

# Isaak Iselin und der Staatsgedanke der Aufklärung. I

Autor(en): **Konetzke, Richard**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Monatshefte für Politik und Kultur**

Band (Jahr): **3 (1923-1924)**

Heft 4

PDF erstellt am: **27.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-155050>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## Staat und Individuum und der Staatsgedanke der Aufklärung.

Von  
Richard Konegke.

### I.

**S**taat und Individuum, das sind heute noch und gerade heute wieder die Lebensmächte, die miteinander ringen. Beide sind unlösbar aneinander gewiesen, und doch vermögen sie nicht, oder nur in kurzen, glücklichen Stunden höchster Lebenssteigerung, restlos ineinander aufzugehen. Alle wertschaffende Tätigkeit des Individuums ist in dem Gang, den die Geschichte der Menschheit genommen hat, irgendwie an den Staat geknüpft. Vorbereitend und fördernd, als Bürge eines gesicherten Wirkungskreises und als Wahrer und Uebermittler erworbener Güter und Werte hat der Staat der Kultur gedient. Dennoch kann der Staat, wie Macht und Organisation überhaupt, keine Kultur schaffen. Schöpferisch ist nur die Einzelseele und die sie tragende Geistesgemeinschaft — Lebensgestaltungen, die schicksalhaft da sind wie der Staat selbst und deren Reichthum dieser auch nicht einmal gerecht zu werden vermag. Denn ein anderes Gesetz beherrscht das staatliche Dasein. Solange es selbständige Staaten in der Geschichte gibt, wird man an ihnen einen eigenen Machtwillen beobachten und das Bemühen, alles Leben in ihren Kreis zu zwingen, soweit es ihre besonderen Zwecke erfordern und ihre Kräfte erlauben. Und solange weiter selbständige Staaten bleiben, werden sie nicht aufhören, von sich aus Ansprüche zu stellen und hart einzugreifen in die Sphären des persönlichen Lebens. Aus seinem Willen zur Einheit und machtvollen Geschlossenheit muß der Staat nivellieren und uniformieren. So wird es ein schmerzliches Erleben für die kulturschaffende Einzelseele sein sich bewußt zu werden, wie so manche Blüte hohen und freien Menschentums in der scharfen Luft staatlichen Daseinstampfes verkümmern muß. Wenn das Gesetz der Persönlichkeit heißt: Werde, was du bist, dann ruft ihr eine äußere Macht zu: Werde, was mir nützt. Ein Innerstes im Menschen lehnt sich auf, ganz zum willenlosen Werkzeug einer unbarmherzigen Staatsräson zu werden. Damit ist der Konflikt zwischen Staatsnotwendigkeit und individuellem Lebenswillen gegeben, und bei allen Bemühungen, ihn zu überbrücken, geht der Streit fort, wie weit der Staat zu fordern hat und wie weit er sich fügen soll und darf.

Wandelbar sind dabei die Formen dieses Konfliktes, immer neu nach dem Wesen und den jeweiligen Aufgaben des Staates und nach den Mitteln der Staatskunst, neu aber auch nach der inneren Bildung der Teilnehmer am Staate. Da ist es nun die Geburtsstunde des modernen Staates und des modernen Individuums, in der die Gegensätze in ihrer eigentlichen Schärfe auseinandertreten. Die Zeit des naiven In-den-Dingen-leben ist mit der Renaissance endgültig hin. Subjekt und Objekt, Ich und Welt sondern sich entschiedener im Bewußtsein der Menschen.

Das bedeutet auch eine veränderte Einstellung auf den Staat. „Es erwächst,“ so kennzeichnet Jakob Burckhardt diesen Wandel, „eine objektive Betrachtung und Behandlung des Staates und der sämtlichen Dinge dieser Welt.“ Man sieht den Staat in seiner Selbständigkeit, in seinem unmittelbaren Sein, und man bemüht sich, ihm seine Eigengesetze abzulauschen und ihn auf den gefundenen Prinzipien seiner Existenz fester zu gründen. Jene gewaltigen Renaissancefürsten, die den modernen Staat schufen, wurzeln in dieser unermittelten, kühlrealistischen Schau und Wertung der Dinge. „Daneben aber,“ so fährt Burckhardt fort, „erhebt sich mit voller Macht das Subjektive, der Mensch wird geistiges Individuum und erkennt sich als solches.“ Der Welt unbefangener und ungebundener gegenüberstehend, besinnt sich das Individuum auf seinen eigensten Wert und strebt, ihn den Dingen aufzuprägen. Auf beiden Seiten, bei Staat und Mensch, ein gehobenes Selbstbewußtsein und ein gewecktes Kraftgefühl. Und wenn der Staat an sich seinen reinsten Ausdruck im genialen Werk Machiavellis gefunden hat, dann ist der Mensch an sich, in seiner Herauslösung aus allen Beziehungen zur Umgebung und Natur und in seiner prometheischen Schöpfergewalt, am unmittelbarsten in der künstlerischen Gestaltung Michelangelos festgehalten. Der souveräne Staat und die autonome Persönlichkeit in ihrer Verknüpfung und Wechselwirkung und in ihrem doch nie dauernd ausgeglichenen Gegensatz bestimmen fortan das politische Leben.

In Deutschland gehen nach den Stürmen der Reformation beide zunächst ihre besonderen Wege. Die religiöse Frage beherrscht weiter die Gemüter. Und der Staat ist voll beschäftigt, sich ein gesichertes und geschlossenes Herrschaftsgebiet zu erwerben und im Kampf gegen die politischen Rechte der Stände sich zu absoluter Macht zu erheben, ohne sich dabei an die Mitwirkung weiter Kreise zu wenden oder auch auf den Widerstand größerer populärer Bewegungen zu stoßen. Erst als in der Zeit der Aufklärung die ungeahnten Ergebnisse einer dogmatisch ungebundenen Natur- und Weltkenntnis, durch die großen Denker des 17. Jahrhunderts zu universalen Systemen ausgebildet, Gemeingut einer wachsenden Bildungsschicht zu werden begannen und vor allem das vernünftige Denken nach der mathematischen Methode als der Zauber ergriffen wurde, der alle Rätsel der Welt zu lösen und alle Lebensverhältnisse zu ordnen vermag, gewann das Selbstbewußtsein des Individuums den festen Boden, um seine Ansprüche an den Staat zu stellen. In diesem Hergang müssen wir die Staatsideen der Aufklärung verstehen. Ihre typische Ausprägung wollen wir an dem Wirken und Wollen einer Einzelpersonlichkeit, des Basler Aufklärers Jsaak Jselin (1728—1782) herausheben.

Jselin entstammte einer alten, angesehenen Bürgerfamilie von Basel. Nach stillen, zurückgezogenen Jugendjahren besuchte er die Universität seiner Vaterstadt und setzte dann seine Studien in Göttingen fort. Staatswissenschaft und Völkerrecht beschäftigten ihn hier vor allem. Eine längere Reise nach Paris ergänzte seine Bildung. Mit erstaunlicher Aufnahmefähigkeit und unermüdlischem Fleiße machte sich Jselin zu eigen, was ihm Vor- und Mitwelt an Schätzen der schönen und gelehrten Literatur darboten. Er

preist es selbst als eine kostbare Wohltat, daß er von Jugend an daran gewöhnt worden, von Wissenschaft zu Wissenschaft zu eilen und „nach dem Beispiele der emsigen Biene aus jeder das Angenehmste und Süßeste herauszufaugen“. Der Gang zur Ruhe und Gemächlichkeit, den er an sich beobachtet, fügt sich zu dieser Neigung und Erziehung zur Wissenschaft. Ein beschauliches Gelehrten-dasein, fern von den Sündeln der Welt schwebt ihm als Wunsch und Ziel seines Lebens vor. Das Getümmel der Welt stößt ihn ab. Reichtum und äußerer Glanz locken ihn nicht, und Ruhm und Ehre empfindet er als „unschmackhaft und reizlos“ gegenüber dem Vergnügen, das „aus dem Gefühl der Tugend entspringt“. Er durchblickt die Wertlosigkeit aller der äußeren Güter, an die die Menschen ihr törichtes Herz hängen. Er weiß, daß das eine, was not tut, „ein wohlgebildetes Herz“ ist und daß des Lebens Glück und Vollendung in einem in sich und in Gott ruhenden Gemüt liegt. Wer dieses unschätzbare Gut erringen will, muß erst den Weg zu sich selbst gehen. Selbsterkenntnis und Selbstbildung erscheint darum Iselin als seine erste Pflicht. „Ich könnte meine ganze Bemühung darauf wenden, mein Herz zu bessern und diejenigen Fehler daraus auszumerzen, die ich noch häufig darinnen finde. Ich könnte mein ganzes Leben auf diejenigen Erkenntnisse wenden, die mich zu der nähern und lebhaftern Erkenntnis meines Schöpfers und meiner selbst führen und mir erst die wahre Seelenruhe geben würden“. Wert und Zweck aller Wissenschaft liegt ihm darin begründet, daß sie den Menschen zur Einkehr in sich selbst und zur Besinnung auf die eigene Bestimmung fähig macht, daß sie die glückseligen Verhältnisse entdeckt, in denen der Mensch zu seinem Schöpfer und zu der gesamten Schöpfung steht. Die wissenschaftliche Erkenntnis kann solcher Aufgabe genügen, denn ein einziges, ewiges Gesetz waltet in allem Sein, e i n e r Regel folgt alles Geschehen. In der vernünftigen Weltordnung ist eine Wahrheit mit der andern verknüpft, und es erfüllt Iselin mit hoher Begeisterung und Schwärmerei, zu immer umfassenderen Einsichten aufzusteigen bis zu den Gesetzen der höchsten Weisheit, zu der Erkenntnis Gottes. Da wird die Wissenschaft schließlich zur Religion. Sich in der Erkenntnis allen Dingen hinzugeben, um in ihr sich selbst zu finden und die unendliche Harmonie alles Geschaffenen zu genießen — das ist der wahre Beruf des Menschen. In diesem einsamen, gefühlvollen Schicksal erkennen wir die Zeit der Empfindsamkeit und des Pietismus wieder, die Zeit, die auch die Heimat der schönen Seele ist; und wir können zugleich beobachten, wie der Rationalismus, die Bezwingung der Welt in der Vernunft, in den Dienst jener empfindsamen, selbstseeligen Lebensführung tritt.

So mit den Nöten des eigenen Herzens beschäftigt, wendet sich Iselin müde von der Wirklichkeit ab und verspürt kein Verlangen, sich durch ein Amt in das Treiben der Welt zu verstricken. Und wenn er doch auf ein stilles Landleben verzichten muß, entspricht seinen Wünschen noch am ehesten eine akademische Lehrtätigkeit. Er bewirbt sich zweimal um eine Professur an der Universität seiner Heimat, kommt auch in die engere Wahl, aber das Los, das damals den Entscheid gab, ist gegen ihn. Nun richtet

er seinen Blick auf den „politischen Stand“, und hier ist seiner Bewerbung bald das Glück hold. 1756 bestimmte ihn das Los zu der angesehenen Stellung des Ratschreibers der Stadt Basel. So sieht sich Iselin in ein arbeitsreiches Staatsamt gestellt, das er früher wegen der vielen Verdrießlichkeiten und ihn unübersteigbar dünkenden Schwierigkeiten entschieden verworfen hatte. Dennoch hat er seine Berufspflichten bis zu seinem Tode mit großer Hingabe und ganzer Kraft, ernst und gewissenhaft erfüllt, darüber hinaus stets bemüht, durch Reformen eine frischere Bewegung in das erstarrte politische Leben zu bringen. Die Zeit, die ihm die Amtsgeschäfte ließen, hat er zu eingehender wissenschaftlicher und schriftstellerischer Arbeit benutzt, die fast ausschließlich den Fragen des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens galt. In ihr hat er seinen politischen Glauben und Willen dargelegt und aus dem Zusammenhang seiner Weltanschauung begründet. Seine Schriften, unter denen vor allem die „Philosophischen und patriotischen Träume“ (1755), die „Philosophischen und politischen Versuche“ (1760), die „Träume eines Menschenfreundes“ (1776) und die „Geschichte der Menschheit“ (1768) zu nennen sind, haben auch gerade in Deutschland weite Verbreitung und viel freudige Zustimmung gefunden. Als Herausgeber der Monatschrift „Ephemeriden der Menschheit oder Bibliothek der Sittenlehre und der Politik“ (1776—82) konnte Iselin seine Ideen unter stetem Hinweis auf ihre praktische Verwertung einem noch größeren Leserkreis zuführen.

Jäh hatte das Schicksal Iselin aus seiner erträumten stillen Lebensbahn hinübergeworfen in eine Sphäre, wo kleinlicher Eigennutz und durch alte Gewohnheit geheiligte Vorurteile sich jedem freieren Geiste übermächtig entgegenstellten. Wenn er trotz aller Mühe und Enttäuschung auf dem so unbequemen, fremden Pfade mutig fortschritt, was hat ihm immer wieder die Kraft zum Ausharren gegeben? Was verbindet Iselin innerlich mit seiner öffentlichen Wirksamkeit? Was führt ihn aus der Stille wissenschaftlicher Erkenntnis und dem Sehnen und Streben nach sich selbst genügender innerer Harmonie in das politische Leben, in den Staat hinein?

Das wird uns sogleich deutlich, wenn wir genauer auf die Auffassung vom Wesen und Wert des Wissens, die Iselin mit der Aufklärung teilt, und die darin wirksamen Mächte der Weltanschauung und Lebensführung achten. Die Wissenschaft soll zuerst und zuletzt der Glückseligkeit des Menschen dienen. Sie tut dies, indem sie den Menschen in die göttliche Vernunftordnung hineinstellt und ihn in die durchgehende Rationalität alles Seins verankert. Die lückenlose Vernünftigkeit alles Erschaffenen, wie es aus der Hand des Schöpfers ging, aufzuzeigen ist das Ziel. Die Wissenschaft Iselins will nicht die Welt sehen und registrieren, wie sie ist, sondern sie will die göttliche Idee oder die Vernunft, die in allem Seienden angelegt ist, zur Anschauung bringen. Damit entwirft sie ein System von Idealbildern der Vernunft, das alle Dinge der Welt und alle Kreise des Lebens umfaßt. Und da bedeutet es in Iselins Verhalten zur Welt, wie er selbst bekennt, die entscheidende Wendung, daß er über seine „Lieblingsideen“, über das System von idealer Vollendung, das er in seinem Innern

geschaffen, hinaus in das wirkliche Leben zu sehen und auf die gegenwärtige Beschaffenheit seines Landes genauer zu achten beginnt. Philosophische Wahrheit und Realität treten prüfend einander gegenüber. Welch ein Gegensatz! Bestürzt und verwirrt ist Iselins Geist. Born und Unwille befällt sein Gemüt. Und in glühend-warmer Umarmung umfaßt er, Pygmalion gleich, das geliebte Bild seiner Träume, auf daß es lebe. Die innerlich offenbarte Vollkommenheit erhebt den Anspruch, in die Welt der äußern Erscheinung zu treten. Da weicht das stille Sichbegnügen am Schauen zurück und beginnt der Wille zum Wirken zu keimen. Der weltferne Idealismus begehrt nach Umsetzung in die Tat. Iselin fühlt sich berufen, die ihm zuteilgewordene Erkenntnis seinen Mitmenschen mitzuteilen, damit sie nach ihr das gesamte Leben und vor allem auch Staat und Gesellschaft formen. Würden die Menschen, das ist seine Zuversicht, nur einmal die wahre Ordnung der Dinge einsehen und ihre Bestimmung erkennen, dann würden sie auch dementsprechend leben. Als Gründer der wahren bürgerlichen Gemeinschaft, als Prophet des vernünftigen Staates steigt Iselin ins tätige Leben hinab.

Die Pflicht, das Göttliche und Vernünftige in der Welt zum klaren Ausdruck zu bringen, läßt Iselin nun in erster Linie vom Menschen Aktivität fordern. Die Glückseligkeit erkennt er jetzt nicht mehr in der Ruhe, sondern in der Wirksamkeit. Tugend und Menschenwürde heißt ihm nun Bewährung in der sittlichen Tat. Die reine Wissenschaft tritt an Bedeutung zurück, wenn sie auch unentbehrlich bleibt. „Wir sind zu wichtigern Sachen geboren als gelehrt zu sein... Eine einzige gute Handlung, eine einzige gute Tat, durch welche die Wohlfahrt eines Volkes, so klein es auch ist, befördert wird, ist mehr wert als alle Wissenschaft von der Welt; und der größte Wert der Gelehrsamkeit bestehet darin, daß sie den Menschen zu solchen Handlungen tüchtig machet.“ Denken und Erkennen gibt dem Menschen das unverrückbare Ziel seines Lebens; es leiht ihm Kraft und Halt in dieser verderbten und verwirrten Welt; es erlöst von bangen Zweifelsqualen; es erfüllt mit Mut, in allen Widerwärtigkeiten seiner Pflicht zu leben und des endgültigen Gelingens gewiß zu sein. Die rationale Geschlossenheit der Welt und die dem Menschen verliehene Fähigkeit, sie zu erkennen und nachzuschaffen, ist das sichere Pfand für ein wahrhaft tätiges Leben. Wissen macht frei zur Tat. Es ist also die den Menschen mit allem Sein verbindende Vernunft, die ihn verpflichtet, sich auch in Staat und Gesellschaft hineinzu stellen und diese über ihren wahren Sinn aufzuklären. Der Rationalismus, der erst nur der beschaulichen Ruhe eines in sich einigen Gemütes dienen sollte, führt so hin zu einer engen Verbindung mit dem wirklichen Leben.

Und nun ist nicht nur der besonders Erleuchtete, der Weltweise berufen, handelnder Führer im Leben zu sein. Jeder hat die Pflicht, sein Bestes in den Dienst der Allgemeinheit zu stellen. Es hat „die Gesellschaft auf alle Kräfte des Menschen und der Staat auf alle Vermögen des Bürgers ein unverleghes Recht“. Ein Philosoph, der seine Tage in epikureischer Stille und Zufriedenheit verbringt, lacht wohl über „uns Einfältige, die

wir von dem Wirbel menschlicher Geschäfte uns herumtreiben lassen. Was hattet Ihr in dieser Galeere zu tun, sagen Sie uns?" Ihm entgegnet Iselin: „Aber, stolzer Philosoph, bedenken Sie es, wenn alle Redlichen zu allen Zeiten gedacht hätten wie Sie, würden Sie nun so ruhig in Ihrem Tusculanum philosophieren können? Meinen Sie, sogar der Name der Philosophie würde Ihnen und uns andern bekannt sein? Wir wären Barbaren und Sie mit uns. Wenn, wie Sie, alle rechtschaffenen Leute sich immer der Republik entzogen hätten, so würden wir schon wieder in den Wäldern wohnen wie unsere Voreltern. Wir könnten auch ruhig philosophieren wie Sie; aber wir opfern unsere Ruhe und unsere Neigungen unserer Pflicht auf.“ Die Pflicht ruft den Menschen in die Welt hinein, „die ihm billig ekelhaft vorkommt.“ Es spricht aus solchen Worten eine asketische Strenge der Gesinnung, die sich nur nicht auswirkt in der Flucht aus der Welt, sondern sich erweist in der tätigen Teilnahme an den Ordnungen des Lebens, stets mit dem einen Endzweck, unbeirrt und unabhängig von allen Zufälligkeiten alles in die eine Richtung des echten und wahren Geistes zu zwingen.

Der Vernunftstaat, für den nun Iselin Sinn und Herz seiner Mitmenschen zu erschließen strebt, empfängt seinen Zweck und seine Gestalt aus den Lebensidealen des Individuums. Wie das Ganze der Welt auf das höchste Heil des Menschen angelegt ist, so haben auch die gesellschaftlichen Lebensformen der menschlichen Glückseligkeit zu dienen. Nur um ihr Wohl wirksamer zu fördern, haben die Menschen den ungeselligen Urzustand mit der staatlichen Ordnung vertauscht. Dabei sind sie aber nicht einem freien Willensentschluß gefolgt. Iselin lehnt den Gesellschaftsvertrag als eine Chimäre ab, und es dünkt ihn unnütz, „zu fragen, ob die Menschen gut daran getan, den Naturzustand zu verlassen“. Göttliche Bestimmung und natürlicher Trieb zwangen sie zum gesellschaftlichen Leben. Der Mensch, der geboren ist, „um der Freund und der Wohltäter des Menschen zu sein und um in dem Menschen einen Freund und Wohltäter zu finden,“ kann diesen Zweck nur in der Gesellschaft erfüllen. Die gesellschaftliche Ordnung ist für den Menschen die gesicherte Sphäre seiner Wirksamkeit. Zugleich fließen aber aus der Gesellschaft dem Menschen, diesem schwachen und unvollkommenen Wesen, das der Hilfe und der Ergänzung bedarf, die Mittel und Kräfte zu, die seine Lage verbessern. Das Leben in der Gesellschaft erhöht den Menschen, indem diese „ihm die Gefühle, das Vergnügen, die Glückseligkeit anderer eigen macht.“ Eine große Bildungs- und Beglückungsanstalt wird die Gesellschaft. Dies also führt den Menschen tief in die Gesellschaft und in ihre feste Form, den Staat, hinein: Der Drang und die Pflicht zur Tätigkeit, zur Bewährung im sittlichen Tun und das Gefühl der Hilfsbedürftigkeit und Abhängigkeit, das Verlangen nach Erweiterung der Persönlichkeit im Empfangen. Wenn erst nur die harte

Pflicht rief, werden in diesem Zusammenhang Staat und Gesellschaft als innige, unentbehrliche und glückspendende Lebensgemeinschaft freudig anerkannt.

Diesem doppelten Motiv entspricht das Doppelgesicht des Staates, das deutlich wird, wenn Tselin daran geht, die Wirksamkeit des Staates auf den einzelnen Gebieten zu bestimmen. Wo der Blick auf den selbsttätigen Menschen gerichtet ist, zeigt sich der Staat als bloßer Wirkungskreis und als Bürge für die ungestörte Erfüllung menschlicher Bestimmung. Und wo das Gefühl der eigenen Schwäche und das Bedürfnis, sich emportragen zu lassen, überwiegt, stellt sich der Staat dar als der vernünftige Gesetzgeber und Erzieher seiner Bürger, als der weise Führer und Vormund. Gesteigerte Autonomie und Autarkie der Persönlichkeit weist die Tätigkeit des Staates in Schranken, während die Inanspruchnahme fremder Stütze und Ergänzung den Staat an Aktivität gewinnen läßt. Tselin lehnt den aufgeklärten Wohlfahrtsstaat im Sinne Christian Wolffs ab, jenen „väterlichen Despotismus des wohlwollenden Polizeistaates“, wie man ihn genannt hat, dem im Grunde nichts, auch nicht die privateste Angelegenheit seiner unermüdlichen Fürsorge entgehen darf. Bei Tselin kann der Bürger kein bloßes Objekt staatlicher Beglückung, nicht allein Empfänger von Wohltaten sein, denn die Glückseligkeit erwirbt sich der Mensch nur im sittlichen Tun. Andererseits verurteilt Tselin den Staat auch nicht zur Nachwächterrolle, weder aus Geringschätzung der Bedeutung staatlicher Gemeinschaft für die Bildung des Individuums, noch aus der jener Zeit besonders eigenen philisterhaften Gemächlichkeit, die den Staat sich möglichst weit vom Leibe halten möchte. Die Frage, wieweit der Staat in das soziale Leben fördernd eingreifen, besonders auch wieweit er im Innern aktive Kulturpolitik treiben kann und soll und in welchem Maße er solche Aufgaben der Selbsttätigkeit der Einzelnen zu überlassen hat, ist auch heute nicht gelöst, wie sie ja grundsätzlich überhaupt nicht zu lösen ist. Wir können hier nur in Kürze auf die Lösung eingehen, die Tselin für die Gebiete der Wirtschaft und der Erziehung versucht hat.

Mit besorgtem Blick hat er stets den mächtigen Aufschwung von Handel und Manufakturen betrachtet, war es doch nur zu deutlich, daß die Jagd nach den Reichtümern den Menschen von seiner wahren Bestimmung ablenkte. Darum hat Tselin in seinen frühern Schriften es dem Staat zur Aufgabe gemacht, die schädlichen Auswüchse der „Handelschaft“ zu verhindern und zu beseitigen. Auswahl der Handelswaren, Festsetzung der Größe des Handels, seine gerechte Verteilung unter den Bürgern, Verhinderung übermäßiger Gewinne erschienen ihm dafür notwendig. Eine überragende Machtfülle wurde dem Staate im Wirtschaftsleben damit zuerkannt. Und Tselin ist vor den letzten Konsequenzen solcher staatlich gebundenen Wirtschaft nicht zurückgeschreckt. „Es ist eben nicht unwahrscheinlich, daß die Gemeinschaft der Güter ein zureichendes Mittel wäre, alles Uebel der Gesellschaften aus der Wurzel zu heben, auch selbst in Handelsstaaten; und ich sehe die Einwürfe noch nicht für unüberwindlich an, durch welche man dieselbe als völlig unmöglich vorstellt.“ Ein weniger radikales Mittel



als den Kommunismus erblickte er dann in den Handelsgesellschaften unter staatlicher Aufsicht und Beteiligung, wie sie der deutsche Merkantilist Becher geplant hatte. Aber resigniert läßt er solche Vorschläge, durch staatliche Regelung den Handel in vernünftigen Grenzen zu halten, fallen, da der allmächtige Wille der Handelsleute doch immer gegen sie ist. Er bescheidet sich, seine ersten und vornehmsten Mitbürger inständig zu bitten, daß sie selbst ihr Herz den tugendhaften Gefinnungen öffnen und ihren Handel mit Würde und Bescheidenheit betreiben.

In dem Kampf gegen die übermäßige Handelschaft, den „Götzen der heutigen Staatskunst“, hat Jselin dann in den Wirtschaftslehren der Physiokraten, die er erst 1769 in eingehendem Studium verstehen gelernt, fortan aber begeistert verkündet hat, einen willkommenen Bundesgenossen gefunden. Mit den neuen Einsichten haben sich aber die Wege der staatlichen Wirtschaftspolitik entscheidend gewandelt. Jetzt erscheint das wirtschaftliche Zwangssystem des Merkantilismus, das Jselin ethischen Zwecken dienstbar machen wollte, von den verderblichsten Folgen für die menschliche Gesellschaft. Wenn man nunmehr Jselin fragt, was für „Polizeigesetze zur Beförderung der Gewerbsamkeit“ und zur Vermeidung ihrer sittlichen Schäden der Staat anwenden soll, so antwortet er: Keine. „So bald die Menschen sich nicht mehr erühnen werden, den natürlichen Lauf der Nahrungsgeschäfte nach ihren willkürlichen Einfällen zu meistern“, so bald sie jeden Menschen den Beruf ergreifen lassen, in dem er nach seinen Fähigkeiten am meisten zu leisten und zu gewinnen glaubt, so bald sie jeden die Früchte seiner Arbeit ungestört genießen lassen — so bald wird der Staat und jeder Stand in ihm zur vollkommensten Blüte gelangen. Die freie, ungebundene Wirtschaft vermag allein den Wohlstand der Staaten zu begründen. Zwar scheinen die widerstreitenden Sonderinteressen, die die freie Konkurrenz entfesselt, die Wirtschaft stark zu belasten. „Indessen hat es die Vorsehung weislich so geordnet, daß aus dem Kampfe ihrer verschiedenen Vorteile ein allgemeines Wohl entsteht.“ Im freien Spiel der Kräfte verwirklicht sich die Vernunft, indem jeder Teil notwendig zur Glückseligkeit der ganzen Gesellschaft beitragen muß. Der Glaube an die natürliche Harmonie des aus der Vormundschaft befreiten Wirtschaftslebens trägt diese Lehren und verwirft die Eingriffe des Staates. Man soll nur alles „ruhig gehen lassen“ in der festen Ueberzeugung, daß Gott und seine ewigen Vernunftgesetze schon für alles gesorgt haben. Der Abbau der merkantilistischen Zwangswirtschaft ist nun gerade die sittliche Forderung. Der Staat bleibt auf wirtschaftlichem Gebiet wesentlicher Faktor nur als Hüter von Sicherheit und Gerechtigkeit und als Organisator großer gemeinnütziger Arbeitsleistungen besonders im Verkehrswesen. Das Bewußtsein von der eigenen Kraft und Würde des Menschen und der Glaube an die Harmonie der sich selbst überlassenen Wirtschaft bestimmen diese Wirtschaftspolitik. (Schluß folgt.)