Diethelm Klippel / Otto Dann (Hg.)

Naturrecht – Spätaufklärung – Revolution

Meiner

Studien zum achtzehnten Jahrhundert
Band 16

STUDIEN ZUM ACHTZEHNTEN JAHRHUNDERT
Herausgegeben von der Deutschen Gesellschaft
für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts
Band 16

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

NATURRECHT — SPÄTAUFKLÄRUNG — REVOLUTION

Herausgegeben von Otto Dann und Diethelm Klippel

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über ‹http://portal.dnb.de› abrufbar.
ISBN 978-3-7873-1108-8
ISBN E-Book: 978-3-7873-3043-0

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1995. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.
www.meiner.de

INHALT

Vorwort VII

Otto Dann (Köln)
Einleitung: Naturrecht – Spätaufklärung – Revolution 1

I. DER INTERNATIONALE KONTEXT

Wolfgang Schmale (München)
Das Naturrecht in Frankreich zwischen Prärevolution und Terreur 5

Harry T. Dickinson (Edinburgh)
The Rise and Fall of the Theory of Natural Rights in Late Eighteenth and Early Nineteenth Century Britain 23

Jürgen Heideking (Köln)
The Law of Nature and Natural Rights. Die Positivierung von Naturrecht im Amerika des ausgehenden 18. Jahrhunderts 48

II. THEORETISCHE DIMENSIONEN

Klaus Luig (Köln)
Die Wurzeln des aufgeklärten Naturrechts bei Leibniz 61

Hans Erich Bödeker (Göttingen) und Istvan Hont (Cambridge)
Naturrecht, Politische Ökonomie und Geschichte der Menschheit. Der Diskurs über Politik und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit 80

Wolfgang Kersting (Hannover/Kiel)
Der Kontraktualismus im deutschen Naturrecht 90

III. DER NATURRECHTLICHE DISKURS IN DEUTSCHLAND

Günter Birtsch (Trier)
Naturrecht und Menschenrechte. Zur vernunftrechtlichen Argumentation deutscher Jakobiner 111

Jürgen Wilke (Mainz)
Die Entdeckung von Meinungs- und Pressefreiheit als Menschenrechte im Deutschland des späten 18. Jahrhunderts 121

Ulrich Engelhardt (Heidelberg)
Frauenemanzipation und Naturrecht. Zur normativen »Vorbereitung« der Frauenbewegung in der Spätaufklärung 140

Christof Dipper (Darmstadt)
Naturrecht und wirtschaftliche Reformen 164

Kristian Kühl (Gießen)
Naturrechtliche Grenzen strafwürdigen Verhaltens 182

IV. NATURRECHT IN LITERATUR UND PÄDAGOGIK

Ulrich Herrmann (Tübingen)
Natur- und Menschenrechte im Lichte von Erziehung und Bildung. Rechtliches und pädagogisches Argumentieren im ausgehenden 18. Jahrhundert 203

Friedrich Vollhardt (Magdeburg)
Naturrecht und »schöne Literatur« im 18. Jahrhundert 216

Hans Esselborn (Köln)
Naturrechtsdenken in Jean Pauls Romanen 233

V. KONTINUITÄT UND DISKONTINUITÄT

Jan Schröder (Tübingen) und Ines Pielemeier (Bochum)
Naturrecht als Lehrfach an den deutschen Universitäten des 18. und 19. Jahrhunderts 255

Diethelm Klippel (Gießen)
Naturrecht und Rechtsphilosophie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts 270

VI. BIBLIOGRAPHIE 293

VII. PERSONENREGISTER 301

VORWORT

Dieser Band enthält die Referate, die auf der Jahrestagung 1989 der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts vom 22.–24. November 1989 in der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel gehalten wurden. Sämtliche Beiträge wurden für den Druck erweitert, mit Nachweisen versehen und vorwiegend 1991 abgeschlossen. Später erschienene Literatur konnte nur in Ausnahmefällen berücksichtigt werden.

Zahlreichen Personen und Institutionen danken wir für vielfältige Unterstützung: Die Tagung wurde ermöglicht durch die finanzielle Beihilfe der Stiftung Volkswagenwerk. Die organisatorische Vorbereitung und Durchführung lagen in den bewährten Händen der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Herzog August Bibliothek und des Sekretärs der Gesellschaft, Gotthardt Frühsorge. Die Gerda Henkel Stiftung gewährte einen namhaften Druckkostenzuschuß, der die Publikation endgültig sicherstellte. Frau Angela Stender (Gießen) half bei der Vorbereitung zur Drucklegung und betreute die Bibliographie, Frau Sylvia Kesper-Biermann (Gießen) las Korrektur und Herr Johannes Müller (Köln) erstellte das Register. Der Verlag förderte das Erscheinen des Sammelbandes durch ermutigenden Zuspruch und Geduld.

Gießen und Köln, Ostern 1994 — Die Herausgeber

EINLEITUNG

Otto Dann (Köln)

Naturrecht – Spätaufklärung – Revolution

Wer das Naturrecht in der Epoche der Spätaufklärung thematisiert, hat sich an erster Stelle zu vergegenwärtigen, daß er es mit einer fortgeschrittenen Phase von dessen Entwicklung zu tun hat. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts befand es sich bereits in einer »Spätzeit«.

Das moderne Naturrecht war im Zeitalter der konfessionellen Kriege entwickelt worden, um die Politik — sowohl innerhalb der sich festigenden Territorialstaaten als auch im Verhältnis zwischen den Staaten — auf eine neue rechtliche Grundlage zu stellen. Thomas Hobbes und Hugo Grotius, die hier für beide Richtungen genannt seien, war es darum gegangen, die alte Lehre vom Naturrecht aus ihrer Verankerung in der theologischen Dogmatik zu lösen und sie auf eine allgemeine Basis zu stellen: die allen Menschen gemeinsame, ihnen mit ihrer Natur gegebene Fähigkeit des Vernunftgebrauchs. Erst mit dieser Fundierung war das Naturrecht der abendländischen Tradition in der Tat zu einem »natürlichen« geworden, das autonom und nicht mehr an gewohnheitsrechtliche Traditionen oder theologisch-kirchliche Aussagen gebunden war.

Die politischen Folgerungen, die nun gezogen werden konnten, sind schon bei Hobbes und Grotius greifbar: eine auf den Begriff der Souveränität konzentrierte Legitimierung der modernen Staatsbildung und die rechtliche Fundierung einer Außenpolitik, die von einer freien Konkurrenz unter den souveränen Staaten (Freiheit der Meere) geprägt war, aber auch ein neues Friedenssystem ermöglichte. Schon im 17. Jahrhundert, z.B. bei Samuel Pufendorf und John Locke, wurden auch die tiefgreifenden sozialpolitischen Konsequenzen sichtbar, die sich aus dem modernen Naturrecht ergeben konnten. Ein auf die allen Menschen gemeinsame Natur sich gründendes Rechtsdenken legte es nahe, auch in der Sozialtheorie von einer Gleichheit aller als Rechtspartner auszugehen. Damit war es möglich geworden, den modernen Staat nach dem Modell einer bürgerlichen Gesellschaft zu konzipieren, die auf einem vertraglich geregelten Zusammenschluß freier und gleicher Rechtssubjekte beruhte.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, die wir mit dem Begriff »Spätaufklärung« schmücken, hatte sich das moderne Naturrecht in Europa bereits als das konzeptionelle Grundmodell des rechts- und sozialpolitischen Denkens durchgesetzt. Aufs engste mit der Aufklärungsbewegung verbunden, war es weit über den Kreis der Gelehrten hinaus verbreitet. Im juristischen Bereich, aus dem es

hervorgegangen war, finden wir es jetzt als Oberbegriff für das gesamte Rechtssystem und als eine eigene akademische Disziplin, die eine spezielle Literatur ausgebildet hatte. Außerdem war das Naturrecht zu einer beliebten Argumentationsform innerhalb des praktischen Rechtslebens geworden. Vor allem in die Sprache der reformorientierten Gesetzgebung war es in breiter Front eingedrungen. Darüber hinaus finden wir naturrechtliche Anschauungen und Argumente auch in vielen anderen Bereichen der zeitgenössischen Literatur, etwa in der Pädagogik oder der Ökonomie. Seine größte Zuspitzung erreichte das Naturrecht aber zweifellos in der Begründung und Entfaltung allgemeiner Menschenrechte, die im Zuge eines neuen konstitutionellen Denkens auch als Grundrechte eingefordert wurden.

Damit sind bereits die revolutionären Folgerungen im Blick, die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts immer entschiedener aus dem modernen Naturrecht gezogen wurden. Rousseau hatte 1762 in seinem »Contrat social« die natürlichen Rechte der Menschen mit dem Begriff der Souveränität des Volkes verbunden und sie zur Grundlage des Modells einer autonomen Staatsbürgergesellschaft gemacht, die auf der unverzichtbaren Freiheit und Gleichheit ihrer Mitglieder beruhte. Dieses Modell der modernen Nation war mit den herrschenden Staats- und Gesellschaftsformen nicht mehr zu vermitteln. Als die nordamerikanischen Kolonisten in den 1770er Jahren dazu übergingen, mit den Menschenrechten ihren Protest gegen die britische Herrschaft zu begründen, gebrauchten sie das Naturrecht nicht nur zur Legitimierung ihres Unabhängigkeitsstrebens von der britischen Krone, sondern machten es auch zur theoretischen Grundlage ihrer Staatsgründungen. Auf der Basis einer Deklaration natürlicher Rechte des Menschen wurde hier eine Staatsverfassung konstituiert, die sich fundamental unterschied von den europäischen Staaten, die alle auf einer Hierarchie von Ständen beruhten. Erst als sich im Jahre 1789 dieser Vorgang in Frankreich wiederholte, wurde auch in Europa sichtbar, welche revolutionierenden Folgerungen sich aus dem modernen Naturrecht im Zusammenhang des Konstitutionalismus ergeben konnten. Das zeigten bereits die ersten Verfassungsschöpfungen nach 1789, die noch weitgehend von den ständischen Strukturen geprägt waren: die Maiverfassung von 1791 in Polen und das Allgemeine Landrecht von 1791/94 in Preußen. Noch deutlicher wurde diese Tendenz durch die französische Verfassungsentwicklung der Jahre 1792–94 sowie mit der Ausdehnung des menschenrechtlichen Ansatzes auf bisher minderberechtigte Personengruppen (Frauen, handarbeitende Volksschichten, religiöse Minderheiten, nichteuropäische Völker); dazu gab es in diesen Jahren nicht nur in Frankreich erste Ansätze.

Die revolutionäre Beanspruchung des modernen Naturrechts hatte tiefgreifende Auswirkungen auf das weitere politische und sozialphilosophische Rechtsdenken. Zunächst sind die Impulse unverkennbar, die zu einer Weiterentwicklung naturrechtlichen Denkens führten, in Deutschland etwa bei den Philosophen Kant und Fichte, die in den 1790er Jahren neue Entwürfe eines naturrechtlich begründeten Rechtsstaates vorlegten. Weitaus folgenreicher aber waren grundsätzliche Probleme, die nun aufbrachen. Mit welchem Recht, so wurde zunehmend gefragt,

darf sich der neue Konstitutionalismus auf das Naturrecht berufen, gesellschaftliche Traditionen mißachten und lediglich abstrakte Menschenrechte aus ihm ableiten? Edmund Burke in England, Justus Möser und Wilhelm von Humboldt in Deutschland argumentierten in dieser Linie mit dem traditionellen Naturrecht gegen dessen revolutionäre Beanspruchung. Sie beriefen sich auf die von »Natur« gegebenen Ordnungen und Traditionen der europäischen Gesellschaften und machten geschichtlich und religiös legitimierte Rechte und Verhältnisse gegenüber dem abstrakten Vernunftrecht des revolutionären Naturrechts geltend. Diese fundamentale Kritik des revolutionären Naturrechts wurde in Deutschland von Hegel und seinen Zeitgenossen ins Grundsätzliche ausgeweitet, und sie war eng verbunden mit einer Distanzierung von der Aufklärungsbewegung des 18. Jahrhunderts.

Daß zu Beginn des 19. Jahrhunderts mit dem Auslaufen der Epoche der Aufklärung auch das Ende des Naturrechts gekommen sei, gehört zu den geläufigen Topoi unserer geschichtlichen Bildung. Es bleiben aber viele offene Fragen. Daß auch in Deutschland noch weiterhin Lehrbücher des Naturrechts geschrieben und dieses Fach an den Universitäten bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts und darüber hinaus gelehrt wurde, ist wenig bekannt und wirft zahlreiche Probleme auf. Zu fragen bleibt auch, ob und inwieweit sich hier nur die Begriffe gewandelt haben, die Anliegen des bisherigen Naturrechts nun aber von anderen Disziplinen wahrgenommen wurden, etwa von der Rechtsphilosophie, der Rechtstheorie oder der Soziologie. Dennoch läßt sich feststellen, daß seit Beginn des 19. Jahrhunderts das Zeitalter abgelaufen war, in dem das allgemeine Rechtsdenken und die Sozialphilosophie im Zeichen des Naturrechts standen. Die historische Rechtsschule und die immer konkreter werdende Auseinandersetzung mit den Rechtsordnungen der Staaten gewannen zunehmend an Einfluß auf das rechtliche und das sozialpolitische Denken.

In fundamentalen Krisensituationen jedoch, in denen eine bisher gültige Rechtsordnung fragwürdig geworden oder zusammengebrochen war — so in der deutschen Nachkriegszeit —, wurde auf der Suche nach einer neuen Fundierung des Rechts wiederholt auf naturrechtliche Traditionen zurückgegriffen. Ist unsere Gegenwart, die vom Zusammenbruch eines Welt-Systems geprägt ist, eine solche Zeit?

Harry T. Dickinson (Edinburgh)

The Rise and Fall of the Theory of Natural Rights in Late Eighteenth and Early Nineteenth Century Britain

I

For centuries philosophers and moralists believed that there was an eternal, unchanging law of nature which was valid for all men at all times. God was seen as the author of this law and as its enforcing judge. The Creator devised the law of nature, established it as an eternal moral rule for the benefit of man, imprinted it on man's nature and gave man reason so that he would discern its commands. Reason instructed man in this law by which he was to govern himself and made known to him how far he was left to the freedom of his own will and how far he must obey the will of God. The law of nature was held to supply a set of moral imperatives which could not justly be infringed by any human authority. It exercised sovereign authority over every man's actions because it established every man's duty and it set bounds on his liberty. Most natural law theorists stressed the obligations which this law imposed upon all men, both rulers and subjects. The emphasis was on man as the creature of civil order and on the authority of rulers as being God-given. Subjects were encouraged to obey, while rulers were taught that they should exercise power in the interests of the whole community.

In seventeenth-century England the moral and philosophical doctrine of natural law was transformed by thinkers, especially John Locke, into the political doctrine of natural rights.[1] These theorists placed less emphasis on God's will and placed more on man's nature and reason. In developing a less restrictive and more liberating notion of man's role in the social order they stressed that rulers gained their authority from the consent of the governed and that subjects possessed inalienable rights which could not be legitimately infringed by those in positions of authority. Whereas natural law theorists were primarily concerned with the good order of civil society and with the individual's duty to subordinate his interests to the good of the whole, natural rights theorists were preoccupied with the claims which individuals could make and with the duty of civil government to preserve the rights of all subjects.

A profound philosophical defence of natural rights of this kind was first set down in some detail by John Locke in his *Second Treatise* of 1690. From his natural, yet essentially religious, assumptions about the law of nature Locke claimed that God had made all men by nature free and equal, alike in their rights to life,

[1] R. Tuck: Natural Rights Theories, Cambridge 1979; and J. H. Franklin: John Locke and the Theory of Sovereignty, Cambridge 1978.

liberty and property. Hence, all men, by their nature, possessed an inalienable right to personal or negative liberties, including freedom of movement, expression and belief, freedom to choose where to live and work or whom to marry or to associate with, and freedom to enjoy the fruits of one's labour or to own property and other possessions. All men, by their nature, also possessed political or positive liberty either to be his own master or to influence those who were placed in authority over him. According to radical natural rights theorists each individual man was sovereign in the state of nature and possessed the authority to protect his right to ›life, liberty and property‹. No man in the state of nature had the right to put any other man under his power or will without that man's consent. If any man attempts to exercise such an arbitrary and illegitimate authority, the injured party has the right to resist even to the extent of destroying the aggressor. Since, in the state of nature, there can be no arbitrary power of one man over another, it follows that civil government can only be created by consent, by the voluntary agreement of all those men who are to be governed. To that extent civil government is an artificial construct. While God approves of government as a means of restraining the violence of men, the actual institutions of civil government are man-made. Civil government originates in the realization by most men that they lack the power to preserve their natural rights against the designs of some of their fellow-men. In place of their own inadequate powers of self-preservation they set up an impartial judge and a known, settled body of laws. Men agree to surrender their individual claim to defend their natural right to life, liberty and property to a civil government which will establish laws for the public good, appoint impartial judges to administer justice and create a force sufficient to preserve law and order in the community. Once this has been done men must go to law rather than resort to force in order to protect their natural rights.

According to Locke the only legitimate governments were those established by consent. Absolute or arbitrary governments were illegitimate because they could with impunity overrule the law of nature and infringe the natural rights of man. This is against reason, religion and natural justice. In a civil society created by the consent of the community the sovereign authority rests with the legislature because it alone represents the united force of the whole community and because it alone can make positive law. The power of the legislature however was restricted by the need to serve the ultimate ends of civil society, which are the protection of the universal and inalienable natural rights to life, liberty and property. If these ends are neglected then the government betrays the trust placed in it and the contractual relationship between ruler and subjects has been broken. Once subjects were convinced that a serious breach of trust had occurred, and their natural rights were in grave peril, they were free to act for themselves in order to force the government to mend its ways or to establish a new government.[2]

[2] For expositions of Locke's political philosophy see J. Dunn: The Political Thought of John Locke, Cambridge 1969; and J. W. Gough: John Locke's Political Philosophy, Oxford 1950.

In 1690 Locke's views were certainly radical, but their revolutionary potential was not fully realized because they were not stated with absolute clarity and because they gained few adherents at the time. While Locke was quite explicit in stating that all men possessed a natural right to ›life, liberty and property‹, he appeared to put a heavy stress on the natural right to private property and he indicated that the desire to protect private property was a prime motive for establishing civil government. This apparent concern for the interests of property owners allowed many commentators, from Locke's day to this, to put a conservative gloss on his concept of natural rights. Locke's emphasis on the sovereignty of the legislature (while a civil government was in being) and his failure to spell out clearly precisely who should exercise positive political rights in civil society also allowed many commentators to interpret his views in a conservative manner. Since he made few references to any actual political situation and hardly touched on the franchise, it was not difficult to construe him as favouring a system of government in which only a narrow propertied elite exercised political power.[3] Recently, serveral scholars have stressed that Locke's theory of property and particularly his views on who could enjoy positive political rights was, in fact, very radical, but it is not at all clear that his contemporaries interpreted his views in this way.[4] What is clear, however, is that his explicit statements on government by consent, on the sovereignty of the people before the creation of civil government and after its dissolution, and on the right of resistance were, in themselves, sufficiently revolutionary to ensure that very few of his contemporaries accepted them. Far from being the political spokesman of his generation, Locke was far too radical for nearly all of his contemporaries and his political influence was negligible for nearly a century after the publication of the *Second Treatise*.[5]

[3] C. B. Macpherson: The Political Theory of Possessive Individualism, Oxford 1962, pp. 194–262; C. E. Vaughan: Studies in the History of Political Philosophy, 2 vols., Manchester 1925, II, pp. 167–168, pp. 180–181; P. Laslett: Market Society and Political Theory in: Historical Journal, VII 1964, pp. 150–154; A. Ryan, Locke and the Dictatorship of the Bourgeoisie in: Political Studies, XIII 1965, pp. 219–230; J. Dunn: Consent in the Political Theory of John Locke in: Historical Journal, X 1967, pp. 165–166; and M. Seliger: The Liberal Politics of John Locke, London 1968, chaps. IX and X.

[4] J. Tully: A Discourse on Property, Cambridge 1980; R. Ashcraft: Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government, Princeton 1986; R. Ashcraft: Locke's Two Treatises of Government, London 1987; R. Ashcraft: Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government: Radicalism and Lockean Political Theory, in: Political Theory, VIII 1980, pp. 429–486; and J. Richards, L. Mulligan and J. Graham: »Property« and »People«: Political Usages of Locke and Some Contemporaries in: Journal of the History of Ideas, XLII 1981, pp. 29–51.

[5] J. Dunn: The Politics of Locke in England and America in the Eighteenth Century in: John Locke: Problems and Perspectives, ed. J. W. Yolton, Cambridge 1969, chap. 4; M. P. Thompson: The Reception of Locke's Two Treatises of Government, 1690–1705 in: Political Studies, XXIV 1976, pp. 184–191; J. P. Kenyon: Revolution Principles, Cambridge 1977; and H. T. Dickinson: Liberty and Property, London 1977, pp. 125–134. But see also R. Ashcraft

The theory of natural rights did not win significant support until the later eighteenth century when it was propagated by a host of propagandists, including James Burgh, Joseph Priestley, Richard Price and Thomas Paine. These writers believed that they were merely reiterating the views of John Locke and there is some justice in this claim. Locke's ideas on natural rights and the original contract certainly did make a dramatic and decisive comeback among the radicals of the later eighteenth century,[6] but they were far more explicit than he had been in spelling out precisely what natural rights all men possessed and how these could be effectively secured in civil society.

The radical natural rights theorists of the later eighteenth century all accepted, as had John Locke, that God had created all men equal. They did not take this to mean that all men were equal in their talents and abilities, but rather that all men possessed ›the same sense, feelings and affections to inform and influence; the same passions to activate; the same reason to guide; the same moral principles to restrain; and the same free will to determine all alike.‹[7] It was never possible to depend absolutely on the superior wisdom or goodness of any body of men. Indeed, selfishness and the love of domination were so widespread that no one could be trusted with power over others.[8] The natural equality which all men did possess was the equal right to act in defence of his inalienable rights to life, liberty and property. These were the same natural rights which Locke had claimed were the inalienable possession of all men, but the radicals of the later eighteenth century were more explicit in their definition of them. Richard Price insisted that all men had an equal claim to liberty because »no one of them is constituted by the Author of Nature the vassal or the subject of another, or has any right to give law to him, or, without his consent to take away any part of his property or to abridge him of his liberty«.[9] Price and others put great emphasis on liberty of conscience and freedom of expression. Whereas earlier Dissenters had demanded an extension of religious toleration because they had demonstrated their political loyalty or because scriptural authority justified their religious practices, the Rational Dissenters of the later eighteenth century based their claims on the natural inalienable rights of all men.[10] David Williams, for example, advised his fellow Dissenters: »Your very existence depends on your changing the

and M. M. Goldsmith: Locke, Revolution Principles, and the Formation of Whig Ideology in: Historical Journal, XXVI 1983, pp. 773–800; and M. Goldie: The Revolution of 1689 and the Structure of Political Argument. An Essay and an Annotated Bibliography of Pamphlets on the Allegiance Controversy in: Bulletin of Research in the Humanities, LXXXIII, 1980, pp. 473–564.

6 I. Kramnick: Republican Revisionism Revisited in: American Historical Review, LXXXVII 1982, pp. 629–664.

7 J. Cartwright: Take Your Choice!, London 1776, pp. 2–3.

8 R. Price: Additional Observations upon the Nature and Value of Civil Liberty, 2nd ed., London 1777, p. 16.

9 Ibid., p. 21.

10 C. Robbins: The Eighteenth Century Commonwealthman, Cambridge Mass. 1959, pp.

reason for your dissent, which used to be an opinion of superior purity of faith and worship, for another which is the only rational and justifiable reason for dissent — the inalienable and universal right of private judgement, and the necessity of an unrestrained enquiry and freedom of debate and discussion on all subjects of knowledge, morality and religion. This may be called *Intellectual Liberty.* This should be the general reason of dissent.«[11] The demand for religious toleration advanced hand-in-hand with the campaign for a free press and for freedom of expression in all secular matters. While men could not claim an absolute right of action, they did have an absolute and inalienable right to think about and to discuss all subjects.

Radical natural rights theorists asserted that the best way to understand man's natural rights was to observe what he must have been like in a state of nature before the creation of civil society. Some radicals were confident that the state of nature was an actual historical experience in which primitive man had enjoyed equal rights and liberty: »The best way to discover the natural rights of man, is to refer to him in a state of nature. There certainly was a time when he existed in that state, unless we supposed that government dropped upon him from the clouds. When he was, or how long he remained in it, we cannot tell; but common sense compels us to conclude, that in that state he must have been some time or another.«[12] John Thelwall did not believe that men had ever lived as solitary beings in a real state of nature, but he did believe in an abstract »natural condition of man«: »But though neither history nor observation furnish any examples either of unassociated man, or of society without some sort of political institution, yet it is not difficult to form a distinct idea of what may be called the natural condition of man: that is, to distinguish, in our minds, between what the individual has derived from nature, and what has been conferred, or abrogated, by civil society.«[13] For some radicals the state of nature, whether real or abstract, was a golden age in which most men were naturally benevolent and their reason was still uncorrupted. According to Richard Price: »the natural state of a being is always his *sound*, and *good*, and *happy* state; and that all the corruptions and disorders we observe are plainly unnatural deviations and excesses; and that no instance can be produced wherein *ill* as such is the genuine tendency and result of the original constitution of things«.[14]

221–270; R. B. Barlow: Citizenship and Conscience, Philadelphia 1962, chaps. V and VI; R. E. Richey: The Origins of British Radicalism: The Changing Rationale for Dissent in: Eighteenth Century Studies, VII 1973–4, pp. 179–192; and A. Lincoln: Some Political and Social Ideas of English Dissent 1763–1800, Cambridge 1938, chap. 6.

[11] D. Williams: A Letter to the Body of the Protestant Dissenting Ministers of all Denominations, London 1777, pp. 23–24.

[12] Anon.: A Short Essay on Whigs and Tories in: Essays on Political Subjects, London 1791, p. 35.

[13] J. Thelwall: The Rights of Nature, Letter II, London 1796, p. 37.

[14] R. Price: A Review of the Principal Questions and Difficulties in Morals, 2nd ed., London 1769, p. 405.

IV. NATURRECHT IN LITERATUR UND PÄDAGOGIK

Ulrich Herrmann (Ulm)

Natur- und Menschenrechte im Lichte von Erziehung und Bildung. Rechtliches und pädagogisches Argumentieren im ausgehenden 18. Jahrhundert

Daß zwischen naturrechtlichem und pädagogischem Denken und Argumentieren traditionellerweise keine systematischen Zusammenhänge gesehen wurden und auch nicht gesehen werden konnten, liegt auf der Hand: das Kind und der Heranwachsende sind unmündig und daher nur in einem eingeschränkten Sinn als geschäftsfähige Rechtssubjekte zu betrachten; sie sind nur beschränkt verantwortungsfähig und strafmündig; sie stehen unter Vormundschaft. In eben diesem *defizitären Status* betrachtet das Naturrecht den Menschen eben *nicht*, wie ein Blick in den Abschnitt »Das Personenrecht« in Johann Christian Gottlieb Schaumanns »Versuch eines neuen Systems des natürlichen Rechts« zeigt.[1]

»9. Menschen sind *berechtigt* [mit Recht ausgestattet] und haben das *Naturrecht* des Menschen. Denn, sie sind *selbstgesetzliche* Wesen.[2]

10. Also: Menschen haben

a) das *Urrecht*:
b) die *ursprünglichen*

α) des *Daseyns*
a) im *Raum*
b) in *der Zeit*

β) des *Lebens* [...]

δ) der *Persönlichkeit*,
a) des *Selbstbewußtseyns*
aa) der *Cultur*
bb) der *Aufklärung*

[1] 3. Theil, 1. Stück, Halle 1796, S. 279 ff.

[2] Ebd., Formulierung mit Bezugnahme auf einen Fichte'schen Gedanken in Ziff. 2 dieser Passage: »der Mensch ist ein Wesen, das sich durch sich selbst setzt«.

aaa) der *Denk-*
bbb) der *Rede*-freyheit.

b) der Selbstthätigkeit
aa) *Gewissens-*
bb) *Religions-freyheit.*

[...]

11. Aber *Personen* sind *heilig*! Denn, sie gehören *sich selbst* an [...].

12. Keiner hat ein *Recht* über Personen. Denn, sie sind *heilig* (11).

13. Kein Mensch hat ein Recht über das *Eigenthum* und die *Zueignung* einer Person [...]

14ff. [...] Personen sind *unerwerblich*. [...] *unbefugbar*. [...] *unbesitzbar*. [...] *unbezweckbar*. [...] von sich Selbst *unveräußerlich*.«

Zu allen diesen Natur- und Menschenrechten vermag die Erziehung weder etwas hinzuzufügen noch etwas wegzunehmen noch etwas zu modifizieren. Deshalb ist im zeitgenössischen naturrechtlichen Schrifttum[3] durchweg die Frage *ausgeblendet*, wie der Mensch sich selbst als Rechtssubjekt begreifen, wie er die Begründungen seiner Rechte und Pflichten einsehen und wie er diese Rechte und Pflichten wahrnehmen und gebrauchen lernt. Diese Fragen liegen aber nahe, wenn — wie bei Schaumann — nicht nur von den Lebens-, Daseins- und Personen-Rechten die Rede ist, sondern auch von den ursprünglichen Rechten der *Persönlichkeit*, die ja vor allem deswegen die Rechte der Denk- und Redefreiheit, der Gewissens- und Religionsfreiheit beanspruchen muß, insofern sich *Persönlichkeit* durch *Selbstbewußtsein* und *Selbsttätigkeit*[4] auszeichnet, die in jedem Menschen *potentialiter* angelegt sind, aber durch günstige Umstände und mitmenschliche Hilfe allererst *hervorgebracht* werden müssen.

Mit dieser Feststellung treten wir unmittelbar ein in die Betrachtung von Natur- und Menschenrechten im Zusammenhang mit der *Erziehungsbedürftigkeit* des Menschen und seiner *moralischen Bildsamkeit* im Hinblick auf seine *Vergesellschaftung* und die sich dabei zeigenden Aspekte der *Zusammenhänge* von rechtlichem und pädagogischem Argumentieren. Die Differenzierungen dieser Aspekte ergeben sich aus der Differenzierung dessen, was in pädagogisch-anthropologischer

[3] Die beste Übersicht bei Diethelm Klippel, Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhunderts, Paderborn 1976.

[4] So die durchgehende Terminologie pädagogischer Grundbegriffe von Pestalozzi bis Kant und Herbart bis Schleiermacher, weil *Moralität* als *Akt der Freiheit* nur unter den Bedingungen von Selbstbewußtsein (Aufklärung) und Selbsttätigkeit (Gewissensfreiheit) möglich ist.

Perspektive jeweils als die »Natur« des Menschen verstanden wird.[5] Die Aspekte sind die der *Lebens-*, der *Persönlichkeits-*, der *sozialen* und *politischen Bürgerrechte*, entsprechend dem Verständnis der »Natur« des Menschen als Lebewesen, als Person und als Bürger. Die »Natur« des Menschen zeigt sich nicht nur als »Natürlichkeit« seiner Anlagen und Begabungen, also als das, was der Mensch *ist*. Vielmehr zeigt sich das menschliche »Wesen« in seiner wahren »Natur« nur in *teleologischer* Betrachtung, nämlich im Hinblick auf das, was der Mensch sein *soll* bzw. werden *muß*, wenn er ein *menschliches* Leben *führen* können soll.

I

Der naturrechtliche Ausgangspunkt kann nicht anders lauten als das Recht auf *Leben* bzw. auf Lebens*erhaltung* und *-sicherung*. Kant hat dies in der »Kritik der praktischen Vernunft« bündig formuliert:[6] »Gleichwie aus der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, d.i. gegen die Menschheit in seiner eigenen Person ein Recht (*ius personale*) beider Geschlechter entsprang, sich, als Personen, wechselseitig einander, *auf dingliche Art*, durch Ehe zu erwerben: so folgt, aus der *Zeugung* in dieser Gemeinschaft, eine Pflicht der Erhaltung und Versorgung in Absicht auf ihr *Erzeugnis*, d.i. die Kinder, als Personen, haben hiermit zugleich ein ursprünglich-angebornes (nicht angeerbtes) Recht auf ihre Versorgung durch die Eltern, bis sie vermögend sind, sich selbst zu erhalten; und zwar durchs Gesetz (*lege*) unmittelbar, d.i. ohne daß ein besonderer rechtlicher Akt dazu erforderlich ist. Denn da das Erzeugte eine *Person* ist, und es unmöglich ist, sich von der Erzeugung eines mit Freiheit begabten Wesens durch eine physische Operation einen Begriff zu machen:[7] so ist es eine in *praktischer Hinsicht* ganz richtige und auch notwendige Idee, den Akt der Zeugung als einen solchen anzusehen, wodurch wir eine Person ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt, und eigenmächtig in sie herüber gebracht haben; für welche Tat auf den Eltern nun auch eine Verbindlichkeit haftet, sie, so viel in ihren Kräften ist, mit diesem ihrem Zustand zufrieden zu machen.«

[5] Aus Platzgründen ist hier eine detaillierte Explikation von »Natur« und »Naturrecht« nicht möglich; vgl. die entsprechenden umfangreichen Artikel im 6. Band des Historischen Wörterbuchs der Philosophie, Basel/Stuttgart 1984, Spp. 421–478, 560–623.

[6] Immanuel Kant, Werke in 6 Bänden, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Wiesbaden/Darmstadt 1956ff., Bd. IV, hier S. 393ff., »Des Rechts der häuslichen Gesellschaft zweiter Titel: Das Elternrecht«, § 28.

[7] Gemeint ist, wie Kant in der erläuternden Anmerkung ausführt, daß der Mensch ein in moralisch-praktischer Absicht handelndes Wesen sei, das dem kategorischen Imperativ zu folgen imstande ist, wodurch es selbst die Ursache von Wirkungen wird, die nicht nach dem Schema der Natur- oder Schöpfungskausalität zu erklären sind. Vgl. auch »Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?« in der »Grundlegung der Metaphysik der Sitten«, Werke (Anm. 6), Bd. IV, S. 89ff.

Die erste Aufgabe im Umgang mit einem kleinen Kind, das sich ja nicht selber helfen kann, besteht daher, wie Kant in seiner »Pädagogik« ausführt,[8] in der Ernährung und Versorgung. Dies bedeutet nach Kant aber mehr als nur Pflege, wie man sie auch den Tieren angedeihen lassen muß, sondern *Wartung*: nämlich die »*physische Kultur*« der Körper- und der Gemütskräfte (Sinneswahrnehmung, Aufmerksamkeit, Gedächtnis, Geschicklichkeit, Einbildungskraft, Witz usw.[9]), sei es als *freie* Entwicklung und Entfaltung im Spiel, sei es als *scholastische* durch Übung.[10] Die freie Bildung[11] nennen wir Spiel, die scholastische ist — *Arbeit*. Die Arbeit ist der eigentliche Zielpunkt auch der frühesten Erziehung durch Gewöhnung und Übung; denn: »Es ist von der größesten Wichtigkeit, daß Kinder arbeiten lernen. *Der Mensch ist das einzige Tier, das arbeiten muß.* Durch viele Vorbereitungen muß er erst dahin kommen, daß er etwas zu seinem Unterhalte genießen kann. Die Frage: ob der Himmel nicht gütiger für uns würde gesorgt haben, wenn er uns alles, schon bereitet, hätte vorfinden lassen, so, daß wir gar nicht arbeiten dürften? ist gewiß mit Nein zu beantworten: denn der Mensch verlangt Geschäfte, auch solche, die einen gewissen Zwang mit sich führen. Eben so falsch ist die Vorstellung, daß, wenn Adam und Eva nur im Paradiese geblieben wären, sie da nichts würden getan, als zusammengesessen, arkadische Lieder gesungen, und die Schönheit der Natur betrachtet haben. Die Langeweile würde sie gewiß eben so gut, als andere Menschen, in einer ähnlichen Lage gemartert haben.

Der Mensch muß auf eine solche Weise okkupiert sein, daß er mit dem Zwecke, den er vor Augen hat, in der Art erfüllt ist, *daß er sich gar nicht fühlt*, und die beste Ruhe für ihn ist die nach der Arbeit. Das Kind muß also zum Arbeiten gewöhnt werden.«[12]

Die Natur des Menschen ist *Tätigkeit*, und da unter den bekanntlich nichtparadiesischen Lebensbedingungen der Lebensunterhalt durch *Arbeit* sichergestellt werden muß, muß Arbeitsamkeit zur »*zweiten Natur*«[13] des Menschen werden, die ihm *angewöhnt* und *anerzogen* werden muß. Deshalb sollen Kinder, die ohnehin ständig nach Tätigkeit, Aktivität, Bewegung streben, niemals müßig gehen, sondern von frühesten Kindesbeinen an nach ihrem körperlichen Vermögen arbeiten, »wodurch man die Arbeit gleichsam zu ihrer Natur [sic!] machen würde«, wie der Kameralist Johann Heinrich Gottlob von Justi in seiner »Grundfeste zu der Macht und Glückseligkeit der Staaten« (1760/61) schrieb.

[8] Kant, Werke (Anm. 6), Bd. VI, S. 693ff., hier S. 699, 709ff., 712ff.

[9] Dabei handelt es sich um die »unteren« Kräfte, auf die die »oberen Verstandeskräfte« — Verstand, Urteilskraft, Vernunft — aufbauen (S. 731, 736).

[10] Ebd., S. 728ff.

[11] Kant benutzt diesen Begriff im Sinne von »Zucht und Unterweisung« (ebd., S. 699), wodurch sich Bildung von Wartung (im Sinne von »Versorgung und Gewöhnung«) unterscheidet.

[12] Ebd., S. 730f.

[13] Zur Frage der »ersten« und der «anderen« bzw. der »zweiten« Natur des Menschen, seiner »Umschaffung« in Kultur, Sittlichkeit usw. vgl. den Artikel »Natur, zweite« im 6. Bd. des Historischen Wörterbuchs der Philosophie (Anm. 5), Sp. 484–494.

Das *erste Ergebnis* lautet: Das Kind als *Person* hat ein ursprüngliches Menschenrecht auf Lebenserhaltung. Diese Lebenserhaltung darf sich aber nicht nur in Ernährung und Pflege erschöpfen, sondern muß — der Natur des Menschen entsprechend — *Wartung* bedeuten: die *Kultivierung* der Sinne und Kräfte. Diese Kultivierung hat *anthropologisch* den *Sinn*, die Grundlage zu bilden für die Entwicklung und Entfaltung der höheren Gemüts- und Geisteskräfte: Gebrauch des Verstandes, der Urteilskraft und der Vernunft. Damit soll der Mensch seine eigentliche »Menschheit« (im Unterschied zur »Tierheit«[14]) erreichen. Diese Kultivierung hat *pädagogisch* die *Funktion*, den Menschen arbeitsam zu machen, d.h. zu befähigen, später für seinen eigenen Lebensunterhalt sorgen zu können.

Dem Menschenrecht auf Lebenserhaltung durch die Sorge anderer Menschen und dem gesellschaftlichen Zwang der späteren Lebenssicherung durch eigene *Arbeit* entspricht daher — aufgrund der »Natur« des Menschen — das Natur- und Menschenrecht auf Förderung, Entwicklung und »Wartung«, weil der Mensch andernfalls im *physischen* Sinne lebens*untüchtig* belassen bzw. gemacht werden würde. Da dem Menschen — so lautet Kants Argument — sein Leben *ungefragt zugemutet* wird, *muß* dieser Mensch Anspruch machen (dürfen) auf die Bereit- bzw. Sicherstellung der elementaren materiellen und mentalitären Voraussetzungen für (künftige) Lebenssicherung.

II

Kant fährt an der zitierten Stelle in der »Kritik der praktischen Vernunft« in § 29 fort:[15] »Aus dieser Pflicht entspringt auch notwendig das Recht der Eltern zur Handhabung und Bildung des Kindes, so lange es des eigenen Gebrauchs seiner Gliedmaßen, imgleichen des Verstandesgebrauchs, noch nicht mächtig ist, außer der Ernährung und Pflege es zu erziehen, und sowohl *pragmatisch*, damit es künftig sich selbst erhalten und fortbringen könne, als auch *moralisch*, weil sonst die Schuld ihrer Verwahrlosung auf die Eltern fallen würde, — es zu bilden; alles bis zur Zeit der Entlassung (*emancipatio*) [...]«

Der junge Mensch soll in der *physischen* Erziehung nicht nur entwickelt und gefördert, d.h. diszipliniert, zivilisiert und elementar kultiviert werden, sondern auf einer nächsten Stufe der *praktischen* Erziehung in einem höheren Sinne kultiviert und *moralisiert* werden:[16] was nichts anderes bedeutet als die Eröffnung

[14] Zu dieser Unterscheidung vgl. Hans Erich Bödeker, Art. »Menschheit, Humanität, Humanismus«, in: Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 3, Stuttgart 1982, S. 1063–1128; ders., Art. »Menschheit, Menschengeschlecht«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, Basel/Stuttgart 1980, Spp. 1129–1137.

[15] S. 394f.

[16] Über die drei- bzw. vierfache Bestimmung der Erziehung und Bildung bei Kant vgl. die Anmerkungen in der Ausgabe von Groothoff/Reimers (Hrsg.), Ausgewählte Schriften zur Pädagogik und ihrer Begründung, Paderborn 1963, S. 158ff.

der *realen* Möglichkeit zur Einsicht in das Sittengesetz. Erziehung und Bildung dienen nicht nur der Beförderung eines »Naturzwecks« — der Perfektibilisierung[17] von Anlagen, Kräften und Vermögen —, sondern vor allem einem *sittlichen* Ziel: daß der Mensch *bei sich selbst* durch die Einsicht in das Sittengesetz *Moralität — Sittlichkeit*, d.h. moralische *Gesinnung* bzw. moralisches *Bewußtsein* — bewirkt und nicht bloß Moral — d.h. konventionelle moralische *Verhaltensweisen* — befolgt.

Kant hat in der Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft und in der Ethischen Methodenlehre der »Metaphysik der Sitten« in der Art und Weise von »moralischen Katechismen« die dialogisch entwickelten Argumente für und Einsichten in die *Legalität von Handlungen* und die *Moralität von Gesinnungen* vorgeführt, die den Menschen durch die Neigung zu Pflichterfüllung, durch Gerechtigkeits- und Freiheitsliebe versittlichen sollen.[18] Erst dadurch wandelt sich die »Menschheit« des Menschen — seine Vernünftigkeit, die ihn insoweit von seiner »Tierheit« unterscheidet — zu seiner »*Persönlichkeit*, als eines vernünftigen und zugleich *der Zurechnung fähigen* Wesens«.[19] Kant erläutert dies so:[20] »Die Anlage für die *Persönlichkeit* ist die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz *als einer* für *sich hinreichenden Triebfeder der Willkür.* Die Empfänglichkeit der bloßen Achtung für das moralische Gesetz in uns wäre das moralische Gefühl, welches für sich noch nicht einen Zweck der Naturanlage ausmacht, sondern nur sofern es Triebfeder der Willkür ist. Da dieses nun lediglich dadurch möglich wird, daß die freie Willkür es in ihrer Maxime aufnimmt, so ist Beschaffenheit einer solchen Willkür der *gute Charakter*; welcher, wie überhaupt jeder Charakter der freien Willkür, etwas ist, das *nur erworben werden kann* [...]«

Wie aber kann für den heranwachsenden Menschen *erfahrbar* gemacht werden, was Verstoß gegen die Legalität von Handlungen und die Moralität von Gesinnungen bedeutet? Wie kann die »Empfänglichkeit der Achtung« dafür bewirkt werden? Wie erfährt ein Mensch die Rechte und die Grenzen seiner Freiheit? Wie erfährt man, was gesellschaftliches Recht und Unrecht seiner »Natur« nach ist?

Rousseau hat im Zweiten Buch seines »Emile« von 1762 bei der Frage der moralischen Belehrung und Erziehung darauf aufmerksam gemacht, daß die Erfahrung von Freiheit und Gerechtigkeit gebunden ist an die Einsicht in die *gesellschaftliche* Verfaßtheit der Beziehungen der Menschen untereinander.[21] Rousseau

[17] Zur Thematik und Problematik von »Perfektibilität« vgl. Ulrich Herrmann, Vervollkommnung des Unverbesserlichen?, in: ders., Aufklärung und Erziehung, Weinheim 1992.

[18] Die einschlägigen Partien sind in der Ausgabe von Groothoff/Reimers (Anm. 16) zur Ergänzung und Erläuterung von Kants »Pädagogik« abgedruckt.

[19] Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Fragen der bloßen Vernunft (1793), in: Werke (Anm. 6), Bd. IV, hier im I. Stück »Von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur«, S. 672ff., über »Tierheit« und »Menschheit« S. 673f., über »Persönlichkeit« S. 674f.

[20] Ebd., S. 674.

[21] Jean-Jaques Rousseau, Emil oder über die Erziehung (1762), in der Ausgabe von L. Schmidts, Paderborn 1971, S. 77.

legt dar, daß diese Beziehungen auf eine *elementare* Weise nicht über die *abstrakten* Begriffe des Rechts, der Pflicht, der Freiheit usw. vermittelt werden können, solange diesen Begriffen die angemessene Anschauung fehle. *Diese* müsse allererst über die *konkrete* Erfahrung der *Sachverhalte*, auf die sich Rechts-, Pflichten- und Freiheitsregelungen *materialiter* beziehen, vermittelt werden, und dies am besten in der Form der Konkretisierung durch *Regelverstöße*, die für das Denkvermögen und das Rechtsempfinden eines Kindes bzw. Heranwachsenden die geeigneten Anknüpfungspunkte für moralisches Empfinden *und* argumentative Schlußfolgerungen *und* moralische Begriffsbildung bieten.

Der systematisch-gesellschaftstheoretisch elementare Sachverhalt, der die sozialen Beziehungen der Menschen untereinander regelt, ist der der Legitimierung und Sicherung der unterschiedlichen *Besitz- und Einkommensverhältnisse*. »Der erste, der ein Stück Land eingezäunt hatte und dreist sagte: ›Das ist mein‹ und so einfältige Leute fand, die das glaubten, wurde zum wahren Gründer der bürgerlichen Gesellschaft.«[22] Rousseau erfindet im »Emile« deshalb eine Geschichte, bei der mit Hilfe der Erfahrung der Sicherungs- und Regelungsbedürftigkeit von dinglichen Besitzverhältnissen und Eigentumsrechten sowie der Möglichkeit von einvernehmlicher Konfliktschlichtung und vertraglicher Sicherung die Wahrung von Besitz und Eigentum als der *realen* Bedingung der Möglichkeit von Freiheit und Gerechtigkeit als Grundlage sozialen Friedens nachvollziehbar und zustimmungsfähig wird. Es handelt sich um die berühmte Geschichte mit den Bohnen und Melonen, deren *Wortlaut* viel zum Verständnis des hier in Rede stehenden Problems beiträgt:[23]

»Der *erste Begriff*, den man dem Kind vermitteln muß, ist weniger der Begriff der Freiheit, als der des *Eigentums*. Damit es ihn gewinnen kann, muß es Eigentum besitzen. [...]

Man muß auf den *Ursprung* des Eigentums zurückgehen, denn von daher muß die erste Vorstellung *Gestalt* gewinnen. [...]

Ich werde sein [des Kindes] Gärtnergehilfe und grabe die Erde, solange er zu schwach ist, für ihn um. Er nimmt sie in Besitz, indem er Bohnen pflanzt [...] Jeden Tag werden die Bohnen gegossen. *Mit Entzücken*[24] sieht er sie keimen. *Ich vermehre diese Freude*, indem ich ihm sage: Das gehört dir! Dabei erkläre ich ihm den Begriff ›Besitzen‹. Ich lasse ihn *empfinden*, daß er seine Zeit, *seine Arbeit*, *seine Mühe*, *seine Person* darangesetzt hat; daß also in diesem Boden *etwas von ihm selber enthalten ist*,[25] das er gegen jeden behaupten kann [...]

[22] Jean-Jaques Rousseau, Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen, 2. Discours (1755), übers. u. hrsg. v. Kurt Weigand, Hamburg 1971, S. 191.

[23] Ebd., S. 78–80.

[24] Hervorhebungen von mir zur Unterstreichung der Rousseau'schen Argumentation, die auf die *affektive* Seite der Initiierung *kognitiver* Prozesse abhebt.

[25] Rousseau formuliert auf geniale Weise das Grundschema des Verhältnisses von Haben und Sein, Sein und Haben in der bürgerlichen Gesellschaft.