehr, bei dem andern weniger ausgesetzt u. s. w. Ferner, ist es eine ausgemachte Wahrheit, daß Kräfte des Körpers und Fähigkeiten des Geistes in sehr vielen Fällen in umgekehrtem Verhältnisse stehen, wovon uns *Tissot* und *Zimmermann* so überzeugende Beweise liefern; daß selbst eine Seelenfähigkeit die andre, z. B. Einbildungskraft und Vernunft einander, einschränken; daß selbst mehrere körperliche Arbeiten mehr Schwächen als stärken z. B. Arbeiten die man sitzend oder liegend oder in einer verdorbenen Luft, u. d. g. verrichten muß; daß endlich sehr selten, ein und derselbe Mensch zu gröbern und feinem Arbeiten gleich geschickt ist. Wenn es also dem Staate daran gelegen ist, (und wer sollte dies bezweifeln) daß alle seine Geschäfte so gut, als möglich verrichtet werden, so muß allerdings die Veranstaltung dahin getroffen werden, daß sich eine gewisse Klasse von Menschen blos dem Soldatenstande widme. Die Unordnungen, so aus dem Gegentheile entstehen; die Vernachlässigung

lässigung der Gewerbe und Handwerker, wovon uns Frankreich in den neuesten Zeiten so unzählige Beispiele giebt, ertheilen dieser Behauptung noch eine neue Stütze.

Welche Menschen sollen aber den Soldatenstand ergreifen?

Diejenigen, die als Soldaten dem Ganzen die größtmöglichen Dienste leisten können. Wer also diesen Stand antreten will, muß *erstens* diejenigen Fähigkeiten von Seiten des Körpers und der Seele haben, die die Verrichtungen dieses Standes fodern; er muß *zweitens* in einem solchen Grade besitzen, daß er in andern ihm möglichen Verhältnissen dem Staate nicht noch wichtigere Dienste leisten kann. Wer folglich von der Mutter Natur einen starken Körper erhielt; wer Muth genug und Kaltblütigkeit besitzt, sich den größten Gefahren blos zu stellen, ohne die Gegenwart des Geistes zu verlieren; wer Kraft genug hat, sich nicht von jedem Flehen und Winseln erweichen zu lassen; aber auch zugleich seine Leidenschaften zu bändigen weiß: der kann, ohne die Gesetze der Vernunft zu übertreten, ja *der soll* Soldat werden. Fehlt ihm eine oder

oder mehrere dieser Eigenschaften; \*) und tritt dennoch in diesen Stand; so setzt er sich der Gefahr aus, ein Geschäft zu übernehmen, dem er entweder nicht vorstehen kann, oder blos zur Kränkung der Menschheit vorstehen wird. Pflichtwidrig handelt daher das junge verzärtelte Herrchen, das aus Liebe zur Uniform den Soldatenstand ergreift; denn es wird vermuthlich seine wenige Gesundheit und sein Leben aufopfern müssen, ohne dem Staate beträchtliche Dienste leisten zu können. Pflichtwidrig handelt ein muthloser, wenn er Soldat wird; denn er kann mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit voraussehen, daß er da, wo auf Geistesgegenwart alles ankömmt, dem Staate

\*) Es bedarf wohl keiner Erinnerung, daß hier nur von Männern die Rede sei, die ihre Kräfte zu untersuchen fähig sind, und diesen Stand antreten; desgleichen, daß man von einem, der Soldat wird, noch nicht fordern könne, daß er obige Eigenschaften bereits in einem hohen Grade besitze. Denn es ist genug, wenn er solche Anlagen hat, daß er mit großer Wahrscheinlichkeit voraus sehen kann, er werde es durch anhaltendes Bestreben zu dem erforderlichen Grade in obigen Eigenschaften bringen.

Staate die empfindlichste Wunde verletzen kann. Pflichtwidrig handelt der weichherzige, der dem Staate als Soldat dienen will; denn die Sympathie wird in den meisten Fällen mehr über ihn vermögen, als die heiligsten Forderungen der Pflicht. Pflichtwidrig handelt der zu hartherzige: denn er wird, wenn es darauf ankömmt Gewalt anzuthun, ohne Leitung der Vernunft bloß wilden Leidenschaften folgen; und statt Ungerechtigkeit zu bestrafen, selbst die größten ausüben. Aber gewiß würden Männer wie Newton, Haller, Kant — wenn ihnen auch keine obiger Eigenschaften fehlte, eben so sehr wider ihre Pflicht sich vergehen, wenn sie statt die Welt zum Glücke der Menschheit mit ihren unerblichen Erfindungen zu bereichern, den größten Theil ihres Lebens mit Waffenübungen zubringen wollten: da Eine von ihren Entdeckungen in Ansehung ihrer Folgen dem Wohle der Menschheit gewiß erspriesslicher ist, als tausend bewaffnete Arme.

Wenn aber die Handlung, wodurch ein Mensch in den Soldatenstand tritt, in Rücksicht auf Moralität soll beurtheilt werden: so kömmt es hauptsächlich auf die Gründe an, die  
die

die ihn zur Wahl dieses Standes bestimmten. Der achtungswürdigste Grund zur Ergriffung dieses Standes ist ohne Zweifel derjenige, wovon alle unfre Handlungen ihren größern oder geringern moralischen Werth erhalten. Ich will Soldat werden, weil es Pflicht ist, sich dem Staate so nützlich zu machen, als möglich ist; nach reiflicher Ueberlegung aller meiner Kräfte habe ich aber eingesehen, daß ich demselben im Soldatenstande ersprieslichere Dienste leisten kann, als in irgend einem andern. Dieses ist die Gesinnung, mit der ein Wesen, sofern Vernunft seine Handlungen bestimmte, zu diesem Stande sich entschließen würde. Allein wir sind nicht bloß vernünftige Wesen. Sinnlichkeit und Vernunft, zwei Extreme, sind in einem und dem nemlichen Ich beisammen. Da ist eine beständige Zwietracht, ein beständiges Streben einander zu unterjochen. Nur zu oft gelingt es leider! der Sinnlichkeit die Siegeskrone zu erringen; mit vieler Mühe bringt es die Vernunft manchmal dahin, daß die Handlung, zwar nicht allein nach ihr, doch auch gegen keines ihrer ausdrücklichen Gesetze gesetzt wird. Durchgängige Legalität, nicht Moralität, ist es also, was wir von sinnlich-vernünft-

münftigen Wesen hier, so wie überhaupt in allen Fällen erwarten dürfen. Aber ob wir nicht auch in dieser Erwartung uns betrügen, dieß werden wir dann am besten beurtheilen können, wenn wir die mancherlei Gründe, denen die verschiedenen Staaten ihre Vertheidiger verdanken, werden aufgezählt haben.

Die erste Klasse von Menschen, die dem Staate Soldaten abliefern, ist der Adel. In den meisten adelichen Häusern ist, unter dem Vorwande die Familie aufrecht zu erhalten, das Recht der Erstgeburt eingeführt. Da auf diese Art Einem fast alles zu theil wird, die Ehre des hochadelichen Hauses aber auch eine standesmäßige Verforgung für die übrigen Geschwister fodert; so öffnen sich nun drei Wege: Gelehrtheit, der geistliche Stand, und der Soldatenstand. Den ersten Weg einzuschlagen fehlt es leider! gar oft an Kopf und Willen; an Kopf; denn Adel und Geistesfähigkeiten sind ziemlich zufällig aneinander geknüpft: an Willen von Seiten des Sohnes, der an seinem Herrn Vater vielleicht kein besonders Beispiel von Thätigkeit sah; von Seiten der Eltern, denn es geziemt sich nicht, daß ein Kavalier, um seinen Zweck zu erreichen, einen Weg einschlägt, den auch ein Unadelicher eben so gut,

gut, und zuweilen noch besser wandeln kann. Es muß demnach ohne Zeit zu verlieren jetzt entschieden werden, welchen der beiden übrigen Wege der junge Herr wandeln soll; Nun bestürmt man Fürsten und Maitressen, Domherrn, Generale und Kammerdiener, bis irgend ein Todesfall, oder die triftige Empfehlung einer Maitresse oder sonst ein günstiger Zufall den Ausschlag thut, ob der hohe Sprößling, in Ansehung seiner Geistesgaben noch - X, als Domherr da ärndten soll, wo er nicht geläet hat, oder Männern gebiettrisch Befehle ertheilen, die ihn an Kopf und Herz weit übertreffen. Dafs man einer solchen Art nicht nur allen moralischen Werth, sondern auch so gar alle Legalität absprechen müsse, bedarf keines Beweises. Zwar kann man die Illegalität nicht auf den jungen Soldaten werfen, denn er kann noch nicht handeln, aber von Seiten der Vorgesetzten ist es gewifs die Pflichtwidrigste Handlung. Wie mancher hätte als Staatsmann das Wohl des Staates erhöht, der ihn als General zu Grund richtete? Wie mancher hätte als Soldat den Staat von Gefahren gerettet, der als ein Geistlicher alle seine Kräfte des Körpers und der Seele dem

*2ter Band. 2ter Heft.*                      I                      Bacchus

Bacchus und der Venus opferte; der in schwelgerischem, und in gewissen Fällen fast nothgedrungenem Müßiggange die Pflichten vergas, die er sich und der Menschheit schuldig ist!

Alles dieses gilt auch mit einigen sehr wenigen Abänderungen von fast jedem bemittelten Gliede des Staates, und der ganzen Klasse, die man gewöhnlich Leute von Stande zu nennen pflegt.

Eine andre Quelle, von der der Soldatenstand einen beträchtlichen Zuwachs erhält, sind Studierende. Bei der großen Menge von jungen Leuten, die sich ohne hinreichende Fähigkeiten den Wissenschaften widmen; bei der schlechten Verfassung so mancher Staaten, wo baare Münze, die Empfehlung eines schönen und gefälligen Frauenzimmers, die Fürsprache eines Beichtvaters, oder das erkaufte Wort des Kammerdieners mehr gelten, als die erprobteste Wissenschaft und der rechtschaffenste Charakter, muß nothwendiger Weise so manches Talent unbenutzt bleiben. Zu groß, um sich vor Leuten zu beugen, die er von ganzer Seele verachtet; zu gewissenhaft um sich in Verhältnisse zu begeben, wo er mit den ersten des Hofes mit der Gerechtigkeit

keit wuchert; zu stolz um seinen niederträglichen Feinden den Triumph über sein widriges Schickal zu vergönnen; überzeugt, daß er in seiner jezigen Sphäre nicht nutzen kann — fasst er den Entschluß, der Menschheit seinen Muth und Arm zur Vertheidigung der Gerechtigkeit zu widmen. Ein solcher Entschluß setzt eine Festigkeit des Gemüths, eine große Gewalt der Vernunft über die Anreizungen der Sinnlichkeit voraus, er ist legal, und, hat auch gleich die Sinnlichkeit keinen geringen Antheil an diesem Entschlusse gehabt, gewiß nicht ohne allen moralischen Werth.

Sehr viele aus allen Ständen, Studierte, Künstler, Handwerker, von Armuth gedrückt, vom Staate vergessen, von Feinden verfolgt — treten in den Soldatenstand, um sich da den nöthigen Unterhalt zu verschaffen, und, wo möglich, ein besseres Schickal zu suchen. Da der Soldatenstand etwas an sich erlaubtes ist, da die Vernunft die Befriedigung der Selbstliebe, so fern sie mit der Moralität harmonirt, billigt; so handeln diese legal. Sie treten in den Soldatenstand, um nicht in die Gefahr zu kommen, die Erreichung ihrer Absichten auf verbotnen Wegen zu suchen. Manche,

die sich eines Fehltritts oder auch eines Verbrechens schuldig gemacht haben, und den strafenden Arm der Gerechtigkeit fliehen, nehmen, um sich zu retten, in den Heeren auswärtiger Staaten Dienste. Auch von diesen, wenn sie anders den Entschluß haben sich zu bessern, kann man nicht sagen, daß ihre Handlung ganz illegal sei.

Viele begeben sich endlich in den Soldatenstand, um Etern, Freunde und Verwandte zu kränken; viele um des anhaltenden Arbeitens überhoben zu sein; viele um ein in mancherlei Rücksicht zügelloses Leben zu führen. Wie sehr dergleichen Gründe mit allen Gesetzen der praktischen Vernunft in Widerspruch stehen, werden auch jene einsehen, die übrigens nicht so gar hell zu sehen pflegen.

Werfen wir nun einen Blick über das Ganze, so ist es wahrhaft niederschlagend für den Menschenfreund, unter so vielen tausend Menschen vielleicht kaum die Hälfte legal, und den allgeringsten Theil moralisch handeln zu sehen, und zwar in einer Sache von so äußerster Wichtigkeit, als die Erwählung eines Standes ist. Und wo finden wir die Ursache dieses Uebels? — O ihr alle, denen die

die Vorfehung das wichtige Amt eines Fürften anvertraute, legt eure Ferngläfer beiseite, eure bloße eigne Augen sehen besser. Ihr Priester der Gerechtigkeit, hört auf diesen Namen durch eure schändlichen Handlungen zu entheiligen. Und ihr besonders, denen man die Erziehung der Jugend anvertraut, wie sehr würde euch die Menschheit danken, wenn ihr, statt den Kopf eurer Zöglinge mit Worten anzufüllen, wobei weder ihr noch sie etwas denken, sie mit ihren Pflichten genauer bekannt machtet, und es euch ein wichtiger Geschäft wäre, moralische Menschen, als finstre Dogmatiker und menschenfeindliche Polemiker zu bilden.

## I I.

Ist der Staat befugt einen Menschen zum Soldatenstande zu zwingen?

Ich habe in dem vorigen Abschnitte einer sehr zahlreichen Klasse von Menschen, die dem Staate Soldaten abgeliefert, gar keine Erwähnung gethan, weil sie des Zusammenhangs wegen füglich ihre Stelle in diesem

## I 4

Ab.

Abfchnitte erhält: ich meine jene, die man zum Soldatenstande nöthigt. Wenn man von dem, was gewöhnlich geschieht, auf das, was geschehen soll und darf, schliessen könnte; so mögte wohl kaum eine Frage mit mehr Grunde bejaht werden, als obige. Allein da weder Gewalt der Fürsten noch Zeugnisse mehrerer Gelehrten für den Selbstdenker überzeugende Beweise sind: so wollen wir obige Frage aus Gründen der Vernunft zu entscheiden versuchen.

Wenn mehrere Menschen sich in einen Staat vereinigen, so macht sich ein jeder einzelner verbindlich das Wohl des Ganzen nach allen seinen Kräften zu befördern \*), und überträgt dem Ganzen das Recht ihn im Unterlassungsfalle dazu zu nöthigen. Wenn

\*) Es versteht sich wohl von selbst, daß hier nicht von jedem geringen Vortheile, oder von dem Wohle einzelner Staatsglieder, wer diese auch immer sein mögen die Rede sei; sondern nur von dem *wesentlichen Wohle* des Ganzen, welches ohnehin in den meisten Fällen vom Wohle eines jeden einzelnen untrennlich ist.

es daher zum Wohle des Ganzen unentbehrlich ist, daß sich mehrere dem Soldatenstande widmen; wenn die Anzahl derjenigen, die diesen Stand freiwillig ergreifen, zu den gegenwärtigen Bedürfnissen nicht zureichend ist; so muß man in diesem Falle dem Staate das Recht einräumen, diejenigen seiner Mitglieder dazu zu nöthigen, die die meisten obiger Eigenschaften im vorzüglichsten Grade besitzen. Rührend war es zu hören, wie im verblendeten Frankreich bei dem Aufrufe, das Vaterland sei in Gefahr, ein jeder muthig zu den Waffen griff, und durch freiwilligen Entschluß dem Zwänge zuvorkam, den nach ihren Grundsätzen ihre Obern auszuüben berechtigt, ja verpflichtet sind. Wie sehr wäre es zu wünschen, daß unser deutsches Vaterland, das sich seither immer ein Geschäft davon machte, Frankreichs Moden und Fehler nachzuahmen, und seinen alten kernhaften Nationalcharakter mit elendem Flitterwerke zu vertauschen, auch von gleicher Vaterlandsliebe belebt das aus Ueberzeugung und Grundsätzen, was Frankreichs Bürger aus Verblendung und Leichtsinne, thun mögte. Gewiß wir würden nicht Zeugen sein müß.

müssen, wie ein fremdes Volk, von jeher Teutschlands Verderben, barbarenmäſſig in den Eingeweiden unſers Vaterlandes wüthet.

Aber dieſes iſt auch der einzige Fall, in welchem der Staat oder ſeine Repräſentanten befugt ſind, die Bürger dieſes Staats zum Soldatenſtande zu zwingen. Aber wie oft wird leider! dieſes Recht über die Grenzen ausgedehnt, die die Vernunft ſo beſtimmt an gibt! Hier zwingt einer eine beträchtliche Anzahl ſeiner Mitbürger zum Soldatenſtande, um ein von Alters her angemaachtes Recht nicht in Vergeſſenheit zu bringen; dort, weil es dem Fürſten zum Vergnügen dient einige hundert einerlei gekleidete Maſchinen die ſeinige zu nennen; da um ungehindert gegen jene Tyrann zu ſein, die er hie und da noch ſeine Landeskinder nennt; hier betrachtet man tauſende von Menſchen als Sachen, die keine Würde ſondern einen Preis haben, und iſt gewillenlos genug ſie — — doch warum die Wunde wieder aufreiſſen, die in ſo manchem Herzen noch nicht vernarbt iſt.

Aber noch eine weit gröſſere Ungerechtigkeit iſt es, Bürger anderer Staaten zum Soldatenſtande zu zwingen. Zwar muß dies

zur

zur Ehre der meisten, jetzt lebenden Fürsten gesagt werden, daß dieser Zwang größtentheils wider ihren Willen ausgeübt wird. Doch sind von ihnen diejenigen Vorkehrungen zu treffen, die im Stande wären diesem Uebel zu steuern. Gott! welche fürchterliche Tyrannei wird in unsern deutschen Reichstädten von Werbern ausgeübt; die um wenige Gulden zu verdienen die Rechte der Menschheit zu verletzen gar kein Bedenken tragen. Wie viele tausende seufzen über ihr Schicksaal, sich für fremde Staaten den äußersten Gefahren aussetzen zu müssen; wie viele Familien beklagen den Verlust eines geliebten Sohnes, dessen Schicksaal für sie in undurchdringliche Finsterniß gehüllt ist; der von Mischendieben geraubt in einem entfernten Winkel der Erde in Kummer und Elend dahin lebt. Aber zu fürchterlich sind diese Verletzungen, die Feder zu schwach um sie in ihrer ganzen Abscheulichkeit darstellen zu können.

Mögen doch alle Fürsten, denen der Namen *Vater des Vaterlands* so wohl gefällt, sich bestreben es auch in diesem Stücke zu sein; und zu diesem zärtlichen Namen noch  
einen

einen andern achtungswürdigern zu gefellen  
*Freund und Verehrer der Menschheit.* Mögten  
sie doch den Soldatenstand mit weniger Grauf-  
samkeit behandeln lassen; und die Männer  
besser belohnen, die jeden Augenblick bereit  
sein müssen für das Vaterland zu sterben.  
Gewiss dem Staate würde es nie an Verthei-  
digern fehlen; und diese Abschaffung von  
Druck, dieser Beweis von Achtung der  
Menschenwürde wäre eines der kräftigsten  
Mittel, manchen Staat unsers Vaterlandes dem  
Untergange zu entreißen, der ihm so nahe  
bisher bevor steht. Aber getroßt! *Franz*  
der Zweite in *Josephs* des Zweiten (der  
Menschenfreund segnet seine Asche) Schule  
gebildet; und die biedern Männer in unsern  
höchsten Reichsgerichten werden daran arbei-  
ten, dergleichen Mißbräuche zu vernichten,  
die die Menschheit entehren, und den Staa-  
ten den Untergang drohen.

---

## Literarische Anzeigen.

Unvorgreifliche Gedanken über Freiheit und Gleichheit. Von L. Brackebusch (Schleswigisches Journal 1792. September S. 51-70.)

**D**iese Gedanken haben zwar nicht das Verdienst der Neuheit, aber doch der Wahrheit, Bestimmtheit und einer leichten Entwicklung. In dieser Absicht bedient sich der Verfasser einer glücklichen Fiction. Eine Colonie landet an einer fruchtbaren unbevölkerten Insel. Sicherheit ihres Eigenthums bewegt sie den Zustand der natürlichen Gleichheit und Freiheit mit einer bürgerlichen Verfassung zu vertauschen. Hier erlangt sie anfänglich wahre *bürgerliche Freiheit* d. h. die Bürger erkannten keine andern Regeln ihres Verhaltens für verbindlich, als diejenigen, welche sie sich selbst vorgeschrieben haben. Damit war unzertrennlich verbunden *bürgerliche Gleichheit* d. h. derjenige Zustand eines Volkes, in welchem Niemand von den Vortheilen und Nachtheilen der gesellschaftlichen Einrichtung ausgeschlossen ist. Alle die Ursachen, welche die Geschichte eines jeden Staates erzählt, wirkten nach und nach auf dieses Volk, um diese Gleichheit und Freiheit einzuschränken. Es entstand Aristokratie, Despotismus, Tyrannei, Leibeigenschaft. Ein edler Aristokrat entfugte

willig diesen so genannten Rechten. Das übrige Volk bekam wieder Begriffe von Freiheit; und das Gefühl seiner Slaverei wurde ihm nun zwiefach unerträglich. Es entledigte sich gewaltsam seiner Tyrannen und wurde — frei. Allein diese jungen Söhne der Freiheit waren nichts weniger als geschickt, ihre Freiheit zweckmälsig zu brauchen und zu behaupten. Faktionen und die schrecklichste Anarchie richteten grössere Verheerungen an, als vorhin der unbändigste Despotismus. Nothgedrungen vertraute man die Oberherrschaft, Gesetzgebung und vollziehende Macht Einem guten Fürsten, der sie auf keine Weise misbrauchte; man überliess sie anfangs freiwillig, nachher durch Umstände gezwungen, den Nachkommen desselben, die immer andre willkürliche Eingriffe in die ursprüngliche und gesetzmälsige Einrichtung wagten, bis das Volk endlich auf den vernünftigen Gedanken kam, ihre Freiheit wieder herzustellen, und zur Behauptung derselben eine bessere Regierungsform einzuführen, worinn die gesetzgebende und die vollziehende Gewalt getrennt und dadurch den sonst unvermeidlichen Uebeln jeder bürgerlichen Verfassung möglichst vorgebeugt war. So gelangte die Insel endlich zum ruhigen Genuss ihrer neuen Verfassung, und befindet sich gegenwärtig in sehr blühenden Umständen. Sie war bürgerlich gleich, und bürgerlich frei. — Sehr genau bezeichnet ist auch der Unterschied zwischen *bürgerlicher* und *politischer Freiheit*. Die letztere

ist

ist eine solche Unabhängigkeit des ganzen Staats, vermöge welcher er seine Verfassung ändern darf, ohne von irgend einem andern Staate darinn gehindert zu werden. Die bürgerliche Freiheit betrifft das Verhältniß der einzelnen Glieder eines Staates gegen einander; die politische Freiheit das Verhältniß des ganzen Staates gegen andere Staaten. Sehr selten ist bis jetzt ein Staat so glücklich gewesen, sich der politischen und bürgerlichen Freiheit zugleich rühmen zu können. Man denke hier an die politisch freyen Monarchien, Rußland, Oesterreich, Preussen u. s. w. und dann an die einzelnen Republiken in der Schweiz, in Italien, und an die Reichsstädte in Deutschland. — Es ist in unsern Zeiten doppelt verdienstlich, die richtigen Begriffe von Freiheit und Gleichheit aufzuklären und genau zu entwickeln, da eben die Verwirrung, welche größtentheils noch darin herrscht, den Freunden und Beförderern einer gesetzlosen Ausgelassenheit eben so sehr, als den Lobrednern des Despotismus, und der willkührlichen Tyranney zu statten kommt.

---

Verb

## V e r b e s s e r u n g e n .

Seite	21	Lin.	33	<i>concreto</i> anstatt <i>conrecto</i>
—	23	—	23	<i>erbüle</i> — <i>bebült</i> ,
—	32	—	18	mufs <i>der</i> weggestrichen werden
—	—	—	23	nach wählen, mufs hinzuge- setzt werden: <i>bis ein bestimm-</i> <i>terer angegeben wird</i> ,
—	—	—	24	<i>richtiger</i> anstatt <i>wichtiger</i>
—	33	—	10	anstatt <i>sic</i> mufs gesetzt wer- den <i>Verstand und Vernunft</i>
—	34	—	14	<i>hatte</i> , anstatt <i>batten</i>
—	36	—	18	<i>derselben</i> anstatt <i>derselbe</i>
—	37	—	16	vor <i>abgewiesen</i> mufs hinzuge- setzt werden <i>Begierde</i>
—	39	—	ult.	nach <i>dadurch</i> mufs hinzuge- setzt werden, nach dieser Re- gel beurtheilt
—	42	—	10	nach <i>Handlung</i> gehört <i>ein</i> <i>Comma</i>
—	43	—	11	nach <i>unerlaubt</i> gehört <i>sei</i> ,
—	—	—	21	nach <i>ein</i> gehört <i>als</i>
—	44	—	ult.	<i>dessen</i> anstatt <i>dejselben</i>
—	47	—	16	nach <i>eineleuchtend</i> hinzuzufe- tzen <i>gezeigt</i>
—	61, i. d. N.	lin.	2	( <i>Kritik — Note</i> ) anstatt <i>Kritik — Note</i>
—	—	—	3	vor <i>Begebrungsvermögen</i> hinzuzusetzen welcher
—	—	—	—	nach <i>Begebrungsver-</i> <i>mögen den Punkt weg-</i> <i>zustreichen.</i>
—	—	—	4	<i>das</i> anstatt <i>Das</i>
—	—	—	15	<i>würde</i> — <i>wurde</i>
—	—	—	21	<i>diese</i> — <i>seine</i>
—	63	lin.	9	nach <i>entbält</i> , <i>ein Punktum.</i>







PHILOSOPHISCHES  
JOURNAL  
FÜR  
MORALITÄT, RELIGION  
UND MENSCHENWOHL.  
V HEFT.



Gießen  
bey G. F. Heyer.  
1793.

## Verbesserungen.

Seite	21	Lin.	33	<i>concreto</i> anstatt <i>conrecto</i>
—	23	—	23	<i>erbält</i> — <i>bebält</i> ,
—	32	—	18	muß <i>der</i> weggestrichen werden
—	—	—	23	nach wählen, muß hinzuge- setzt werden: <i>bis ein bestimm-</i> <i>terer angegeben wird,</i>
—	—	—	24	<i>richtiger</i> anstatt <i>wichtiger</i>
—	33	—	10	anstatt <i>se</i> muß gesetzt wer- den <i>Verstand und Vernunft</i>
—	34	—	14	<i>hätte</i> , anstatt <i>hätten</i>
—	36	—	18	<i>derselben</i> anstatt <i>derselbe</i>
—	37	—	16	vor <i>abgewiesen</i> muß hinzuge- setzt werden <i>Beigierde</i>
—	39	—	ult.	nach <i>dadurch</i> muß hinzuge- setzt werden, nach dieser Re- gel beurtheilt
—	42	—	10	nach <i>Handlung</i> gehört <i>ein</i> <i>Comma</i>
—	43	—	11	nach <i>unerlaubt</i> gehört <i>sei</i> ,
—	—	—	21	nach <i>ein</i> gehört <i>als</i>
—	44	—	ult.	<i>dessen</i> anstatt <i>derselben</i>
—	47	—	16	nach <i>einleuchtend</i> hinzuzufe- tzen <i>gezeigt</i>
—	51, i. d. N.	lin.	2	( <i>Kritik</i> — <i>Note</i> ) anstatt <i>Kritik</i> — <i>Note</i>
—	—	—	3	vor <i>Begehrungsvermögen</i> hinzuzusetzen welcher
—	—	—	—	nach <i>Begehrungsver-</i> <i>mögen den Punkt weg-</i> <i>zustreichen.</i>
—	—	—	4	<i>dar</i> anstatt <i>Das</i>
—	—	—	15	<i>würde</i> — <i>wurde</i>
—	—	—	21	<i>diese</i> — <i>seine</i>
—	63	lin.	9	nach <i>enthält</i> , <i>ein</i> <i>Punktum.</i>







PHILOSOPHISCHES  
JOURNAL  
FÜR  
MORALITÄT, RELIGION  
UND MENSCHENWOHL.  
V<sup>tes</sup> HEFT.



*Giessen  
bey G. F. Meyer.  
1793.*



# Philosophisches Journal

für

Moralität, Religion und Menschenwohl

herausgegeben

von

Carl Christian Erhard Schmid

und

Friedrich Wilhelm Daniel Snell,

Lehrer der Philosophie zu Jena und

Gießen.

---

*Zweyten Bandes Dritter Heft.*

---

G i e s s e n,

bey Georg Friedrich Her

1 7 9 3:

verf.

## Inhalt.

1. Plato's Briefe über die Syrakusanische Staatsrevolution. Uebersetzt mit Anmerkungen von Hrn. Geh. Rath Schloffer in Carlsruh.
2. Literarische Anzeigen.

---

## Ankündigung.

Dieses philosophische Journal für Moralität, Religion und Menschenwohl ist bisher von demjenigen Theile des Publikums, welcher sich für Philosophie interessirt, hinlänglich unterstützt worden, und wird daher in dem kommenden Jahre 1794. fortgesetzt werden. Der Plan und Zweck desselben bleibt im Ganzen unverändert. Gemeinnützigkeit, Popularität, Unparteilichkeit und Müßigung sollen seine Charakterzüge ferner bleiben. Die Veränderung meines Aufenthaltes bringt es aber mit sich, daß ich die Herausgabe künftig allein besorge, der Akademischen Buchhandlung aber zu Iena den Verlag desselben übergebe. Als Herausgeber werde ich durch strengere Auswahl der einzurückenden Aufsätze, durch Verbindung mit mehrern guten Schriftstellern und durch eigene Versuche, die wichtigsten Lehren der Moral, Theologie und Politik nach Prinzipien der kritischen Philosophie zu bearbeiten; die Verlagshandlung aber wird durch Besorgung eines guten deutschen Druckes und durch regelmäßige Versendung die Zufriedenheit des Publikums zu verdienen streben. — Im Jänner 1794. erscheint das erste Stück, und dann alle zwey Monate das folgende, jedes zu 9-10. Bogen broschirt, gegen Pränumeration von 3 Rthlr. Sächsf. oder 5 fl. 24 kr. Rhein. und man kann sich deshalb an alle löbliche Postämter und Buchhandlungen (die für ihre Bemühung den gewöhnlichen Rabatt bekommen werden) wenden. Sollten sich ausserdem noch andere dem Geschäfte der Pränumerantensammlung unterziehen: so können diese, wofern sie auf 6 Exemplare zusammen unmittelbar bey der Verlagshandlung voraus bezahlen, für ihre Bemühung den vierten Theil des bestimmten Preiffes abziehen. Iena, den 10. November 1793.

Carl Christian Ehrhard Schmid,  
Prof. der Philos. Diaconus und Garnisonprediger

---

Plato's Briefe über die Syrakusanische Staats-  
revolution.

Erster Brief.

*Dion an Dionys und an die Syrakusaner:*

**I**ch habe, so lang ich unter Euch lebte, Eu-  
ern Staat mit so vieler Treue verwaltet; Ihr  
alle habt von meiner Mühe und Arbeit den  
größten Nutzen gezogen, und nun muß ich  
von Euch die drückendsten und unerträglich-  
sten Beschuldigungen erfahren. So lang ich  
unter Euch war, konnte ich Bürge dafür  
seyn, daß ihr nie den Druck der Grausamkeit  
empfinden würdet; und das Zeugniß müssen  
mir alle diejenige geben, welche mit mir  
dem Staat vorgestanden sind, von welchen  
viele selbst erfahren haben, mit welchem Ei-  
fer ich bey allen Gelegenheiten den Unter-  
ster Band. 3ter Heft. A drük-

drükten beygestanden bin, und wie viele Mühe ich mir gegeben habe, die Strafen abzuwenden, die ihnen bevorstanden. Demungeachtet werde ich, der ich an der Spitze Eures Staates, Euch vor dem Untergang errettet, und den grössten Theil meines Lebens unter Euch zugebracht habe, ich werde nun vertrieben, und auf eine so verächtliche Weise fortgeschickt, daß ihr euch schämen würdet, den geringsten Bettler so von Euch zu lassen.

Sey es! Ich will ferne von den Menschen schon Rath für mich selber finden! Aber du, Tyrann, wirst verlassen leben in deiner Einsamkeit. Dein vortreffliches Gold das du mir auf die Reise gabst, wird dir Bacchus mit diesem Briefe wieder bringen. Zur Reise war mirs zu wenig, und zu meinem übrigen Leben nützt es mir nichts. Dir macht es Schande, daß du es gabst, und mir würde es Schande machen, wenn ichs nähme. Behalte es also, ich nehme es nicht! Dir ist es einerley so etwas zu geben oder zu nehmen. Nimms also und giebs einem andern deiner Hoffeute, dem du eben solche Beweise deiner Achtung geben willst, wie mir. Ich habe genug an denen, die du mir gegeben hast. Ich kann jetzt

jetzt wohl mit dem Euripides sagen: dafs,  
wenn einmal die Zeiten bey dir sich ändern;

Du wieder wünschen wirst solch' einen  
Mann

An deine Seite!

Erinnere dich, wie oft unsre Tragiker ihre  
Tyrannen, wenn sie jetzt dem Tode nahen,  
ausrufen lassen:

Elender! Ohne Freunde mufs ich ster-  
ben! So läfst aber kein Dichter jemand aus  
Geldmangel sterben. Viel mehr sagen alle,  
die Sinn haben mit dem Dichter: Nicht der  
Glanz des kostbaren Goldes, nicht die Dia-  
manten, nicht die Tafeln von Silber, glän-  
zen in dem hoffnungslosen Leben des Men-  
schen, so in die Augen; nicht machen der rei-  
chen Saaten unübersehliche Furchen so glück-  
lich, als die brüderliche Eintracht guter Men-  
schen! Lebe wohl, und möchtest du fühlen  
wie gross Unrecht du mir thust, damit du ge-  
rechter und besser gegen andere werdest.

Zweiter Brief.

*Plato an Dionysius.*

Du räthst mir, wie Archedemon mir ge-  
sagt hat, dafs so wohl ich als meine Freunde  
wohl thun würden, wenn wir aufhörten durch

A 2

Worte

### Plato's Briefe über die

Worte oder Werke dir Uebel zu thun. Nur den Dion nimmst du aus, und daß du den ausnimmst, das beweist, daß ich über meine Freunde keine Gewalt habe. Hätte ich einige über sie, oder über dich und den Dion, ich bin gewiß es würde euch allen und den übrigen Griechen besser seyn. Nun aber habe ich nur darin Gewalt und Stärke, *daß ich selbst treu gehorche meinem bessern Sinn!*

Wisse indessen und glaube daß du von dem Kratistalus und Polixenus irrig berichtet worden bist. Der eine soll dir gesagt haben, er habe gehört, daß mehrere aus meiner Gesellschaft auf den Olympischen Spielen sehr übel von dir gesprochen hätten. Vielleicht hört der Mann besser als ich, denn ich habe so etwas nicht gehört. Wenn dir wieder so etwas von uns zu Ohren kommt; so rathe ich dir, schreibe es mir gleich, und frage mich ob dem so sey? und glaube gewiß, daß ich mich weder schämen noch scheuen werde, dir die Wahrheit zu sagen.

Du kennst die Verhältnisse in welchen wir stehen, du und ich. Wir sind beyde bey nahe in ganz Griechenland bekannt, und jedermann weis, daß wir mit einander gelebt  
haben

haben; auch wird man davon in der künftigen Zeit gewiß nicht schweigen. Denn es wissen viele nur allzu gut, daß mein Umgang mit dir groß und gewiß nicht unbedeutend war.

Und wozu das, alles? Höre, ich will dir sagen vom Anfang, wie ichs denke.

Große Gewalt und große Weisheit sind geschaffen beysammen zu wohnen. Sie folgen einander, suchen einander und leben gerne zusammen, und die Menschen freuen sich ihrer wo sie sie beysammen sehen oder von ihrer, Vereinigung hören, sey's in dem wirklichen Leben und in dem Umgang der Menschen oder in den Gemälden der Dichter. So oft wir von dem Hiero sprechen oder von dem Lazedämonischen Pausanias, unterlassen wir nie uns mit Wohlgefallen auch ihres Freundes des Simonides zu erinnern und uns zu erzählen, was er mit ihnen gethan und gesprochen hat. Unfre Lieder besingen nie den Periander von Corinth, ohne den Thales von Milet. So steht überall, neben dem Perikles der Anaxagoras, und Krösus und Solon die Weisen, neben dem gewaltigen Cyrus. Diese in der Natur so schöne Vereinigung der Weisen und

der Gewaltigen ahmen die Dichter nach. Zu ihren Creons setzen sie ihre Terebias, den Minos zum Polyedus, zum Agamemnon den Nestor, den Ulyss, den Palamedes, und fast glaube ich, daß in eben dem Geist die Alten selbst dem Iupiter ihren Prometheus beygegeben haben.

Einige von diesen erscheinen uns dann in beständiger Eintracht, andere in beständiger Uneinigkeit. Viele sehen wir zu einer Zeit, als Freunde vereinigt, zu einer andern getrennt als Feinde, einstimmig in einigem und in andern verschiedenen Sinnes.

Wenn du nun das siehst, so wirst du bedenken, daß wenn wir sterben unser Ruf nicht zugleich mit uns vergeht. Für diesen Ruf müssen wir also auch Sorge tragen. Denn mich dünkt uns darf die Zukunft nicht gleichgültig seyn. Nur die verworfenen niedrigen Seelen hat die Natur gleichgültig gegen den Nachruhm gemacht; aber der Edle thut alles, damit sein Andenken in Ehren bleibe wenn er nicht mehr ist. *Und das ist ein Zeichen, daß die Abgeschiedenen noch zurück empfinden auf die Erde die sie verlassen haben; auch abnaet das hier schon die Seele des bessern Menschen, der*  
Schlechte

*Schlechte abndes es nicht; wahrer aber ist die Abndung der Seele des Göttlichern!*

Nun, dünkt mich, wenn die Gestorbenen, von welchen ich sprach, es noch machen könnten, daß ihr Umgang mit ihren weisen Freunden tadelloser würde, gewiß würden sie dann thun was sie könnten, damit man besser von ihnen redete als nun. Das ist aber dir und mir durch Gottes Willen noch möglich. Noch können wir, wenn wir in der vergangenen Zeit nicht so miteinander gelobt haben wie es sich gebührte, alles wieder durch That und Worte gut machen. Aber nur durch die Lehre der Weisheit erhalten wir den wahren Nachruhm, und schön wird der seyn wenn wir diesen Lehren folgen, aber, wie gar anders, wenn wir ihnen widerstreben? Wir können also nichts heiligers noch bessers thun, als auf diesen einzigen Zweck alle unsre Sorgen zu richten; und nichts schlechters oder den Göttern mißfälligers, als wenn wir das nicht thun. Wie wir aber nun uns, gegen einander zu betragen haben, und was von uns beyden unsre Pflicht erfordert, das höre!

Als ich nach Sizilien kam, wurde ich für einen der besten Philosophen gehalten. Ich

kam zu dir nach Syrakus, um durch dich der Philosophie selbst bey dem Volk Ehre zu machen. Aber das gelang mir nicht. Ich will nicht behaupten dafs das, was man wohl sagen könnte, die Ursache wäre, warum mir fehlgeschlagen ist, was ich mit dir vor hatte. Es fehlte dir vielleicht nur am Vertrauen zu mir, und da magst du wohl gleich damahl die Absicht gehabt haben, mich bald wieder von dir zu entfernen um dir andere an meinen Platz anzuziehen, die inzwischen von mir lernen und meine Meinungen ausforschen sollten, alles, weil du mir selbst nicht trauest. Das misbilligten nun viele, und viele sagten laut, dafs du mich verachtetest und dich mit gar andern Dingen abgabst. So sprachen die Leute von dir, und nun höre was du thun mußt, damit auch ich wie du es verlangst, dir sagen kann, wie wir künfrig mit einander stehen können.

Schätzeft du die ganze Philosophie nicht werth der Mühe dich damit abzugeben; so lege sie lieber gleich bey Seite. Oder haben dir andre etwas bessers gesagt, oder hast du selbst etwas bessers gefunden als ich dir sagen konnte; so bleibe bey dem. Gefällt dir aber  
das

das was ich dich lehrte; so mußt du auch selbst für mich mehr Achtung haben,

Nun steht also alles wieder bey dir, wie es im Anfang unsrer Bekanntschaft stand. Wie du vorgehst, so werde ich folgen; wie du mich ehrst, werde auch ich dich ehren. Setzest du aber die Achtung gegen mich beyseite; so werde ich mich begnügen zu schweigen. Wenn man sehen wird das du mich ehrst; so wird man glauben das du auch die Philosophie in Ehren hältst, und dann wirst du erreichen was du von jeher gewünscht hast, das dich das Volk selbst für einen Philosophen halte. Würde aber ich dich hochschätzen, ohne ein gleiches von dir zu erhalten; so wird jedermann glauben müssen, das ich nur deine Reichthümer verehrte und nach deinen Schätzen strebte. Und wir wissen beyde, das man dergleichen Gesinnungen keinen schönen Namen zu geben pflegt. Ueberhaupt, wenn du mir Achtung erweist, so gereicht das dir und mir zur Ehre; aber, wenn nur ich allein dir anhänge; so beschimpfen wir uns beyde! So denke ich über die Lage in welcher wir uns befinden.

Was du mir über das Verhältniß der Kugel sagst, das ist nicht richtig, und das wird dir Archedemus erklären, wenn er zu dir kommt.

Größer aber, und wichtiger, und heiliger ist die Frage, die du mir durch deinen Gefanden vorgelegt hast, und über diese muß ich ihn genau belehren, denn du bist, wie er mir erzählte, mit dem was ich dir von der Natur des Ursprungs aller Dinge sagte, nicht zufrieden gewesen. Ich kann dir aber das, was ich dir darüber zu sagen habe, nur gleichnißweis sagen, damit, wenn mein Schreiben zu Wasser oder zu Land verlohren werden sollte, der, welchem es in die Hände fällt, es nicht verstehe, wenn er es auch schon lesen sollte. So ist es aber damit:

*Alles ist um den König des Ganzen, alles ist um Seinerwegen da, und in ihm ist der Grund von allem Guten und Schönen; Der zweite vom zweiten, der dritte vom dritten. Das nun wünschet die Seele des Menschen zu ergründen und sucht in sich und ihres Gleichen; aber da ist nichts das genüge, und in dem König, und in den übrigen wovon ich sprach, ist nichts das dem gleiche;*

*da*

da sprich die Seele von dem was nach ihm ist! \*)

Aber, O Sohn des Dionysius und der Doris, was soll ich dir weiter sagen über die Frage: woher denn das Böse kommt? Diese Frage bekümmert die Seele des Denkers und wer diese nicht auflösen kann, der rühme sich nur nicht die Wahrheit gefunden zu haben. \*\*)

Zwar

\*) Dieses bezieht sich auf Platos Lehre von der Entstehung der Dinge. Gott als das erste, hat seinen Grund in sich, so weit ist er die Erste Ursache des ersten. Das zweite nach ihm ist, nach Plato, die Welt und die Dämonen. Was diese Schönes und Gutes wirken, davon ist Gott die zweite Ursache. Von diesen Dämonen wurden endlich die Menschen und die Thiere theils geschaffen, theils bewohnt, das ist also das Dritte, von welchem Gott die dritte Ursache ist. Dem ersten, der Gottheit selbst, gleichen die Dämonen so wenig als die Welt; in diesen kann also die menschliche Seele nichts göttliches finden. Sie spricht also von dem was nach Gott ist, nemlich von den Dämonen und der sichtbaren Welt.

\*\*) Dafs Plato die Materie, oder den Stoff der Dinge mit Gott für gleich ewig und für unfähig hielte, den Eindruck der göttlichen Ideen, oder die Aehnlichkeit des Urbildes der Welt das  
Gott.

Zwar hast du mir in deinem Garten als wir in dem Lorbeerhaine wandelten, behauptet, daß du das alles wüßtest, und daß du es von dir selbst gefunden hättest. Und ich sagte dir, wenn du das glaubtest, so würdest du mir viel Worte sparen; noch hätte ich aber keinen ge-

fun-

Gott sahe da er schuf, anzunehmen, ist wohl ausgemacht. Ingleichen läßt sich auch wohl nicht zweifeln, daß Plato sich die physischen Kräfte der Materie als die Materielle Weltseele dachte, mit welcher Gott, den Geist der Harmonie vereinigte, um sie einer zweckmäßigen, harmonischen Leitung des zur Welt geordneten Chaos, fähig zu machen. Aus diesen Begriffen läßt sich dann einsehen wie der Philosoph sich den Ursprung des Uebels dachte. Selbst dieser Brief beweist aber, daß Plato die Schwierigkeiten wohl einsehe, welche auch dieser Darstellung anhängen, und welche man doch, wie mich dünkt, oft größer gemacht hat, als sie sind. Wenigstens wird eine Theodizee nach Platos System, dem menschlichen Geist immer weit annehmlicher, und vielleicht in der Moral weit wirksamer seyn, als viele andere. Und ganz entbehrlich scheinen mir doch die Theodizeen nicht, so lang unser Herz noch Ansprüche an uns macht, und unser Verstand uns mehr nicht sagen kann, als daß er nichts weiß!

Funden, der das wisse, und mir selbst mache diese Frage viel zu schaffen. Vielleicht hast du aber einmal etwas von jemand gehört, und irgend ein gutes Glück hat dich auf die Spur gebracht; nachher aber magst du wohl die Beweise die du hörtest, nicht so wie sie bestehen konnten zusammen gehangen haben, sondern du hast sie vermuthlich so lang hin und her geworfen, bis dir Deine Einbildung eine Hypothese eingabe, die Dir gefiel. Damit ist es aber nicht ausgemacht! Doch ist der Fehler dir nicht allein eigen. Vielmehr kann ich dir sagen, das selten mich jemand zum ersten mahl gehört hätte, dem es nicht im Anfang eben so ergangen wäre. Und manche sind nun schwer, manche leichter zurück gekommen, aber kaum wird Einer gewesen seyn, dem es ganz leicht geworden wäre.

Da nun aber dem so ist und da dergleichen Dinge so vielen begegnen, so dünkt mich haben wir nun auch in dieser Rücksicht gefunden, in welchem Verhältniß wir, wie du schreibst, gegen einander stehen müssen. \*)

Denn

\*) Dieser Uebergang zu dem Hauptgegenstand dieses Briefes, ist etwas gewaltsam. Einem aufmerksam

Denn wenn du das alles überlegst, und andere um Rath fragst, und wenn du das, was ich dir sage, mit dem zusammen hältst, was du von andern hörst, und dann wieder alles genau erwägt, so mußt du dich überzeugen und dich mit vollem Vertrauen an uns und die Unfrigen halten. Wie wär es anders möglich?

Du hast wohl gethan, dafs du den Archedemon zu uns geschickt hast. Wenn er wieder zu dir kommt, und Dir meine Antwort bringt, und meldet was ich gesagt habe; so werden Dir vielleicht wieder neue Zweifel einfallen und wenn du dann klug bist, so schickst du mir ihn noch einmal, und dann wird er wieder mit einer neuen Ladung zu dir zurück kehren. Hast du aber dieses nun ein paar mahl gethan, und willst du das was ich dir sagen lasse, genau durchdenken und prüfen, so müßte es ein großes Wunder seyn, wenn

merkamen Leser wird es aber wohl von selbst in die Augen fallen, dafs Plato die Hypothesen-Sucht des Dionys selbst, dazu brauchen will, um ihn wieder an sich, und an seine Schule zu ziehen, wo er noch so vieles zu lernen hatte, um richtiger zu philosophiren.

wenn du nicht alsdann die Sachen alle von einer ganz andern Seite sehen solltest, als nun. Das thue also und fasse Muth, und glaube das der Handel den du alsdenn durch den Archedemus treiben wirst, der schönste und herrlichste ist den du treiben kannst! Habe Du bey dem allem nur acht, das diese Dinge nicht unter den rohen und unwillenden Haufen kommen.

Mich dünkt dem großen Haufen müssen dergleichen Ideen höchst lächerlich scheinen, und nur die feinern Seelen können sie aufnehmen mit Ehrfurcht und mit dem Gefühl ihrer Göttlichkeit. Aber, nur ein fleißiges, mühsames Durchdenken vieler Jahre kann sie läutern wie das Gold mit Mühe geläutert wird. Denn wunderbar ist es allerdings, wie viele, mit dem gelehrigsten Verstand, mit dem besten Gedächtniß, geschickt zu prüfen und zu urtheilen, doch erst nach dreyßigjähriger Arbeit und Mühe, spät in ihrem Alter erkannten, wie lichtvoll und wie wahr das ist, was sie in dem Anfang für unglaublich hielten; wie gar anders als das, was sie anfangs glaubten. Das bedenke also, und hüte dich das du nicht nun schon etwas von dir hören läßt, das Deiner unwür-

unwürdig wäre und das du bereuen möchtest. Am besten wirst du das vermeiden, wenn du vor der Hand noch nichts schreibst, sondern erst alles vollständig ausernest. Denn du wirst schwer verhüten können, daß wenn du etwas schreibst, nichts davon unter die Leute komme. Delswegen habe auch ich selbst noch nichts über diese Gegenstände geschrieben, und du wirst weder jetzt noch irgend jemahl ein Werk des Plato finden das von ihnen handle, sondern was ich darüber geschrieben habe, ist alles vom Sokrates, der schon als Jüngling ein Weiser war. \*) Lies diesen Brief  
viel

\*) Es ist wohl schwer zu glauben daß Plato das, was er von der Gottheit, der Schöpfung, dem Chaos, der Seelenwanderung u. d. g. sagt, von dem Sokrates empfangen haben sollte. Da vielmehr alles nach der Schule der Pythagoräer schmeckt, und der Sokrates, wie ihn der viel einfachere Xenophon darstellt über diese Dinge schwerlich so hypothisiert haben würde. Wahrscheinlich ist es aber dem Plato mit dem Sokrates eben so ergangen, wie er in diesem Brief bemerkt, daß es seinen Schülern mit ihm zu verfahren pflege, und da mag er dann manches, was dieser sein Lehrer sagte, gar anders in sei-

vielmahl und oft, und dann verbrenne ihn. —  
So viel von dem.

Du wunderst dich, warum ich dir den Polixen nicht schicke; glaube mir er und Lycophrön und alle die welche nun um dich sind, alle die sind, wie ich immer sagte und noch sage, sowohl in Ansehung ihres Genies als in der Ordnung ihrer Gedanken und ihres Vortrags weit unter dir. Und es ist gewiß nicht, wie viele sagen wollen, blos Gefälligkeit gegen dich, wenn sie dir in euren philosophischen Streitigkeiten nachgeben; sondern sie können wirklich nicht gegen dich aufkommen und du verfährt sehr gelinde und sehr freygebig mit ihnen. Den Philistion hingegen benutze sehr; wenn es anders seine Umstände erlauben; auch rathe ich dir den Speusippus zu benutzen, und dann schicke ihn wieder; denn dieser Speusippus hat auch dich nöthig. Philisto hat mir versprochen, das er gerne nach-

ihrem Kopfgeordnet haben. Auch ist bekannt, das Socrates als er einige Platonische Dialogen, in welchen er selbst redend eingeführt wurde zu Gesicht bekam, sich gewundert haben soll, was der Künigling ihm doch alles sagen lasse.

nach Athen kommen wolle, wann du ihn von dir lässest. — Dafs du den aus den Steinbrüchen los gelassen hast, daran hast du wohl gethan. Es war nicht viel, was für ihn, und seine Leute, und für den Hegesippus und den Ariston verlangt wurde. Denn du schreibst mir ja selbst, du werdest es selbst nicht leiden, dafs jemand diesem oder jenem etwas zu leide thue. Dem Lyfiklides musz ich übrigens mit Wahrheit das Zeugniß geben, dafs er allein von allen denen, die aus Sizilien zu uns nach Athen kamen, nichts gethan hat, was meinen Umgang mit dir stören könnte; vielmehr hat er immer selbst das, was in deinem Betragen gegen mich gut war, noch mehr ausgeschmückt und erhoben.

### Dritter Brief.

*Plato an Dionys.*

Du fragst: ob wir in den Grüßen die wir uns am Anfang unsrer Briefe zu schreiben pflegen, nicht einander lieber wünschen sollten, *froh zu seyn*, als, wie ich in meinen Briefen pflege, *wohl zu seyn*; und es haben mir verschiedene erzählt, sie hätten es mit angehört, dafs du in Delphi so gar den Gott nach dei-

deiner Art angeredet, und noch hinzugesetzt hättest:

Sey froh, und gieb dem König frohes  
Leben!

Ich gestehe dir, ich würde niemand rathen sich einer solchen Anrede weder an die Menschen noch viel weniger an die Götter zu bedienen. Nicht an die Götter, weil ich glaube daß das, was wir *froh seyn* nennen, gegen ihre Natur ist, denn Freude und Schmerz ist ihnen gleich unbekannt; nicht an die Menschen, weil Freude und Schmerz ihnen gleich schädlich ist, und ihre Seele stumpf macht, und vergesslich und unweise, und geneigt zu aller Ungerechtigkeit. — So denke ich von diesem Gruss und das magst du nun aufnehmen wie du willst!

Uebrigens muß ich vernehmen, daß du zu einigen Gesandten gesagt haben sollst, Du hättest ehemahls in meiner Gegenwart dich erklärt, daß du gesonnen wärest, nicht allein die griechischen Städte Siziliens wieder aufzubauen, sondern auch den Despotismus, mit welchem du die Syrakusaner bisher regiert hättest, zu erleichtern und dem Volk eine monarchische Verfassung zu geben; von die-

dem Voratz aber, der dir so sehr angelegen gewesen wäre, hätte ich allein dich abgehalten, und nun ermahnte ich dennoch, wie du sagst, den Dion unaufhörlich, daß er das alles selbst thun sollte, und arbeitete mit ihm bloß darauf, durch Ausführung eben der Ideen, die wir dir abgerathen hätten, dir dein Reich aus den Händen zu reißen.

Du mußt wissen, warum du solche Dinge ausprengst, und was da für einen Vortheil davon hast; Mir aber kanst du mit solchen Unwahrheiten keinen Schaden bringen. Hat doch schon Philistides und so viele andere, bloß deswegen, weil ich bey dir auf dem Schloß wohnte, mich genug bey deinen Lohn-Soldaten und in ganz Syrakus verläumdert; und glaubte doch damahls auch die ganze Stadt, daß ich Schuld an allem Uebel wäre, das bey euch geschahe, indem du nichts thätest, als was ich dir riethe. Du aber weißt am besten, daß ich zwar freylich in dem Anfang, da ich noch etwas Gutes stiften zu können hoffte, manchmal von selbst Hand an die Staatsgeschäfte zu legen mich bemühte, daß aber selbst damahls, alle meine Arbeiten sich beynahe nur auf cinige Vorreden zu euren Gese-

Gesetzen beschränkten, denen noch dazu, du oder wer es sonst war, noch manches beygesetzt haben soll. Wenigstens höre ich, daß nach der Hand sich einige daran gemacht und alles wieder auf Schrauben gesetzt haben sollen, welches jedoch jeder, der mich kennt, leicht von meiner Arbeit unterscheiden wird. Gewiß habe ich also, wie ich eben sagte, dergleichen Vorwürfe, womit du die Leute gegen mich einnehmen willst, weder bey den Syrakusanern noch bey sonst jemand verdient. Indessen muß ich doch, so wohl jene alte Beschuldigungen, als den Verdacht, der jetzt auf mich geworfen werden will, und der noch viel größer und wichtiger ist, als jene, von mir ablehnen.

Zwey Dinge werden mir zur Last gelegt; meine Verantwortung muß also auch zweyfach seyn. Zuerst muß ich darlegen, daß ich guten Grund gehabt habe, warum ich mit dir in den Staatsgeschäften nichts gemein haben wollte; und dann zum andern, daß ich dir von dem Vorsatz den du gehabt haben willst, nie abgerathen, noch dich jemahls gehindert habe, die griechischen Städte in Sizilien wieder aufzubauen.

Zuerst also von jenem. Ich kam nach Sizilien, berufen von Dion und von dir. Ienen habe ich jederzeit hochgeschätzt und er war schon lange mein Freund. Er stunde damahl in dem mittlern und männlichen Alter, das, wie jedermann leicht einsieht, das beste und geschickteste ist, in den Verhältnissen zu rathen, in welchen du dich damahls befindest. Du hingegen warst noch sehr jung, und sehr unerfahren, und sehr unwissend in allem was du hättest wissen sollen. Ich aber kannte dich gar nicht. Es dauerte nicht lang und Dion wurde, ich weis nicht durch welchen Zufall oder durch welchen Menschen oder Gott, von dir getrieben.

Nun standest du allein! — Sage selbst, hätte ich damahls unternehmen sollen mit dir das Ruder des Staates zu führen? Ich der ich sahe das der weiseste und beste uns verlohren war, und nur der Unweise uns bleibe, umgeben von einem Haufen von Thoren und schlechten Leuten, unter welchen er glaubte zu regieren, da er doch nur that was diese wollten. Was sollte ich unter diesen Umständen anders thun, als was ich, am Ende zu thun gezwungen war; nemlich allem Antheil  
an

an den Staatsgeschäften mich zu entschlagen und nur auf meiner Hut zu seyn, damit ich nicht der Bosheit und dem Neid Blößen zu irgend einigem Argwohn gäbe? Das war auch meine einzige Sorge und, neben bey, suchte ich nur dich und den Dion, ob ihr gleich so weit von einander getrennt, und so sehr gespannt waret, wieder mit einander anzuföhnen. Ich fordere dich selbst zum Zeugen auf, ob ich jemahls diesen meinen Zweck zu verfolgen, nachlässig war? Endlich, da sich der Krieg entspann, wurden wir nicht ohne grosse Mühe einig, daß du mich entlassen, nach dem Frieden aber den Dion und mich wieder zu dir rufen wolltest, worauf wir beyde bey dir bleiben sollten. Das alles geschahe bey meinem ersten Aufenthalt, und bey meiner Errettung von deinem Hof.

Als der Frieden geschlossen war, riefst du mich zum andernmahl zu dir, aber nicht wie du versprochen hattest, sondern du riefst mich allein, und versprachst mir nur den Dion ebenfalls in einiger Zeit nachkommen zu lassen. Da schlug ich dir alles ab, und zerfiel deswegen selbst mit dem Dion. Denn dieser glaubte, es wäre besser, daß ich den

Ruf folgte und zu dir käme. Indessen verstrich ein ganzes Jahr. Da schicktest du mir ein Schiff, und schriebst mir wieder; und versprachst mir wieder in deinen Briefen, daß wenn ich käme, du auch gegen den Dion dich vollkommen so betragen wollest, wie ichs nur wünschen könnte. Würde ich aber nicht kommen; so würdest du gerade das Gegentheil thun. Ich schäme mich zu sagen wie viel Briefe nach Briefen, ich von dir, und aus Italien, und aus Sizilien von allen meinen Freunden und Bekannten empfangen habe, die alle mir anlagen zu dir zu kommen, und deiner Bitte statt zu geben. So einstimmig wünschten alle, und unter allen Dion, am meisten, daß ich mich ermannen und die Reise antreten sollte. Vergebens schützte ich mein Alter vor, vergebens sagte ich ihnen voraus daß du der Mann nicht wärest, der den Verläumdungen unsrer Feinde, die nur immer Zwietracht und Uneinigkeit zu stiften trachteten, widerstehen könnte.

Dann damahls sahe ich schon, und noch sehe ich täglich, daß so wohl in den Palästen der Könige, als in den Häusern der Bürger, Reichtum und Ueberfluß überall, nach dem Maas sei.

seiner Größe immer nur Verläumder, und gefährliche, schädliche Schmeichler nährt, und das ist das größte Uebel, das dem Reichthum und der Menschengewalt anzuhängen pflegt. Das sahest du also wohl, dennoch lies ich alles stehen und liegen und gieng, damit wenigstens niemand meiner Freunde mich beschuldigen könnte, daß ich sie hätte retten können und daß nur meine Trägheit Schuld an ihrem Unglück wäre. Ich kam also, aber wie es hernach gegangen ist, das weißt du genug. Im Vertrauen auf die Zusage deines Briefe, verlangte ich, daß du den Dion zurückrufen und ihm wieder dein Zutrauen und seine alte Stelle unter deinen Freunden geben solltest. Ich legte dir zugleich die Gründe dar, warum ich es für so wichtig hielt, daß ihr wieder Freunde würdet, und hättest du mir damahls gefolgt, so würde es, wenn mich nicht alles betrügt, wahrscheinlich besser um dich stehen, und um ganz Syrakus und um unsre Griechen. Hernach verlangte ich, daß du wenigstens das Vermögen des Dion seinen Freunden ausliefern, und es nicht verkaufen und in den Händen der Leute lassen solltest, denen du es zum verkaufen hin-

B 5

gabst.

gabst, und die dir bekannt genug sind. Endlich wollte ich nur, daß du ihm das Geld das er sonst jährlich erhielt, und ehe mehr als weniger schicken solltest, damit er nicht am Ende wohl gar noch darunter leiden müßte, daß ich zu dir gekommen bin. Da du nichts von dem allem thun wolltest, was ich forderte, verlangte ich wieder zurückzukehren. Da hast du mich daß ich nur noch das Jahr bey dir bleiben möchte, und versprachst wieder, dem Dion sein ganzes Vermögen zurückzugeben, nur mit dem Beding, daß er die Hälfte in Corinth bezöge und die andere Hälfte seiner Frau und seinem Sohne zugetheilt würde. — Doch du hast soviel versprochen und so nichts gehalten, daß ich nicht fertig werden würde, wenn ich alles erzählen wollte. Ich will also alles in einem zusammenfassen: denn, da du gegen dein ausdrückliches Versprechen, keine Veränderung mit den Gütern des Dions, ohne seinen Willen, vorzunehmen, sie dennoch eigenmächtig hinter ihm her verkauft hattest, da setztest du, du vortreflicher Mann, äußerst kindisch, die Krone auf die Treulosigkeit, womit du so oft dein Wort gebrochen hast, und erdachtest eine

ne

ne häßliche, niederträchtige, strafbare und noch dazu zwecklose List, womit du mich eben als wenn mir alles was um mich her geschehe, verborgen seyn könnte, so zu erschrecken hofftest, daß ich es nicht mehr wagen würde mich noch mit einem Wort für Dion zu verwenden. Du hattest nehmlich, damahls den Heraklides vertrieben, und da dieses ganz Syrakus so wie ich selbst für höchst ungerecht hielte, und ich deswegen nebst dem Theodotus und Evrybius dich bat, ihn zurückzurufen, nahmst du daher den Vorwand mich zu beschuldigen, daß ich nun deutlich an den Tag gelegt hätte, wie wenig ich nach dir fragte, und wie sehr ich hingegen um den Dion und um seine Freunde mich bekümmerte; denen zu gefallen, ich den Theodotus und Heraklides, die beyde sehr vieler Verbrechen wegen angeklagt wären, ihrer Strafe entziehen wollte. Siehe das ist alles was wir von Staatsgeschäften mit einander getrieben haben; oder war sonst noch etwas vorgefallen, worüber wir uns entzweit hätten, so bezog sich doch alles allein auf das. Und das darf dich gar nicht befremden! Denn ich würde in den Augen aller Rechtschaffnen

bit.

billig als ein schlechter Mann erscheinen; wenn ich, geblendet von der Größe deiner Gewalt, meinen alten vertrauten Freund, der, aufrichtig zu sagen, bey weitem nicht geringer ist als du, wenn ich den, in dem Unglück in das du ihn gestürzt hast, verlassen, und dir, der du so ungerecht gegen ihn bist, so angehangen hätte, daß ich deines Reichthums wegen mit allem zufrieden gewesen wäre, was dir gut dünkte. Was anders als dein Reichthum hätte mich veranlassen sollen, von Dions Seite auf deine zu treten, wenn ich mich jemahls so weit vergessen konnte? Das also allein hat uns gegen einander mißtrauisch in unsrer Freundschaft gemacht, und hat alle Gemeinschaft zwischen uns aufgehoben; an dem allem bist aber du allein schuld gewesen.

Und diese Darlegung unsres Verhältnisses führt mich von selbst auf den zweiten Punkt meiner Verantwortung. Richte du selbst darüber, ob ich die Wahrheit sage, oder nicht.

Ich sage nemlich daß, als du etwa zwanzig Tage vor meiner Abreise aus Syrakus, in deinem Garten, in Gegenwart des Archedemus und des Aristokritus mir eben den Vorwurf

Wurf machtest, daß ich nehmlich dem Heraklides und seinen Freunden mehr anhieng als dir, Du noch hinzusetzest: ob ich noch wüßte, wie ich dir gleich in dem Anfang unsrer Bekanntschaft gerathen hätte, die griechischen Städte in Syrakus wieder herzustellen? Ich antwortete dir damahls, daß ich das noch wohl wisse, und daß ich noch eben dieses für das Beste hielte. Darauf sagte ich ferner, (denn es muß nun alles heraus gesagt werden,) ob ich dir damahls nur das, oder ob ich dir noch etwas anders gerathen hätte? Du gestandest, daß du dich wohl noch erinnerdest, was damahls gesagt worden wäre, aber du wurdest dabey sehr aufgebracht, und wolltest mir, wie du glaubest etwas bitteres sagen; denn du empfandest es tief in der Seele ob du jetzt gleich das alles nur ansiehest wie einen Traum. Wenn ich mich recht erinnere, sagst du mit einem sehr unschicklichen Gelächter: so hast du mir damahls, wie ein Präzeptor allerley zu thun und zu lassen befohlen. Ich antwortete, du erinnerst dich wohl. Darauf sagtest du: gehörte das auch zur Geometrie, oder wohin sonst? Auch darauf hätte ich gar manches antworten können, aber aus Furcht

dafs du meine Abreise, welcher damah's nichts im Weg zu liegen schiene, verhindern möchtest, wenn ich dich mit einem Wort beleidigte, schwieg ich stille.

Dieses alles beweist nun genug, wie wenig du Grund hast, mich zu beschuldigen, dafs ich dich abgehalten hätte, die griechischen Städte, welche die Barbaren verwüthet hatten, wieder herzustellen, oder deine Gewalt über die Syrakusaner zu beschränken und ihnen, statt deines Despotismus, eine monarchische Constitution zu geben. Wahrhaftig du könntest keine Verläumdung gegen mich finden, die mir weniger angemessen wäre, als diese. Wäre irgend wo ein Richter der zwischen mir und dir urtheilen könnte; so würde es mir leicht seyn, gerade von dem Gegentheil Beweise vorzulegen und darzuthun, dafs ich dir allerdings das alles angerathen habe, und dafs du hingegen meinen Rath nicht annehmen wolltest, so sehr es in die Augen fällt, dafs du nichts thun kannst, was deiner Insel, oder deiner Stadt, oder dir selbst, vortheilhafter wäre.

Und nun, wenn du leugnest dafs du diese Verläumdung gegen mich ausgestossen hättest, und

und du hast sie doch gesagt: so kann ich rechten mit dir; gestehst du sie aber ein, so folge dem Beyspiel des Stefichorus und widerrufe was du gesagt hast, und tritt von der Lüge auf die Seite der Wahrheit.

## Vierter Brief.

*Plato an Dion.*

Iedermann weis, das ich in der ganzen Zeit, an allem dem, was mit Dir vorgegangen ist, den lebhaftesten Antheil genommen habe, und das ich keine Mühe gespart habe, deiner Sache einen guten Ausgang zu verschaffen, blos aus meiner reinen Liebe gegen alles, was schön und gut ist. Denn ich glaube, das diejenige welche mit wahrem Gefühl, gros denken und gros handeln, auch mit Ehre gekrönt zu werden verdienen. — Und, unter Gottes Beystand ist auch bis nun alles erwünscht von Statten gegangen. Aber gross ist der Kampf, der Euch noch bevorsteht. Denn Thätigkeit, Stärke, Muth haben mehrere schon gezeigt; aber im Geist der Wahrheit, mit Gerechtigkeit, mit Grosmuth, mit Anstand zu handeln, das ist es worinn diejenige, deren Seelen diesen Tugenden nachgestrebt haben, sich vor allen andern unterscheiden

den müssen. Du siehst was ich sagen will, und weißt, daß es uns nun ziemt, in dem allem die Leute die du kennst, weiter als Knaben hinter uns zu lassen. Wir müssen zeigen daß wir das sind, wofür wir uns ausgeben. Und mit Gott wird uns auch das nicht schwer fallen. Denn andere sind gezwungen, viele Umschweife zu gebrauchen ehe sie nur bekannt werden. Du bist aber nun so weit gekommen, daß wenn ich so sagen darf, die ganze Welt ihre Augen nun nur auf einen Ort, und in dem Ort, nur auf dich richtet. Nun arbeite auf der großen Scene wo dich alle sehen, daß du in dir uns wieder den alten Lykurg darstellst oder den Cyrus, oder wer sonst in der Tugend und in der Weisheit der Gesetzgebung ihre Stufe errungen hat; zumahl jetzt, da so viele sind, die da vermuthen daß nun, nachdem Dionys gestürzt ist, auch Eure Unternehmung bald an deinem, und Theodots, und Heraklidens und der übrigen Ehrgeiz scheitern werde. Wohl wünschte ich daß so keiner da wäre; sind sie aber da, so sey ihr Arzt und bessre sie und möchte euch das alles zum besten gelingen,

Doch

Doch, das alles weißt du schon und es ist lächerlich, daß ich mir heraus nehme, es dir zu sagen. Aber, selbst die Lungen ermuntern ja oft auf der Scene den Dichter; warum sollte nicht auch ich mein Wort dem Freunde zrufen, der da weis mit welcher eifriger Liebe ich an ihm hänge. Fahr also fort in deiner großen Laufbahn, und laß michs wissen, wenn du etwas brauchst. Hier ist noch alles wie du es verlassen hast. Ihr aber meldet uns doch was ihr gethan habt, und was ihr noch thut, denn wir hören vieles, und wissen doch wenig. Zwar laufen viele Briefe von dem Theodot und dem Herakleides in Argina und in Sparta herum, aber wie gesagt, man erzählt uns vielerley von Euch, aber nie etwas worauf wir uns verlassen könnten. Das muß ich dir aber doch noch sagen, daß viele dich beschuldigen, du wärest zu wenig leutselig. Merke dir, daß, wenn man durch Menschen wirken will, man auch suchen muß ihnen zu gefallen; und daß Hartnäckigkeit und Eigensinn meist eine Folge der Einsamkeit ist — Sey glücklich.

## Fünfter Brief.

(der achte in der gemeinen Sammlung)

Plato an die Freunde und die Angehörigen  
des Dion.

Ihr habt mir geschrieben, daß ihr der Meinung wäret, ihr müßtet nach eben den Plänen arbeiten welche Dion vorhatte; und habt mich ersucht Euch darin mit Worten und Werken beyzustehen, so viel ich vermag. Ist das Euer Ernst und denkt ihr wirklich wie Dion dachte, so gebe ich Euch mein Wort, daß ich in Eure Gemeinschaft treten will; wo nicht, so muß ich euren Antrag weiter überlegen. Damit Ihr nun aber auch wißt wie Dion dachte, so will ich, nicht aus bloßen Vermuthungen, sondern weil ich es wohl weiß, Euch seine Gedanken und sein ganzes Vorhaben eröffnen.

Als ich in meinem vierzigsten Jahre zum erstenmahl nach Syrakus kam, war Dion in dem Alter, in welchem nun Hiparinus steht, und schon damahl hielt er dafür daß Syrakus frey seyn und nach den sichersten und besten Gesetzen regiert werden müsse; und in dieser Gesinnung ist er verharret bis an sein Ende. Es ist also kein Wunder, daß ich,  
der

der ich in der Politik überhaupt eben so dachte, bald mit ihm übereinstimmte. Wie aber das geschahe, das ist wohl werth das es die Alten und die Jungen hören, und ich will versuchen, es Euch von dem ersten Anfang an zu erzählen, denn es ist nun wohl die beste Zeit.

In meiner Jugend gieng es mir, wie es mehreren Jünglingen zu gehen pflegt. Ich nahm mir vor so bald ich zu meinen Jahren gelangt seyn würde, mich den Staatsgeschäften zu widmen. Aber mein Vaterland erfuhr damahls besondere Schicksaale. Viele waren mit der Regierung unzufrieden, da entstand eine Revolution, an deren Spitze sich einundfünfzig Bürger setzten.

Zwey Partien, eine von Eilfen und eine von Zehen nahmen wechselsweis die Geschäfte des Hafens, und die Aufsicht auf den Markt über sich, je nach dem sie dort oder in der Stadt sich aufhielten, die übrigen dreyßig aber machten sich zu unumschränkten Herrn des ganzen Staates. Unter diesen hatte ich manche Bekannte und Freunde, und diese luden mich ein, ihren Unternehmungen beyzutreten. Es war sehr natürlich das ich, in

dem Alter worin ich damahls stund, ihnen Gehör gabe, denn ich glaubte das ihre Absicht nur dahin gieng die schlechte Regierung des gemeinen Wesens zu verbessern, um Recht und Gerechtigkeit zu befördern. In dieser Voraussetzung beobachtete ich sie also genau. Aber ich bemerkte bald, das der vorige Zustand des Staates golden war, gegen den in welchen diese ihn nun versetzten. Ins besondere musste ich unter andern mit ansehen, wie sie dem alten Sokrates, meinem Freund, welchen ich nicht erröthe, für den besten und gerechtesten Menschen dieser ganzen Generation zu erklären, wie sie dem nebst noch einigen andern anmuthen wollten, einen Bürger durch Gewalt zum Tod zu verurtheilen, und wie sie ihn selbst, er mogte wollen oder nicht, in ihre Gemeinschaft zu ziehen sich bemühten. Aber er gehorchte ihnen nicht, und wollte lieber das äußerste über sich ergehen lassen, als Antheil an ihren Ungerechtigkeiten nehmen. Da ich das sehen musste, und noch so vieles andere von gleichem Schlag, da wurde ich betrübt in meinem Herzen, und zog mich zurück von dem Bösen das in dieser Zeit die Oberhand hatte.

Nicht

Nicht lange hernach fiel die Tyranny der dreyßigen sammt ihrer Staatseinrichtung. Nun wachte ich wieder auf, und gab, doch mit mehr Besonnenheit, meiner Begierde mich in die Staatsgeschäfte einzumischen, nach. Aber der Staat war einmahl in eine solche Verwirrung gerathen, daß auch in der neuen Verfassung noch manches geschahe, das mir nicht wenig mißfiel. Auch ist es kein Wunder, daß bey einer solchen Revolution viele ihre Feinde, mehr als sich gebürte, druckten, obgleich nicht zu leugnen ist, daß die Vertriebenen, die damahl wieder zurück kamen, noch einige billige Bescheidenheit zeigten. Mit allem dem fügte es sich doch so, daß einige der damaligen Obern sich beykommen ließen, meinen alten Freund den Sokrates vor Gericht zu fordern, und ihn eines abscheulichen Lasters zu beschuldigen, dessen er wahrhaftig am wenigsten fähig war. Sie beschuldigten ihn nemlich der Irreligiosität; und ließen ihn verdammen und tödten, ihn, der so kurz vorher, zu eben der Zeit, da diese seine Verfolger als Vertriebene im Elend herum irrten, sich der Vertriebenen so annahm, daß er lieber alles leiden, als Theil an dem Todes-

urtheil nehmen wollte, das Einem derselben  
 beschieden war. Da ich nun das alles sahe, und  
 merkte auf die Sitten und die Gesinnungen derer,  
 welche damahls am Ruder des Staates saßen, und da  
 ich die Gesetze beobachtete die sie gaben, und die  
 Weise nach welcher sie handelten, und das alles  
 prüfte und inzwischen mein Alter, meine Einsich-  
 ten geschärft hatte! da wurde ich überzeugt und  
 fühlte innigst das ich keinen Theil an dieser Staats-  
 verwaltung nehmen durfte. Denn ohne alle  
 Freunde, und ohne treue Gefährten ist da  
 nicht fortzukommen. Dergleichen konnte  
 ich aber damahls nicht zu finden hoffen, weil  
 unsre Stadt die Sitten und die Grundsätze  
 unfrer Väter verlassen hatte. Und mir neue  
 Freunde von dem Schlag anzuziehen war  
 schwer, auch war das Ansehen der Gesetze  
 gefallen bis zum Erstaunen. So groß also  
 anfangs mein Eifer für die Staatsgeschäfte war;  
 so schwindelte es mir doch damahls, da ich  
 alles so vor mir liegen sah, wie es lag; alles  
 so drunter und drüber gehen, wie es gieng,  
 wenn ich nur daran dachte, das ich Theil an  
 denselben nehmen sollte. Ich entschloß mich  
 also, zwar in meinen politischen Untersu-  
 chungen fortzufahren, in dem doch vielleicht  
 alles

alles sich überhaupt und in unserer Stadt besonders wieder ändern könnte; thätig aber wollte ich mich in die Staatsverwaltung nicht mehr mischen, bis sich etwa eine schickliche Gelegenheit ereignen werde. Endlich sehe ich dann auch wohl ein, daß alle Staaten überhaupt schlecht regiert werden, indem alle ihre Gesetze tödlich krank sind, und kein einziges zweckmäÙsig das Ganze umfaßt, sondern alles bloß dem Zufall hingegeben wird. Da mußte ich zur Ehre der Philosophie gestehen, daß sie allein im Stand ist anzugeben, was so wohl in den öffentlichen Geschäften, als auch in dem gemeinen Leben, der Gerechtigkeit und dem Besten des Ganzen gemäÙ ist; und daß folglich das menschliche Geschlecht, nur dann aus seinem Elend erlöst werden wird, wann entweder die wahren und richtig denkenden Philosophen allein die Regierung in die Hand nehmen, oder wann die Gottheit es verhängt, daß die welche das Regiment durch ihr Ansehen und ihre Gewalt schon in ihren Händen haben, solche Philosophen werden.

Mit diesen Gefinnungen kam ich das erste Mal nach Italien und Syrakus. Da sahe ich an den vollen überladenen Tischen, was sie dort ihr glückliches Leben nannten, und

es gefiel mir nicht. Ihre zweifache Mahlzeiten an jedem Tag, die Ueppigkeit ihrer nächtlichen Wolluft, und alle ihre Anstalten zur Schwelgerey und zur sinnlichen Luft; wie kann irgend ein Mensch unter der Sonne, der bey diesen erzogen worden ist, weise werden, auch wenn seine Seele von Natur zur Weisheit geschaffen wäre; oder, wie kann er bey solchen Sitten irgend eine Tugend erwerben? Eben so wenig kann man hoffen, daß die Bürger eines Staates den besten Gesetzen mit Folgsamkeit sich unterwerfen, wenn jeder glaubt, daß er seiner Verschwendung keine Gränzen zu setzen brauche, und daß er sonst nichts zu thun habe, als zu essen, zu trinken und jedem Reiz der Liebe nachzuhängen? Ein solcher Staat muß immer zwischen dem Tyrannen dem Oligarchen und dem Pöbelregiment herum geschleudert werden, und selbst der Name einer auf Gerechtigkeit und allgemein bindende Gesetze gebauten Staatsverfassung muß da denen, die eipunal die Oberhand haben, ein Greuel seyn!

In der Stimmung in welche diese Bemerkungen, in Verbindung mit dem was ich vorher sagte, mich versetzt hatten, kam ich nach

Syra-

Syrakus, und vielleicht war das selbst von dem Schicksal so geordnet, denn wahrscheinlich haben damahls schon die höheren Mächte den Grund zu dem legen wollen, was nun von Dion in Syrakus ausgeführt worden ist, und was, wie ich besorge, noch so große Folgen haben kann, wenn ihr meinem Rath nicht folget.

Wie geschahé es aber denn nun, daß meine Ankunft in Sizilien eure jezige Lage vorbereiten konnte?

Dion war damahls noch jung und ich sprach oft mit ihm von dem, was ich für das wahre Wohl der Menschen halte, und ermahnte ihn fleißig, meinen Lehren auch in seinem Leben treulich anzuhängen. Aber mir fiel nicht bey, daß ich, wie ich nun besorge, eben dadurch den ersten Stofs geben könnte, die Tyranney unter welcher ihr damahls lebet, zu stürzen.

Dion der von Natur sehr viele Fähigkeiten hatte, war überhaupt auf alles, insbesondere aber auf das, was ich ihm von meinen Ideen über das Wohl der Menschen sagte, so aufmerksam, und folgte mir mit solchem Eifer, daß ich mich keines Lünglings unter meinen

Schülern erinnere, auf welchen ich einen solchen Eindruck gemacht hätte. Von dem Augenblick an faßte er den festen Voratz, durchaus eine ganz andere Lebensart als die, welche bey feinen Landsleuten und in Italien im Schwang gieng, anzunehmen, und sein ganzes Leben durch die Tugend allem andern Vergnügen und allen Freuden des Lebens vorzuziehen. Diese Veränderung seiner Lebensart wurde bald von denen bemerkt, die da fortführen zu leben, wie man an den Höfen der Großen lebt, und sein Beyspiel war ihnen drückend, bis Dionys der alte abgegangen war. Da wurde Dion gewahr, daß er nicht der einzige wäre, der über diese Dinge so dächte, sondern daß ihrer noch einige wären. Viele nicht, aber doch einige. Dieses führte ihn dann auf den Gedanken, ob er nicht auch den jungen Dionysus eben so stimmen könnte, und würde ihm das die Gottheit durchsetzen helfen; so hoffte er dadurch allein, nicht nur sich, sondern ganz Syrakus auf die höchste Stufe menschlicher Glückseligkeit erheben zu können. Diese Absicht zu erreichen, schien es ihm jedoch unumgänglich nöthig, daß ich wieder nach Syrakus

rakus hinüber käme, und ihm in seiner Unternehmung beystünde, in dem er sich erinnerte, was mein Umgang auf ihn gewirkt, und wie leicht ich in ihm den Eifer nach allem was schön und gut ist, angefaßt hätte. Und gewifs wenn es ihm geglückt hätte seine Absicht mit dem jungen Dionys zu erreichen; so war mit großer Zuversicht zu hoffen, daß das ganze Land höchst glücklich geworden wäre ohne das Blut und ohne alle die Greuel die euch nun vor Augen liegen.

So dachte also Dion, und in dieser gewifs löblichen Gesinnung überredete er den Dionys, daß er mich zu sich rufen lassen möchte. Neben dem schickte auch er selbst mir einen eignen Boten, und beschwor mich, keine Zeit zu verläumen, damit nicht anders eine Gewalt über das Herz des jungen Tyrannen gewinnen und ihn von seiner Neigung zum Guten wieder abwendig machen möchten. Dieser Bitte setzte er noch viel Gründe bey: was, sagte er, wollen wir länger warten, da uns die Götter nun einen so günstigen Augenblick schenken? Dann breitete er sich aus, über den weiten Umfang der Länder, die dem Dionys in Italien und in Syrakus zu Gebot

Gebot ständen. Er bemerkte, daß das Alter des jungen Dionys jetzt noch am biegsamsten wäre und rühmte mir den Eifer des Jünglings nach allem Unterricht und seinen Hang zur Philosophie. Er erwähnte zugleich seiner Verwandten und Freunde, wie begierig sie mich hören würden, wie geneigt sie wären ihre Lebensart nach meiner einzurichten, und wie wichtig eine solche Gesellschaft für den Dionysius seyn würde, um ihn beständig auf dem guten Weg zu erhalten; so daß wenn jemahls eine Zeit erscheinen könnte, jetzt die beste erschienen wäre, die man sich nur wünschen möchte, um die Philosophie auf den Thron und an das Ruder des Staates zu setzen. Das, und noch viel dergleichen schrieb er mir, um mich zu überreden. Mir schwebte jedoch immer eine gewisse Aengstlichkeit vor, wenn ich dachte, wie wenig sich die Wendungen berechnen lassen, die das Herz der Jünglinge nehmen kan. Denn, diese stehen meist jedem überhingehenden Einfaltlos und ihre Neigungen widersprechen sich so leicht! Doch wußte ich daß ich mich auf den Dion verlassen konnte, dessen Seele mir so bekannt war, der so viele Gewalt über sich hatte,

hatte, und dessen ständiges Alter mir für ihn Bürge seyn konnte. Da ich nun so überlegte, was ich zu thun hätte, ob ich dem Dion Gehör geben und nach Syrakus gehen sollte oder nicht, schiene es mir endlich das ich allerdings hingehen mußte, in dem, wenn je ein Zeitpunkt da gewesen wäre in welchem jemand Hoffnung gehabt hätte, seine Ideen über Gesetze und Staatseinrichtung wirklich zu machen, er nun gewiß mir zu einem solchen Versuch erschienen sey, weil ich, um alle das Gute zu wirken das ich vorhatte, nur den einzigen Dionys zu überzeugen brauchte. So dachte ich, und der Gedanke, und diese kühne Hofnung, nicht das was man glaubte, bestimmte mich zu dieser Reise. Am meisten aber trieb mich die Achtung vor mir selbst, damit ich nicht für einen Mann gehalten würde, der nur in Worten Etwas ist, da aber wo es auf die That ankommt, sich zu nichts brauchen lassen will. Auch sahe ich nicht wie ich es gegen den Dion meinen Freund und Vertrauten verantworten würde, wenn ich ihn nun in der großen Gefahr verlies in welcher er sich befand. Wenn, dachte ich, er vielleicht in kurzem, vom Dionys und seinen eigenen

genen Feinden vertrieben, zu uns nach Athen  
 ziehen müßte, und er nun vor mir stünde,  
 und sagte: O Plato, da komm ich zu dir,  
 verjagt aus meinem Vaterland, wo ich gegen  
 meine Feinde mich zu schützen, nicht Waf-  
 fen, nicht Reiter, wo ich nur deinen Rath  
 und deine Zunge brauchte, mit welcher du so  
 viel vermagst, um die Lugend zur Gerechtig-  
 keit und zur Tugend zu rufen, und ihre Her-  
 zen zur Freundschaft und zur Vertraulichkeit  
 zu gewinnen; aber du hast mir sie verjagt, und  
 darum muß ich nun mein Sytacus verlassen  
 und ein Fremdling unter Euch wohnen!  
 Doch nicht ich, nicht mein Unglück ist es,  
 was dir so viele Schande macht, aber hast du  
 die Philosophie, die du so hoch zu rühmen  
 über deren Geringschätzung du so zu klagen  
 pflegtest, hast du die nicht zu gleich mit mir  
 verrathen? Hätten wir in Megara gewohnt,  
 und ich hätte dich dahin gerufen; so müß-  
 test du der schlechteste aller Menschen gewe-  
 sen seyn, wenn du nicht den Schritt gethan  
 hättest, um mich zu erretten; womit kannst  
 du dich also jetzt entschuldigen, als mit der Län-  
 ge des Wegs, mit der Beschwerlichkeit der  
 Reise über die Meere, und mit der Mühe die  
 du

du hättest übernehmen müssen; aber wie willst du damit deine Schlechtigkeit beschönigen? Wie in aller Welt?“ — Wenn das Dion zu mir gesagt hätte, was hätte ich ihm antworten können? Wahrlich nichts.

So wichtige Gründe hatte ich also diese Reise zu unternehmen, die mir, wenn irgend einem Menschen nun zur Pflicht würde; und um derentwillen ich hier den edelsten und schönsten Umgang verlies, und mich in die Gewalt eines Tyrannen gab; ich, dessen Gesinnungen und Grundsätze sich so wenig mit dergleichen Leuten vertragen könnten. Dieser Entschluß allein macht mich los von aller Schuld gegen den Gott der Freundschaft und gegen die Philosophie, welche ich beleidigt und geschändet haben würde, wenn ich in dem Augenblick mich zaghaft und weichlich gezeigt hätte.

Als ich ankam in Syrakus, denn ich will mich kurz fassen, fand ich den Dionys in der größten Verwirrung und voll von Argwohn gegen den Dion, von welchem er glaubte, daß er nach seiner Krone strebte. Ich nahm mich meines Freundes so an als ich vermogte, aber ich vermogte wenig, und kaum war ich im  
vier-

vierten Monat an dem Hof, als Dionys den Dion, immer voll Furcht durch ihn mit List von dem Thron gestürzt zu werden, schimpflich von sich jagte, und ihn auf einem kleinen Nachen von der Insel wegführen lies. Wir und die übrigen Freunde des Dions hatten nun große Ursache zu besorgen, daß der Tyrann auch über uns herfallen und uns, als wenn wir Theil an Dions Absichten gehabt hätten, zur Verantwortung und zur Strafe ziehen würde. Auch trug man sich in ganz Syrakus mit der Nachricht, daß Dionys mich wirklich als einen Mitschuldigen des Dions, habe hinrichten lassen. Der Tyrann merkte unsre Besorgniß bald: Er war aber selbst auf seiner Seite nicht weniger besorgt, daß unsre Furcht schlimme Folgen für ihn haben könnte. Er begegnete uns deswegen auf das freundschaftlichste, und gab sich alle Mühe, uns nicht nur zu beruhigen und zu besänftigen, sondern auch insbesondere mich zu bewegen, daß ich noch länger bey ihm ausdauern möchte. Denn ihm konnte meine Flucht nichts nutzen, wohl aber war es ihm sehr wichtig, daß ich unter diesen Umständen bliebe. Deswegen hat er mich auch

darum

darum so dringend, und die Bitten der Tyrannen sind schon ein Zwang. Ueber dies brauchte er auch noch, um meine Abreise unmöglich zu machen, die List, daß er mich zu sich auf das Schloß nahm und mir da meine Wohnung anwies, wo wenn er meine Flucht nicht hätte hindern wollen, ich doch keinen Schiffer gefunden haben würde, der mich ohne seinen ausdrücklichen Befehl weggeführt hätte. Hätte ich aber allein aus dem Schloß gehen wollen; so hätte jeder Bürger, jeder seiner Bediente auf dem Wege mich ergriffen und sicher wieder in seine Hände geliefert. Neben dem sagte man sich nun auch überall, wo man ausgesprengt hatte, daß der Tyrann mich tödten lassen, gerade das Gegentheil und wußte sich nicht genug von der Liebe zu erzählen die er mir erzeugte. Auch ist nicht zu leugnen (denn ich muß die Sache erzählen wie sie ist) daß er mich von Tag zu Tag mehr lieb gewann und immer mehr Vergnügen an meinem Betragen und an meinem Umgang fand. Aber er verlangte dabey, daß ich ihn mehr loben, und mehr lieben sollte als den Dion, gegen welchen er in einem hohen Grad eiferlütig war. Wollte er jedoch, so

von mir geliebt seyn wie ich den Dion liebte, und konnte er je das von mir hoffen, so war das beste Mittel dazu, das er sich mit der Philosophie vertrauter machte, und mit mir lebte, um sich in ihren Lehren unterrichten zu lassen. Davor aber hütete er sich sehr, weil Dions Feinde ihm den Argwohn beygebracht hatten, das er auf diese Art werde gefangen werden, und das Dion nur darauf warte, um seine Absichten auszuführen. Ich blieb indessen ruhig, und fest bey dem Vorsatz, mit welchem ich nach Syrakus gekommen war, den ersten Augenblick zu benutzen, wenn er sich der Philosophie ergeben würde. Er aber sträubte sich dagegen und war nicht zu gewinnen. So verfloss die Zeit meines ersten Aufenthalts an seinem Hof. Nach der Zeit kam ich auf des Tyrannen dringendste Bitte, noch einmal dahin, und wie wichtig die Gründe waren, die mich zur andern Reise vermochten, welche gerechte Ursachen ich dazu hatte, und was ich damahls ausrichtete, das sollt ihr, weil so viele sind, die diese zweyte Reise nicht begreifen können, hernach erfahren, wenn ich vorher Euch gesagt habe, was ich unter den jetzigen Umständen euch rathe.

Denn

Denn, das ist doch die Hauptsache, welche ich um dieser Nebendinge willen, nicht beyseite setzen darf. — Hört also was ich von der Sache denke.

Der Arzt würde mein Mann seyn, und den würde ich für einen rechten Arzt halten, der, wann er zu einem Patienten käme, welcher eine übele Diät hätte, ihm vor allen Dingen riethe, eine bessere anzunehmen, und der erst dann, wenn der Patient ihm folgte, ihm etwas vorschriebe, das ihn heilte ihn aber seinem Schickläl überlies, wenn er ihm nicht folgte. Riethe er ihm aber auch dennoch, so würde er in meinen Augen ein Stümper in seiner Kunst, und ein Schwachkopf seyn. Eben so ist es mit der Regierungskunst. Wenn ein Staat, er stehe nun unter einem Fürsten, oder unter mehreren Häuptern, wenn der den ordentlichen, guten Weg geht, und in dem etwas zu seinem Besten zu machen ist; so muß ein Mann von Kopf ihm seinen Rath nicht versagen. Läuft aber im Gegentheil der Staat einen andern Weg, und wollen da die Leute auf keine Weise den guten Grundsätzen der ächten Regierungswissenschaft Gehör geben, verbieten sie sogar ihren Raths etwas an ihrer Verfassung zu ändern, und drohen sie mit Tod und Strafe wenn diese Raths dennoch eine solche Aenderung

nöthig finden, oder befehlen sie ihnen überdies etwas noch, selbst Slaven ihrer Lüfte und ihrer Begierden und Absichten zu werden und nur solche Rathschläge zu geben, wodurch sie diese am besten und leichtesten und geschwindesten, bis in Ewigkeit erreichen und vergnügen können; dann ist der, welcher noch in solchen Rathversammlungen sitzen mag, ein Weib; und ein Mann muß beraus geben \*)

Nach

\*) Mich dünkt Plato spricht hier von denen, welche glauben, daß sie auch in so verdorbenen Rathscoufessien doch dann und wann etwas partial Gutes stiften könnten. Diese Leute bedenken aber nicht, daß selbst das Gute, wenn es in das überwiegende Böse gemischt wird, schlecht werden müßte. In einer Rathversammlung zum Beyspiel, welche den Despotismus befördern wollte, kann vielleicht wohl dann und wann jemand, irgend einem oder dem andern, den Druck des Despotismus, erleichtern; aber was nutzt das, wenn er diesen Despotismus im Ganzen befördern hilft? und selbst die Wohlthaten des Despoten sind, wie Aristoteles hier und wieder bemerkt, drückend und ein Uebel für die Menschen. Von einer andern Klasse von Menschen, die um einer beschimpfenden Ehre willen oder um ihres Geitzes willen in solchen Rathversammlungen sitzen bleiben, spricht hier Plato nicht, denn diese sind etwa anders als Weiber.

Nach diesen Grundfätzen handle ich in meinem ganzen Leben. Wenn jemand mich in einer wichtigen Angelegenheit seines Lebens um Rath fragt, um die Erhaltung seines Geldes und seiner Güter, oder um die Gesundheit seines Leibes, oder um das Wohl seiner Seele, und ich finde dann, daß er sein Leben sonst schicklich eingerichtet hat, oder daß er eines guten Rathes fähig und ihn anzunehmen geneigt ist, dann bin ich immer bereit, ihm treulich zu rathen, und begnüge mich nicht, ihm nur etwas vorzusagen. Wenn aber niemand meinen Rath verlangt, oder wenn ich voraus weis, daß mein Rath kein Gehör finden wird, dann dringe ich ihn auch niemand auf. Und so würde ich selbst meinen Sohn nicht zwingen, meinen Rath anzunehmen, und nur meinem Knecht würde ich so etwas biethen. Hätte ich aber Eltern, welchen man, wenn sie nemlich bey Sinnen sind, ohnehin seinen Rath nicht aufzwingen darf, und diese lehten auf eine Art, die mir nicht gefiele, so würde ich sie weder durch meinen Rath den sie doch nicht achten würden, mir zu Feinden machen, noch um ihnen zu gefallen, mich zu einem Werkzeug ihrer Lüste brauchen lassen, das

ihnen verschaffte was sie verlangten, um ein Leben zu führen, gegen welches mir der Todt eine Wohlthat wäre. Und so dünkt mich, *muß* ein Mann von Seele sich auch gegen den Staat verhalten. Wenn ihm die Regierung missfällt, so *muß* er reden und rathen, so lang er Hoffnung hat, *dass* er nichts vergebens rede, und so lang er nicht den Todt zu befürchten hat, wo er rathen will. Aber mit Gewalt *muß* er die Verfassung des Staates nicht umstürzen wollen; und da wo diese anders nicht, als mit Bürgerblut und Todt und Vertreibung der Bürger gebessert werden kann, da *muß* er schweigen, und die Götter bitten um Gnade für ihn und für den Staat. \*) Nach diesen Grundsätzen möchte ich auch Euch nun rathen!

Auch

\*) Diesen Gedanken des Plato wünschte ich allgemein machen zu können. Denn gewaltfame Revolutionen können nur umstürzen, und da wo ein Staat nur durch diese zu retten ist, da ist es dünkt mich offenbar, *dass* die mittlere Klasse aus welcher die Staatsdienste und Rathstellen genommen werden, verdorben sind. Sind sie aber das, so ist voraus zu sehen, *dass* auf das Schlechte, nur etwas noch schlechteres folgen wird, welches sehr theuer erkauft werden *muß*.

Auch dem Dionys habe ich gerathen, so mit Dion umzugehen, daß er ihn sich ganz zu eigen mache, und neben ihm sollte er überall Freunde und Vertraute an sich ziehen, damit es ihm nicht ergehe wie seinem Vater, der so viele Städte Siziliens, welche die Barbaren verwüthet hatten, in seine Gewalt bekam, und so viele wieder aufbaute, und doch nirgend, weder unter den Fremden noch unter den Einheimischen, noch in seinem eigenen Haus

D 4

unter

mufs. In dieser Hinsicht wäre allerdings hier und da zu wünschen gewesen, daß unsre geschäftigen Aufklärer mehr an der Aufklärung dieser Mittelklasse als an der Aufklärung des Volkes gearbeitet hätten, denn dieser wird doch, nach jeder Revolution die neue Ordnung der Dinge in die Hand fallen. Ist nun diese nicht besser, sondern nur anders schlecht als die obere Klasse, was ist dann von ihr zu hoffen. Wie klärt man aber diese auf? oder wie macht mans, wenn sie nicht aufzuklären, und doch alles schlecht ist? Plato sahe wie es scheint kein ander Mittel als das, die Götter zu bitten um Gnade für einen solchen Staat! Und mich dünkt die Gottheit hat auf das Gebet der Friedfertigen im Land einen Comet aufsteigen lassen, der, Baile sage was er will, warnend, und warnt er umsonst, vielleicht vorbedeutend ist!

unter seinen Brüdern, die er selbst erzogen hatte, jemand fand, dem er sie anzuvertrauen gewagt hätte, und der deswegen sich genöthigt sahe, die Beamten die er über sie setzte, aus dem Pöbel zu nehmen, und die schlechtesten Leute mit Reichthümern zu überhäufen um sie zu erkaufen; und doch mit allen seinen Geschenken und mit allen den guten Worten die er an sie verschwendete, selbst durch das Band der Verwandtschaft womit er sie an sich zog, sich nicht einen einzigen so gewinnen konnte, daß er an ihm einen treuen Gehülfen in seiner Regierung gefunden hätte. In dem Betracht war er siebenmahl schlechter als der Persische Darius, der sich weder seinen Brüdern noch seinen Zöglingen, sondern bloß denen vertraute, welche ihm geholfen hatten, den Medischen Afterkönig und seine Eunuchen zu stürzen. Diesen gab er sieben Satrapien, deren jede so gros war als ganz Sizilien, und doch fand er an ihnen Gehülfen, die ihm treu blieben und unter welchen keiner, weder ihm noch den andern gefährlich wurde. Auch ist sein Beyspiel ein Beyspiel für alle Könige und alle Gesetzgeber, weil er Grundgesetze annahm, durch welche das Reich der Perser sich  
 noch

noch bis auf diesen Tag erhalten hat. Auf eben diese Weise haben die Athenienser so viele, von ihnen nicht erbaute, sondern den Barbaren wieder abgenommene griechische Städte, siebenzig Jahre lang, bloß dadurch in unverrücktem Gehorsam erhalten, daß sie in ihnen überall sich Freunde machten. Der alte Dionys hingegen glaubte besonders klug zu handeln, wenn er, weil er niemand traute, ganz Sizilien in eine Stadt zusammen triebe, aber kaum hat er mit Noth und Mühe sich erhalten können, weil er so arm an Freunden und an treuen Dienern war; und warlich, Freunde haben oder keine, das ist ein redendes Zeichen von dem Werth oder dem Unwerth eines jeden Menschen.

Das riethen wir also dem König, Dion und ich, indem wir ihn an das einsame Leben seines Vaters, der weder mit Weisen und Gelehrten noch sonst mit jemand Umgang hatte, erinnerten und ihn unaufhörlich ermahnten, sich unter seinen Verwandten, und unter den besten der Jünglinge seines Alters, die Gefühl für die Tugend hatten, Freunde zu machen, am meisten aber sein eigener zu seyn. Denn daran, sagten wir, fehle es ihm

am meisten. Freylich sagten wir ihm das nicht mit dürren Worten, welches uns hätte nachtheilig werden können, aber doch gaben wir es ihm oft genug, deutlich und wie es sich in unsern Unterredungen anbringen lies, zu verstehen. Oft bemerkten wir, das bloß dadurch ein Mann sich und diejenige, an deren Spitze er sich befände, schützen und erhalten könne; und das wenn einer einen andern Weg wählt, er am Ende zu Grund gehen müsse. Auch das sagten wir ihm nicht selten, das, wenn er sich nach unsern Lehren bilde, und Weisheit und Tugend lernen wolle, es ihm nicht schwer fallen dürfte, die zerstörten Städte der Insel wieder aufzubauen, und sie durch weise Gesetze und durch Einführung guter Ordnung so zusammen zu halten, das er auf ihren Gehorsam zählen könnte, und das sie selbst unter sich einander gegen die Barbaren beyzustehen geneigt seyn würden, wodurch am Ende sein väterliches Reich sich verdoppeln, und weit über das doppelte anwachsen müste. Stünde aber seine Herrschaft einmal in einer solchen Verfassung, so würde er noch eine grössere Gewalt über die Carthaginenser erhalten als der alte Gelon einge-  
habt

hät hätte, und dann würde er nicht mehr Ursache haben sich vor ihnen zu fürchten, wie sein Vater, der, so sehr anders als Gelon, ihnen so gar zinsbar zu werden gezwungen wurde. Das sind die Ermahnungen, das die Rathschläge mit welchen wir den Dionys, wie man uns Schuld gab, hintergehen und ins Netz locken wollten! Aber selbst Dionys hatte diesen Argwohn gegen uns gefaßt, und ihm so viel Gewicht gegeben, daß er, blos durch ihn gebündet, den Dion von sich sties und mich in solche Schrecken triebe. Darauf kam denn, daß ich die lange Geschichte ins kurze ziehe, Dion von Athen und aus dem Peloponnes, und zwang den Dionys mit Gewalt in sich zu gehen. Aber kaum hatte mein Freund das Volk von dem Tyrannen errettet und zweymal seine Stadt wieder frey gemacht; so dachten sie von ihm, wie Dionys selbst von ihm gedacht hatte; als Dion ihn zur Tugend zu ziehen, ihn seiner Krone würdig machen, und sich dann ihm für das ganze Leben widmen wolte. Denn er glaubte den Verläumdern des Dions, die ihn in allem was Dion damahls that, Spuren der Verrätherey finden ließen, und ihm unaufhörlich vorsagten, Dion suche ihn

ihn nur darum in die Wissenschaften und in die Philosophie einzuleiten, damit er sich in diese so vertiefe, daß er sich um die Regierung nicht mehr bekümmern und sie diesem allein überlassen möchte, welcher sie denn bald ganz an sich reißen, und seinen betrogenen Schüler um alles bringen werde. Diese Verläumdungen siegten damahls beym Dionys, und nachher wieder bey dem Volk, zur Schande derer die sie erdachten, und sie nur allzu glücklich so wirksam gemacht haben. Wie aber das alles zugieng, das will ich euch nun erzählen, weil ihr meinen Beystand in euren jezigen Umständen verlangt.

Ich kam, noch vor des Tyrannen Fall, aus Athen, als ein Freund des Dions und in der Absicht ihm nützlich zu seyn, und wieder Frieden zu stiften, zum Dionys. Aber seine Feinde waren mir zu stark; doch vermogte Dionys mit allem seinem Geld das er mir anboth, und mit allen den Ehrenbezeugungen womit er mich überhäufte, nicht so viel über mich, daß ich auf seine Seite treten, und durch meine Freundschaft gegen ihn ein Zeug-

Zeugnifs hätte ablegen sollen, womit er des Dions Vertreibung beschönigen könnte.

Nach diesem allem kam dann Dion von Athen, mit zwey Brüdern die er von hier mit genommen hatte, und die, nicht durch die Philosophie sondern wie sich so die alltäglichen Freundschaften der meisten zu binden pflegen, durch den Umgang bey Gassmahlen und bey den Zusammenkünften der Mysterien, seine Freunde und Gesellschafter geworden waren. Bey solchen Gelegenheiten und wegen einiger Höflichkeiten, die diese Brüder ihm bey seinem Aufenthalt unter uns geleistet hatten, kam Dion mit ihnen in Verbindung und sie giengen mit ihm. Als sie aber nun nach Sizilien kamen, und merkten das ihr Freund den Syrakusanern verdächtig wurde, und das eben das Volk, das er von einem Tyrannen befreyt hatte, nun in ihm den andern besorgte, da fiel es diesen beyden ein, an ihm, nicht allein Verräther, sondern so gut als selbst seine Mörder zu werden, denn sie hatten Waffen in der Hand, und standen denen die ihn umbrachten zur Hülfe. Unterdrücken kann ich diese schänliche abscheudliche Thaten nicht, aber mehr will ich euch auch nicht davon sagen

lagen, denn viele haben sie ausgebreitet, und bis in Ewigkeit wird man sie sich erzählen. Nur mein Vaterland, nur Athen muß ich vertheidigen, auf das ein solcher Greuel einen Schandfleck zu prägen scheint. Und ich kann es, denn hier ist auch ein Athenienser, den weder Reichthümer noch Ehre bewegen konnten, seinen Freund zu verrathen: denn, mit ihm band ihn nicht die Gassenfreundschaft der gemeinen Seelen, sondern das heilige Band der edlern Weisheit, dem der Weise allein mehr traut als allen Banden der Seele und des Leibes, das bandete sie! Und so vermag denn die Treulosigkeit dieser Nichtswürdigen nicht, unsere Stadt zu schänden. Das sey den Freunden und Verwandten des Dions gesagt!

Was aber nun meinen Rath betrifft, so sage ich eben das; was ich immer sagte, nun auch Euch den dritten zum drittenmal: Lasset Syrakus nun — und nicht Syrakus — lasst, wenn ihr mir folgen wollt, keine Stadt von Menschen beherrscht werden, lasst alle nur vom Gesetz regieren! der Mensch der über andere herrscht, und der Mensch der beherrscht wird, sind beyde unglücklich, sie und ihre Kinder sind und  
 sie

die Enkel ihrer Kinder. Voll Gefahr ist hier jeder Versuch. Wer nun Vortheils willen die Herrschaft über Menschen an sich reißt, hat eine kleine knechtische Seele und kennt nicht und weils nicht, was jetzt und künftig gut ist und gerecht ist, unter den Göttern und unter den Menschen. Das habe ich zuerst den Diongelehrt, dann sagte ich eben das dem Dionys, Ihr seyd nun die dritten denen ichs sage, und ich beschwöre Euch, bey dem Gott der Euch dreymahl gerettet hat, gehorcht meiner Stimme. Werft ein Aug auf beyder Schicksale, des Dionys und des Dions. Der eine hörte mich nicht, und nun lebt er ein trauriges Leben; der andere hörte mich, und er starb einen glorreichen Todt. Denn, wer für sich und sein Vaterland strebt nach dem Guten, den kan, es befallt ihn was da will, nichts befallen, als was Gut und was Schön ist.

Zwar sagen viele, Niemand von uns wäre unsterblich geboren, und glücklich wäre keiner der es wäre, denn der Verstorbene habe weder Gutes noch Böses, das irgend in Betrachtung käme zu leiden; aber die Seele wäre es immer welche beydes befallt, sie möge nun mit dem Körper verbunden

den seyn oder nicht. Ihr aber, laßt uns den alten heiligen Sagen trauen, die uns versichern, daß die Seele des Menschen unsterblich ist, und daß ein Gericht sie erwartet, das die Verbrechen mit den größten Strafen an der Unsterblichen rächt, so bald sie den Leib verlassen hat. Und deswegen ist es ein ungleich geringeres Uebel, großes Unrecht leiden, als Unrecht thun. Der Geistes Arme vernimmt aber das nicht, wenn seine Habsucht ihn ergriffen hat, oder er spottet darüber, wenn man es ihm sagt, und glaubt ihm stünde frey ohne Schaam zu rauben was er will, und er habe nichts zu thun, als gleich den Thieren auf dem Felde, zu essen, und zu trinken, und sich unerfättlich in den niedrigsten, eckelhaftesten Wollüsten der Liebe, die wahrlich diesen Nahmen nicht verdienen, herum zu wälzen. Blinde, die nicht sehen welche Thaten den Göttern ein Greuel sind und wie jedem Unrecht das Elend auf dem Fusse folgt, das der Lasterhafte schon, wenn er noch auf der Erde wandelt, in seinem Busen trägt, und das ihm folgt, bis unter die Erde überall auf seiner ehrlösen jammervollen Reise.

Auch

Auch das sagte ich dem Dion, und er nahm es auf in seine Seele; darum hatte ich seine Mörder noch mehr als den Dionysius selbst. Denn beyde haben mir und den übrigen beynahe das ärgste gethan, was man Menschen thun kann. Iene haben den Gerechten getödtet, und dieser, dem solche Gewalt zu Gebot stand, verschloß in der ganzen Zeit seiner Regierung der Gerechtigkeit sein Ohr, er, der wenn er den Geist der Philolophie mit seiner Gewalt vereinigt hätte, allen Griechen, und allen Barbaren die große Wahrheit in ihrem schönsten Glanz hätte zeigen können: *dass nur die Tugend allein unter der Hand der Gerechtigkeit, den Staat und den Bürger glücklich zu machen vermag; sowohl unter dem Monarchen, der diese großen Gaben in sich vereinigt, als unter den Senaten Gott gefälliger Obern, die ihr Volk zur Zucht und Sittlichkeit erziehen.* Darinn hat Dionys mir wehe gethan, und alles andere was ich unter ihm litte, achte ich nichts gegen das. Und eben das haben Dions Mörder gethan, ohne zu wissen was sie thun. Denn so viel Menschen von Menschen wissen können, bin ich überzeugt, dass Dion, wenn er die Regierung von Syra-

ster Band. 3ter Heft. E kus

kus in seine Hand bekommen hätte, keine andere Abficht hätte, als sein Vaterland von der Slaverei zu erlöfen, und in seinem Volk einen edlen Muth im Geift der Freiheit wieder aufzuwecken; nachher aber mit den besten und weiften Gefetzen den ganzen Staat zu gründen und zu bilden. Und gelänge ihm das, fo hatte er vor, die Städte Siziliens wieder aufzubauen, und fie von dem Loch der Barbaren, die er dann, leichter als Gelon, theils zu vertreiben, theils zu befiegen hoffte, auf immer los zu machen. Wenn nun fo große Dinge von dem weifen, tapfern, gerechten Mann, dem Geweihten der Philosophie vollführt worden wären, würde er dann nicht, eben wie Dionys es gekonnt hätte, wenn er mir gefolgt wäre, die Tugend in ihrer Rechte wieder eingefetzt und fie in einen folchen Glanz gefteht haben, daß beynahe alle Völcker der Erde ihr hätten huldigen müffen. \*) — Aber nun ift ein feindlicher Dämon,

\*) Nach einem folchen Zeugniß das Plato dem Dion giebt, kann man wohl nicht anders als mit Eckel fehen, wie häßlich der jüngfte deutſche Ueberfetter des Plutarch, in der Vorrede

mon, oder ein lasterhafter, ruchloser Mensch darzwischen gekommen, und hat mit aller der trotzigem Verwegenheit der Unwissenden, wel-

E 2 che

de zum VIII. Theil, den Charakter dieses Mannes, aus den viel spätern und von den innern Gefinnungen des Dions gewis nicht unterrichteten Geschichtschreibern, nemlich aus den Nachrichten, oder vielmehr den Darstellungen des Cornelius und des Iustins und des Diodor von Sizilien verzeichnet. In dieser ganzen Stelle scheint mir Hr. von Schirach die Idee von Republik und von Demokratie sehr verwechselt zu haben. Der 8te Brief des Plato beweist, das Dion wirklich eine aus der Monarchie, Aristokratie, und Demokratie zusammengesetzte Staatsverfassung eingeführt haben wollte, und diese ist eigentlich wahre Republik; nicht das Pöbelregiment. Am widrigsten muß es dem Leser dieser Vorrede auffallen, das der Verfasser derselben, gegen das klare Zeugnis des Plato behauptet, Dionys habe dem Dion sein Vermögen verabsolgen lassen, da er ihm doch dasselbe nicht allein ganz wegnahm, sondern ihm noch dazu seine Frau entzog und, selbst nach dem Zeugnis des Cornelius, seinen Sohn zu allen Lastern verführerisch half. In dem Rath, den Dion dem alten Dionys geben wollte, folgte derselbe blos den Regeln der Gerechtigkeit, und weder Dion noch Plato wollten damahls oder hernach die Syra-

ku-

che überall Elend und Laster pflanzt und baut, woraus den künftigen Zeiten die bittersten Früchte wachsen werden, zum andern mahl

kufaner ohne ein Oberhaupt lassen. Der Brief der Dions Verrätherey des Staates beweisen soll, und den Hrn. v. S. für ganz ausgemacht annimmt, ist mit nichts bewiesen, und Dions erster Brief an den Dionys erklärt diesen ganzen Vorwurf für falsch, auch bezeugt Plato überall, daß Dion die Kartagineser selbst von der ganzen Insel habe verjagen wollen. Die Anklage des Dions ist also in allen Rückfichten ungegründet und eben so verunglückt ist die Schirachische Vertheidigung des Demagogen Heraklides, und der von diesem vorgeschlagenen Gütervertheilung, welche gegen den Heraklid spricht, indem der allein so etwas rathen kan, der den Staat ganz zu Grund zu richten vorhat. Die Worte des Homers, die Dion gegen diesen Heraklid brauchte, zeugen auch nicht gegen Dions patriotische Gefinnungen, denn er wendete sie nur auf den Augenblick an, in welchem der Staat offenbar nur einen Mann an der Spitze haben konnte, und seine Güte und Schonung für den Heraklid beweist genug, wie gern er mit diesem gearbeitet hätte, wenn er nicht überzeugt gewesen wäre, daß die Syrakusische Demokratie nicht bestehen könnte. Die  
Stren

mahl alles vernichtet und zusammen gestürzt. Möge ein günstigeres Gestirn über den dritten Versuch walten, die ihr nun unternehmen wollt. Aber vor allem rathe ich dabey, ahmet genau dem Dion in seiner Vaterlandsliebe, und in der Tugend des Wandels seines Lebens nach. Was seine Absichten wa-

B 3

ren,

Strenge in dem Charakter des Dion kann ihm auch nicht zum Vorwurf gemacht werden, denn sie war Folge seiner Philosophie und seines Hasses gegen die Italienische Weichheit. — Mich dünkt es ist die Pflicht eines jeden, dessen Seele für die Tugend gestimmt ist, grosse Menschen gegen die ungerechten Urtheile der Nachwelt zu verantworten; und wenn Dions Apologie sich auf Platos Zeugniß stützen kann, so hätte dünkt mich der Uebersetzer des Plutarchs ehe der Vertheidiger dieses philosophischen Patrioten werden, als seine heilige Asche mit Verläumdungen entweihen sollen, die nur so zweydeutige Bürgen für sich haben, und die er sich, durch ihre gehässigte Zusammenreihung zu eigen gemacht hat. *Das fehlt uns noch um ganz schlecht zu werden, daß wir, da wir so wenig gleichzeitige Grösse und gleichzeitige Tugend um uns sehen, auch noch die edelsten Bilder der alten Grösse und der alten Tugend mit unsern kleinherzigen Kritikern besudeln und verwischen.*

ren, und welcher Geist euch leiten muß, wenn ihr diese ausführen wollt, das habt ihr deutlich von mir gehört. Wer unter euch nicht mit ächter dorischer Einfachheit und Enthaltfamkeit leben kann, wer da leben will wie die Mörder des Diens lebten, und wie man in Sizilien lebt, den nehmt nicht in eure Gemeinschaft auf, traut ihm auch nichts gutes nichts männliches zu. Alle andere aber ermuntert, die Städte Siziliens wieder aufzubauen und ruft sie zum Bürgerrecht gleicher Gesetze, so wohl aus Sizilien als aus dem Pelopones. Auch scheut euch nicht vor den Atheniern; denn auch da sind edle Freunde der Tugend, und viele, die von ganzer Seele die That des Freundemordes verfluchen. Wollt ihr aber das in dem Drang der Meutereyen und der täglich an allen Orten überhand nehmenden Empörungen verschieben, so sagt mir, ob irgend ein vernünftiger Mann, dem die Götter nur einigen Sinn gegeben haben, ob der hoffen kann, daß diese Meutereyen und Empörungen anders ein Ende nehmen werden, als wenn einmal die mächtigere Partie aufhört zu morden, und ihre Feinde zu verjagen und zu püchtigen, und wann sie anfängt sich zu be-  
sinnen

Sinnen und ihre Leidenschaften zu bändigen und endlich einmahl gerechte Gesetze zu geben, die nicht sie allein begünstigen, sondern auch ihren Widersachern zu gut kommen und diese also, zugleich von zwey Seiten von der Seite der Furcht und von der Seite der Schaam sich ihnen zu unterwerfen nöthigen. Durch die Furcht nehmlich, weil die Stärkere und Mächtigere sie ihre Macht fühlen lassen können: und durch die Schaam, weil sie sehen, daß ihre Ueberwinder sich selbst zu besiegen gelernt haben, und genug Stärke der Seele besitzen, freywillig ihren Gesetzen zu gehorchen. \*)

Das ist das einige Mittel, wodurch eine aufrührische Stadt aus ihrer Verwirrung und ihrem Elend geborgen werden kann; und

E 4

wenn

\*) Diese Stelle scheint mir auch Plato der größten nun so gärenden französischen Nation zu zuzurufen, und da diese nun alle Nationen aufbietet ihr zu rathen, so würde sie wohl auch diesen Rath aus Athen nicht übel nehmen können, und sicher werden ihn ächte Patrioten dem großen Unfinn der Paines und ihres Gleichen vorziehen. Noch scheinen mir aber die Gemüther nicht in der Stimmung, in welcher man so etwas anhören mag.

wenn das nicht angewendet wird, so keimt unaufhörlich neuer Haß, neues Mißtrauen, neue Feindschaften aus sich selbst hervor.

Welche Partie dann nun in einem solchen Staat die Oberhand hat, die muß ferner, wenn sie anders den Staat retten will, aus sich selbst diejenigen auswählen, die für die rechtschaffensten und besten gehalten werden, und zwar zuerst die Alten, die da Weiber und Kinder in ihrem Haus haben, und die die größte Anzahl von guten und löblichen Vorfahren aufweisen können auch dabey selbst so viel eigenes Vermögen besitzen, daß sie davon zu leben im Stand sind. Ein Senat von fünfzig solcher Männer wird für eine Stadt von 10,000 Bürgern genug seyn. Diese müßt ihr durch inständiges Bitten und durch die sichtbarsten Beweise eurer Ehrfurcht zusammen berufen, dann sie mit einem Eyd belegen und ihnen hernach das große Geschäfte der Gesetzgebung übertragen, es ihnen aber dabey zur Pflicht machen, daß sie ohne alle Rücksicht auf die Parteyen, weder auf die welche die Oberhand erhalten hat, noch auf die, welche bezwungen worden ist, allen gleiche Rechte geben, die nur das gemeine Beste des ganzen

Staats.

Staates zum Endzweck haben. Das ist der wahre Geist der Gesetze. Denn, wenn die Mächtigen gegen die Schwächern durch die Gesetze in dem Staat ehe weniger als mehr erhalten; so ist alles Heil und Wohl in dem Staat, und er ist gerettet von allem Uebel. Wollt ihr aber das nicht, so sehe ich daß ihr den Grundsätzen die ich Euch hier anrathen nicht beystimmt, und denn muthet weder mir, noch sonst jemand zu, an Euren Entschlüssen theil zu nehmen. Denn ich sage euch nun nichts, was ich und Dion nicht schon längst, aus Liebe zu Eurem Staat, auszuführen dachten, als wir nemlich zum zweitenmal an Eurer Verfassung arbeiteten. Und eben das wollten wir auch das erstemal, da wir noch mit dem Dionys selbst uns über euer gemeinschaftliches Wohl berathschlagten. Das Verhängniß der Götter, dem alle menschliche Dinge unterthan sind, hat aber unsre Absichten vereitelt. Jetzt sehe die Gottheit und ein besseres Glück euch zur Hand, wenn ihr eben das zu unternehmen versucht!

Und nun habt ihr den Rath gehört, den ich Euch gebe; und auch die Geschichte meiner ersten Reise zum Dionys. habt ihr ver-

nommen. Nun sollt ihr auch noch, wenn für weiter lesen wollt erfahren, mit wie vielem Vorbedacht, und mit wie vieler Wahrscheinlichkeit eines glücklichen Ausgangs ich meine zweite Reise zu dem Tyrannen unternommen habe.

Die Zeit meines ersten Aufenthalts in Sizilien ist, wie ihr euch erinnern werdet, vorlaufen, ehe ich im Stand war mit den Freunden und Vervandten des Dion etwas zu seinem Besten zu verabreden; vielmehr hatte ich außer dem genug zu thun den Dionys nur dahin zu bringen, daß er mich wieder von sich lies. Er that es und zugleich machten wir mit einander aus, wie es nach dem Frieden, denn damahls war Krieg in Sizilien, zwischen uns gehalten werden sollte. Dionys versprach nemlich alsdann, und so bald er seine Herrschaft durch den Frieden versichert haben würde, den Dion und mich zurück zu rufen, und wünschte dabey sehnlichst, daß Dion nicht in der Meynung stehen möge als habe er ihn vertreiben wollen, da er ihn nur zu entfernen vorgehabt habe. Und auf diese seine Zusage, versprach auch ich von meiner Seite wieder nach Syrakus zurück zu kehren.

Nun

Nun wurde es Friede und Dionys säumte auch nicht mich zu rufen, vielmehr lag er mir eifrig an meine Reise zu beschleunigen, den Dion aber bat er, nur noch ein Jahr in Gedult zu stehen.

Selbst Dion bat mich nun inständig die Reise anzutreten, denn wir hörten wieder überall, daß Dionys damahls auf das neue sich mit allem Eifer auf die Philosophie gelegt habe, und das schien dem Dion ein so gutes Zeichen, daß er nicht nachlies die Bitte des Tyrannen nach allen Kräften zu unterstützen. Ich dachte jedoch sehr anders über den neuen Eifer des Dionys, denn dergleichen Launen der jungen Leute, waren mir nicht neu, und sicherer schien es mir allerdings beyde, den Dion und den Dionys ihrem Schicksal zu überlassen. Ich wagte es also darauf die Liebe des einen und des andern zu verlihren, und schlug ihnen ihre Bitte ab, weil ich schon zu alt zu einer solchen Reise wäre, und doch Dionys nun nicht hielte was er mir versprochen hatte.

Ehe jedoch das geschahe, muß wie es scheint Archytas von Tarent bey dem Dionys gewesen seyn, denn, ehe ich das erstemal von

Syra-

Syrakus weggieng, hatte ich diesen und noch einige Tarentiner in die Bekanntschaft des Tyrannen gebracht. Außer diesen hatten auch mehrere Syrakusaner den Dion gehört, und noch andere hatten ebenfalls vielen philosophischen Unterredungen desselben beygewohnt, und waren dadurch ganz für unfre Philosophie eingenommen worden. Diese alle mögen nun, denke ich, etwa verschiedentlich mit dem Dionys über manche philosophische Gegenstände, in der Voraussetzung, daß dieser alle meine Ideen von diesen Dingen schon von mir gelernt haben müsse, gesprochen haben; da mag denn dieser, dem es in der That nicht an Genie für solche Dinge mangelt, und der dabey sehr ehrgeizig ist, sich, wenn ihm eins oder das andere gefiele, geschämt haben, daß die Leute nun merken müßten, daß er so etwas bey meinem ersten Aufenthalt an seinem Hof noch nicht gehört hatte. Und daher kann auf der einen Seite sein Eifer meine Meynung von diesen Dingen deutlicher zu vernehmen, entstanden seyn und auf der andern Seite, sein Stolz sich beleidigt gefühlt haben. Ihr werdet auch aus dem was ich vorhin schriebe, leicht die Ursache einsehen, warum ich ihn bey

bey weitem nicht in meine ganze Philosophie eingeleitet habe. Unter diesen Umständen ist also sehr wahrscheinlich, daß Dionys nun auf den Gedanken fiel, es werde jedermann der da hörte, wie ich das erstemahl mich von ihm losgemacht und das anderemal zu ihm zu kommen abgeschlagen hätte, nicht anders glauben können, als daß ich nach den Erfahrungen die ich das erstemal an seinem Hofgemacht hatte, von seinem Geist, seinen Sitten und seiner Lebensart sehr übel denken und ihn zu gering achten müste, um noch einmal zu ihm zu kommen.

Was nun weiter geschahe, das bin ich schuldig Euch mit aller Aufrichtigkeit zu erzählen, und es darauf ankommen zu lassen, ob nicht vielleicht meine Klugheit tadelhaft und die Feinheit des Tyrannen lobenswürdiger scheint. Denn, dieser schickte hierauf zum drittenmal, und fertigte zugleich ein Schiff für mich ab, um meine Reise zu beschleunigen, zugleich fand er mir den Archedemus zu, auf welchen ich unter allen Syrakusanern am meisten zu halten schien, und welcher auch einer der angesehensten, und ein Freund des Archytas war. Dieser nun und überhaupt  
alle

alle andere konnten mir von dem philosophischen Eifer des Dionys nicht genug erzählen. Sie brachten mir sogar einen langen Brief von dem Tyrannen selbst, in welchem er, weil er wohl wußte, wie eifrig Dion wünschte daß ich käme, und wie ich mit diesem stand, nach dem gewöhnlichen Eingang mir ausdrücklich schrieb: „Du kannst mir nichts sagen was mir mehr anläge, als wenn du mir sagst, daß du mir nachgeben, und wieder zu mir kommen willst, und dann soll das erste seyn, daß ich alles für den Dion thun werde, was du selbst gut finden wirst, denn ich weiß, du wirst in deinen Forderungen billig seyn, und das werde ich dir alles zusehen: kommst du aber nicht; so erwarte nur nicht, daß ich weder in Ansehung des Dions, noch in dem übrigen, deinen Absichten entspreche.“ So schrieb er und noch viel anderes das nicht hierher gehört. Außer diesem Brief erhielt ich noch viele andere Schreiben von dem Archytas und von den Tarentinern, welche alle die Philosophie des Dionys einstimmig lobten, und mich nebenbey versicherten, daß, wenn ich nicht käme, ihre Freundschaft mit dem Dionys, die

lie

sie mir zu danken hätten, und die ihnen in ihren Staatsangelegenheiten so wichtig wäre, einen empfindlichen Stos leiden würde.

Da nun auf diese Weise die Italiener und die Syrakusaner mit so vielen Bothschaftern mich an sie zu ziehen suchten, und da im Gegentheil die ungestümen Bitten der Athenienser mich gleichsam aus der Stadt hinaus trieben, man auch anfing mir überall zu sagen, daß ich den Dion nicht verlassen und meinen tarentinischen Freunden und Bekannten nicht entstehen dürfte; und da ich doch am Ende selbst überlegte, daß es doch auch kein Wunder wäre, wenn ein junger Mann, der doch einigen Anstrich von edlern Kenntnissen erhalten habe, seine Seele wecke und sich für die Tugend erkläre und daß es also meine Schuldigkeit wäre, wenigstens zu erforschen, wohin sein Herz sich neigte, und ihn nicht sogleich von mir zu stoßen, damit ich mir wenigstens nichts vorzuwerfen hätte, wenn allenfalls wahr wäre, was man von ihm rühmte; da entschloß ich mich endlich, eingehüllt in das Bewußtseyn meiner guten Absichten, nicht ohne Furcht, aber auch nicht ohne eine, freylich fehlgeschlagene

Ahn-

Ahnung des Bessern, diese Reise nochmal zu unternehmen. Und wahrlich die Hand der schützenden Gottheit war über mir! denn abermahls wurde ich gerettet. Diese Rettung muß ich aber nach der Gottheit auch dem Dionysius selbst verdanken. Denn da viele mir nach dem Leben standen, hatte er doch noch so viel von Schaam übrig, daß er mich ihnen nicht dahingab.

Meine erste Bemühung bey meinem Eintritt an seinen Hof war nun, zu untersuchen, ob wirklich die Philosophie seine Seele ergriffen habe, wie eine Flamme, oder ob der Ruf der in Athen erschollen war, grundlos wäre?

Es ist ein Mittel wie man solche Dinge erforschen kann, und das Mittel ist nicht allein an sich nicht unanständig, sondern es ist insbesondere bey den Großen, und bey allen denen sehr wohl zu gebrauchen, die sich von Vorurtheilen und Irrthümern haben hinreißen lassen, welches, wie ich bald genug zu bemerken Gelegenheit hatte, allerdings bey dem Dionys der Fall gewesen ist. Dieses Mittel besteht darinn, daß man gleich den Leuten die große Schwierigkeit ihres Unternehmens

vor

vor Augen lege, und ihnen geradezu sage, wie viel Mühe sie sich geben, wie viele Arbeit sie unternehmen müssen, wenn sie zum Zweck gelangen wollen. Wenn nun der, dem man das so hinlegt, wenn der einen wahren Ruf zur Philosophie hat, und, wenn der Gott in seinem Herzen ihn zu ihren hohen Lehren geschaffen hat, dann freut er sich des mühsamen Wegs, tritt ihn muthig an, und entschließt sich ihm sein ganzes Leben, das ihm sonst zur Last würde, zu widmen. Dann strengt er jede Kraft seiner Seele an, und reißt seinen Führer mit sich fort, bis er entweder mit ihm zum erwünschten Ziele gelangt, oder selbst die Stärke erworben hat, mit eigenem Geist allein die glorreiche Bahn zu vollführen. Zu dem Zweck forcht er nun sein ganzes Leben; immer und in allem was er thut schwebt ihm die Philosophie vor dem Auge, und bis auf seine Speise und Trank wiegt er alles ab, damit seine Seele immer freyen Schwunges sey, zu lernen, zu behalten, zu denken, und was daran ihn stören könnte, ist ihm verhaßt und ein Greul!

Diejenigen aber, die nicht mit ganzer Seele von der Philosophie durchglühet sind, son-

dem, welchen nur einige philosophische Ideen die Oberfläche erwärmt haben, wie die Sonne die Körper anseht, die ihr ausgesetzt sind, wenn die hören, wie viel sie zu lernen haben, wie viele Arbeit ihnen bevorsteht, wie sehr sie, um auf dem Weg den sie wandeln wollen, fort zu kommen, jeden körperlichen Genuß beschränken müssen, die fühlen dann bald, daß ihnen das viel zu schwer ist, und ziehen die Hand weg von einer Last, die ihre Kräfte so weit übersteigt. Noch giebt es aber einige die sich selbst überreden, daß sie schon den ganzen Umfang der Philosophie gefaßt und alle diese Mühe nicht weiter nöthig hätten. Und selbst bey denen, die auf diese Art durch Trägheit und Wollust von der Arbeit abgeschreckt werden, ist jenes Mittel das beste und sicherste, damit sie wenigstens dann die Schuld nicht auf den Lehrer werfen können, sondern sie in sich selbst finden, wenn sie am Ende fühlen, wie unvorbereitet und wie unmächtig sie sind, das große Werk zu vollenden.

So nun sagte ich auch dem Dionys, was ich ihm nach dieser Bemerkung sagen mußte. Ueber alles andere aber, was ich ihm sonst zu sagen

sagen gehabt hätte, habe ich mich gegen ihn, nicht herausgelassen. Auch brauchte ich es nicht; denn er gab sich bey mir das Ansehen als ob er so vieles und dazu das wichtigste schon alles wüßte, und es von andern gelernt hätte. Er soll sogar über das was er damahls hörte, eine Art von System geschrieben und es für seine eigene Erfindung ausgegeben haben, woran diejenigen, welche er etwa gehört haben möchte, keinen Theil hätten. — Doch das weiß ich nicht gewiß. Andere aber kenne ich wohl, die auch über diese Dinge geschrieben haben, ich zweifle aber daran, ob sie sich selbst verstehen. Doch traue ich mich von ihnen und von allen denen welche über diejenige Dinge, mit welchen meine Philosophie sich am meisten beschäftigt, geschrieben haben, oder noch schreiben werden, sie mögen nun sagen, daß sie ihre Lehren von mir gehört, oder daß sie dieselbe von andern empfangen, oder gar daß sie selbst sie erfunden hätten; von denen allen traue ich mit Zuversicht zu sagen, daß sie, wenigstens wie ich die Sache ansehe, über diese Dinge nie etwas verständliches sagen können. Auch habe ich nie etwas darüber geschrieben, noch werde ichs, *Denn von an-*

ndern Dingen kann man wohl reden, von diesen aber nicht. Sondern wenn man mit und in diesen Gedanken viel gelebt hat; dann erst zündet sich von sich selbst in der Seele, wie von einem springenden Funken des Feuers ein Licht an, das dann zäbrt aus sich selber! Zwar bin ich überzeugt, daß das, was ich gesagt oder geschrieben habe, besser gesagt werden kann; aber das thut mir doch weh, wenn man meine Sachen mit schlecht nachschreibt. Wenn ich glaubte, daß man solche Dinge in ihrer ganzen Fülle und Würde dem Volk vorsagen oder sie ihm zu lesen geben könnte; zu was würde ich mein Leben besseranwenden können, als über Dinge zu schreiben, die dem Menschen so wichtig sind und ihren Augen zu enthiüllen das Heiligthum der Natur. Jeder Versuch dieser Art ist aber schon gefährlich, und, nur mit den Wenigen darf man ihn wagen, welche mehr nicht als einen Fingerzeig brauchen, um selbst zu finden. Bey den andern, würde man entweder diese hohen Wahrheiten einer plumpen Verachtung aussetzen, oder, man würde ihre Seele zu leeren Hoffnungen spannen und zum eiteln Wahn der Kenntniß grosser Geheimnisse.

Ihr

Ihr werdet mir erlauben, noch länger bey diesen Betrachtungen zu verweilen, denn, aus dem was ich noch darüber sagen werde, wird Euch manches andere, was noch zu der Geschichte meines Aufenthalts bey dem Dionys gehört, klärer werden. Die Verwegenheit aber derer, welche über solche Sachen sich öffentlich heraus lassen, läßt sich, wie ich schon öfter sagte, und Euch nun auch zeigen werde, leicht darthun.

Drey Dinge gehören dazu um einen Gegenstand, welcher es auch sey, wissenschaftlich zu bearbeiten, das vierte ist die Wissenschaft, und das fünfte ist der Gegenstand selbst und sein wahres Seyn. \*)

F 3

Der

\*) Diese Stelle scheint mir über Platos Philosophie, und über die Philosophie überhaupt, ein großes Licht zu verbreiten. Bekanntlich lehrte Plato, nach, wie es nicht unwahrscheinlich ist, der Schule des Heraklid, daß die Materie immer schwankend und unstät flösse, also eigentlich nur Eigenschaft, Affection wäre, daß aber einem jeden Dinge ein eigenes Wesen, das er oft Idee nennt, unterläge, das fest und unveränderlich wäre. Diese Idee nun, dieses feste, unveränderliche Wesen, das sich nur in der

Das erste dieser Dinge ist der **Nahme** des Gegenstandes, das andere ist seine **Beschreibung**,

der Seele und durch die Seele anschauen läßt, dieses ist das, was hier Plato unter dem fünften versteht, wenn anders ich diese Stelle richtig verstanden habe.

Dieser Gedanke scheint mir auch sehr gegründet, denn wir werden auf denselben durch die unmittelbare Anschauung unsrer eignen ersten wirkenden Prinzipien in uns, und durch die gleichfalls unmittelbare Anschauung unsers Leidens geführt, und dadurch berechtigt, einen analogischen Schluß auf die Objecte außer uns zu machen, der uns, zwar nicht ins innere Heiligthum der Wahrheit führt, aber doch unsern Platz im Vorhof desselben so sehr erleuchtet, als es uns nöthig ist, um da den Dienst unsrer Priesterschaft zu versehen.

Es ist jedoch nicht zu leugnen, daß die alten und neuen Philosophen, durch einen Mißbrauch dieses analogischen Raisonnements, und daß unter ihnen sonderlich Plato im objectiviren oft zu weit geht: aber mich dünkt die allerneueste Deutsche Philosophie zieht die der Menschheit gesetzte Grenzen durch ihr subjektiviren eben so sehr viel zu enge zusammen. Aus lauter Sorge in ihr gereinigtes oder reinigendes System nichts empirisches einschleichen zu lassen.

lung, das dritte die Darstellung des Gegenstandes, das vierte ist dann die Wissenschaft.

Um

lassen, sondern alles auf lauter Grundsätze und Begriffe, die *a priori* entstanden sind zu bauen, schneidet sie den denkenden Menschen gleichsam von der ganzen Natur und der um ihn lebenden, ihn immer mit sich fortreisenden Schöpfung gänzlich ab, und macht ihn, vielleicht in einigen Dingen um etwas gewisser, aber wahrhaftig weder weiser noch besser, wenn anders die Weisheit noch will, daß man sich in seine Verhältnisse schicke. Es mag seyn, daß diese Philosophen sehr große Ursache hatten, eine Kritik der reinsten Philosophie im engsten Verstand des Wortes, *Philosophie* zu geben, und mir scheinen sie einen glücklichern und bessern Weg gegangen zu seyn, als die alten Skeptiker, die im Grund eben diese Ablicht gehabt haben mögen. Aber *Kritik der Philosophie* ist nicht deswegen *Kritik der Vernunft*. Jene kann vielleicht zu ihrer Demüthigung auf die engen Kreise der apodiktischen Gewisheit eingeschränkt werden: warum maßt sie sich an das Schild: *hier findet man Wahrheit*, auszuhängen? Aber nicht so die Vernunft. Die Vernunft dünkt mich, kann den, der ihrer Leitung sich ergiebt, nicht in engere Grenzen schließen, als diejenige sind, in welchen er ist.

Um dieses recht verständlich zu machen,  
will ich ein Beyspiel von einem solchen Willen-  
schaft-

und wenn es scheint, daß, wie einige alten Stoiker prahlten, die Vernunft in der Hungersnoth gebiethe ohne zu essen glücklich zu seyn, dann würde wohl Shakespear mit Recht die Frage vorlegen können, ob er auf den beeiften Alpen wärmer werde, wenn er an das Feuer denke?

Die Vernunft kann die Schlüsse aus Analogien und aus Wahrscheinlichkeiten ehe nicht entbehren, als bis sie entweder das Wesen, den Grundstoff, alle Prinzipien der Dinge erkennt: oder, bis sie sich los macht von der Sinnlichkeit, von dem Willen, von der Empfindung; oder endlich bis die ihr *a priori* unbekannte Welt aufhört, auf sie zu wirken. Dann mag sie über Realitäten oder Phänomene absprechen wie sie will, nichts hindert sie dann in jedem Augenblick zu sagen: Ich weis nicht. Aber so lang sie die Gesetzgeberinn des Willens seyn muß, so lang sie zu den Phänomene sagen muß, du gefällst mir, und du gefällst mir nicht: so lang muß sie selbst die Phänomene als Wirkungen von Realitäten ansehen, und nach Analogien, Inductionen und Wahrscheinlichkeiten über deren Ursachen richten, und urtheilen, und nach ihren Urtheilen dem Willen seine Gesetze geben. Eine Kritik die der Vernunft dieses ab-

Sachlichen Gegenstand geben, nach welchem dann alle übrige leicht zu beurtheilen sind.

Der

abſprache, würde ſie nicht reinigen, ſondern entmannen; und mich dünkt ſogar, eine Philoſophie, die ſich durch eine ſolche Reinigung ſo ſehr von der Vernunft ſequelſtrirt, würde ſelbſt Gefahr laufen, bald in eine bloße Form-Gebungs-Manufactur auszuarten, welche im Kurzem alle Materie verlieren, und in der nächſten Generation, *ist Denken* den alten ſcholäſtiſchen Peripatetiſmus einführen würde, welchem dann immer *im Handeln*, zumahl da, vto dem Vorurtheil und dem Aberglauben ihre zämende-Kraft benommen worden iſt, der regelloſe Libertiniſmus folgt, hiſs ſich beyde in der Barbarey verlieren. Ein System, das bey nahe alle Wirklichkeit, das Gott und Unerblichkeit wegkriecht, und die Tugend ſo metaphyſiſch ſublimirt, daß ihre Geſtalt kaum mehr zu ſehen iſt; läßt nicht hoffen. Und obgleich das allerneueſte Reinigungssystem, uns eine Sittlichkeit *a priori*, und ſelbſt Realität, Gott und Unerblichkeit, die daſſelbe uns mit der einen Hand genommen hat, mit der andern wieder zu geben ſcheint; ſo giebt es doch dieſe, eben ſo wieder, wie man in einigen ſchwachen Gerichtshöfen dem, den das Urtheil als einen Betrüger verdammt, ſeine Ehre, durch die

Der Zirkel soll der Gegenstand seyn. Da  
habt ihr nun zuerst den Namen. Die Beschrei-  
bung

frostige Clausel *seiner Ehre unbeschadet*, wieder zu geben pflegt; und die Sittlichkeit die uns dieses System aus dem Schiffbruch der Vernunft rette, ist so fein nervig geworden, daß sie den Kampf mit dem Laster schwerlich mehr wird bestehen können.

Ich gehe in dem System herum und rufe der Weisheit, wie Orlandino in dem Zauberpalaß der Lirina seiner Geliebten ruft; ich glaube sie zu sehen, aber wenn ich sie ergreifen will, so entflücht immer die Erscheinung die mich täufchte meiner Hand, und spottet noch un-  
freundlich meines Wahns. In Platos System kann ich freylich auch die Göttin nicht mit der Hand ergreifen; aber, wenn ich ihr doch so nahe komme, daß ich das Rauschen ihres Gewandes vernehmen kann; so fühle ich wenigstens das Lebensgeist auf der Stelle webte. Plato hebt freylich den Schleyer der Isis nicht auf, aber er macht ihn doch so dünne, daß ich unter ihm die Gestalt der Göttin abhandeln kann. Macht uns die neue deutsche Philosophie glücklicher, wahrer, besser, macht sie uns nur gewisser, wenn sie neue Schleyer auf die alten wirft, oder, wenn sie vielmehr gar, die Göttin so verschwinden macht, daß es niemand mehr einfallen kann, nur nach ihr zu fragen?

Mich  
/

bung oder Erklärung dieses Gegenstandes, als das Zweite, wird mit den Zeichen der Worte gegeben. Das würde dann seyn: Eine Figur, deren Aeufferstes überall gleich weit von dem Mittelpunkt abstünde. Diese Figur nennt man dann auch eine Ründe, einen Kreis. Das dritte, die Darstellung kann entweder gezeichnet, und wieder ausgelöscht, oder gedrechselt, und wieder zerstört werden, und die Idee des Zirkels, welche der Gegenstand von dem allen ist, leidet darunter nichts, weil sie etwas ganz anders ist. Das vierte ist die Wissenschaft vom Zirkel, der wahre Begriff, die Vorstellung desselben in der Seele. Das ist also das vollständige Eins, welches alles andere unter sich begreift und unabhängig von den Worten in der Erklärung und von den sinnlichen Bildern

Mich dünkt, das sicherste, äufere Kennzeichen der Aechtheit der Menschen-Philosophie ist nicht das, das sie uns *gewisser*, sondern das, das sie uns *besser* mache. Denn, die Philosophie die uns nur Gewifsheit giebt, schließt uns überall in Kreise ein, in welchen Vernunft und Menscheninn sich doch nicht behelfen können, die aber, die uns besser macht, schlingt uns ein, in die gränzlose Harmonie des Ganzen.

Bildern der Darstellung bloß in der Seele liegt; zum Beweife, daß das was wir eigentlich Zirkel nennen, weder in dem Nahmen, noch in der Erklärung, noch in der Darstellung gesucht werden muß.

An dieses Vierte nun, an die in der Seele liegende Wissenschaft, gränzt das fünfte an nächsten, ihm ist es am ähnlichsten und am meisten verwandt, nicht so den drey übrigen.

Das was ich nun hier von dem Zirkel sagte, das gilt alles auch von dem geraden und krummen, von den Farben, vom Guten, und Bösen und Gerechten; von allen Körpern, sowohl von denen welche die Kunst hervor bringt, als von den natürlichen, vom Feuer, vom Wasser und dergleichen, von allem was da lebt, und von allen Eigenschaften und Neigungen und Fertigkeiten der Seele, und überhaupt von allem, was gethan wird und gelitten wird.

Wer nun diese vier Dinge nicht vorher von einem Gegenstand weis, der kann auch das fünfte nie vollkommen erlangen. Denn, durch diese vier will man, außer dem was ich vorher von ihnen sagte, nicht allein die Beschreibung der Dinge; sondern, man will das  
Wesen

Wesen der Dinge selbst geben, weil man mit unsern schwachen Wortzeichen es anders nicht geben kann. Und deswegen wird ein Mann von Sinn diese Dinge, und seine Wissenschaft von den Gegenständen, mit dem unveränderlichen Wesen der Dinge, für Eins und das nehmliche halten, wie es etwa mit dem schriftlichen oder bildlichen Ausdruck werden kann. \*)

Nun laßt uns die Sache noch weiter betrachten, um auch das recht zu verstehen.

Ein

\*) Da Plato in dieser ganzen Ausschweifung nur die Ursachen anführen will, warum man alle fünf Stücke die er zur vollständigen Erkenntniß fodert, nicht, weder in Worten noch in Bildern ausdrücken kann; so scheint er mir in dieser sehr abgekürzten Stelle mit den Worten ὅ δὴ πάχει τὰ γράμματα, sagen zu wollen: die schriftliche oder die bildliche Darstellung kann die ganze Wissenschaft, also: die 4 ersten Stücke der Erkenntniß wohl so umfassen, daß eine solche Darstellung ganz ist, was die Wissenschaft ist; aber so kann die Wissenschaft, nie eben das seyn, was das γνῶσόν καὶ ἀληθές, was die selbstständige Idee, als das fünfte der Erkenntniß ist,

Ein jeder Zirkel, den wir auf das Papier hinmahlen, oder ausdrechseln, hat sehr vieles in sich, das mit dem fünften Stück, welches wir zur vollkommenen Wissenschaft fordern, nicht übereinstimmt. Denn dieser gezeichnete Zirkel hat überall etwas von der geraden Linie in sich; das Wesen des Zirkels aber hat nichts, nicht das allermindeste in sich, das gerade wäre. Eben so ist auch der Name dem Gegenstand auf keine Weise wesentlich. Denn, was wir jetzt mit dem Wort *krumm* bezeichnen, könnten wir ja eben so wohl *gerad* nennen; und das *gerade*, *krumm*; und thun wirs, so wird auch diese verkehrte Benennung eben so wenig dem Gegenstand wesentlich werden.

Eben das kann man auch ferner von allen Beschreibungen und Erklärungen der Dinge sagen. Denn, da sie aus Worten und Redensarten bestehen, so sind sie eben so unsicher und wandelbar. Es läßt sich also bey den vier ersten Stücken von welchen ich spreche, Zweifel auf Zweifel häufen, und überall die Ungewisheit eines jeden zeigen. Das Schlimmste aber ist, das, ob gleich unsre Seele immer das Wesen der Dinge, und nicht ihre

ihre Beschreibung sucht, die wie ich vorhin sagte, so verschieden vom Wesen ist, doch das was sie nicht sucht, nemlich die vier genannten Dinge, die in den Worten und den Zeichen in welchen sie dargestellt werden müssen, so vielen Anlaß zum Zweifeln geben, allem was mit Worten ausgedrückt, oder in der Darstellung gezeigt wird, immer anhängen, wodurch so zu sagen, alle Menschen in lauter Ungewissheit und Zweifeln herumgeworfen werden. Wenn wir nun aus Mangel einer guten Ausbildung nicht gewöhnt worden sind, das wahre zu suchen, sondern uns mit Worten begnügen; so können wir, in unsern Schulfreitigkeiten, uns wohl so lang vor Spott und Lachen hüten, als wir über die vier Dinge streiten, wenn wir nur die Kunst verstehen sie hin und her zu ziehen, und Worte mit Worten zu widerlegen. Aber, wenn man uns dahin bringt, daß wir aus dem was das fünfte ist, antworten sollen, dann kan uns ein jeder, wer nur will zum Schweigen bringen. Wer dennoch solche Dinge in Worten oder schriftlich ausdrücken will, oder wer aus diesem Theil des Wissens antworten will, den kann man dem grossen Haufen, der ihn

Ihn hört, als einen Mann darstellen, der von Dingen Irrricht oder schreibt, von welchen er nichts versteht. Denn dieser große Haufe weis nicht, daß seine Seele nicht widerlegt worden ist; sondern daß aller Tadel und Zweifel allein auf die Natur der vier Dinge fällt, welche in sich fehlerhaft und voller Mängel ist. \*) Nur die genaueste Untersuchung, und eine oft wiederholte Betrachtung eines jeden dieser vier Stücke, von jedem Ende und jeder Seite, kann endlich in gut geschaffnen Seelen mühsam die Wissenschaft erzeugen. In den Seelen aber die übel geböhren sind, wie die

\*) Mich dünkt, diese Stelle rechtfertigt den Platon sehr gegen diejenigen, welche ihn beschuldigen, daß er mit Vorbedacht so dunkel wäre. Alle Philosophie der Menschen kann nur die Morgenröthe zeichnen, die Sonne muß geahndet werden. Diejenigen Philosophen welche die Sonne selber mahlen wollen, haben sicher nur eine Theaterfoane gegeben; — und viele haben, weil sie diese billig verachteten, und hinter der Morgenröthe nichts ahndeten, sich begnügt, uns zu rathen, lieber gar nichts mehr sehn zu wollen. Und das thue, wer mag, nur handle er alsdann nicht, als wenn er etwas sähe.

die Seelen der meisten zum Lernen und zum Fassen des Geistes der Worte, übel gebohren sind, in diesen wird das alles schlecht und verdorben, und Linceus selbst könnte diese nicht sehend machen. Mit einem Wort, wenn Seele nicht von Natur mit diesen Dingen verwandt ist, den kann, weder sein Gedächtniß noch irgend eine Fähigkeit seines Geistes, in diese Verwandtschaft bringen. Denn in einer ihnen fremden Natur keimen sie nie. So wird auch der, der von Natur kein Gefühl für das Schöne und das Gute hat, wenn er auch noch so fähig und noch so geschickt in andern Dingen ist und umgewandt, der, welcher zwar dieses Gefühl besitzt, aber keine Fähigkeit des Geistes hat, nie etwas vorzügliches weder in der Kenntniß der Tugend noch in der Kenntniß des Lasters leisten. Man muß zugleich das Wesen der Dinge, sowohl in sich, als in allen seinen Abweichungen kennen, und dazu gehört viele Anstrengung und Zeit, wie ich im Anfang schon bemerkt habe. Denn nur durch eine mühsame Zusammenhaltung und Vergleichung eines jeden Namens, jeder Erklärung und Beschreibung der Dinge, jeder Erfahrung der

Sinne, durch eine aufrichtige Prüfung derselben, und eine, Wahrheit, nicht Prunk suchende Rede und Widerrede unter denen deren Meinungen verschieden sind, nur dadurch kann die richtige Einsicht und der Verstand der Dinge, so weit menschliche Kräfte reichen, gefunden werden. Und deswegen wird ein weiser Mann sich sehr in acht nehmen, die innere Ansicht der Dinge, wie seine Seele in ihren geheimen Arbeiten sie sieht, der Menge in Schriften zu lesen zugeben, und sie ihrem Urtheil und ihrer Eifersucht zu unterwerfen. Denn, um nur eine Ursache die ihn zurückhaltend machen muß anzuführen, wenn jemand der selbst Sinn hat, irgend eine Arbeit von einem solchen denkenden Mann entweder über die Gesetzgebung oder über sonst etwas in die Hand bekommt, und er findet, daß derselbe nicht alles was er über diesen Gegenstand dachte hingelegt hat; so hat er Achtung für das Werk: Glaubt er aber, daß das, des Schriftstellers vollkommenen Sinn und seine ganze Meinung war, und urtheilt darüber in dieser Idee; so bleibt diesem Schriftsteller kein anderer Trost als der, daß

dafs nicht die Götter sondern die Menschen ihm den Verstand genommen haben, \*)

Wer nun diesen meinen Bemerkungen oder diesen meinen Grillen nachdenkt, der mufs sich überzeugen, dafs, wenn Dionys, oder sonst jemand, er sey nun gröfser oder kleiner, etwas über den Ursprung, oder über das Erste der Natur geschrieben hat, er von meiner Meinung darüber, entweder nichts vollständiges gehört, oder dafs er was er hörte, nicht richtig verstanden haben kann. Denn, hätte er es, so würde er das alles eben so heilig gehalten haben, als ich, und würde sich nicht unterstanden haben, dergleichen Dinge auf eine so ungeschikte und dem Gegenstand unangemessene Art, dem grossen Haufen vor die Augen zu werfen. Dionys kann auch damit sich nicht entschuldigen, dafs er dergleichen nur zu seiner Erinnerung nieder geschrieben hätte. Denn, wenn die Seele einmal diese Ideen gefafst hat, so ist gewifs nicht zu besorgen, dafs sie ihr je wieder entfallen sollten; auch sind sie in wenige Worte zu fassen. Oder, hat ihn vielleicht ein strafbarer Ehrgeitz verleitet, entweder selbst für

G 2

den

\*) Hier ist Plato und seine Recensenten!

den Erfinder solcher Dinge gehalten zu werden, oder zu zeigen daß er eines Unterrichts gewürdigt worden, den er nicht verdiente, und mit der Ehre, mein Schüler gewesen zu seyn, zu prahlen? Ist das und konnte er das nach einer einzigen Unterredung mit mir; so mag es seyn. Denn, Gott weis (wie die Thebaner sagen,) ich habe ein einzigemahl mit ihm über diese Dinge mich heraus gelassen und nie mehr. Ihr werdet auch leicht einsehen, warum ich nur einmal, warum ich nicht mehrmal und nochmal und öfter mit ihm darüber gesprochen habe. Denn entweder muß Dionys alles das, seys aus einer einzigen Unterredung mit mir, seys aus dem Unterricht anderer, seys endlich aus eigener Kraft, erkannt und vollständig übersehen haben; oder es muß ihm nicht werth der Mühe geschienen haben, öfter darüber mit ihm zu reden, oder er muß gefühlt haben, daß solche Betrachtungen weit über seinem Gesichtskreis liegen, und daß er viel zu schwach ist sein Leben nach den Gesetzen der höhern Tugend einzurichten. Sollte er, das was ich ihm sagte zu unwürdig geachtet haben um sich mehr damit abzugeben; so werden viele Zeugen gegen

gegen ihn auftreten, die von dergleichen Dingen ungleich besser urtheilen können als er. Hat ihm aber das, was ich ihn lehrte würdig genug geschienen, daß eine liberale Seele sich damit beschäftige, es zu lernen und ihm nachzuspühren; so muß er ein wunderbarer Mensch seyn, daß er dennoch, den, der solche Wissenschaften befaß und ihn in dieselbe einleiten konnte, so wenig achtete. — Und wie gering er mich achtete, das will ich euch erzählen

Ich war nicht lange wieder bey ihm als er damit anfieng, daß er, gegen den Buchstaben seiner eigenen Briefe, den Verwaltern des Dions befahl, diesem den Ertrag seiner Güter und seine übrigen Einkünfte nicht weiter in den Pelopones nachzuschicken, wie er bis dahin gethan hatte, und das zwar unter dem Vorwand, weil diese Güter nicht meinem Freund, sondern seinem Sohn gehörten, dessen Pflugschaft er, als sein Oheim, über sich habe. So führte er sich also damahls auf, und aus dieser Aufführung konnte ich auf seinen gepriesenen Eifer für die Philosophie schließen. Ein solches Betragen mußte mich nothwendig verdriesen, und noch dauerte

erte damahls die gute lahrszeit und die See war mir noch offen. In der That hatte ich jedoch weniger Ursache über den Dionys böse zu seyn als über mich selbst, und über die, die mich so gezwungen hatten, zum drittenmahl die Scylla zu unschiffen, um die grausame Charibdis nochmahls zu bereisen.

Voll dieses Unmuths sagte ich also dem Dionys geradezu, daß ich nun, da ich sähe wie unwürdig er den Dion behandle, unmöglich bey ihm bleiben könne. Der Tyrann fühlte nur zu gut welchen Nachtheil es ihm bringen würde, wenn ich so bald wieder zurück käme, und selbst diese Nachrichten von ihm nach Griechenland brächte. Er suchte mich also auf alle Weise zu besänftigen und bat mich was er konnte, zu verweilen. Da ich mich aber nicht überreden lassen wollte; versprach er mir, mich selbst auf seinen eigenen Schiffen nach Haus führen zu lassen. Denn, ich war so fest entschlossen abzureisen, daß ich lieber das geringste Boot miethen und mich allen Gefahren aussetzen, als so unverdienter weise ein solches Unrecht gelassen ertragen wollte. Als nun Dionys merkte, daß nichts mich von meinem

nem

nem Vorfatz abbringen konnte, fiel er auf einen andern Ausweg. Er kam nemlich gleich des andern Tags zu mir und that mir ziemlich einleuchtende Vorschläge. „Du und ich, sagte er mir, wir entzweyen uns so oft miteinander über den Dion und seine Sachen, dafs es wohl endlich einmal Zeit ist, diese Händel beyzulegen. Um Deinetwegen will ich nun das für den Dion thun. Er soll sein ganzes Vermögen haben, und mag ferner damit in dem Pelopones bleiben, auch soll ihm mein Reich nicht verbothen seyn, sondern er soll zu uns kommen können, so oft du und ich, und seine Freunde es gemeinschaftlich gut finden. Jedoch unter der Bedingung dafs du, deine Freunde und Dions Freunde mir für seine Treue hürget. Auch muß Dion, für das Geld und Gut das ich ihm zuschicke, Euch in Pelopones oder in Athen Sicherheit leisten, und dasselbe dort irgendwo, bey wem ihr es gut findet, niederlegen. Alle Nutzungen davon soll er haben, aber das Capital soll er ohne Euren Willen nicht angreifen. Denn ich gestehe dir, ich fürchte, dafs er das Geld zu meinem Nachtheil anwenden würde, wenn er es in die Hand bekäme; denn die Summe ist

G 4

nicht

nicht gering. Auf dich aber, und auf die Deinigen traue ich sehr. Nun überlege das, und halte nur noch dieses Jahr bey mir aus. In dem künftigen Frühjahr kannst du dann reifen und dem Dion sein Vermögen selbst überbringen, das er dir allein zu verdanken hat, denn nur du hast so viel bey mir auswirken können. “

Als Dionys dieses sagte, zürnte ich nicht wenig, doch hielt ich an mich und versprach ihm die Sache zu überlegen und ihn morgen meine Antwort wissen zu lassen. Und so giengen wir auseinander.

Da ich nun so allein der Sache nachdachte, giengen mir allerley Gedanken durch den Sinn. Endlich fiel mir ein, wie, wenn Dionys mir das nur so sagte, und im Grund ganz andern Sinnes wäre, und ich gieng nun doch wieder nach Haus, er aber und andere meldeten dem Dion, welche annehmliche Vorschläge der Tyrann gethan hätte, wie gering aber ich auf den Nutzen meines Freundes bedacht gewesen wäre, da ich nicht das geringste dagegen leisten und nicht einmal meine Abreise auszusetzen mich hätte bewegen lassen wollen? Und dann, wie wollte ich  
fort,

fort, wenn der König den Schiffern verböthe mich einzuschiffen, oder wenn er ihnen nur sagte, daß, wenn ich gienge, es ohne seinen Willen geschehe? Welcher Schiffer würde mich dann aufnehmen, wenn er mich aus dem Haus seines Herrn kommen sähe? Ia, wie sollte ich nur aus dem Haus kommen, da ich in dem Garten wohnte und voraus wußte, daß die Thürhüter mich ohne des Königs ausdrückliche Erlaubniß, nicht einmal zur Thür hinaus gehen lassen würden? Blicke ich hingegen das Jahr über da, so hätte ich doch wenigstens Zeit dem Dion zu schreiben, wie es um mich stehe, und wie es mir gegangen wäre. Hielte Dionys nachher sein Versprechen, so hätte ich doch so viel ausgerichtet, daß meine Reise nicht ganz vergebens wäre; denn nach einer billigen Schätzung, belief sich doch Dions Vermögen wenigstens auf hundert Talente. Freylich sahe ich auf der andern Seite auch wohl, daß, wenn Dionys, wie es nicht unwahrscheinlich war, mich hintergehen sollte, ich mich oft in einer sehr mislichen Lage befinden würde. Indessen schien es mir doch immer am besten, dieses Jahr noch auszudauern und

den Dionys in die Nothwendigkeit zu setzen, sich durch die That selbst zu entlarven.

Nachdem ich diesen Entschluß gefaßt hatte, gieng ich am andern Tag zum Dionys, und versprach ihm daß ich noch bleiben wollte. So viel aber, setzte ich hinzu, vermag ich nicht über den Dion, daß ich in solchen Dingen für ihn entscheide. Ich bäthe ihn also, er sollte nebst mir, das was wir verabredet hätten, ihm zuschreiben, und wir wollten ihn fragen, ob er damit zufrieden wäre oder nicht, oder was er sonst verlangte? Dieses Schreiben aber müsse bald ablaufen, und alles, was den Dion betreffe, müsse inzwischen bleiben, wie es ist. Das sagte ich, und das wurde eben so wie ich es sage, unter uns ausgemacht. Inzwischen fuhren die Schiffe ab. Da ich nun nicht mehr reisen konnte, wurde Dionys auf einmal andern Sinnes. Er habe, sagte er mir nun, sich besser besonnen. Es sey nicht das ganze Vermögen des Dions, das er ausliefern wolle, sondern, nur die Hälfte wolle er hergeben, und die andere für den Sohn desselben aufheben. Ueberhaupt habe er beschlossen das Ganze zu Geld zu machen, und die Hälfte des

des Erlöses mir für den Dion mitzugeben, die andere Hälfte aber bey sich zu behalten für den Knaben. Und das schiene ihm das billigste.

Durch diese Erklärung des Dions wurde ich nicht wenig betroffen, doch schien es mir vergeblich etwas einzuwenden. Ich begnügte mich also nur zu antworten, es schien mir, das man des Dions Erklärung erst abwarten, und ihm nun auch diesen Vorschlag melden müsse.

Dionys fieng hierauf an, das Vermögen des Dions mit dem größten Leichtsinne um jeden Preis, wenn und wie er wollte zu verkaufen, mir aber sagte er kein Wort davon, und so sprach auch ich nichts weiter mit ihm, über die Angelegenheiten des Dion, denn, ich sah wohl das ich doch nichts ausrichten würde, und glaubte für die Ehre der Philosophie, und für meinen Freund, alles gethan zu haben, was ich konnte.

In den folgenden Tagen lebten wir dann beyde ziemlich gespannt miteinander. Ich trachtete von meiner Seite nach nichts, als wie ich von dem Mann wieder los kommen könnte, gleich einem Vogel, der aus seinem Käfig

Käfig, sich retten will. Er aber dachte auf nichts als auf Mittel, wie er mir ausweichen könnte, ohne dem Dion das Seinige auszuliefern. So standen wir, aber in ganz Sizilien glaubte man nicht anders, als das wir die besten Freunde wären.

Während der Zeit war Dionys gegen die Grundsätze seines Vaters damit umgegangen seinen alten Lohnsoldaten ihren gewöhnlichen Sold zu schmählern. Diese aber wollten sich das nicht gefallen lassen, und versammelten sich in ihrem Zorn, um sich selbst recht zu schaffen. Der König wollte sie anfangs mit Gewalt zwingen und lies seine Burg vor ihnen verschließen, aber die Truppen rottirten sich um die Mauren, und fiengen ein so wildes Kriegsgeschrey an, das Dionys am Ende, voller Angst, nicht allein alles nachgab, sondern von selbst den Aufrührern noch mehr versprach, als sie vorher gefodert hatten.

Da der Aufruhr gestillt war, wollte verlauten, das Heraklid der Anstifter desselben gewesen wäre; und dieser fand, sobald er das vernahm, für gut, auf die Seite zu gehen und sich zu verbergen. Dionys lies ihn auf-

auffuchen; da er aber nicht wußte wie er seiner habhaft werden könnte, lies er den Theodotus zu sich in den Garten rufen. Ich war damahls eben auch in dem Garten; doch hörte ich nicht was sie miteinander sprachen; was aber Theodot nachher in meiner Gegenwart sagte, das habe ich wohl gehört, und noch erinnere ich mich dessen deutlich. „Ich rathe hier dem Dionys, sagte er zu mir selbst, „er soll mir versprechen, das, wenn ich den Heraklid ihm hieher schaffe, er uns über die Verbrechen hören möge, deren nun dieser Mann beschuldigt wird; und, findet dann Dionys für gut, das er die Insel verlasse; so soll er ihm erlauben mit seinem Weib und seinen Kindern in den Pelopones zu gehen; erlaubt er ihm aber in dem Land zu bleiben; so soll er, so lang er dem Dionys nichts in den Weg legt, auf seinen Gütern bleiben, und seiner Einkünfte genießen. Ich habe schon einmahl an denselben geschrieben, ich will ihm auch noch einmah schreiben das er kommen soll, vielleicht das mein zweiter Brief ihn ebe überredet, wenn er auf meinen ersten nicht traute. Aber, Dionys, dich bitte ich, mir zu versprechen, das wenn er auf dem

dem

dem Land oder in der Stadt von irgend jemand angetroffen werden sollte, ihm nichts geschehe, wogegen er fort gehen soll, sobald du es willst. Versprichst du das Dionys?"  
 Darauf sagte Dionys: „Ja ich verspreche dir's, und sollte er in deinem eigenen Hause gefunden werden; so soll ihm mehr nicht geschehen, als was wir eben miteinander ausgemacht haben.“

Gleich andern Tags kamen aber Eurybius und Theodotus eilend und voller Angst zu mir gelaufen und Theodot fragte mich: hast du gehört was gestern Dionys in deiner Gegenwart dir und mir wegen des Heraklids versprochen hat? Freylich, sagte ich, habe ichs gehört. Und eben nun fuhr er fort, laufen seine Trabanten überall herum und suchen ihn, und ich fürchte er ist noch wo in der Gegend; nun bitte ich dich laß uns ohne Zeit zu veräumen zu dem König gehen.

Ich lies mich bewegen und gieng mit ihnen hinein. Als wir vorgelassen wurden, stunden die beyde die mit mir gekommen waren da und weinten. Ich aber sagte: „Diese beyde besorgen daß du dem Heraklid nicht halten werdest was du gestern seinetwegen  
 ver.“

versprochen hast; und es scheint mir er ist im Vertrauen auf deine Zusage zurück gekommen und vielleicht irgendwo gesehen worden.“ Bey diesen Worten brannte er auf und wurde vor Zorn bald weis bald roth. Da warf sich ihm Theodot zu Fuß nahm ihn bey der Hand und bath ihn mit Thränen, doch das nicht zu thun was wir besorgten. Ich aber unterbrach ihn und sagte: „Sey ruhig Theodot, Dionys wird das Wort das er dir gestern gegeben hat, nicht zu brechen wagen.“ Nun sah er mich mit dem schrecklichsten Tyrannenblick an, und schrie, dir habe ich nichts versprochen weder groß noch klein.“ „Ia du hast,“ rief ich dagegen, bey den Göttern, was diese nun bitten das hast du versprochen!“ Und mit diesen Worten kehrte ich um und gieng der Thüre hinaus. Nachher unterlies Dionys nichts desto weniger dem Heraklid nachspüren, aber Theodot hatte ihn gewarnt und ihm gerathen zu fliehen, und Tisias den der König mit seinen Trabanten ihm nachschickte, konnte ihn nicht mehr einholen, weil er einige Stunden voraus hatte, und indessen in der Herrschaft der Carthaginenser seine Zuflucht fand.

Die

Dieser Zufall schien nun dem Dionys ein scheinbarer Vorwand, sich mit mir zu überwerfen, um hernach in dem Besitz der Güter des Dion zu bleiben.

Das erste was er nun that war dafs er mir meine Wohnung in dem Schlosse entzog, weil, wie er vorgab, die Frauen am Hof, ein zehntägiges Opfer in dem Garten vorhätten, wo ich wohnte; ich sollte also diese Zeit über bey dem Archedemus bleiben. Als ich nun da wohnte, lies mich einmal Theodotus zu sich bitten, und als ich kam klagte er mir vieles vor, über den Dionys und tadelte manches an dem, was damal geschah.

Diesen Besuch hatte der Tyrann kaum gehört, als er auch davon Anlafs zu neuem Verdrufs gegen mich nahm, Er schickte gleich zu mir und lies mich fragen: ob es wahr wäre, dafs Theodot mich hätte zu sich bitten lassen und dafs ich ihn besucht hätte? Ich fand keinen Anstand zu antworten: dafs ich allerdings da gewesen wäre, Darauf sagte der Mann den der König geschickt hatte: „wenn das denn ist, so läfst Dionys dir sagen, er fände es sehr übel, dafs du den Dion und seine Freunde immer so viel mehr achtest als ihn.“

„ihn,“ — Das lies er mir sagen, und von dem Augenblick an lies er mich nicht mehr zu sich kommen, indem er es für ausgemacht hielt, das ich ein Freund des Theodots und des Heraklids wäre, und ihn hingegen zu sehr hafte, als das ich ihm wieder gut werden könnte, weil er das Vermögen des Dionys nun ganz weggenommen hätte.

Nun blieb ich also weg von dem Schloß und wohnte mitten unter seinen Lohntruppen. Da benachrichtigten mich aber bald einige von Athen, und unter diesen auch einige meiner Klienten, das ich bey den Soldaten sehr verhaßt wäre, und das viele von ihnen mir den Tod geschworen hätten.

Ietzt war es also hohe Zeit auf meine Rettung zu denken. In dieser Absicht schrieb ich denn an den Archytas und meine übrigen Tarentinischen Freunde und erzälte ihnen in welcher Noth ich mich befände. Und diese brachten es bey ihrem Volk dahin, das unter dem Schein einer Gefandtschaft, Lamiskus, einer aus ihren Mitteln, mit einem Schiff herüber nach Sizilien geschickt wurde. Diese Gefandten baten den Dionys, das er mich entlassen sollte, indem es nun nicht mehr an-

ders seyn könne. Dionys willigte endlich ein und zahlte die Kosten der Reise. Das aber, was dem Dion gehörte, foderte ich weiter nicht und erhielt es auch nicht.

Im Pelopones traf ich hierauf den Dion bey den Olympischen Spielen unter den Zuschauern an, und da erzählte ich ihm alles. Auf diese Nachricht schwur er vor mir und meinen Freunden bey Gott, daß er nun sich auf machen und den Tyrannen zur Verantwortung ziehen wolle, für mich, wegen seines Freundetrugs, denn so nannte er und so sahe er seine Begegnung gegen mich an, und für sich, wegen seiner ungerechten Verbannung. Darauf überlies ichs ihm, seine übrigen Freunde, wenns hies wollten, zusammen zu rufen, aber was mich betrifft, sagte ich: „so weißt du, „daß du und die andern mich gleichsam ge- „zwungen haben, unter sein Dach zu kommen, „an seinem Tisch zu speisen, und mit ihm den „Göttern zu opfern; Auch ist dir nicht unbekannt, daß wir beyde du und ich bey ihm „verläumdert worden sind, und daß er ver- „muthlich glaubte wir stellten ihm nach, und „wollten ihn um seine Krone bringen, den- „noch hat er mich nicht getödet wie er wohl „konnte,

„konnte, sondern jederzeit meiner geschont;  
„Ich kann also, wenn es auch sonst mein Alter  
„erlaubte, mich nicht entschliessen, mit dir,  
„Gewalt gegen ihn zu gebrauchen. Da aber  
„will ich euch beyden zur Hand stehen, wenn  
„ihr zu Eurer Versöhnung, zu Eurem Besten,  
„etwas von mir verlangt. Wollt ihr hingegen  
„einander schaden; so sucht euch andere  
„Hülfe.“ Das sagte ich ihm, in der Hoffnung  
das Unglück abzuwenden, das sein Zug über  
Sizilien zu bringen drohte, und das mich sehr  
bekümmerte. Aber sie hörten mich nicht, und  
was ich ihnen sagte, war vergeblich. Alles  
das Unglück das wir nun vor Augen sehen,  
haben sie also niemand zuzuschreiben als sich  
selbst. Aber, wahr ist es, wenn Dionys dem  
Dion sein Vermögen nur hätte verabfolgen  
lassen, oder wenn er sonst auf eine Art sich  
mit ihm, in Güte vertragen hätte; so würde  
das alles nicht geschehen seyn, so viel wenig-  
stens Menschen urtheilen können. Denn in  
dem Fall hätte ich wohl ohne grosse Mühe  
den Dion zurückgehalten. So bald sie aber  
einmahl mit Gewalt auf einander giengen, da  
wurde das Elend allgemein.

H 2

Dion

Dion war übrigens wahrhaftig so gesinnt, wie ich gesinnt bin, und wie ich glaube, daß der denken muß, welcher mit weiser Mäßigung die Gewalt zu schätzen weis, die er, und seine Freunde und sein Vaterland in Händen haben, und die ihm nur deswegen wünschenswerth ist, weil er durch sie und durch den Besitz wichtiger Stellen, sich verdient machen, und im Großen groß Gutes thun kann. Nie wird ein solcher sein Vaterland und seine Freunde hintergehen, um Reichthümer zu sammeln; noch wird er wenn er arm ist, sich zu den Verräthern gesellen, und in seiner Nichtswürdigkeit, unfähig sich selbst etwas zu versagen, und gierig allen seinen Lüsten Genüge zu thun, die Vermöglichen umbringen und ihnen als Feinden des Vaterlandes ihre Haabe nehmen, um seinen Anhängern und Gesellen seinen Raub zu zeigen, daß sie ihm seine Armuth nicht mehr vorrücken dürfen. Wer so in seinem Vaterland zu Ehren kommt und da, durch die Gesetze seines Pöbels, dem großen Haufen die Güter und das Vermögen der wenigen wohlhabenden preis giebt, oder wer, wenn seine Stadt mächtig ist, und andere kleinere unter sich hat, diesen wider das Recht

Recht das Ihrige nimmt, und seine Stadt damit bereichert; dessen Gewalt und Grösse würde Dion und jeder rechtschaffne Mann verabscheuen und sie für einen Schandfleck seines Namens und seiner Familie halten. Ihm lag nichts an als die Sorge wie er ohne vieles Blutvergiessen, und ohne Vertreibung der Bürger, die Staatsverfassung am dauerhaftesten befestigen und in seinem Vaterland die besten und heiligsten Gesetze einführen könnte. \*) Aber, da er immer lieber Unrecht leiden woll-

H 3

[te

\*) Auch diese Stelle widerlegt die Beschuldigung des *Cornelius*, das Dion seinen Freunden das Ihrige geraubt habe, auf welche Herr v. Schirach so sehr viel zu bauen scheint; und die wohl schon dadurch widerlegt wird, das *Cornelius* selbst erzählt, Dion wäre nach seinem Tod auf das innigste von seinen Landsleuten bedauert worden. Es ist wahrscheinlich das Hr. v. S. diese Briefe des Plato nicht vor Augen hatte, da er seine Vorrede schrieb, in welcher er lieber den Plutarch selbst verdächtig machen, als irgend ein gutes Wort für den Dion stattfinden lassen wollte. Dion hat von der Undankbarkeit seines Vaterlandes so viel gelitten; soll denn auch noch die Nachwelt lieber wie der Syrakusanische Pöbel als wie Plato von dem Mann sprechen wollen!

te als thun, und am Ende gezwungen wurde das äußerste gegen seine Feinde zu wagen, da konnte er mit aller seiner Vorsicht seinem Fall nicht mehr antgehen.

Der rechtschaffne Mann kann zwar, wenn er zugleich vorsichtig und klug ist, von dem Bösewicht nicht leicht durchaus betrogen werden; aber es kan ihm doch bisweilen gehen wie dem besten Schiffer, der zwar einen künftigen Sturm voraus sieht, aber den, der auf einmal ausbricht nicht ahndet und in ihm verschlungen wird. So überfahete auch Dion nur Eins. Er wußte wohl das die, die ihn umbrachten, Bösewichte waren, aber das sie es in einem so hohen Grade wären, das wußte er nicht. Und so ist er gefallen und hat ganz Sizilien in Trauer versetzt!

Nun habt ihr gehört was ich Euch rathe und rathen kann. Ich habe geglaubt, das ich mich bey der Geschichte meiner zweiten Syrakusanischen Reise länger verweilen müßte, weil sie vielen eben so sonderbar als zwecklos scheinen konnte. Doch werde ich wohl nicht zu viel gesagt haben, wenn ich einen oder den andern von Euch überzeugen kann, das ich  
ich

ich Gründe und Ursachen genug hatte, warum ich auch dazu mich habe bewegen lassen.

Sechster Brief.

(In der gemeinen Sammlung der Achte.)

*Plato* an die Freunde und Angehörigen, des  
*Dion*.

Gern will ich versuchen Euch, so viel ich kann zu rathen, was ihr nun unter euren jetzigen Umständen zu eurem Besten zu thun haben möchtet. Ich werde aber meinen Rath so einrichten, daß er nicht allein Euch nützlich ist, sondern, nur Euch zuerst, dann auch Eurer Insel, und endlich selbst euren Gegnern und euren Feinden, wenn sie nicht ganz im Laster verlohren sind; denn wer das ist, der ist unheilbar und nicht mehr zu retten. Merkt also auf das was ich euch nun sage.

Eure ganze Insel ist nun frey von dem Tyrannen, aber viele sind noch da, welche den Despotismus wieder herstellen wollen und andere wollen ihm auf ewig ein Ende machen. Das ist es, worüber ihr jetzt streitet.

Gewöhnlich pflegt man nun wohl in solchen Sachen zu rathen, daß man überall alles thun soll, was uns und unsern Freunden nützlich ist, und unsern Feinden am meisten

H 4

schadet.

schadet. Auch ist der Rath nicht übel, aber es ist auch leicht einzusehen, daß man selten jemand übel thun kann, ohne selbst darunter zu leiden. Mich dünkt ihr braucht nicht weit umher zu sehen um Euch zu überzeugen, wie wahr diese Bemerkung ist. Denn ihr seht alle Tage wie es unter Euch in Sizilien hergeht, und wie viele immer an der Hand sind, das Uebel zu vergelten, das einer dem andern thun will. Ich brauche also darüber mehr nichts zu sagen, vielmehr seyd ihr selbst Meister in dieser Erfahrung.

Schwerer ist es hingegen ein Mittel zu finden, wie man beyden zugleich den Freunden und den Feinden Gutes thun, wenigstens alles so einrichten könne, daß beyde, am wenigsten dabey leiden; und findet man auch ein solches Mittel; so ist seine Anwendung noch schwerer. Das ist also beynahe mehr von den Göttern zu erbitten, als von den Menschen zu helfen! So laßt es uns dann von Gott erbitten, mit welchem man doch alles Denken und Thun anfangen soll, und erhört er uns, so wird er uns auch einen guten Rath eingeben.

Vor

Vor Eurem jetzigen Bürgerkrieg hat eine Familie über euch und über eure Feinde geherrscht, welche Eure Voreltern erwählt haben, als sie und die Sizilianischen Griechen Gefahr liefen, ganz unter die Gewalt der Carthaginienser zu kommen.

Damahls bestellten sie den Dionys, wegen seiner Jugend und seiner Tapferkeit zu ihrem Feldherrn; und gaben ihm seinen ältern Bruder den Hipparimus zu, der ihm mit seinem Rath an die Hand gehen sollte, und beyde wurden auf die Art, zum Besten der Sizilianischen Griechen, Eure Oberherren, die wir Tyrannen nennen. Seys nun das die Götter euch damahls besonders beystanden, oder sey, das diese Eure Regenten wirklich vorzügliche Regententugenden besaßen, oder das beydes zusammen, mit Hülfe der Bürger jener Zeiten, Euren Staat errettete; so wurde Euer Vorfahrer wenigstens gerettet, die Ursache mag liegen wo sie will.

Wenn ihr nun das bedenkt, so scheint es denn doch billig, das Euer Staat sich denen, welchen er seine Rettung schuldig ist, dankbar erzeige. Es kann seyn, das der Tyrann dem sich Euer Staat unterwarf, in der

H 5

Folge

Folge der Zeit die Gewalt mißbraucht habe, die ihr ihm schenket. Deswegen leidet er nun theils wirklich seine Strafe, theils mag sie ihm noch werden. Aber wer kann auch Bürge seyn, daß ihr unter euren jetzigen Umständen die verdiente Strafe ihm anzuthun vermogt? Freylich, wenn ihr ohne große Gefahr und Mühe ihm ganz entgehen, oder wenn er und die Seinen so leicht wieder ihren alten Platz behaupten könnten; dann würde man wohl etwas anders rathen müssen, als was ich Euch rathen werde. *Erinnert euch aber, wie oft ihr auf beyden Seiten die Hoffnung hattet, daß ihr nun nur noch einen kleinen Schritt zu thun hättet, um auf den Punkt zu kommen, wo ihr alles nach eurem Sinn einrichten könntet? Aber wie vieles wie unübersehliches Elend hieng an dem kleinen Schritt, und noch seht ihr kein Ende. Vielmehr scheint jedes überstandene Leiden nur der Anfang zu einem Neuen zu seyn; und in dem unseligen Kampf, wird zuletzt der Aristokrate mit dem Demokraten zu Grund gehen und das Geschlecht der Griechen in Sizilien, unter Punische und Opische Herrschaft gebändigt werden.*

Iedem

Jedem Griechen ist daran gelegen ein solches Unglück zu verhüten. Wer demnach etwas bessers und etwas schicklicheres zu sagen hat, als ich, der sage es, und ihn soll der ehrenvolle Namen eines Griechenfreundes lohnen. Was aber mir das beste für Euch insgemein, und der Gerechtigkeit angemäsesten scheint, das will ich mit aller Freymüthigkeit sagen und gleich einem Schiedsrichter zwischen den Tyrannen und den Tyrannen Feinden, einem jeden rathen was ich schon längst gerathen habe.

Was also den Tyrannen betrifft, rathe ich einem jeden der diesen Namen trägt, daß er ihn ablege den Namen und mit ihm zugleich die Werke der Tyrannen, und daß er seine Gewalt monarchisch mache, wenn er kann. Das kann aber ein jeder wie uns das Beyspiel des rechtschaffnen und wahrhaftig weisen Lykurg beweist. Denn als dieser sahe, daß die ehemaligen Monarchen von Argos und Megene sich zu Tyrannen aufwarfen, und dadurch sich und ihren Staat zugleich verderben, da errichtete er um sein Geschlecht und sein Vaterland zu retten, den spartanischen Senat und das Ephorat, welche die monarchie

chische Form erhalten sollten, und sie auch in dem Volk zu seinem Ruhm erhalten haben. Denn nun regierte das Gesetz die Menschen; nicht die Menschentyrannen das Gesetz.

Und also ist denn nun auch die Summe meines Rathes: das diejenige, welche nach der Tyranney streben, dieses Glück, das nur den in ihrer Gierigkeit nimmerfattlichen Thoren schmeicheln kann, ärger fliehen als den Tod; vielmehr, wann sie es erreichen, ihre Tyrannengewalt zur Monarchie umformen, und Staatsgrundgesetze annehmen sollen, denen sie sich unterwerfen, und unter welchen nicht allein ihre Unterthanen ihnen mit bestem Willen gehorchen, sondern auch sie selbst auf die erste Stufe menschlicher Ehre steigen werden!

Aber eben so rathe ich auch denen, welche nur immer nach Freyheit, Freyheit schmachten, und das Joch der Knechtschaft als das größte Uebel fliehen; denen rathe ich, sich zu hüten, das sie nicht aus einem unreifen, unbefonnenen Drang zur Freyheit, in das Elend ihrer Voreltern fallen, die aus einer grenzlosen Liebe der Freyheit, sich in die fürchterlichste Anarchie gestürztet haben.

Denn

Denn einer sizilianisches Volk, das vor dem alten Dionys und dem Hippocrinus die Staatsgewalt in der Hand hatte, das hielt sich wohl für sehr glücklich, als es in dem Tümmel seiner Schwelgereyen seinen eigenen Obrigkeiten gebiethen konnte. Damahls hielten sie den Rath der Zehnmänner auf, der vor dem Dionys den Staat verwaltete, und richteten ohne Gesetz nach bloßer Willkühr, damit sie ja niemand, selbst nicht dem Gesetz und dem Recht zu gehorsamen brauchten, sondern überall von allem frey wären. Und gerade diese unbändige Freyheit machte sie zu Sklaven des Tyrannen. Denn, sowohl die Unterwürfigkeit als die Freyheit ist das größte Uebel des Menschen, wenn eins oder das andere keine Schranken kennt. Jedes in seinen Grenzen, ist sein größtes Heil! Die Götter herrschen mit Maas, aber, wo der Mensch herrscht, kennt er keins. Gott ist dem Weissen sein Gesetz; seine eigene Willkühr, ist das Gesetz des Thoren!

Auf diese Grundsätze nun, die in der Natur der Dinge liegen, gründe ich meinen Rath, und ich bitte die Freunde des Dion, ihn als einen gemeinschaftlichen Rath von ihm und

von

von mir aufzunehmen; denn in der That, ich drücke nur das mit Worten aus, was er selbst, wenn er noch lebte und vor euch stünde, euch selber sagen würde.

Und was würde er sagen? Merket auf und hört.

© ihr Syrakusaner, würde er sagen, bemüht euch vor allen Dingen solche Gesetze zu finden, welche nicht den Zweck haben, euren Geist bloß auf Handel und Geld und auf die Wollüste des Lebens zu kehren, sondern gedenket, daß drey Dinge sind, für die ihr sorgen müßt; für eure Seele, für euren Leib und dann auch für euer Vermögen. Unter diesen gehört der Seele die erste Sorge, die zweite dem Leib, denn er ist ihr unterworfen, auf die dritte und letzte endlich darf das Vermögen Anspruch machen, denn das ist nur da, um beyder willen. Werdet ihr nach dieser Ordnung eure Gesetze einrichten, dann kann es nicht fehlen, daß sie nicht gut ausfallen und euch wahrhaftig glücklich machen sollten. Zwar sagt man die Reichthümer machten glücklich; aber das ist ein thörichtes Wort und nur Kinder sagens und Weiber, und Weiber und Kinder werden die, die ihm trauen.

trauen. Wenn ihr mir folgt und euer Leben nach solchen Gesetzen einrichtet, dann werde ich durch die Erfahrung selbst euch überzeugen, daß ich wahr rede; denn die Erfahrung ist der beste Richter in allen Dingen. Habt ihr nun einmal solche Gesetze festgesetzt, so seht, in welchem Zustand ihr euch jetzt befindet. Weder ganz Sieger, noch ganz besiegte. Unter solchen Umständen, dünkt mich, sollte es nun wohl am gerechtesten und am nützlichsten seyn, wenn ihr einen Mittelweg träfet, und eine Staatsverfassung errichtetet, bey welcher beyde Parteien, so wohl die welche alle Obergewalt verabscheuen, als auch diejenige, welche sie wieder in ihre Hand zu bringen trachten sich begnügen könnten. Die letztere dieser beyden Parteien hat doch im Grund auch ein Recht über eure Staatsverfassung mit zu reden, da es nicht zu leugnen ist, daß sie durch ihre Vorfahren den Staat selbst aus der Hand der Barbaren gerissen haben. Denn wäre der Staat damahls zu Grunde gegangen, so wäre ja auch jetzt für ihn nichts mehr zu hoffen. Gebt also nun jenen die Freyheit, aber unter der Hand der Monarchie; und diesen gebt die Gewalt; aber die beschränkte Monar-

Monarchische, untergeordnet den Gesetzen; die den Bürger aber auch den Monarchen zähmen, wenn er sie übertreten will. Nach diesen Grundfätzen nun wählt, ohne Arglist, und in vollem Zutrauen, unter der Leitung der Götter, euch Eure Könige. Zuerst meinen Sohn \*) aus Dankbarkeit, die er zweyfach von Euch verdient hat. Einmal meinetwegen

\*) Der Sohn des Dion hatte sich, vor seines Vaters Tod schon, von dem Fenster hinunter gestürzt, weil er die Zucht nicht ertragen konnte, womit Dion ihn bessern wollte. Dieses wußte wahrscheinlich Plato nicht. Einige wollen den Hipparimus, von dem Plato gleich spricht, für einen Sohn des Dions halten: aber das war er nicht, sondern dieser war ein Sohn des ältern Dionys, wie aus dem, was Plato hier über ihn sagt, schon erhellt. Den jungen Sohn des Dions, den seine Frau gleich nach seinem Tod gebahr, und der kurz hernach nebst seiner Mutter durch Verrätherey in das Meer gestürzt wurde, konnte Plato auch nicht meynen, weil er am Schluß dieses Briefs, von dessen Einwilligung in die neue Regierungsform spricht, die ohnehin bey einem Kind nicht Platz findet. Mir scheint es also am wahrscheinlichsten, daß Plato von dem traurigen Tod des ältern Sohns des Dions nichts wußte.

wegen, und meines Vaters wegen; denn, dieser hat das Vaterland zu seiner Zeit von den Barbaren, ich aber habe es nun zweymal von seinen Tyrannen befreyt, wie ihr alle mir das Zeugniß geben müßt. Zum andern König bestellt den Sohn des Dionys, der meines Vaters Namen trägt. Er hat diesen Vorzug sowohl wegen des Beystandes den er euch nun leistet, als auch wegen der Rechtschaffenheit seines Charakters verdient; da er, des Tyrannen Sohn, dennoch so eifrig für eure Freyheit kämpft, und dadurch sich und seinem Geschlecht für ewige Zeiten einen Nachruhm erwirbt, der glorreicher ist, als der übermäßige und rechtlose Besitz der Tyranney. Diesen beyden setzt, durch gültliche Uebereinkunft beyder Theile, den Feldherrn eurer Feinde, den Sohn des Dionysius bey; vorausgesetzt, daß er sich den Grundgesetzen eurer neuen Monarchie unterwirft, welches er thun wird, wenn er denkt an die Unbeständigkeit des Schicksals und an seinen Wechsel, und wenn er noch einiges Gefühl des Mitleidens für sein Vaterland, für die verwaisnen Tempel, für die Gräber seiner Voretern hat, und nicht lieber alles und alles zu Grund gehen lassen und am Ende selbst in die Gewalt der Barbaren fallen will.

Wollt ihr nun diesen drey Königen entweder eben die Gesetze vorschreiben, unter welchen die Lacedämonischen Könige stehen, oder wollt ihr lieber sie noch enger einschränken und etwas anders über ihre Regierung

rungsgewalt gemeinschaftlich festsetzen; so macht es ungefähr auf die Art wie ich euch schon gesagt habe, und nun noch einmal sage.

Wenn die Familie des Dionysius und Hipparitus, zum Besten eurer ganzen Insel die Waffen niederlegen, dem Elend das euch jetzt überall umgiebt, ein Ende machen, und sich mit der Ehre, die ihr ihnen für jetzt und für die künftige Zeit anbietet, begnügen will; so setzt vor allen Dingen eine Gelandschaft von beyden Theilen nieder, welche den Frieden schliesse, wozu ihr Inländische, oder Fremde, oder von beyden, und so viele als ihr miteinander ausmacht, wählen mögt. Diese laßt dann die Grundgesetze entwerfen, und eine Staatsverfassung festsetzen, in welcher die Könige zu Vorstehern des Gottesdienstes, der Opfer und der Feyerlichkeiten, die etwa sonst noch denen, welche Euer Staat als seine Wohlthäter verehrt, zukommen, bestellt werden. Neben diesen sollte mit Beystimmung des Raths und des Volks, ein besonderer Rath von ungefähr 35 Personen angeordnet werden, der über die Gesetze wachte, und alles was Krieg und Frieden betraf, unter sich hätte. Ein anderer Senat, sollte die Gerichte in gemeinen Rechtshändeln verwalten. Zu den Gerichten über Verbannung und Tod sollte eben der Rath der 35 bestellt und demselben noch andere Richter zugegeben werden, aus denjenigen, welche zunächst aus ihren Aemtern getreten wären, und zwar aus jeder

Jeder Beamtung immer einer, der seine Stelle am besten verwaltet hätte; und diese sollten ein Jahr lang, mit dem Rath, über die Verbrechen die den Tod verdienen, über Aufruhr und die persönliche Freyheit der Bürger, richten. Von diesen Gerichten aber sollten die Könige immer ausgeschlossen bleiben, damit sie, wie die Priester, rein bleiben vom Blut der Bürger und keinen Antheil an dem Urtheil der Gefangenschaft und der Verbannung haben.

So lang ich lebte, hielte ich eine solche Einrichtung für die Beste; und noch denk ich eben so; und hätten fremde Verräther mich nicht gehindert; so hätte ich sie, so wie ich unfre Feinde besiegt hatte, gewiss unter Euch geführt. Nachher wollte ich, wenn mir alles nach meinem Wunsch gegangen wäre, die Städte Siziliens wieder aufbauen, und ihre alten griechischen Einwohner wieder dahin berufen: die Barbaren aber, ausgenommen diejenigen, welche uns gegen die Tyrannen beygestanden haben, wollte ich dann ganz von der Insel vertreiben.

Und das, eben das ist es, was ich euch nun allen zu überlegen gebe, was ich euch zu thun rathe, und worauf ihr alles anzulegen habt, und wer Euch in dem entgegen ist, den seht an, als einen Feind eures Staates. Ihr könnt auch, das alles ohne große Mühe ausführen. Denn was nur von zween Köpfen abhängt, und was diesen so leicht als das Beste

erscheinen wird, das kann man mit Vernunft nicht für unmöglich halten: Ich meyne nemlich die zween, den Hipparimus und den Sohn des Dionys und den Meinigen. Denn, willigen diese ein, so werden alle andere Syrakusaner, welchen der Staat nur noch etwas am Herzen liegt, wohl eben so denken.

Und nun nahet euch den Göttern mit Gebet, und denen welchen ihr nach den Göttern Ehrfurcht schuldig seyd, und ruft eure Freunde, und redet freundlich mit Euren Feinden, und ruht nicht bis ihr das, was wir euch jetzt gesagt haben, gleich götlichen Träumen die sich den Wachenden offenbarten, glücklich, und muthig ausgeführt, und standhaft vollendet habt.

### Siebenter Brief.

(In der gemeinen Sammlung der Fünfte.)

Plato an den Perdikkas.

Ich habe, wie du verlangtest, dem Euphräus gerathen, sich ferner mit den Geschäften die er für dich übernommen hat, abzugeben; auch halte ich mich für verbunden, den Rath der Freundschaft, in dem, wie man sagt, etwas heiliges ist, so wohl über das was du sonst verlangst, als insbesondere darüber wie du diesen Mann am besten brauchen kannst, dir nicht vorzuenthalten. Denn nützlich kann dir derselbe allerdings in vielen Rücksichten werden, insbesondere aber wird er es dir in einem Punkt seyn, wo es dir jetzt

Jetzt am meisten fehlen wird, theils wegen deiner Jugend, theils weil junge Regenten, gerade in diesem selten gute Rathgeber finden.

Iede Regierungsform hat, wie jedes Thier, eine Art von eigener Sprache. Anders spricht die Demokratie, anders die Oligarchie und wieder anders die Monarchie. Diese Sprachen alle glaubt ein jeder zu verstehen, aber nur wenige sind es, die sie in ihrer Gewalt haben. Welche Regierungsform nun die ihr eigne Sprache, sowohl gegen die Götter, als gegen die Menschen spricht, und auch so handelt wie sie spricht, die wird blühen und sich lange erhalten. Nimmt aber eine die Sprache der andern an; so geht sie unfehlbar zu Grunde. Diese Sprache zu führen, dazu wird nun Euphäus, der auch sonst ein wackerer Mann ist, sehr geschickt seyn. Und zuversichtlich hoffe ich, daß er so gut als einer an deinem Hof, zu finden wissen wird, wie die Monarchie sprechen muß. Dazu gebrauche ihn also, und sicher wirst du und Er davon großen Vortheil haben.

Aber, wer das hört, wird vielleicht sagen, Plato giebt sich, wie es scheint das Ansehen als ob er wisse, was wenigstens in der Demokratie gut und nützlich ist, und doch ist er in derjenigen in welcher er lebt, und in welcher er reden und rathen könnte so viel er wollte, noch nicht ein einzimal aufgestanden um nur ein Wort zu reden.

Wer das sagt, dem kann man antworten: Plato ist zu spät in dem Volk geböhren worden. Sein Vaterland ist zu seiner Zeit schon veraltet, und von denen die vorher gerathen haben, an zu viele Dinge gewöhnt worden, die dem entgegen sind, was er zu rathen hatte. Wäre das nicht, wie gern würde er seinem Staat, wie seinem eigenen Vater gerathen haben. Nun aber sieht er zu gut, das er sich vergebens in Gefahr stürzen, und das doch alles gehen würde, wie es geht. Nichts würde also mein Rath nutzen, und fühlten wir vollends, das wir unheilbar sind; so würde man mich ohnehin laufen lassen, und meinen Rath noch überflüssiger finden. \*)

### Achter Brief.

(in der gemeinen Sammlung der Sechste.)

Plato an den *Hermias*, *Erastus* und *Coriskus*.

Die Gottheit scheint mir aus Huldvoller Liebe euch ein vorzügliches Glück bescheert zu haben, wenn ihr es gut zu benutzen wißt.  
Ihr

\*) Dafs diese Stelle verdorben und wohl unheilbar sey, haben mehrere gesehen. Um ihrer willen traute ich mir aber den Brief nicht mit Stephanus für unmächt zu erklären, da *Cicero* eine charakteristische Stelle daraus anführt in dem 1. B. 9. Br. *ad Familiares*. Auch dünkt mich ist der Uebergang von dem Plato als 3te Person, auf ihn selbst, in der ersten, im Briestil zumal nicht zum Beweis gegen die Aechtheit des Br. anzuführen. Meine Uebersetzung sagt, was Plato sagen konnte, weil ich nicht verstande, was er sagen wollte.

Ihr wohnt so nahe beyfammen, und seyd auch zugleich einer dem andern in den wichtigsten Dingen des Lebens so nöthig. Dem Hermeas würde weder ein Beystand einer Armee an Reuterey und Fußvolk, noch ganze Haufen Goldes so wichtig und zu jedem Wunsch seines Lebens so nöthig seyn, als Freunde guter Sitten, auf die er sich verlassen kann; und der Eraft und Coriskus haben zu ihrer schönen Gestalt, sich muls es sagen, so alt ich bin, einen weisen Führer nöthig, der sie hüte und schütze gegen die Verführungen der Lasterhaften und Nichtswürdigen. Denn, da sie so lang unter euch Guten und rechtschaffnen Menschen gelebt haben, konnten sie keine Erfahrung des Bösen erwerben, und deswegen ist ihnen der Beystand der Weisen so nöthig, damit sie fest anhangen an der wahren Weisheit, und nicht verführt und hingerissen werden; und sich zu viel mit dem abzugeben, was die Menschenklugheit fodert, die freylith auch so nöthig ist. Einen solchen Beystand kann aber niemand ihnen besser leisten als Hermeas, der, wenn jemand, schon von Natur so weise ist, und der durch seinen Fleiß und seine Erfahrung noch seine angebohrne Weisheit so sehr vermehret hat.

Was soll ich euch also nun sagen? Dir Hermeas, sage ich, und schwöre ich, und bezeuge ich, das du nirgend treuere Nachbarn finden wirst, die deines Vertrauens würdiger wären, als den Eraft und den Coriskus, die ich wohl, und besser kenne als du. Ich rathe dir also diese, nicht nur oben

hin, sondern mit aller Wärme der Freundschaft und der Liebe an dich zu ziehen. Dem Erast und Coriskus aber rathe ich, des Hermeas Liebe herzlich zu erwidern, und durch gegenseitige Liebe das Band der vollkommensten Freundschaft zu schliessen. Wenn aber einer unter Euch, diese Eure Freundschaft irgend einmal (denn menschliche Dinge sind, nie ganz sicher) zu trüben schien; so schreibt mir und meinen Freunden was ihr irgend gegen einander habt. Denn wenn es nicht etwas sehr wichtiges ist, das Eure Freundschaft trennt; so hoffe ich, das mein Zureden, gegründet auf das was anständig und recht ist, gleich einem Zauberlied, euch dann nur noch enger und wärmer mit einander vereinigen werde, als ihr es gewesen seyd. Und diese Eure Vereinigung wird dann, wenn ihr dort und wir hier, wie es die Kräfte unserer Seele verlieten, mit einander fort philosophiren, unsere Grundsätze, unter denen wir nun, wie unter Göttersprüchen, Götterwahrheit ahnden, zur völligen Gewissheit erheben; wo nicht — doch das sage ich nicht! Ich will nur gutes weisagen, und meine Weisagung wird, wenn es den Göttern gefällt, nur Gutes geben!

Diesen Brief müsst ihr alle drey lesen, und zwar wenn ihr könnt, zusammen, wo nicht, so lest ihn wenigstens so oft es euch möglich ist; und macht euch unter Euch ein heiliges unverbrüchliches Gesetz, das unter Euch ein Band des Rechtes werde. Verschwört euch dabey zum gemeinschaftlichen Fleiß in der Arbeit des Geistes, und der Wissenschaft  
seiner

seiner Schwester, und das gelobt Gott, dem Herrn aller Dinge, dem Urquell, dem Vater, dem Herrn aller Gegenwart und Zukunft, den wir, wenn wir uns mit reinem Herzen der Philosophie heiligen, ganz erkennen werden, so weit die seligen Menschen sich ihm nähern können.

## Neunter Brief.

Platz dem Archybas von Tarent.

Archippus und Philonides sind zu mir gekommen und haben mir die Briefe die du ihnen mitgegeben hast, und Nachrichten von Dir gebracht. Ihre Staatsgeschäfte, die ohnehin auch nicht sehr mühsam waren, haben sie bald ausgerichtet, von dir aber haben sie mir gemeldet, wie wehe es dir thue, daß du von den Staatsgeschäften dich nicht los machen kannst. Freylich ist es wünschenswerth in dem Leben, nur mit sich zu thun zu haben, zumal wenn man seine Zeit so anwenden möchte, wie du es wünschest. Aber du mußt doch auch gedenken, daß wir nicht allein für uns da sind, sondern daß auch unser Vaterland, unsre Eltern und Verwandten und unsre übrigen Freunde gerechte Ansprüche auf uns zu machen haben. Auch muß man den Umständen die unser Leben leiten, sich unterwerfen, und wenn das Vaterland uns ruft, Hand an das gemeine Wesen zu legen; so wäre es unanständig ihm nicht zu gehorchen; zumal da so viele schlechte Menschen die das Beste des Vaterlandes nicht vor Augen haben, sich so leicht der leeren Stellen bemächtigen.

Doch

Doch genug von dem. Für den Egekrates werde ich nun, und auch in der Zukunft sorgen, so wohl deinetwegen, als wegen des Phrinio seines Vaters, und in der That auch, weil es der Jüngling selbst verdient.

## Zehnter Brief.

Plato an den Aristodorus.

Ich höre, daß du nun einer der innigsten Freunde des Dions, bist und daß du bisher immer einen Charakter, und eine Weisheit der Sitten gezeigt hast, wie die Philosophie sie am meisten fördert. Denn die Zuverlässigkeit, die Treue, die Reinheit und Gesundheit der Seele, das halte ich für die ächte Philosophie; alle andere Künste und Kunststückchen die auf etwas anders gehen, die kann man, denke ich wohl mit Recht nur Zierrathe nennen. Lebe wohl, und beharre in deiner Tugend wie du darinnen beharrst.

## Eilfter Brief.

Plato dem Laodamus. \*)

Ich habe dir schon einmal geschrieben, daß es Dir zu dem Endzweck wovon du schreibst,

\*) Laërtius erwähnt zwar eines Briefes des Plato an den Laodamus und derjenige, welchen ich hier überfetzte, ist Platos nicht unwürdig. Dennoch zweifle ich an seiner Aechtheit. Denn, 1) kennt, so viel ich weiß niemand den Laodamus, an welchen er geschrieben seyn soll. 2) führt auch so viel ich weiß, niemand die Einladung des Plato, worauf dieser Brief antwortet an, obgleich die der Arkader, der Thebaner, der Cretenser, der Eläer angeführt wird. 3) Müß Plato damals da er diesen Brief geschrieben haben soll, man mag seine Geburt in

Schreibst, sehr verträglich wäre, wenn du selbst zu uns nach Athen kommen wolltest. Freylich würde, da du das nicht kannst, nach diesem nichts besser seyn, als wenn nach deinem Verlangen *Socrates* zu dir käme, oder ich. Allein *Socrates* ist nun krank; und mir würde es nicht anständig seyn, wenn ich käme, und doch das nicht ausführen könnte, was du verlangst. Und vieles hoffe ich in der That nicht davon, aus mehreren Ursachen, die aber einen allzulangen Brief erfodern würden, wenn ich sie ganz ausführen wollte. Anser dem würde in meinem Alter, auch meine Gesundheit, die ohnehin sehr wankend ist, eine solche Reise und die Gefahren zu Wasser und zu Land, die ohnehin jetzt überall zu befürchten sind, nicht ausstehen. Indessen will ich dir und deinen Colonisten etwas sagen, das

in die 87 oder 88te Olympiade setzen, noch lange nicht 30 Jahre alt gewesen seyn, weil er bey des *Socrates* Lebzeiten soll geschrieben worden seyn. Damahls war aber gewiß sein Ruf nicht so groß, noch scheint es mir wahrscheinlich, daß er damahls schon so reif über diese Dinge geschrieben haben sollte, noch würde er seine schwächliche Gesundheit und sein Alter, als einen Grund warum er die Reise, die an ihn verlangt wurde nicht zu übernehmen wage, angeführt haben. Sey ihm indessen wie ihm wolle! so ist der Brief immer, für unsre neuen Solone, an welchen wir so reich sind, sehr wichtig, mich aber wird er sehr trösten, wenn ich etwa einmal es bedauern sollte, daß ich mich bisweilen bemüht habe, den Eifer der modernen Gesetzgeber, eben dahin lenken zu wollen, wo dieser Brief dem *Lydamas* hindeutet.

das freylich, wie Hesiod sich ausdrückt Euch widrig scheinen wird und übel zu begreifen. Denn, wenn ihr glaubt, daß die Gesetze allein, wären sie auch noch so gut, hinlänglich wären, einen Staat in Ordnung zu bringen, ohne Aufsicht auf die Sitten der Bürger und der Knechte in ihrem täglichen Leben, daß sie diese weise und gut einrichten und erhalten, wenn ihr das glaubt; so irrt ihr sehr, Habt ihr nun jemand dem ihr diese Aufsicht anvertrauen könnt; dann gebt sie ihm und er wird das alles einrichten. Müßt ihr aber erst jemand zu dieser Aufsicht erziehen lassen, dann fürchte ich, wird es euch an beyden fehlen, an Erziehern und an Eltven.

Bittet also jetzt nur die Götter um ihren Beystand. Denn beynahe alle Staaten sind eben so, wie Eure Colonie entstanden, und erst nachher sind sie durch den Lauf der Dinge, wenn wichtige Vorfälle sie ergriffen, Kriege sie anfochten, oder sonst etwas das großen Einfluß hatte, sich ereignete, auf einen guten Fuß gesetzt und wohl eingerichtet worden, wenn bey solchen Gelegenheiten ein großer Mann aufstand, der einen mächtigen Einfluß hatte.

Das alles müßt ihr nun voraus überlegen. Bedenket also wohl was ich sage, und hoffet nicht daß ohne Ueberlegung sich so etwas wohl von selbst zu Stand bringen lasse. Lebt wohl.

\* \* \*

Der zwölfte Brief an den Archytas scheint nur ein Fragment zu seyn, das seine Beziehung

hung auf einen Brief des Archytas hat, und ohne diesen nicht verstanden werden kann.

Der Dreyzehnte ist an den Dionys überschrieben. Er wird aber mit großer Wahrscheinlichkeit für untergeschoben gehalten. Auch ist sein Inhalt mit den übrigen Schreiben so disparat, und so voll von Kleinigkeiten und Küchen und Kellergegenständen, daß er diese ganze Sammlung verunstalten würde, wenn ich ihn übersetzen wollte.

Schloffer.

## Literarische Anzeigen.

Erfurt b. Keyser. Von dem Einflusse der Wissenschaften und schönen Künste in Beziehung auf öffentliche Ruhe.

1793.

**E**s ist eine schöne Idee, wenn uns der Grieche die herrliche Göttin *Weisheit* unter Symbolen schildert, die auf *Muth* und *Sansfeyt*, *Größe* und *Nützlichkeit* hindeuten. Schön war ihr Ursprung — ein Kind der Gottheit: schön ihre Geschäfte: schön endlich die Nahmen, die man ihr gab. Sie hieß *Soreira*, eine Helferin: *Ergane*, die im Stillen Wirkfame; weil ihr liebevolles Bestreben dahin gieng, zu *nützen* und zu *erfreuen*. Sie gab den Menschen, bey ihrem oft so mühevollen Leben, die sanfte Flöte; hauptsächlich aber lehrte sie, das, was ihnen zu wissen am heilsamsten und vom

Eit

entschiedenem Einflusse auf ihr Erdenglück ist. Wer ihr in diesem Endzweck, den Menschen zu nützen und sie zu erfreuen, und in ihrem stillen Fleiße nach allem *Wahren, Guten und Schönen* in der Kunst und Wissenschaft, nachahmt, der macht sich um das Menschengeschlecht am verdientesten, und ist ein Sohn der wahren *Weisheit*. Er wird *Soter* ein Beglückter, weil nützlich zu seyn sein Ziel ist; *Alalkomenos*, ein Helfer, der mit Muth die Wahrheit vertheidigt, sie beschützt, und mit *Sanftbeit* dem Fremden begegnet.

Diesen großen edeln Endzweck hat ganz unstreitig der erlauchte Verf. der vor uns liegenden Schrift, und es ist rührend wahrzunehmen, daß so wie es Carl v. Dalberg's liebtes Geschäft ist, im besondern ein *Beglückter* seiner Unterthanen zu seyn, wir ihn auch für eben denselben im allgemeinen in Rücksicht auf Wissenschaften, und den ganzen Stand der Gelehrten anzusehen haben, da freylich leider! bey jetzigen Zeitumständen mancher sonst gute Regent und Geschäftsmann auf diese letztern mit einem Blicke sieht, der äußerst unangenehme Besorgnisse für die Zukunft erregen könnte.

Mit dieser Bemerkung fängt der erl. Verf. seine Abhandlung an, und wir werden gewiß den mehrsten Lesern das größte Vergnügen gewähren, wenn wir einen kurzen Auszug daraus mittheilen.

Bei manchem sonst guten Regenten scheint sich jetzo die Vorstellung zu entspinnen, als würde durch Schriftsteller und durch Verehrer

rer

zer der Wissenschaften, die öffentliche Ruhe untergraben. Ist diese Vorstellung gegründet, so kann man es Regenten nicht verdenken, wenn sie diesem vermeintlichen Unheile einen Damm entgegensetzen. Ist sie es aber nicht, so wäre das Schicksal der Schriftsteller sowohl als der Gelehrsamkeit äußerst bedauerungswürdig. Lene würden unschuldigerweise gekränkt, und diese gar bald mit Unwissenheit und Irrthum verhäufcht werden.

Die Hauptsache, worauf es hierbey ankommt, ist die Beantwortung der Frage, lassen sich die Fortschritte und die Verbreitung der Wissenschaften mit der Erhaltung der öffentlichen Ruhe vereinigen? — Allerdings! durch Wissenschaften wird das Wohl der Menschheit, und hiermit zugleich natürlicher Weise auch die öffentliche Ruhe befördert. Von jedem wahren Gelehrten kann man sagen: *emollis mores, nec finit esse ferus*: daher suchte auch schon Agricola unter den Britanniern Künste und Wissenschaften zu verbreiten, und mehrere weise Staatsmänner bedienten sich dieses nämlichen Mittels bey verschiedenen Völkern, zu verschiedenen Zeiten, immer mit dem besten Erfolge.

Unruhen und Empörungen sind nie eine Folge der Gelehrsamkeit, sondern eine Folge der häßlichen Leidenschaften, der *Haabsucht*, des *Neides* und des *Ehrgeizes*. Nun giebt es zwar auch Gelehrte die sich durch diese Leidenschaften befüdeln; allein einmal geschieht dies nicht in sofern als sie *Gelehrte*, sondern weil sie *Menschen* sind, und weil jede menschliche

• 1000 Band. 3ter Heft.                      K                      Seele

Seele für Tugend und Laster empfänglich ist; und dann giebt es auch viele verdienstvolle Gelehrte, die gute, treue und ruhige Bürger sind.

*Propter injustitias transferuntur regna.* Mißbräuche und Ungerechtigkeiten sind die wahren Ursachen der Staatsumwälzungen; die Geschichte *Ierobeams* und *Tarquin's*, dienen als Belege hierzu.

Und waren dann, die Zeiten der Unwissenheit und Barbarey frey von Unruhen und Empörungen? — Es gab in denselben keine Gelehrte, aber desto mehr Schwärmer, Betrüger, Empörer, Kreuzzüge, Fehden, Mord und Kirchenraub. In Frankreich sowohl als in Deutschland wurden mehrere Monarchen gemißhandelt. — Im *persischen* und *türkischen* Reiche werden noch bis jetzo durch die Lehren *Mahomed's* alle Fortschritte der Wissenschaften gehemmt, und doch ist auch dort keine öffentliche Ruhe anzutreffen. In ganz Asien, Aegypten und Persien wüthen unaufhörliche bürgerliche Kriege, und weder Philosophen noch Schriftsteller geben die Veranlassung dazu!! —

Gute Staatsverfassungen sind gegründet auf *Recht* und *Wahrheit*; eben hierdurch wird nun auch das *Eigenthum* und die *persönlichen Rechte* der einzelnen Glieder des Staats, sicher gestellt, unnöthige Lasten werden hier dem *Unterthan* nicht aufgebürdet, und jemehr die *Menschen* ihre Vernunft ausbilden, desto mehr werden sie auch den Werth einer solchen guten Verfassung einsehen und sie zu erhalten suchen. Gilt aber von einer Staatsverfassung gerade

gerade das Gegentheil; so wird sie sich durch sich selbst, ohne Mitwirkung der Wissenschaften zu Grunde richten.

Um gute Staatsverfassungen zu befestigen, trägt es ausserordentlich viel dazu bey, wenn gute Regenten unter ihrem Volke, Tugend, gute Sitten und Vaterlandsiebe befördern; und geletzt der *wahre* und *gründliche* Denker findet auch einen oder den andern Fehler, so wünscht er zwar Mißbräuche zu verbessern; aber nie wünscht er den Umsturz der Kirche oder des Staats; weil es ihm eben sowohl bekannt ist, daß jede Staatsverfassung ihr Gutes hat, als daß man ohne dringende Nothwendigkeit keine Grundverfassung ändern darf, weil sich die Folgen hiervon im Voraus nicht mit Sicherheit berechnen lassen, und weil es Verbrechen ist, in ungewisser Hoffnung sein Vaterland der nahen Gefahr eines allgemeinen Unglücks auszusetzen.

Endlich beweist es auch die Weltgeschichte, daß öffentliche Unruhe wohl Werke der Bosheit und der Vorurtheile, nie aber Werke der Wissenschaften waren. *Mahomed* war Schwärmer, *Attila*, *Dschinkis-Cchan*, *Kulikan* waren Räuber. Der *Schneider Iobann von Leiden*, und *Knipperdölling*, waren keine Gelehrte; und eben so wenig der Aufruhr in den *Niederlanden*, *wahren* Gelehrten zur Last gelegt werden kann, eben so wenig darf es in Rücksicht auf *Frankreich* geschehen; so wohl in jenem als in diesem Reiche hatte die Revolution ganz andere Quellen.

Wahr ist es, daß die denkende Vernunft, die durch Wissenschaften ausgebildet, leicht und schnell dasjenige bemerket, was in Ungerechtigkeiten Abscheu erregt, was in Mißbräuchen schädlich und lächerlich ist. Aber eben hierdurch werden die Wissenschaften für den Regenten in sehr vielen Fällen auch eine wahre Wohlthat: denn sie stellen ihm die unschätzbare Wahrheit, die oft durch niedrige Schmeichler und haabflüchtige Rathgeber von seinem Throne eutfernt wird, in ihrer natürlichen Gestalt dar. Sie sind eine helleuchtende Fackel, die ihm die bevorstehende Gefahr zeigt: und soll er wohl den guten Gebrauch dieser Fackel verwerfen, weil Fackeln durch den Mißbrauch boshafter oder sorgloser Menschen so manchen gefährlichen Brand verursacht haben?

Wahr ist es ferner, boshafte Menschen mißbrauchen ihre Gaben der Ueberredung im Sprechen und Schreiben, und dieser Mißbrauch verdient Ahndung — aber sollen deswegen die Wissenschaften in ihren Fortschritten gehemmt werden? welches wären denn wohl die Mittel hiezu? — wären es, *Aufhebung der Pressfreyheit, Einschränkung der Lehranstalten, Entziehung derjenigen ehrevollen Belohnungen, welche die Gelehrten bisher genossen haben; aber — — — diese Mittel verfehlen in Beziehung auf öffentliche Ruhe, ganz gewiß ihren Endzweck.*

Weil aber denn dem Regenten obliegt, für die Ruhe seines Staats zu sorgen, und jeder Unterthan dieses auch wünscht, so kann man im allgemeinen einen Grundatz aufstellen, dessen

dessen Anwendung aber nach verschiedenen Umständen, immer sehr mannichfaltig seyn wird; nämlich den: die Pressfreyheit, und die Freyheit des Buchhandels jedesmal so viel, aber auch nicht mehr einzuschränken, als zur Erhaltung öffentlicher Ruhe und den damit innigst verbundenen Gegenständen der Religion, der Sitten und der Ehre des einzelnen Bürgers, in gegenwärtigen Zeitumständen nothwendig ist. Dabey wird sich der Regent freuen, wenn gründliche Denker die Vernunft seines Volkes ausbilden, wenn sie durch Wahrheit Aberglauben und Unwillenheit verdrängen, und so manchen Heuchler entwaffnen, der nur in der Nacht der Vorurtheile sein boshaftes Gaukelspiel treibt, und der wahre Gelehrte kann, ohne eben den Großen zu schmeicheln, das Feld der Wahrheit erweitern, Glückseligkeit verbreiten, und so die Pflichten seines erhabenen Berufs, ungekränkt erfüllen.

Aus diesem kurzen Auszuge, der angezeigten Schrift (die überhaupt mit den scharfsinnigsten Bemerkungen erfüllt ist) wird der Leser ersehen, was der erlauchte Verf. für die Wissenschaften geleistet, und wie sehr alle Gelehrte und Verehrer der Wissenschaften Ursache haben, sich eines solchen Beschützers zu freuen. Mit dem gegründetsten Rechte, legen wir diesem edeln Manne, den Namen eines *Beglückers* bey, und stehen zu der ewig gütigen Vorsehung, daß sie ihn lange — lange, zum Wohl der Menschheit, unter den Sterblichen lasse.

2. Regens-

Regensburg b. Montag und Weisse: *Ueber  
Wahrheit und sittliche Vollkommenheit. Von  
Adam Weishaupt. 1793. 276. S.*

**D**er Zweck dieser Untersuchungen soll (Einl. XIV) seyn: den wahrsten und anwendbarsten Begriff von Vollkommenheit zu bestimmen; auf diesem Begriff eine Physiologie der Seele zu gründen; zu zeigen, worin eigentlich ihr gesunder Zustand, die Vollkommenheit, bestehe; wie sich darinn alle Tugenden gründen, und im wahrsten Sinne nur eine einzige Tugend ausmachen; den Grundmangel zu erforschen; dessen abgeleitete Theile und Folgen alle übrigen sittlichen Mängel sind; diese Ableitung anschaulich und begreiflich zu machen; auf diese Art eine Pathologie der Seele zu entwerfen, und noch überdiß zu zeigen, auf welchen leichten Gründen unsre gegenwärtigen Tugenden beruhen; in welcher engen Verbindung sie mit unsern Mängeln stehen; wie unter so heterogenen Dingen eine Verbindung möglich ist; und was sich an dem kranken Theile unsrer Seele entweder dermahlen schon, oder in der Folge, und durch welche Mittel, heilen läßt. — Gewiß, sehr interessante Probleme, zu deren Lösung der Verf. in diesem ersten Theile nur von ferne her die Leser vorbereitet. Es enthält derselbe nichts als spekulative und ganz theoretische Betrachtungen über die ersten Grundsätze der menschlichen Erkennt-

kenntniß 1) *Ueber die Grenzen des Zweifels.* Alle Zweifel sind unvernünftig, die nicht auf Berichtigung der Wahrheit und Hervorbringung der Gewisheit abzwecken. 2) *Ueber den Zweck der menschlichen Erkenntniß.* • Menschliche Glückseligkeit. 3) *Ueber den Werth der menschlichen Erkenntniß insbesondere.* Er gründet sich auf ihr Verhältniß zu dem Zweck alles Erkennens, der Glückseligkeit und Glückseligkeitslehre, zu physischen Vortheilen, die wir dadurch erhalten und zu dem individuellen Geschmack einzelner Menschen. 4) *Ueber Wahrheit und Gewisheit, als die wesentlichsten Eigenschaften der menschlichen Erkenntniß.* Ohne Wahrheit und Gewisheit entspricht die Erkenntniß nicht ihrem Zwecke. Die Gewisheit beruht auf dem Vernunftgesetze und dem Gefühle der Nothwendigkeit gewisser Vorstellungen und ihrer Verknüpfung. Diese Nothwendigkeit, und folglich auch die Gewisheit, ist entweder bedingt oder unbedingt. Nur das Unbedingte giebt dem menschlichen Geiste volle Befriedigung. Folglich wird unsre Vernunft durch keine Erkenntniß befriedigt, deren Wahrheit bloß relativ ist d. h. nur unter einem gewissen Gesichtspunkte nothwendig ist. (Hieraus nimmt der Verf. ein Argument her gegen die Behauptung der kritischen Philosophie, daß wir die Dinge nur als Erscheinungen, nicht als Dinge an sich selbst erkennen. Allerdings findet hier nur relative d. h. menschliche Wahrheit, Wahrheit für den Menschen statt; allein diese ist ja auch seiner Bestimmung einig angemessen, und man kann also nicht schließen, daß

daß eine andere Erkenntniß praktisch nothwendig, folglich auch möglich sey. Das Denken intelligibler Dinge bleibt auch theoretisch möglich, und darinne gründet sich weiter von Seiten der Theorie die Möglichkeit, aus praktischen Gründen das Unbedingte z. B. der Causalität, der Substanz u. s. w. anzunehmen und zu glauben, ob wir es gleich nicht erkennen können), 5) *Ueber die Wahrheit und Gewisheit der letzten Gründe unserer Erkenntniß.* Alle Erkenntniß bezieht sich auf gewisse Grundvorstellungen von unserm objectivem Daseyn, von dem Daseyn der Gegenstände außer uns, von einem letzten Gründe, letztem Zweck und von einem höchsten Ganzen. Von ihrer Wahrheit und Gewisheit hängt die Wahrheit und Gewisheit aller menschlichen Erkenntniß überhaupt ab. Den Beweis dieser Wahrheit stützt der Verf. auf die *allgemeine Brauchbarkeit und Anwendbarkeit dieser ersten Begriffe und Grundsätze.* (Allein so richtig dieses Argument ist, wenn man bloß relative Wahrheit dadurch retten will: so ist es doch wohl ein Zirkel, wenn man diese allgemeine Brauchbarkeit für die Anwendung zum Beweis der absoluten, objektiven Wahrheit anführt. Die allgemeine Brauchbarkeit ist offenbar selbst etwas relatives.) — Die Fortsetzung dieses Werkes kann ohn-  
streitig sehr interessant werden, weil sie von unmittelbar praktischen Gegenständen handeln und Beyträge zur Menschenkenntniß liefern wird, wovon schon mehrere frühere Schriften des Verf. schöne Proben enthalten.

