









CC. 2

B r u c h s t ü c k e

aus

meiner Lebensphilosophie.

Erste Sammlung.

Herausgegeben

von

Willhelm Traugott Krug.



Philosophia devocanda e coelo, et in urbibus collocanda, et in domos etiam introducenda, et cogenda de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere.

CICERO.



Berlin und Stettin,
bey Friedrich Nicolai.
1800.



2803



88491

V o r r e d e.

Der Verfasser gegenwärtiger Schrift hat sich seit langer Zeit mit spekulativer Philosophie und andern literarischen Arbeiten beschäftigt. Er fühlte aber, um zwischen Kopf und Herz ein gewisses Gleichgewicht zu erhalten, von Zeit zu Zeit das Bedürfnis, aus dem engen Gesichtskreise des Studierzimmers herauszu-

treten, den Umgang mit allerley Menschen zu suchen, und sich mit seinen philosophischen Reflexionen den Gegenständen des gemeinen Lebens anzunähern. Auf diese Art ist eine Menge kleiner Aufsätze entstanden, wovon er hiermit dem Publikum die *erste Sammlung* vorlegt, und deren Gehalt und Zweck er nicht schicklicher zu bezeichnen wufte, als durch die Aufschrift: *Bruchstücke aus meiner Lebensphilosophie.*

Der Verfasser glaubte durch Herausgabe dieser Aufsätze einem ge-

wissen Bedürfnis unsers Zeitalters abzuheffen. Die philosophirende Vernunft hat in den neuesten Zeiten einen so hohen Standpunkt genommen, daß ihr der schlichte Menschenverstand unmöglich bis in jene transszendentalen Regionen folgen, und noch weniger die Anwendbarkeit der auf jenem Standpunkte gemachten Entdeckungen auf das Leben begreifen kann. Es ist also kein Wunder, wenn man jene Philosopheme als unnütze Spitzfindigkeiten ansieht, und die Philosophen unsrer Tage beschuldigt, daß sie nur

leere Spinnengewebe verfertigen. Gegen diese Anklage ist keine andre Rechtfertigung möglich, als das die philosophirende Vernunft, nachdem sie sich auf jenem höhern Standpunkte gehörig orientirt und ihren Blick genug geschärft hat, sich wieder zu den Gegenständen des gemeinen Lebens herablasse, auf dieselben aus dem jedem Menschen von gesundem Verstande natürlichen Standpunkte reflektire, und diese Reflexionen in der veredelten Sprache des gemeinen Lebens mittheile, damit jeder gebildete Mensch Theil

an den neuen Entdeckungen nehmen, und ein selbstständiges Urtheil darüber fällen könne. Ein solcher Versuch scheint dem Verfasser jetzt um so nöthiger, da der Unterschied, welchen die alten Philosophen zwischen *esoterischer* und *exoterischer* Philosophie machten, ich weiß nicht ob glücklicher oder unglücklicher Weise, aufgehört hat, so daß das große Publikum an den Verhandlungen der Philosophen öffentlich Theil nimmt, obgleich die Kompetenz desselben zum Richteramt in Sachen der Philosophie von den Pfl-

gern derselben häufig in Anspruch genommen wird.

Nach diesen Erklärungen bedarf es wohl keiner besondern Erinnerung, daß hier an keine *populäre Darstellung der Lehrsätze dieser oder jener Schule* zu denken sey. Der Verfasser hat bey diesen Reflexionen das System jeder Schule, zu der er sich bekennen oder nicht bekennen möchte, zu vergessen, durchaus bloß seinen eignen Gedankengang zu verfolgen, und überall Vernunft und Erfahrung zu verbinden gesucht. Nicht das Interesse für

die Schule, sondern das Interesse für die Welt hat seine Feder geleitet; glücklich, wenn es dieselbe hin und wieder auf die rechte Spur geführt hat!

Der Verfasser übergibt also seine pragmatisch philosophischen Reflexionen dem Publikum mit dem Wunsche, daß dieser Versuch seines Ziels nicht verfehlen möge, und überläßt das Urtheil darüber solchen Kunstrichtern, denen das Philosophiren nicht eine bloße Beschäftigung des Geistes, sondern ein Bedürfnis des Herzens, und die

Philosophie nicht eine bloße Schul-
 weisheit, sondern eine Weltweis-
 heit, im edleren Sinne des Wor-
 tes, ist. Wittenberg, den 1. Jan.
 1800.

Der Verfasser.

I n h a l t s a n z e i g e.

1. Was ist Lebensphilosophie?	Seite 3.
2. Wer hat Recht und wer hat Unrecht? Oder über Orthodoxie und Hetero- doxie.	7.
3. Wer ist ein guter und wer ist ein böser Mensch?	13.
4. Über Humanität. Ein Brief.	21.
5. Ist Wahrhaftigkeit eine unbedingte Pflicht? Ein Gespräch.	32.
6. Ist der Genuß Mittel oder Zweck?	56.
7. Kann der Mensch Alles, was er soll?	60.
8. Über die Hoffnung des endlichen Geln- gens des Guten.	71.
9. Über das Verhältniß des physischen Übels zum moralischen.	79.

10.	Was ist der Staat?	Seite 92.
11.	Wer ist ein Staatsbürger? . . .	99.
12.	Soll der Staat sich selbst entbehrlich machen?	116.
13.	Freiheit und Gleichheit. Ein Ge- spräch.	122.
14.	Ewiger Friede.	148.
15.	Geheime Gesellschaften. Ein Brief.	156.
16.	Kosmopolitism und Patriotism. . . .	163.
17.	Gelehrsamkeit.	168.
18.	Religiöser Kultus.	181.
19.	Freundschaft.	188.
20.	Liebe.	206.

Bruchstücke
aus
meiner Lebensphilosophie.

Erste Sammlung.

Es hat uns die Natur ein *unmittelbares Wissen* und *Gewissen* eingepflanzt, nach welchem wir in unserm Innersten über Seyn und Nichtseyn, über Thun und Lassen *ursprünglich* und *unmittelbar*, und schlechterdings mit *Ja* und *Nein* ohne andern Beweis entscheiden.

ARISTOTELES.

I.

Was ist Lebensphilosophie?

Es giebt eine Philosophie für die *Schule* und eine Philosophie für die *Welt*. Die *Schulphilosophie* hat es mit den höchsten und letzten Erkenntnißgründen der Dinge zu thun; sucht die Begriffe von den Gegenständen, über die sie spekulirt, in ihre einfachsten Bestandtheile zu zerlegen und in strenger Ordnung zusammen zu fügen; schafft sich für ihr abgezogenes Denken eine eigne Sprache, weil die Sprache des gemeinen Lebens nicht reich und bestimmt genug ist, um die feinsten Unterschiede und Beziehungen der Begriffe anzudeuten und so die Abstraktionen der philosophirenden Vernunft für

Einbildungskraft und Gedächtniß vest zu halten; und weil nur durch mannichfaltige und mühlame Versuche eine allmälige Annäherung zu dem wissenschaftlichen Ideale, das der philosophirenden Vernunft vorschwebt, möglich ist, so wird sie mit sich selbst oft uneinig und zerspaltet sich in Sekten, die, durch Parteygeist verleitet, zuweilen einander mit großer Erbitterung bekämpfen.

Die *Philosophie für die Welt* bekümmert sich nicht um ein Höchstes und Letztes in der Erkenntniß, weil dieß für sie in einer unabsehbaren und unerreichbaren Ferne liegt; sie beschäftigt sich bloß mit dem, was den Menschen in dem Kreise des gemeinen Lebens umgiebt, mithin vorzüglich mit den Gegenständen seines Thuns und Lassens; sie knüpft ihre Betrachtungen an die nächsten Erkenntnißgründe an, die dem Menschen sein eignes Bewußtseyn und die gesammte Erfahrung an die Hand geben; sie hält sich an die Begriffe und die Worte, als Bezeichnungen derselben, wie sie

im gemeinen Leben unter gebildeten Menschen gäng und gebe sind, und sucht dieselben nur ganz unvermerkt zu berichtigen und genauer zu bestimmen, wenn sie in dem Gebrauche derselben etwas Fehlerhaftes und Schwankendes bemerken sollte, was Irrthümer und Mißverständnisse veranlassen könnte; sie baut kein wissenschaftliches Ganze, sondern reflektirt auf die Gegenstände, wie sie sich der Reflexion darbieten, verfährt also nicht systematisch, sondern rhapsodisch oder fragmentarisch; sie ist endlich bey aller Verschiedenheit menschlicher Meynungen dennoch in der Hauptsache immer mit sich selbst einig gewesen, und benutzt frey von aller Sektirerey und Zänkerey das Wahre und Gute, was ihr die Schulphilosophie in den Lehrgebäuden ihrer verschiedenen Bearbeiter zum allgemeinen Gebrauche darbietet. Sie maast sich also kein Urtheil über die Schulphilosophie an, noch weniger verachtet sie dieselbe neben sich als unnütze oder wohl gar schädliche Speku-

lazioni enthaltend; sie bescheidet sich vielmehr, daß die Schulphilosophie sowohl für die höhere Kultur des menschlichen Geistes überhaupt, als für die glückliche Bearbeitung der übrigen Wissenschaften von vorzüglichem Gebrauche sey, und es ihr selbst an Gründlichkeit und Vollständigkeit der Untersuchung zuvor thue; sie protestirt nur gegen das herrische Ansehen, was sich etwa diese oder jene philosophische Schule geben, und wodurch sie den freyen Verstandesgebrauch im Suchen und Forschen nach dem Wahren und Guten hemmen möchte.

Diese *Philosophie für die Welt* nun ist es eben, was wir *Lebensphilosophie* nennen; denn sie philosophirt über Gegenstände des gemeinen Lebens aus dem Gesichtspunkte des gemeinen Lebens für den Gebrauch des gemeinen Lebens.

2.

*Wer hat Recht und wer hat
Unrecht?*

Oder

über Orthodoxie und Heterodoxie.

Die Sprüchwörter: *Irren ist menschlich*, und, *wir sind alle arme Sünder*, sind in Jedermanns Munde. Jedermann gesteht also ein, daß er in Ansehung der Erkenntniß und Überzeugung dem Irrthume, und in Ansehung der Pflicht und des Rechts dem Fehltreten unterworfen sey. Aber Niemand will es gern eingestehen, daß er in diesem oder jenem bestimmten Falle geirrt oder gesündigt habe. Wer ihn eines Irrthums oder Fehlers zeihet, der hat allemal Unrecht, er selbst aber Recht.

Giebt es denn gar keinen *objektiven, allgemeingültigen Beurtheilungsgrund des Wahren und Guten* in menschlichen Gedanken und Handlungen? Beruht

alles nur auf *subjektiver Meynung und Einbildung?*

Die Menschheit besitzt einen ursprünglichen Charakter, welcher durch ihre Naturanlagen bestimmt ist. Jeder Mensch besteht ursprünglich aus einem geistigen und körperlichen Prinzipie der Thätigkeit. Jedem Menschen kommen ursprünglich in Ansehung dieser beyden Bestandtheile gewisse Fähigkeiten und Kräfte zu; jeder ist ursprünglich bey dem Gebrauche dieser Vermögen an gewisse Gesetze gebunden, die seine nothwendige Handlungsweise im Denken und Thun ausmachen; jedem sind ursprünglich bey seiner Wirksamkeit gewisse Schranken gesetzt. Jeder Mensch hat aber nebst jenen gemeinfamen Anlagen, die ihn zum Menschen überhaupt machen, von der Natur gewisse besondere Modifikationen, gewisse eigenthümliche Bestimmungen jener Anlagen empfangen, die ihn zu diesem bestimmten Menschen machen, die ihn als Individuum

von den übrigen Subjekten, welche mit ihm zu derselben Gattung gehören, auszeichnen. Er befindet sich überdiß in gewissen eigenthümlichen Lagen und Verhältnissen, wo er von diesen und jenen Menschen und Gegenständen umgeben ist und mit denselben in theils nothwendige theils freye Wechselwirkung tritt, wodurch dann wieder seine gemeinsamen sowohl als individuellen Naturanlagen auf die verschiedenste Art modifizirt werden.

Durch jene ursprünglichen und gemeinschaftlichen Anlagen der Menschen hat die Natur Einheit des menschlichen Denkens und Handelns, durch diese eigenthümlichen und in der Zeit entstandnen Modifikationen jener Anlagen hat sie Mannichfaltigkeit desselben beabichtigt. Vermöge dieser Einheit und Mannichfaltigkeit entsteht nun eben das wunderfame Spiel menschlicher Gedanken und Handlungen, in welchem sich bald Harmonien bald Disharmonien vernehmen lassen, so doch, daß in dem Ganzen die-

ser erhabnen Kompozizion, von welcher wir freylich wenig veritehen, die Disharmonien sich endlich in Harmonien auflösen müssen.

Es giebt aber gewisse Überzeugungen, die sich in jedem menschlichen Gemüthe, das zum Bewußtseyn seiner selbst erwacht ist, und seine Fähigkeiten und Kräfte nur einigermaßen entwickelt und geübt hat, ohne dabey durch eine künstliche Verbildung (es sey durch sich selbst oder durch andre) eine schiefe Richtung erhalten zu haben, vorfinden, und die man gemeinlich unter dem Titel der Aussprüche des gemeinen und gefunden Verstandes aufführt. Diese Überzeugungen beruhen nicht auf weitläufigen absichtlich und regelmäsig angestellten Untersuchungen der Vernunft, oder auf einer wechselseitigen Mittheilung der Gedanken und Empfindungen, wiewohl sie durch beyde Mittel gelaüttert und bevestigt werden können, sondern sie scheinen sich ganz von selbst mit der Entwicklung der Vermögen des Gemüths zu entwi-

ckeln, mithin aus den ursprünglichen und gemeinfamen Anlagen der menschlichen Natur nothwendig hervorzugehen. Eben daher finden sie sich unter den Menschen ohne eine besondre Übereinkunft darüber. Eben daher lassen sie sich nicht verdrängen oder vertilgen, was auch die spitzfindigste Sophisterey dagegen vorbringen mag.

Diese Überzeugungen nun sind es, an welche die Lebensphilosophie ihre Philosopheme hält, und welche sie als den Probirstein des Wahren und Guten anerkennt. Sie überläßt es der Schulphilosophie, diese Überzeugungen aus den ursprünglichen und gemeinfamen Anlagen der Menschennatur zu deduziren, oder die Art und Weise, wie das menschliche Gemüth zu solchen Überzeugungen gelangt, nachzuweisen und sie eben dadurch als gültig zu rechtfertigen. Sie beruhigt sich dabey, daß sich gewisse Überzeugungen dem Menschen wie von selbst aufdringen und daher von den meisten, gebildetsten und edelsten Menschen

als gültig anerkannt werden, und braucht diese Überzeugungen ohne Bedenken, um sich vermittelst derselben in ihren Untersuchungen zu orientiren, damit sie sich nicht in die labyrinthischen Irrgänge einer verwirrenden Spekulation verliere.

Wer demnach jenen Überzeugungen des gemeinen und gesunden Verstandes gemäß denkt und handelt, *der hat nach dem Urtheile der Lebensphilosophie Recht*, ist ein *Orthodox*; wer ihnen zuwider denkt und handelt, *der hat Unrecht*, ist ein *Heterodox*. Die Ausdrücke: *Orthodoxie* und *Heterodoxie*, werden also in der Lebensphilosophie erstlich nicht auf das bloße *Denken*, sondern, worauf es bey Bestimmung des Werths eines Menschen für das Leben hauptsächlich ankommt, auch und zwar vornehmlich auf das *Handeln*, und eben darum auch zweytens nicht auf irgend einen *kirchlichen Lehrbegriff* bezogen, weil jeder dieser Lehrbegriffe streitig und für das Leben ziemlich gleichgültig ist, sondern auf die *Überzeugungen des ge-*

meinen Verstandes, wieferne dieselben Resultate der ursprünglichen Einrichtung unsrer Natur sind.

8.

Wer ist ein guter und wer ein böser Mensch?

Sittliche Güte!

Ewig starke, ewig holde!
 Wer dich nimmer noch erkannte,
 Strebe rastlos, dich zu kennen!
 Wer dich einmal nur verkannte,
 Weine bitterer Reue Zähren,
 Weine, das er dich verkannte!
 Und wer dich am Busen wärmte,
 Drücke vester dich ans Herz!
 Du nur, Hohe! sey't des Menschen
 Höchstes Trachten, du sein Ziel!
 Nichts ist gut, als du, o Liebe!
 Achtungswerth bist du nur, Güte!
 Wohlthun athmet Beyde ihr,
 Die ihr mit vereinter Kraft

Des Erschaffers Kinder alle
 Fasset, jedes nicht als Mittel,
 Alle selbst als Zweck betrachtend.

JUSTI.

Manche sind sehr freygebig, Manche sehr karg mit dem Ehrentitel eines *guten* Menschen. Und eben so giebt es Menschen, die augenblicklich, wenn Jemand eine Übereilung oder Leichtfertigkeit begangen hat, das Verdammungsurtheil sprechen: Das ist ein *böser* Mensch! dagegen wieder Andre sich kaum entschließen können, Menschen, die ohne Schaam und Scheu gewissen Lasteren ergeben sind (z. B. der Wollust, der Trunkenheit, der Faulheit) für böse Menschen zu erklären, sondern lieber alle Sünden mit dem Schleyer des Leichtsinns, der Schwäche, und wie die mildernden Ausdrücke weiter heißen, bedecken möchten.

Ein gutmüthiger, oder gutgefitteter Mensch, oder der, welcher Niemandes Ehre, Gut und Blut antastet, ist freylich noch lange kein *guter* Mensch; das so-

genannte gute Herz, die guten Sitten und die Rechtlichkeit des Verhaltens machen noch lange nicht die sittliche Güte des Charakters aus. Dagegen ist doch aber auch nicht zu läugnen, daß Gutherzigkeit, Gesittung und Rechtlichkeit Erscheinungen sind, welche sittliche Güte zu verkündigen scheinen; und da wir auf der einen Seite Niemanden ins Herz schauen können, um zu untersuchen, ob er bloß aus sympathetischen Gefühlen, oder Angewöhnung, oder Klugheit, oder aus Achtung für Pflicht und Recht handelt, auf der andern aber eine durchgängige Angemessenheit der Gesinnungen und der aus denselben hervorgehenden Handlungen zu den Vorschriften des Gesetzes von der Vernunft zwar unabweislich gefodert wird, von dem menschlichen Willen aber nicht erwartet werden kann, weil dieser Wille auf allen Seiten mit innern und äußern Hindernissen zu kämpfen hat und bey aller Freyheit dennoch eine beschränkte Kraft bleibt: so scheint es unbillig zu

seyen, gutherzige, gutgefittete und rechtliche Menschen nicht für gute Menschen gelten lassen zu wollen. Eben dieß gilt von der sittlichen *Bosheit*. Es scheint hart zu seyn, einen Menschen darum, weil er in diesem oder jenem Stücke dem Gesetze Abbruch thut, vielleicht, weil gerade hier Temperament oder Erziehung seinen Neigungen und Trieben ein Übergewicht gegeben hat, sogleich einen bösen Menschen schelten zu wollen; und doch scheint mit einer beharrlichen Übertretung des Sittengesetzes, wär' es auch nur in Einem Punkte, unmöglich eine sittlich gute Gesinnung, Achtung gegen das Gesetz, bestehen zu können. »So jemand das ganze Gesetz hält — sagt Schrift und Vernunft — und sündigt an Einem, der ist's ganz schuldig.«

Wollen wir bloß nach der Idee des Guten und Bösen urtheilen, so ist jeder Mensch, ohne ein Mittleres anzunehmen, entweder gut oder böse, d. h. er achtet entweder das Gesetz und hält es, oder er thut es nicht. Beydes ist einander
gera-

geradezu entgegengesetzt. Das Eine hebt das Andre schlechthin auf. Aber eben, weil die Begriffe des Guten und Bösen Ideen sind, so folgt, daß kein Mensch weder gut noch böse, im vollen Sinne des Wortes, seyn, d. h. weder dem Gesetze aus Achtung gegen dasselbe völlige Gnüge leisten, noch auch dasselbe schlechthin verachten und übertreten könne. Denn Ideale können von einem beschränkten Wesen nie erreicht werden, sondern es kann sich denselben bloß in's Unendliche annähern; daher sogar der Stifter des Christenthums zu Einem, der ihn *Guter Meister* nannte, sagte: »Was heißest du mich *gut*? Niemand ist *gut*, denn der einige *Gott*.« *Gott* ist also, als der Allerheiligste, das Ideal des Guten, so wie dagegen der Oberste unter den bösen Geistern, der *Teufel*, als das Ideal des Bösen vorgestellt wird. Daher zeigt *teuflische Bosheit* einen Grad sittlicher Verdorbenheit an, dessen das menschliche Herz eigentlich gar nicht fähig ist. Denn Niemand kann die natürliche Ach-



tung gegen das Gesetz so ganz in seiner Brust vertilgen, daß er das Gesetz selbst verachtete, und sich es zur Maxime machte, das Gesetz, wie er nur wüßte und könnte, zu übertreten, bloß um es zu übertreten.

Geben wir also auf die Menschen in der Erfahrung Acht, so finden wir an denselben unendliche Abstufungen des Guten und des Bösen, so daß an jedem Guten etwas Böses und an jedem Bösen etwas Gutes bald mehr bald weniger anzutreffen ist, mithin sich das Gute und das Böse der Wahrnehmung nach in einander zu verlaufen scheint, und eine feste Gränzlinie zwischen Beydem in der Erfahrung zu bestimmen für uns unmöglich ist. Wir werden demnach in unfrem Urtheile über andre Menschen in Ansehung ihres sittlichen Werths oder Unwerths schonend und bescheiden seyn, und nach den Grundsätzen: *A potiori fit denominatio*, und: *Quisque praesumitur bonus, donec probetur contrarium*. denjenigen schon für einen guten Men-

schen halten müssen, von dem uns mehr gute als böse Eigenschaften und Handlungen bekannt sind. Indem wir so verfahren, handeln wir zugleich selbst nach einer allgemeingültigen Maxime; denn Jedermann, auch der scheinbar beste Mensch, muß, seiner Unvollkommenheit sich wohl bewußt, wünschen, auf gleiche Weise von Andern beurtheilt zu werden. Die eigentliche Bestimmung des sittlichen Werths und Unwerths andrer Menschen aber muß dem Herzenskündiger überlassen bleiben, der nicht bloß die Handlungen, sondern auch die ihnen zum Grunde liegenden Gesinnungen, und nicht bloß in einzelnen Perioden des Lebens, sondern in dem ganzen bis zu jedem Augenblicke fortgeführten Lebenswandel durchschaut und überfieht. Uns selbst aber dürfen wir nie nach jenem Maasstabe beurtheilen, dürfen uns, so lange wir noch Unvollkommenheiten an uns wahrnehmen, d. h. nie für gute Menschen halten. Denn was uns auch unfre Eigenliebe wegen unfres gutgeführ-

ten Lebenswandels für Schmeicheleyen vorlagen mag, die tiefsten Tiefen seines Herzens, die geheimsten, innersten Regungen desselben kann Niemand durchaus erforschen; wenn er sie aber mit Aufrichtigkeit zu erforschen sucht, so wird er doch immer etwas entdecken, was ihn unzufrieden mit sich selbst macht, und eine Schaamröthe vor sich selbst abnöthigt. Indessen darf der Mensch darum doch nicht den Glauben an Tugend und sittliche Güte überhaupt aufgeben. Denn so sehr auch die Erfahrungen an sich selbst und Andern diesem Glauben entgegen zu seyn scheinen, so bleibt doch die Auffoderung der Vernunft zur Tugend und sittlichen Güte immerfort in ihrer Gültigkeit. An der Möglichkeit der Tugend zweifeln, heist an der Vernunft und Freyheit selbst verzweifeln, und diese Verzweiflung müßte alles Bearbeiten seiner selbst und Andrer zum Guten schlechthin aufheben.

4.

Ü b e r H u m a n i t ä t.

E i n B r i e f.

Hier haben Sie Ihre *Herderschen Sammlungen* zurück! ich danke Ihnen für deren Mittheilung recht herzlich. Sie enthalten viel *Humanes*, und viel Schönes über *Humanität*. Aber sonderbar, mein Freund! in so vielen Bänden über *Humanität* keine bestimmte und genaue Erklärung dessen, was *Humanität* ist und seyn soll! Hat der Verfasser auch hier seinen heildunkeln Charakter nicht verläugnen wollen? Oder hielt er es zur Beförderung der *Humanität* nicht für nöthig, den Begriff derselben mit Präzision anzugeben? Freylich mag es manchen humanen Mann geben, der in große Verlegenheit gerathen würde, wenn man ihn fragte, was ein humaner Mann sey. Indessen wär' es doch wohl der Mühe werth und den meisten Lesern lieb gewesen, hierüber einen sichern Aufschluss

zu erhalten; wär' es auch nur, um zu beurtheilen, ob denn wirklich alles das in eine solche Sammlung gehörte, was der Verfasser, vielleicht eben darum, weil es ihm an einem genau bestimmten Begriffe fehlte, darin aufnahm. Erlauben Sie mir also, Ihnen meine eignen Gedanken hierüber mitzutheilen; sind sie unrichtig, so berichtigen Sie dieselben; ich werde Ihnen schönen Dank dafür wissen.

Es ist allerdings schwer, den Begriff der Humanität in bestimmte Gränzen einzuschließen, ohne dabey willkürlich zu verfahren. Die Sprache ist im Gebrauche dieses Worts gar zu lax. Gefälligkeit, Höflichkeit, Bescheidenheit, Leutfeeligkeit, Wohlthätigkeit, Billigkeit, und Gott weiß, was sonst noch alles, wird mit dem Titel der Humanität beehrt. Zum Theil mag diese Unbestimmtheit mit daher kommen, daß das Wort eine exotische Pflanze ist, und man im Deutschen kein ihm völlig Entsprechendes hat. *Menschheit* ist weiter, und sagt im Grunde etwas ganz Andres, als Humanität; *Menschlichkeit* aber

ist weniger als das, was man Humanität nennt.

Zuvörderst wird Humanität so gebraucht, daß es eine gewisse Beschaffenheit der Denkart sowohl als des Betragens eines Menschen andeutet. Sodann werden Sie leicht bemerken, daß man es hauptsächlich nur von der Gelinnung und dem Betragen eines Menschen braucht, wiefern es sich auf andre Menschen bezieht; und endlich, daß man es sehr häufig vorzugsweise von der Denkart und dem Benehmen derer braucht, die ein gewisses Übergewicht über Andre haben, z. B. von der Art und Weise, wie ein Gelehrter mit Andern, die minder oder gar nicht gelehrt sind, ein Lehrer mit seinen Schülern, eine Herrschaft mit ihrer Dienerschaft, eine Obrigkeit mit ihren Unterthanen, oder überhaupt der Vornehme, Reiche, Mächtige mit dem Geringen, Armen, Ohnmächtigen umgeht.

Ich würde diesen Bemerkungen zufolge vorerst den weitern und engern

Begriff des Wortes Humanität unterscheiden. In jener Bedeutung bezieht es sich auf die Gelinnung und das Betragen der Menschen gegen einander überhaupt; in dieser auf die Denkart und das Benehmen des Menschen, der in irgend einer Rücksicht mehr gilt und vermag, als Andre, gegen diese Andern.

Nun muß sich ferner das Wort Humanität vermöge seines Ursprungs auf das *Menschliche*, d. h. auf das, was dem Charakter des Menschen überhaupt oder der Menschheit angemessen ist, beziehen. Die Menschheit aber besteht in der Vernünftigkeit und Thierheit zusammengenommen. Der Mensch hat also einen doppelten Charakter. Er ist thierischer, sinnlicher Natur, und insofern ein schwaches, gebrechliches, hinfalliges, oft fremder Hülfe bedürftiges und endlich aus der Welt der Erscheinungen ganz verschwindendes Wesen. Der Mensch ist aber auch vernünftiger, übersinnlicher Natur, und insofern ein über alle bloße Naturdinge erhabenes, selbstständiges, nur

von sich selbst abhängendes, zur sittlichen Vollkommenheit, und, um diese zu erreichen, zu einer ewigen Fortdauer bestimmtes Wesen. Er ist also keine bloße Sache, die man, wie die übrigen Naturwesen, welche den Menschen umgeben, nach Belieben als ein Mittel zur Erreichung seiner Absichten brauchen dürfte, sondern er ist Person, und hat den höchsten und letzten Zweck seiner gesammten Thätigkeit in sich selbst; und dieser Zweck ist kein anderer, als eben jene sittliche Vollkommenheit, zu der er durch seine Vernunft berufen ist, in Verbindung mit einer derselben angemessenen Glückseligkeit, nach welcher er in seinem Herzen ein unabweisliches Bedürfnis fühlt. Der Mensch ist also ein Wesen, dem eine gewisse durch keine äußern Umstände, wie sie auch immer beschaffen seyn mögen, vertilgbare Würde zukommt, ein Wesen, dem eine gewisse Achtung gebührt, wie tief es auch in Rücksicht gewisser eigenthümlichen Beschaffenheiten oder beson-

andren Verhältnisse unter andern Wesen seines Gleichen stehe.

Zur Humanität gehört demnach zuvörderst, daß man in seinem Betragen gegen Andre sich nichts zu Schulden kommen lasse, was ihre Menschenwürde überhaupt verletzen, der ihnen als Wesen von gleicher Natur schuldigen Achtung entgegen seyn würde, daß man sie also nicht als ein bloßes Mittel für seine Zwecke behandle, sondern auch ihnen ihre selbsteignen Zwecke zu verfolgen gestatte. Dieß wäre der negative Charakter der Humanität, der sich durch bloße Unterlassungen ankündigt.

Aber wir sind den Menschen neben uns nicht bloß Achtung, wir sind ihnen auch Liebe schuldig; denn sie sind unsers Geschlechts, wir machen alle gleichsam nur Eine große Familie aus, sind unter einander als Brüder und Schwestern anzusehen. Wir bedürfen überdieß Einer des Andern in tausend Fällen und Angelegenheiten des menschlichen Lebens; denn die Natur selbst bestimmte

uns zur Gefelligkeit, und pflanzte uns daher gewisse sympathetische Triebe ein, die sich auf das Beyammenfeyn und das Umgehen der Menschen mit einander beziehen und ohne dasselbe gar nicht befriedigt werden könnten.

Zur Humanität gehört daher auch zweytens, daß man in seinem Betragen gegen Andre Alles thue, was der ihnen als Wesen von gleicher Abstammung schuldigen Liebe gemäß ist, daß man also an der Beförderung ihrer Zwecke Theil nehme, und sogar von den selbst-eigenen Zwecken ihnen aufzuopfern bereit sey. Dieß ist der positive Charakter der Humanität, der sich durch wirkliche Handlungen ankündigt, und der im Allgemeinen durch die bekannte Formel: *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*, ausgedrückt wird.

Humanität im weitern oder allgemeinen Sinne würde also diejenige Denkart und Handlungsweise im Verfahren mit Andern andeuten, wodurch man die Würde derselben respektirt, und an

ihrem Wohl und Wehe thätigen Antheil beweist. Eine solche Denkart und Handlungsweise wird daher natürlich Gefälligkeit, Höflichkeit, Bescheidenheit, Leutfeeligkeit, Wohlthätigkeit, Billigkeit, und was sonst noch unter diese Rubrik gehört, zu Begleiterinnen haben. Und da aus diesen Tugenden eine humane Denkart hervorleuchtet und die humane Handlungsweise eben darin besteht: so ist es natürlich, daß man auch diese einzelnen Tugenden zuweilen mit dem Titel der Humanität beehrt.

Im engern Sinne hingegen sieht man bald auf das Negative, bald auf das Positive im Charakter der Humanität, je nachdem das Übergewicht, das der Eine über den Andern hat, beschaffen ist, und je nachdem der Überwiegende seine humane Gesinnung im Umgange mit denen, die weniger gelten oder vermögen, zu erkennen giebt. So heißt der Gelehrte human, wenn er selbst die geringern Verdienste andrer Gelehrten und auch den Werth der nichtgelehrten Stände aner-

kennt, der Vornehme, wenn er auch den Niedrigsten im Volke nicht verachtet, sondern ihm eine gewisse Werthschätzung und Ergebenheit zu erkennen giebt, der Wohlthäter, wenn er den Andern seine Abhängigkeit nicht fühlen läßt und ihm die empfangenen Wohlthaten auf keine Weise vorrückt, der Soldat, wenn er gegen den Untergebenen die Strenge des Dienstes und der Unterordnung, so weit es die Pflicht nur erlaubt, mildert, und den übrigen Ständen die gebührende Achtung beweist u. s. w.

Humanität ist also die erste gefellige Tugend, oder vielmehr der Inbegriff aller gefelligen Tugenden, und zugleich die schönste Frucht der Gefelligkeit der Menschen. Sie verbreitet sich bey dem, dessen sie sich einmal bemächtigt hat, über sein ganzes Thun und Wesen, und drückt ihm das Gepräge einer veredelten Denkart auf. Auch wenn er nicht unmittelbar mit andern Menschen zu thun hat, auch im Umgange mit sich selbst, wird der humane Mann Humanität, d. h.

Achtung gegen seine eigne Menschenwürde beweisen, und sich jeder Handlung, jeder Bewegung, jeder Miene schämen, die ihn zum Vernunftlosen oder wohl gar unter das Vernunftlose herabwürdigen könnte.

Wie mag es aber wohl zugehn, mein Lieber, daß eben diese Humanität oft gerade bey denen am wenigsten angetroffen wird, die sie am lautesten preisen, und die zur Beförderung derselben am meisten beytragen wollen und sollen? Ist es nicht auffallend, daß die Gelehrten, sie, von denen die Verfeinerung und Veredlung des Menschengeschlechts wo nicht ausgehen, doch nach Grundfätzen geleitet werden sollte, in ihren Verhandlungen mit einander jene Humanität so selten beobachten, vielmehr oft den größten Egoism, die blindeste Parteywuth verrathen? Können Sie mir erklären, wie selbst Männer, die auf der einen Seite so schöne Sammlungen zur Beförderung der Humanität, und auf der andern so kunstvolle Geisteswerke hervorbrach-

ten, in denen der Genius der Humanität sich so lebendig regt, diesen Genius vergessen, und sich in den Kampf über Gültigkeit oder Ungültigkeit gewisser Lehrsysteme mit einer Heftigkeit und Bitterkeit einlassen konnten, die mit ächter Humanität so unvereinbar ist? — Ach, lieber Freund! es ist leider nur allzuwahr, was ein heiliger Schriftsteller sagt, wir sind allzumal Sünder, und mangeln des Ruhms, den wir haben möchten und sollten!

*Ist Wahrhaftigkeit eine unbedingte
Pflicht?*

E i n G e s p r ä c h .

Sophon. Sie meynen also, jede unwahre Aüfserung sey eine Lüge, und mithin eine Niederträchtigkeit, die den Menschen entehre?

Philalethes. Zweifeln Sie, ob jeder Mangel des Lichts Finsterniß sey?

S. O nein! aber halten Sie jede Tödtung eines Menschen für Mord?

Ph. Sie wollen sagen, für ein Verbrechen, das Schuld nach sich zieht und strafwürdig ist?

S. Eben das.

Ph. Nun, und wenn ich auch jene Frage verneinte?

S. So müssen Sie auch die verneinen, ob jede unwahre Aüfserung Lüge sey?

Ph. Das folgt nicht. Das Leben des
Men-

Menschen hat keinen absoluten Werth, sondern nur, wiefern es ein Mittel der Sittlichkeit ist, uns in der Welt der Erscheinungen den Schauplatz eröffnet, auf welchem wir unsre Pflicht erfüllen sollen. Darum darf und soll ich mein Leben aufopfern, sobald es die Pflicht gebietet, wenn es ohne Verletzung derselben nicht erhalten werden könnte; darum darf und soll ich mein Leben so lange vertheidigen, als es noch ein Mittel der Sittlichkeit seyn kann, wenn auch dadurch das Leben eines ungerechten Angreiffers gefährdet würde. In keinem von beyden Fällen hab' ich die Absicht, ein Menschenleben zu zerstören. In dem ersten würd' ich mein Leben gern erhalten, wenn es nur ohne Pflichtvergessenheit geschehen könnte; ich leide also lieber den Tod. Im zweyten Falle würd' ich das Leben des Andern gern erhalten, wenn er mich nicht selbst durch seinen ungerechten Angriff in einen Zustand versetzt hätte, wo es die Pflicht gebietet, mich zu wehren, und wo es dann nicht meine

Schuld ist, wenn er durch meine Gegenwehr umkommt. Aber wie ganz anders verhält sich die Sache in Ansehung der Wahrheit?

S. Wie so?

Ph. Die Wahrheit hat, wie die Tugend, einen absoluten Werth; beyde wollen um ihrer selbst willen geliebt und geehrt seyn, und nur der, welcher sie so liebt und ehrt, kann sie besitzen. Darum gab uns die Natur jene unvertilgbare Wißbegierde, und mit ihr die Anlage zur Sprache in Mienen, Bewegungen und Tönen, daß Menschen einander ihre Gedanken und Empfindungen mittheilen könnten. Eben dadurch erhob sie uns so weit über die Thiere. Wie verächtlich, wie nichtswürdig ist der Mensch, der eben dieses Geschenk der Natur, der diesen Vorzug seines Wesens mißbraucht, um Andre zu täuschen!

S. Sie gestatten also weder Noth noch Scherz - Lügen?

Ph. Was heißt denn aus Noth lügen anders, als lügen, um sich aus einer

Verlegenheit zu ziehen, und aus Scherz lügen anders, als lügen, um sich einen Spafs zu machen? Meynen Sie, dafs man um fo elender Zwecke willen zum Ver räther an Wahrheit und Tugend werden dürfe?

S. Das nicht.

Ph. Nun, was haben Sie denn gegen meine Behauptung?

S. Einige kleine Exzepzionen.

Ph. Ah, ich merke, Sie gehören zu den Moralisten, die mit dem Sittengesetze gern kapituliren, und an demselben so lange herum klaufuliren, bis sie es mit ihren Neigungen in Einstimmung gebracht haben.

S. Mit nichten; ich respektire die unbedingte Auktorität des Sittengesetzes.

Ph. So müssen Sie meinen Satz zugeben.

S. Das folgt nicht, sagten Sie vorhin mir; jetzt erlauben Sie mir, es Ihnen zu sagen.

Ph. Ich habe bewiesen, können Sie es auch?

S. Wir wollen sehen.

Ph. Nur bitt' ich im Voraus, die Heiligkeit des Sittengesetzes nicht wegvornünfteln zu wollen.

S. Die bleibt *in salvo*.

Ph. So lassen Sie hören!

S. Die Wahrheit, sagten Sie vorhin, hat wie die Tugend einen absoluten Werth.

Ph. Das hab' ich gesagt; wollen Sie es läugnen?

S. Nicht läugnen, nur näher bestimmen.

Ph. Nun?

S. Die Wahrheit hat einen absoluten, aber *auch* einen relativen Werth.

Ph. Wie meynen Sie das? Ich dünkte, das Eine höbe das Andre auf.

S. Keineswegs. Wer eine Wissenschaft erlernen will, dem ist es unstreitig zuvörderst schlechthin um Wahrheit der Erkenntnisse, welche den Inhalt dersel-

ben ausmachen, zu thun, und die Wahrheit dieser Erkenntnisse hat für ihn insofern einen absoluten Werth; er sucht wahre Erkenntnisse um ihrer selbst willen. Aber er kann zugleich auch einen gewissen Zweck haben, warum er die Wissenschaft erlernt, z. B. um in der Welt sein Fortkommen dadurch zu finden. Er würd' es aber nicht so gut finden, wenn er die Wissenschaft nicht gründlich erlernte, d. h. wahre und brauchbare Erkenntnisse von den Gegenständen seiner Wissenschaft erlangte. Die Wahrheit hat also insofern für ihn einen relativen Werth; er sucht sie um eines anderweiten Zwecks willen.

Ph. Und was folgern Sie daraus?

S. Das sollen Sie gleich hören. Für jetzt müssen Sie mir noch den Satz zugeben, daß es auch Wahrheiten giebt, die gar keinen absoluten, sondern bloß einen relativen Werth haben.

Ph. Das werd' ich nimmermehr zugeben.

S. Verstehen Sie mich wohl, ich meyne für den, der sie sucht.

Ph. Auch da nicht.

S. Wenn Sie morgen Ihre Reise nach M. zu unserm Freunde B. antreten, und unterwegs sich erkundigen, welches der rechte Weg nach M. sey, hat dann diese Wahrheit für Sie einen absoluten oder nur einen relativen Werth? Würden Sie Sich wohl je um den rechten Weg nach M. bekümmert haben, wenn Sie nicht dahin reisen wollten?

Ph. Freylich wohl nicht; aber folgt daraus, daß mir die Leute, welche ich frage, einen falschen Weg zeigen dürfen?

S. Behüte! wer hat denn das daraus gefolgert?

Ph. Nun, was soll denn sonst daraus folgen?

S. Gedulden Sie Sich nur ein klein wenig! Ich halte es erstlich für durchaus unerlaubt, für immoralisch im höchsten Grade, wenn der, welcher seine Gedanken und Empfindungen ungefragt äußert, sich auf irgend eine Weise unwahr

aüßert. Eben so verhält es sich zwey-
tens, wenn der, bey welchem ich Wahr-
heit um ihrer selbst willen, mithin in ab-
soluter Hinsicht suche, mich mit Un-
wahrheit hintergeht. Der Lehrer soll sei-
nen Schülern, der Prediger seinen Zuhö-
rern, der Schriftsteller seinen Lesern, der
Menich dem Menschen überhaupt Wahr-
heit, so weit er sie selbst erkennt, mit-
theilen. Der ist ein Nichtswürdiger, der
hier gegen seine Überzeugung spricht.

Ph. Aber in relativer Hinsicht?

S. In relativer Hinsicht kann jemand
die Wahrheit entweder um eines guten,
rechtmäßigen oder um eines bösen, un-
rechtmäßigen Zwecks willen suchen. Dafs
ich im ersten Falle zur Wahrhaftigkeit
durchaus verbunden bin, sobald ich mich
gegen ihn erkläre, ist keinem Zweifel
unterworfen. Aber setzen Sie den Fall,
dafs jemand die Wahrheit um eines un-
rechtmäßigen Zwecks willen sucht, dafs
er gar kein Recht hat, nach demjenigen
zu fragen, wonach er fragt, und dafs er
vernünftiger Weise eine wahrhafte Erklä-

zung von meiner Seite gar nicht erwarten kann, sollt' ich da verbunden seyn, ihm die Wahrheit zu sagen? Würd' ich mich dadurch nicht der widerrechtlichen Handlung, die er beabsichtigt, mitschuldig machen?

Ph. Deswegen brauchen Sie immer noch nicht eine Unwahrheit zu sagen. Sie können ihm ja geradezu antworten, daß er nichts danach zu fragen habe, daß sie ihm schlechterdings auf seine Frage keine Antwort geben würden.

S. Wenn er nun dann Gewalt braucht?

Ph. So wehren Sie Sich.

S. Wenn ich mich aber nicht wehren kann?

Ph. So leiden Sie, was er Ihnen zufügen wird. Sie müssen der Wahrheit ein Opfer bringen.

S. Der Wahrheit! Was ist denn das für eine Wahrheit, nach welcher hier gefragt wird? Ein starker bewaffneter Kerl überfällt des Nachts einen Wehrlosen im Bette, und fragt nach dessen Gelde. An

der Wahrheit ist ihm offenbar nichts gelegen, sondern am Gelde. Er hat aber kein Recht weder zum Gelde selbst, noch zum Fragen nach dem Gelde. Soll ihm der Angegriffene gleichwohl offenherzig gestehen, wo sein Geld liege, und es gutwillig dem Raube Preis geben? Da der Räuber sein Leben bedroht, so zeigt er statt des Ganzen nur einen Theil an, und vertheidigt so sein Eigenthum und sein Leben zugleich, weil er es nicht mit Gewalt vertheidigen kann. Können Sie ihn deshalb tadeln?

Ph. Er handelte aber doch selbstfüchtig; er opferte die Wahrheit seinem eignen Vortheile auf.

S. So setzen Sie einen andern Fall, der aus der moralischen Kasuistik satzsam bekannt ist.

Ph. Sie meynen, wenn ein Verfolger sich in meinem Hause verbirgt, und der Verfolger mit Mörderwuth fragt, ob jener in meinem Hause sey?

S. Nun, was würden Sie da thun?

Ph. Ihm für's Erste gütlich zureden.

S. Aber er läßt sich nicht befäng-
tigen.

Ph. So werd' ich ihm sagen, daß
der Verfolgte unter meinem Schutze steht.

S. Aber der Verfolger ist bewaffnet,
Sie nicht; oder es sind der Verfolger
Mehre, Sie aber sind allein.

Ph. So ruf' ich um Hülfe.

S. Aber Sie wohnen an einem ein-
samem Orte, wo Niemand in der Nähe
ist, den Sie rufen, und der Ihnen sogleich
beystehen könnte.

Ph. So widersteh' ich allein so lang
als möglich. Komm' ich auch um, so
entflieht vielleicht jener indessen.

S. Sehr edelmüthig gesprochen! Aber
Sie haben den Verfolgten in einem Zim-
mer verschlossen, aus dem er nicht ent-
fliehen kann, und sehen voraus, daß,
wenn Sie gefallen sind, die Verfolger ihn
bald daselbst finden und ebenfalls nieder-
stoßen werden.

Ph. Was geht das mich an? Ich
soll über die Folgen meiner Handlungen
nicht klügeln?

S. Wie? Man sollte auf die Folgen seiner Handlungen keine Rücksicht nehmen dürfen? Sie sollten nicht verbunden gewesen seyn, eine Handlung zu unterlassen, aus der ein doppelter Menschenmord entstanden ist, und unter diesen Umständen aller Wahrscheinlichkeit nach entstehen mußte?

Ph. Was hätt' ich denn also nach Ihrer Meynung thun sollen?

S. Den Verfolgern entweder sagen, der Verfolgte sey gar nicht bey Ihnen, oder er habe sich schon wieder dort oder da hin begeben. So hätten Sie nicht bloß Ihr eignes, sondern auch des Andern Leben gerettet. Und dazu waren Sie doch wohl verpflichtet?

Ph. Allerdings! Aber auf Unkosten der Wahrheit?

S. Mein Gott! Was ist denn das für eine Wahrheit, die Jemand sucht, um einen Menschen umzubringen?

Ph. Wenn aber die Moral einmal gestattet, die Wahrheit zu verletzen, so öffnet sie dadurch der Lüge und dem

Betrüge Thür' und Thor. Dann wird Jedermann, der sich in einer Verlegenheit befindet, aus welcher er sich nicht anders, als durch eine Unwahrheit, retten zu können glaubt, diese Unwahrheit für erlaubt halten, weil es die Noth erfodere.

S. Mit nichten; es muß ein bestimmter Grundsatz aufgestellt werden, nach welchem die Fälle, wo unwahre Äußerungen erlaubt sind, genau entschieden werden können, und welcher die Gränzlinie zwischen einer bloßen *Unwahrheit* (*falsiloquium simplex*) und einer bösslichen *Unwahrheit* oder eigentlichen *Lüge* (*falsiloquium qualificatum, mendacium*) scharf andeutet.

Ph. Und dieser Grundsatz wäre?

S. Wenn Jemand, der kein Recht zu fragen hat, die Wahrheit um eines Zwecks willen sucht, wodurch das Recht verletzt würde, und dieser Zweck nach allen meinen Kräften und Einsichten nicht anders als durch eine unwahre Äußerung vereitelt werden kann, so erlaubt das Sittengesetz eine solche Äußerung,

weil das Recht heiliger ist als die Wahrheit, d. i. die Handhabung des Rechts unter den Menschen eine höhere Pflicht ist, als die Befriedigung einer fremden Wißbegierde, die einen unrechtmäßigen Zweck hat.

Ph. In diesem Grundfatz ist mir denn doch manches dunkel.

S. Zum Exempel?

Ph. Warum sagen Sie denn: Wenn Jemand fragt, der kein Recht zu fragen hat? Hat nicht Jedermann das Recht zu fragen?

S. Ein unvollkommnes Recht allerdings. Das heißt aber nur so viel: Die Frage steht ihm frey; er darf mich aber nicht mit Gewalt zur Antwort anhalten, wenn ich sie verweigere. Dieses mit Zwang verknüpfte oder vollkommne Recht zu fragen haben aber nur in gewissen Fällen gewisse Personen. Und dann würd' ich durch eine unwahre Antwort, geletzt auch, daß die Frage nach meiner Einsicht auf eine Rechtsverletzung abzielte, nicht das Recht schützen, son-

dern es selbst verletzen. Wenn z. B. die Obrigkeit nach der in meinem Hause verborgenen Person fragte, so würd' ich, im Fall sie auch unschuldig wäre und die Obrigkeit sie dennoch als schuldig bestrafen wollte, gleichwohl verpflichtet seyn, die Wahrheit einzugestehen, weil die Obrigkeit in diesem Fall ein vollkommnes Recht zu fragen hat.

Ph. Gut! aber warum sagen Sie weiter, daß die unwahre Aüfserung nur bey einer beabachtigten Rechtsverletzung erlaubt sey, und nicht überhaupt, wenn der Fragende einen bösen Zweck habe?

S. Weil ich kein Recht habe, Jemanden, der seiner Vernunft mächtig ist, von einer Handlung, die bloß einer Gewissenspflicht widersireitet, anders als durch Erinnerung an seine Pflicht abzuhalten. Die Erfüllung der Pflichten, denen von Seiten Andrer keine Zwangsrechte entsprechen, muß dem Gewissen eines Jeden überlassen werden. Ist also der Zweck des Fragenden nur überhaupt unsittlich, ohne daß dadurch irgend ein

Recht verletzt würde, und will er sich durch die Vorstellungen, die ich ihm mache, um ihm seine Pflicht zu Gemüthe zu führen, nicht davon abhalten lassen, so soll ich mich dennoch wahrhaft oder gar nicht erklären. Ich habe dann meine Schuldigkeit gethan; thut er die seinige nicht, so hat er dies selbst und allein zu verantworten.

Ph. Wenn ich Ihnen auch dies alles zugebe, so würd' ich doch jene Ihrer Meynung nach erlaubten unwahren Aüfserungen keine Nothlügen nennen.

S. Da haben Sie Recht; der Ausdruck ist unschicklich. Denn jene unwahren Aüfserungen sind gar nicht Lügen im eigentlichen Verstande. Eine Lüge ist und bleibt allemal etwas Böses und Schändliches. Und wenn Noth bloße Verlegenheiten andeuten soll, in denen sich Jemand befindet, so kann keine Noth in der Welt uns von der Pflicht der Wahrhaftigkeit entbinden.

Ph. So dürft' es noch viel weniger Scherzlügen geben.

S. Dieser Ausdruck ist noch unschicklicher, als jener. Indessen möcht es doch wohl noch einige Fälle geben, wo durch unwahre Aüfserungen die Pflicht der Wahrhaftigkeit nicht verletzt wird.

Ph. Noch einige? Ich fürchte, Sie werden der Ausnahmen so viele machen, daß am Ende die Regel selbst aufgehoben wird.

S. Fürchten Sie nicht! Die Fälle, die unter dem vorhin angegebenen Grundsatz enthalten sind, dürften im gemeinen Leben nur selten vorkommen. Derjenigen aber, die unter dem zweyten enthalten sind, sind auch nicht so viele, daß dadurch die Regel selbst aufgehoben würde.

Ph. Und diesen zweyten Grundsatz —

S. Können Sie Sich aus Ihrem eignen Verhalten abstrahiren.

Ph. Aus meinem eignen?

S. Als ich vor einigen Jahren zugleich mit einer nahen Verwandtin, die ich zärtlich liebte, tödtlich krank war,
und

und jene starb, warum verheelten Sie mir denn den Tod derselben, ungeachtet ich so angelegentlich nach ihrem Befinden fragte?

Pl. Sie waren selbst noch nicht außer Gefahr, und die Ärzte fürchteten, die Nachricht von diesem Todesfalle möchte Sie zu heftig erschüttern und Ihre letzten Lebenskräfte zerstören.

S. Aber Sie haben mich doch hintergangen.

Pl. Ich konnte voraussetzen, daß Sie diese Maafsregel nachher selbst billigen würden, habe aber auch einen Fehler, zu dem mich meine Zuneigung gegen Sie verleitete, so bald als möglich wieder gut gemacht.

S. Nun sehen Sie, Freund, eine Liebe ist der andern werth. Sie wollten vor einigen Tagen gern wissen, was in dem kleinen Paket enthalten wäre, das ich eben, als Sie bey mir waren, von der Post erhielt. Ich durfte Ihnen die Wahrheit nicht gestehen, um Ihnen und noch einer andern Person die Freude nicht zu

verderben. Hier ist die Kostbarkeit, auf die Sie so lange hofften, und die ich Ihnen erst heute an Ihrem Geburtstage ausliefern sollte. Kennen Sie das? —

Ph. Gott, das Bild meiner Amalie! — Geben Sie mir!

S. Nicht eher, als bis Sie mir zugeben, daß nicht jede unschuldige Täuschung eine Lüge sey.

Ph. Freund, Sie argumentiren trefflich, aber wahrlich sehr unphilosophisch. Doch — ich mag jetzt nicht mehr disputiren. Geben Sie und lassen Sie mich schauen!

Z u s a t z .

Das Lügen scheint mit zu den Grundlastern der menschlichen Natur zu gehören. Jedermann nimmt es übel auf, wenn ihn ein Anderer belügt, und Jedermann schämt sich, wenn er auf einer Lüge ertappt wird; und dennoch ist Lug und Trug, Heucheley und Verstellung so gewöhnlich unter den Menschen, daß es

als eine der ersten Klugheitsregeln angesehen wird, keinem Menschen zu trauen. Besonders wird in gewissen Dingen, z. B. in den gewöhnlichen Freundschaftsver sicherungen, in Lobeserhebungen, im Handel und Wandel, als bekannt angenommen, daß man den Worten André nicht unbedingt vertrauen dürfe. Ja es giebt Menschen, die sich in gewissen Fällen eine Ehre daraus machen, André hintergangen zu haben, und sich dessen, als eines großen Beweises von Klugheit, wohl gar öffentlich rühmen. Endlich wird man auch nicht selten Gelegenheit haben, zu bemerken, daß selbst unter Personen, zwischen welchen vermöge ihrer genauen Verbindung und ihres vertrauten Umgangs die größte Aufrichtigkeit stattfinden sollte, z. B. zwischen Gatten, Geschwistern, Freunden, Liebenden u. s. w., dennoch immer eine Art von Verstellung und Betrug und daher entstehendem Mißtrauen herrscht.

Der Grund dieses unter den Menschen so weit verbreiteten und so tief

eingewurzelten Hanges andre Gedanken und Empfindungen durch Worte oder Geberden zu erkennen zu geben, als man wirklich hegt (*aliud in verbis, aliud in pectore clausum*), liegt wohl hauptsächlich in der Neigung, Andern zu gefallen, und daher besser zu scheinen, als man ist. Man fürchtet, daß die eignen Gedanken und Empfindungen mit den fremden nicht harmoniren, man also durch offne Darlegung jener Andern anstößig und mißfällig werden möchte. Man verheelt also jene, und bequemt sich nach den muthmaafslichen oder vorgeblichen Gedanken und Empfindungen Andrer, man verstellt sich, man lügt. Hierzu gefellt sich denn in vielen Fällen noch ein anderweites Interesse, daß man etwa einen großen Vortheil erlangen, oder einem ansehnlichen Schaden entgegen will; oder das Interesse des Andern scheint selbst die Täuschung nöthig zu machen, wie wenn ein Gatte dem Andern unangenehme Dinge in Ansehung der Haushaltung selbst mit Hülfe der

Dienstbothen verheelt, um ihn nicht zu ärgern, eigentlich aber um nicht etwa selbst ein scheeles Gesicht darüber zu bekommen, oder wenn Eltern ihre Kinder betrügen, um ihren eigenwilligen Forderungen, ohne sie zu betrüben, Abbruch zu thun, eigentlich aber, um sich selbst Ruhe zu verschaffen; wodurch denn der Hang zum Lügen und Betrügen unter den Menschen immer mehr verbreitet und befestigt wird, indem Dienstbothen und Kinder eben dadurch selbst wieder zu Lug und Trug gegen ihre Herrschaften oder Eltern verleitet und gleichsam geflistentlich angeführt werden. Es ist aber offenbar, daß nichts in der Welt den Charakter so sehr verdirbt, als wenn Jemand den Hang zur Verstellung und zum Lügen in sich hat über Hand nehmen und zum Laster werden lassen. Ein Mensch, der mit lauter Lügen umgeht, und dabey gar nicht mehr in irgend eine Verlegenheit oder Ängstlichkeit kommt, ist gewiß schon ein sehr verdorbener und nach und nach zu allem Bösen fähiger

Mensch. Je weniger Böses hingegen ein Mensch denkt und thut, desto weniger wird er auch innere und äußere Anreizungen zur Verstellung und zum Lügen fühlen; er wird es vielmehr unter seiner Würde halten, zu solchen Mitteln, in den Augen Anderer gut zu scheinen, seine Zuflucht zu nehmen.

Man sieht aus dem so eben Gesagten wohl ein, daß es nicht die Absicht des vorhergehenden Gesprächs seyn könne, jenem Grundlaster der menschlichen Natur das Wort zu reden. Aber dennoch scheint es mir zu hart zu seyn, jede unwahre Äußerung sogleich als eine Lüge zu verdammen. Der gemeine Verstand, dessen Ausspruch in moralischen Dingen, wiefern sie das gemeine Leben angehen, und nicht bloß zur Begründung und Vollendung des Systems gehören, allerdings von Bedeutung ist, urtheilt keineswegs so, sondern erklärt nur diejenige unwahre Äußerung für eine *Lüge*, welche die Täuschung selbst zu ihrem Zwecke macht und der pflichtmäßigen Aufrichtigkeit des

Menschen gegen den Menschen widerstreitet. Dafs es aber Pflicht sey, dem nächtlichen Diebe den Verwahrungsort meines Geldes, und dem verfolgenden Mörder den Zufluchtsort des Verfolgten anzuzeigen, oder, wenn ich dies nicht thun will, mein Leben auf's Spiel zu setzen — und dafs es pflichtwidrig sey, einen Kranken, um ihn nicht noch kränker zu machen, oder einen Freund, um ihm eine grölsere Freude zu machen, eine Zeit lang zu täuschen, dürfte schwerlich erweislich seyn.

Ist der Genuss Mittel oder Zweck?

Wenn wir in anstrengenden Arbeiten begriffen sind, so haben wir immer die darauf folgende Ruhe und den mit derselben verknüpften *Genuss* im Prospekte, wodurch wir für die Mühfeeligkeiten dieses Lebens entschädigt zu werden hoffen; und viele Menschen stellen sich sogar die ganze Seeligkeit des Himmels, mit deren Hoffnung sie sich beym niederdrückenden Gefühle jener Mühfeeligkeiten aufrichten und trösten, nicht anders vor, denn als einen Zustand der beständigen Ruhe und des steten Genusses. Gleichwohl fühlen wir selbst in der anhaltenden Ruhe (beym süßen Nichtsthun) eine gewisse Unruhe, die uns zur Thätigkeit antreibt, und mitten im Genusse stören uns unbehagliche Empfindungen, die uns den fortwährenden Genuss verbittern, und endlich tritt dort eine Art von Erschlaffung, hier eine Art von Erschöpfung ein, die uns die

Ruhe langweilig und den Genuß eckelhaft machen. Daher ist der Satz: *Entbehre und genieße*, welchen man auch so ausdrücken könnte: *Arbeite und genieße*, eine sehr wichtige Klugheitsregel.

Man kann nun die Frage aufwerfen: Welches von Beyden, ob Arbeit oder Genuß, der Zweck unsers Daseyns sey? Arbeit, als solche, kann es nicht seyn. Denn wie viele Beschäftigungen der Menschen sind, an und für sich betrachtet, so niedrig und geringfügig, daß wenn sie nicht als Mittel auf einen höhern Zweck bezogen werden könnten und sollten, sie des mit so herrlichen Anlagen ausgestatteten Menschen ganz unwürdig seyn würden. Was hätte dann der Mensch vor dem Lastthiere weiter voraus, als daß er weiß, was er thut, aber dafür auch desto lebhafter fühlt, wie sauer ihm das oft wird, was er thut! — Genuß aber, als solcher, dürfte noch viel weniger als Zweck unsers Seyns betrachtet werden. Der Mensch ist doch kein bloßes Thier,

sondern offenbar zu etwas Höherem und Edlerem bestimmt, als seine Sinne zu kitzeln. Sollt' er in der Welt bloß seyn, um zu genießen, so hätt' ihm die Natur mit seiner Vernunft ein schlechtes Geschenk gemacht. Der Instinkt würd' ihn zu solch einem Ziele weit sicherer geführt haben, da er jetzt mit seiner Vernunft, wenn er sie im Dienste der Sinnlichkeit braucht, so unendlich viel Mißgriffe thut, und, indem er dem Genusse nachjagt, oft statt der Juno eine Wolke umarmt. Der Genuss, das aus der Befriedigung gewisser Bedürfnisse entspringende Gefühl der Lust, sammt der Ruhe, der Abwesenheit einer anstrengenden und ermüdenden Thätigkeit, sind daher dem Menschen eigentlich bloß theils als Erholung von der Arbeit, theils als Ermunterung dazu, indem die Bedürfnisse, welche befriedigt seyn wollen, ein Stachel zur Thätigkeit sind, gegeben. Eben darum war die Natur zwar sehr freygebig in Auspendung der Mittel des Genusses, und knüpfte selbst die süßesten Genüsse an

diejenigen Handlungen, welche entweder auf die Erhaltung des einzelnen Menschen, oder auf die Erhaltung der gesammten Gattung abzwecken; aber theils versetzte sie die Menschen, wenigstens den größten Theil derselben, in die Nothwendigkeit, die Mittel des Genusses, besonders des feineren und durch Geselligkeit veredelten Genusses, durch eignen Fleiß zu erwerben (im Schweisse deines Angesichts sollst du dein Brod essen), theils mischte sie in den Becher der Freude für Jeden, und selbst für den, dem alle Mittel des Genusses ohne Anstrengung zu Gebote stehen, etwas Wermuth, um uns zu erinnern, daß Genießen nicht unser Zweck seyn solle. Daher bricht denn auch ein alter, ehrwürdiger Dichter in die Klage aus: Wenn unser Leben noch so köstlich gewesen ist, so ist's Mühe und Arbeit gewesen; und dennoch klagt er zugleich über die Kürze des menschlichen Lebens, zum Beweise, daß selbst das mühseligste Leben, dergleichen das Leben jenes Gottesmannes unstreitig war, nicht ohne alle

Annehmlichkeit ist. Die Arbeit hingegen, von der wir uns durch Ruhe und Genuß erholen, und zu der wir uns ebendadurch ermuntern und stärken sollen, hat zum nächsten Zwecke die Kultur unsrer Kräfte überhaupt, zum entfernten aber die Veredlung unsers Wesens durch sittliche Thätigkeit, wodurch denn selbst die niedrigste und geringfügigste Beschäftigung geheiligt, und so das scheinbare Mißverhältniß zwischen den menschlichen Geschäften und Verhältnissen in Ansehung des damit verknüpften Gewinns und der damit verbundenen äußeren Ehre wieder ausgeglichen wird. Der Mensch, der zum Bewusstseyn seiner erhabnen Bestimmung gelangt ist, kennt nichts Vortrefflicheres und Wünschenswürdigeres, als die Tugend, und diese kann er nur durch Erfüllung seiner Pflicht, wozu jedem die mannichfaltigen Geschäfte und Verhältnisse des menschlichen Lebens den reichhaltigsten Stoff geben, erringen. Er betrachtet dann sein Leben überhaupt als ein bloßes Mittel der Sittlichkeit.

Diese ist daher der erste und vornehmste Zweck seines Seyns und seines Wirkens, die Glückseligkeit aber, nach welcher in jeder Brust ein natürliches Streben herrscht, will die Vernunft nur in dem Maasse ausgetheilt wissen, als sich Jeder durch Sittlichkeit derselben würdig gemacht hat. Man kann folglich mit Recht sagen, daß Beydes zusammen genommen, *Sittlichkeit und Glückseligkeit in proporzionirter Vereinigung*, den ganzen oder vollständigen Zweck der sinnlich - vernünftigen Natur des Menschen ausmachen.

Kann der Mensch Alles, was er soll?

Daß der Mensch Vieles kann, was er nicht soll, lehrt die tägliche Erfahrung nur in allzuvielen Beyspielen. Wir thun oft, was wir lassen, und lassen, was wir thun sollten. Eben so gewiß ist es, daß der Mensch Vieles von dem, wozu ihn sein Gewissen auffodert, bewerkstelligen kann und wirklich bewerkstelligt, sobald er nur ernstlich will, und daß ihm daher sein Gewissen oft, wenn er dessen Aufforderungen nicht Gnüge that, Vorwürfe darüber macht in der Voraussetzung, es hätte das Gefoderte doch geschehen können, wenn es auch nicht geschehen ist. Aber ob der Mensch *Alles kann*, was er *soll?* — das ist eine andre Frage, welche zu bejahen beym ersten Anblicke bedenklich scheint.

Zuvörderst, was heißt das: Der Mensch kann, was er soll? — *Können*

zeigt eine physische Möglichkeit, ein Vermögen an, *Sollen* hingegen eine moralische Nothwendigkeit, eine Pflicht. Der Mensch kann, was er soll, würde also so viel heißen: Was moralisch oder nach dem Sittengesetze und für die Freyheit nothwendig ist, das ist auch physisch oder nach Naturgesetzen und durch Naturkräfte möglich, oder kürzer: Der Mensch hat zu Allem das Vermögen, wozu er die Pflicht hat.

Ist nun dieser Satz wahr? — Man könnte dagegen erstlich einige Instanzen aus der Erfahrung beybringen, z. B. Jedermann ist verpflichtet, seine Fähigkeiten auszubilden, Nothleidende zu unterstützen, Menschen, die in Lebensgefahr sind, zu retten u. s. w.; aber nicht immer hat Jeder das Vermögen dazu. Es kann Jemand durch seine beschränkte Lage an der Ausbildung seiner Fähigkeiten verhindert werden; es kann Jemand selbst fremder Unterstützung bedürfen, so daß er außer Stande ist, gegen Andre wohlthätig zu seyn; es kann

Jemand unvermögend seyn, einen Ertrinkenden aus dem Wasser zu retten, weil das Wasser zu tief ist und er nicht schwimmen kann. In diesen Fällen scheint die Pflicht des Menschen allerdings sein Vermögen zu überschreiten. Allein es scheint auch nur so. Denn der Grundsatz: Was der Mensch soll, das kann er auch, redet nicht von der Verbindlichkeit überhaupt, sondern nur in bestimmten Fällen, nicht von dem, wozu ein Vernunftwesen im Allgemeinen, sondern nur, wozu es im Einzelnen oder Besondern verpflichtet ist. Bloß in der Wissenschaft (der Moral, als einem Systeme der Pflichten) sind die Pflichten allgemeine; im Leben (auf dem von der Erfahrung bestimmten Gebiete unsers Handelns) sind sie lauter einzelne oder besondere Pflichten, und nur in dieser Dignität kündigen sie sich durch das Gewissen als Forderungen des Gesetzes in jedem bestimmten Falle an. (Daher man auch mit Recht sagen kann: *Jeder Mensch habe seine eigene Moral,*

Moral, und müſſe ſie haben.) Wenn daher Jemand eine wohlthätige Unterlützung von mir fodert, zu welcher mein Vermögen nicht hinreicht, ſo bin ich auch in dieſem beſtimmten Falle oder auf dieſe beſtimmte Art zur Wohlthätigkeit gegen ihn nicht verpflichtet; denn die Verpflichtung geht ihrer Natur nach in jedem beſtimmten Falle nicht weiter, als mein Vermögen, nach dem bekannten Grundſatze: *Ultra poſſe nemo obligatur.* Sobald alſo die Vernunft durch ihr Geſetz in einem beſtimmten Falle Etwas von mir fodert, ſo muß es auch nach phyſiſchen Geſetzen und durch phyſiſche Kräfte von mir bewerkſtelligt werden können; fände dieſe phyſiſche Möglichkeit nicht ſtatt, ſo würde auch jene moralifche Nothwendigkeit wegfallen. Der Satz: Was der Menſch ſoll, das kann er auch, oder: Wozu er Pflicht hat, dazu hat er auch Vermögen, iſt folglich gleichgeltend mit dem: Wozu er kein Vermögen hat, dazu hat er auch keine Pflicht,

oder: Was er nicht kann, das soll er auch nicht.

Zweytens könnte man gegen jenen Satz im Allgemeinen einwenden, daß die Vernunft eine durchgängige Angemessenheit der Gefinnungen und Handlungen des Menschen zu ihrem Gesetze, eine vollkommene Tugend oder Heiligkeit fodere, der Mensch aber als ein den Schranken der Endlichkeit unterworfenen Wesen das Ziel der sittlichen Vollkommenheit nie erreichen, sondern sich demselben bloß immerfort annähern könne; mithin könne der Mensch nicht Alles, was er solle; denn er solle vollkommen seyn, und könne es doch nicht. Allein auch durch dieses allgemeine Räsonnement wird die Gültigkeit jenes Satzes nicht aufgehoben. Denn es ist in demselben, wie so eben bemerkt wurde, nicht von der Verbindlichkeit oder Pflicht des Menschen überhaupt, sondern in bestimmten Fällen die Rede. Nun kann Jeder in jedem bestimmten Falle seine Pflicht erfüllen, denn wäre dieß nicht

(phyſiſch) möglich, ſo wäre es nicht ſeine Pflicht; die wirkliche Erfüllung hangt alſo bloß davon ab, ob er ſeine Pflicht erfüllen will, d. h. von ſeiner Freyheit, durch welche die gebotene phyſiſch mögliche Handlung auch moraliſch möglich gemacht wird. Denn als ein freyes Weſen kann ihn keine noch ſo heftige Neigung innerlich und keine noch ſo groſſe Gewalt äußerlich zu einer pflichtwidrigen Handlung beſtimmen, wofern er nicht durch ſeine eigne Schuld die Neigung oder die Gewalt übermächtig werden läßt. *Qui poteſt mori, non poteſt cogi.* Daher wird mit Recht dem Menſchen jede Übertretung des moraliſchen Geſetzes zugerechnet. Denn obgleich zugegeben wird, daß er überhaupt wegen der Schranken der Endlichkeit nie unbeſchränkt ſittlich - vollkommen, oder heilig werden kann; ſo kann doch auch nicht geläugnet werden, daß die Schuld von jeder einzelnen oder beſondern Übertretung des Geſetzes, von jeder Verletzung irgend einer

bestimmten Pflicht in ihm selbst, nämlich in dem Mißbrauche oder Nichtgebrauche seiner Freyheit, liege und ihm folglich, wie Alles, was aus der Freyheit hervorgeht, zugerechnet werden könne.

Der Satz: Was der Mensch soll, das kann er auch, bleibt also in seiner vollen Gültigkeit. Er steht fest, trotz aller Erfahrungen von der Schwäche oder Bösartigkeit der menschlichen Natur. Das Sittengesetz verlangt unbedingte Huldigung in allen Fällen, worauf es anwendbar ist, und verurtheilt Jeden als einen Übelthäter, der ihm in einem solchen Falle den geringsten Abbruch thut. Dieses läugnen wollen, heißt allen Lastern Thür' und Thor öffnen; denn bey jedem Vergehen gegen das moralische Gesetz würde der Übertreter mit der Entschuldigung, wie mit einem Freypasse, bey der Hand seyn: Ich konnte nicht anders handeln, Umstände und Verhältnisse, heftige Neigung oder äußere Gewalt haben mich dazu genöthigt. Nun pflegen zwar die Menschen diese Entschuldigung gern

zu brauchen, um ihre Vergehungen zu beschönigen; allein im Innersten ihres Gewissens strafen sie sich selbst durch geheime Vorwürfe Lügen, und auch ein gerechter äußerer Richter kann diese Entschuldigung nicht für gültig anerkennen, wenigstens für keine Rechtfertigung gelten lassen. Mithin urtheilt Jeder über sich und Andre nach dem Grundsätze: Du solltest dieses thun oder lassen, mithin mußt du es auch können.

Den Glauben an diesen Satz, als den Fundamentalartikel des moralischen Glaubens, in sich selbst lebendig zu erhalten, ist eine von den Hauptregeln in der Anweisung zur Tugend. Denn dieser Glaube ist im Grunde kein anderer, als der Glaube an die Freyheit selbst. Ich bin frey, also muß ich alle meine Neigungen, jedes äußere Hinderniß überwinden und dem Gesetze in jedem Falle seiner Anwendung aus reiner Achtung huldigen können, ist die festeste, unerschütterlichste Überzeugung eines moralisch gesinnten Menschen, und der Grund oder Bür-

ge aller andern Überzeugungen. Hätte er diese Überzeugung nicht, so müßte er an der Möglichkeit der Tugend, an seiner moralischen Würde, mithin an sich selbst und seiner Vernunft verzweifeln. Er müßte die Vernunft, die ihm ein Gesetz als Richtschnur seiner Handlungen vorhält und für dieses Gesetz unbedingte Huldigung, einen reinen oder freyen Gehorsam fodert, für eine Betrügerin erklären, die ihm ein leeres Phantom, eine Schimäre von Vollkommenheit als Ziel seines Strebens vorhalte. Und wodurch sollte ihm dann noch Gewißheit in Rücksicht irgend einer Überzeugung verbürgt werden, wenn er die Vernunft in dem, worauf die ganze Würde des Menschen beruht, für eine Schöpferin von Blendwerken halten müßte!

8.

*Über die Hoffnung des endlichen
Gelingens des Guten.*

Die Natur erzeugt eine große Menge von Produkten, welche, noch ehe sie ihre völlige Reife erlangt haben, wieder zerstört werden, und eine fast noch größere Menge von Keimen zu künftigen Produkten, welche schon vor oder in der ersten Entwicklungsperiode wieder in den Schoofs der unorganischen Materie übergehen. Wir finden in der moralischen Welt fast dasselbe wieder, was wir in jener Rücksicht in der physischen wahrnehmen, so wie überhaupt die physische und moralische Welt in den mannichfaltigsten Beziehungen und Ähnlichkeitsverhältnissen gegen einander stehen. Auch in der moralischen Welt scheitern eine Menge guter Entwürfe mitten in der Ausführung, und noch mehre kommen gar nicht bis zur Ausführung, sondern bleiben als bloße Entschlüsse in der Brust

ihrer Urheber verborgen, oder sterben in dem Augenblicke wieder, wo sie empfangen wurden. Selbst in Ansehung seiner Besserung geht es dem Menschen so. Wie oft, wie vest er's sich auch vorsetzt, dem Gesetze seiner Vernunft unbedingt zu huldigen, der Stimme seines Gewissens ohne Ausnahme Gehör zu geben und auf jeden Wink desselben zu lauschen — eh' er sich's verliet, ist das Gesetz übertreten, und das Gewissen, das vorher als ein freundlicher Führer nur ganz leise zu warnen schien, läßt sich nach vollbrachter Handlung als Ankläger und Richter zugleich mit zürnender Stimme hören.

Diese Bemerkungen sind freylich auf der einen Seite sehr traurig, und schlagen unsern Stolz und Muth gewaltig nieder. Indessen finden wir doch auch auf der andern Seite, daß, wenn wir nur Entschlossenheit und Beharrlichkeit genug zeigen, wir dennoch manchen schönen Entwurf, einer Menge von Schwierigkeiten ungeachtet, ausführen, und es eben so in Ansehung unsrer eignen Besserung

zu einer immer größern Vestigkeit im Guten bringen können. Auch ist nicht zu läugnen, daß so langsam und so unvermerkt auch der Fortschritt des Guten in der Welt seyn möge, dennoch es selbst in Ansehung des ganzen Menschengeschlechts nach und nach besser werde. Das große Gebiet menschlicher Erkenntnisse wird immer mehr erweitert, und die Überzeugungen der Menschen werden nach und nach lauterer. Treten auch oft neue Irrthümer und Vorurtheile an die Stelle der alten, so verlieren doch eben dadurch Irrthümer und Vorurtheile überhaupt ihr Ansehen, und machen um so eher der Wahrheit Platz, wenn sie von den durchdringenden Strahlen derselben beleuchtet werden. Wenn auch das Laster überhaupt noch immer unter den Menschen seine Altäre findet, so suchen doch gewisse die Würde des Menschen am meisten entehrende Laster sich immer mehr zu verbergen oder wenigstens zu verschleyern, und auch dieß muß dazu beytragen, das Ansehen der Tugend un-

ter den Menschen zu verbreiten und zu erhöhen. Das mannichfaltige politische Elend, wodurch sowohl Einzelne im Staate, als ganze Staaten im Verhältnisse gegen einander gedrückt werden, wird immer fühlbarer und lautbarer, und nähert sich ebendadurch immer mehr seiner Endschafft; denn wie sehr man auch hier und da seine Ohren der Stimme der Gerechtigkeit zu verschliessen scheint, so sieht man sich doch durch den Geist der Zeit genöthigt, manchen dringenden Vorstellungen Gehör zu geben, und manchen politischen Unfug abzustellen. Erziehung, Volksunterricht, öffentliche Gottesverehrung sind Gegenstände des angestregtesten und vielseitigsten Nachdenkens geworden, und man sucht hin und wieder in allen diesen Stücken zu verbessern, so viel es die Umstände nur erlauben wollen.

Alles dieses muß unsre Hoffnung beleben, daß das Gute in der Welt endlich doch gelingen werde, und unsern Muth stärken, zur Beförderung desselben

immerfort thätig zu seyn. Indessen liegt doch hierin weder der einzige noch der Hauptgrund jener Hoffnung. Denn es sind Rückfälle in's Schlechtere möglich, die das bisher errungene Gute wo nicht ganz, doch größtentheils, wieder zerstören können, und dergleichen Rückfälle sind der Geschichte zufolge schon wirklich gewesen. Gleichwohl können wir die Hoffnung, daß das Gute in der Welt endlich doch die Oberhand über das Böse erhalten werde, nicht aufgeben. Worauf beruht also eigentlich diese Hoffnung?

Das, was dem Guten in der Welt die meisten Hindernisse in den Weg legt, ist eigentlich das, was sowohl in uns als außer uns bloße Natur ist. Bloße Natur in uns sind die Neigungen und Triebe des menschlichen Herzens, welche an sich weder gut noch böse sind, aber eben darum, weil sie als bloße Natur auf unbedingte Befriedigung ausgehen und sich bey diesem Streben nur nach dem Gefühle der Lust und Unlust, nicht nach dem Gesetze

des Guten und Bösen, richten, der freyen Wirkfamkeit des Menschen nach diesem Gesetze unendliche Hindernisse in den Weg legen. Bloße Natur außer uns ist die Körperwelt, die rohe sowohl als organisirte Materie, welche nach ihren von dem Gesetze der Freyheit völlig unabhängigen Gesetzen ihren Gang mechanisch fortgeht, und daher ebenfalls dem menschlichen Willen in Ausführung seiner Zwecke unüberschreitbare Schranken setzt. Wäre nun die Natur das Werk einer blinden Nothwendigkeit, oder eines noch blindern Zufalls, so müßten wir an dem endlichen Gelingen des Guten, an dessen Siege über das Böse verzweifeln. Denn was vermag der schwache Mensch gegen die ihm weit überlegenen Kräfte der Natur! Kann er auch unabhängig von der Natur das Gute in sich selbst realisiren — wie beschränkt aber auch hierin seine Kraft durch einen ihm gleichsam angeboren und seinem ersten Ursprunge nach völlig unbegreiflichen Hang zum Bösen sey, kann ihn sein eignes Gewissen und die Erfah-

rung aller Zeiten und Orte zur Gnüge
 lehren — so muß er doch seine Ohnmacht
 in der Realisirung des Guten außer sich
 ohne Widerrede eingestehen. Er kann
 also seine Hoffnung nur auf die Überzeu-
 gung stützen, daß die gesammte Natur,
 ihn selbst mit eingeschlossen, das Werk
 eines heiligen, allvermögenden, weisesten
 und gütigsten Wesens, und daher alles,
 was in der Welt durch ihn sowohl als
 ohne ihn geschieht, der Leitung dieses
 Wesens unterworfen sey. Diese Überzeu-
 gung, die eigentlich aus seinem Innersten
 (dem Gewissen) ohne alles weitläufige
 Räsonniren und tief sinnige Spekuliren von
 selbst hervorgeht, aber in dem Außern
 (der zweckmäßigen Anordnung und Ein-
 richtung der uns umgebenden Dinge) die
 mannichfaltigste Bestätigung und Belebung
 findet — dieser Glaube an einen morali-
 schen Schöpfer und Regierer der Welt ist
 es, welcher unsre Hoffnung auf das endli-
 che Gelingen des Guten in der Welt er-
 zeugt und ernährt. Ein solches Wesen
 konnte bey Hervorbringung der Welt kei-

nen andern Zweck, als das Gute, haben, und ein solches Wesen wird, aller scheinbaren Schwierigkeiten ungeachtet, seinen Zweck auszuführen, dem Guten die Oberhand über das Böse zu verschaffen wissen, so wenig wir auch den Plan, nach welchem dieses geschieht, und die Mittel, wodurch es geschieht, begreifen. Mögen also in dem Weltlaufe sich noch so viel Erscheinungen zeigen, welche dem Fortschreiten des Menschengeschlechts vom Schlechtern zum Bessern entgegen, mögen ganze Völker und Zeitalter auf dem Wege zum Schlechtern begriffen zu seyn scheinen: so lange jener Glaube vest steht — und was vermöchte ihn auszurotten, da er in der ursprünglichen Anlage des Menschen zur Sittlichkeit so tief gegründet ist, das er nur durch Vertilgung dieser Anlage, nur durch Umschaffung unsers ganzen Wesens vertilgt werden kann — so lange steht auch die Hoffnung des endlichen Gelingens des Guten vest, und muß uns immer neue Kräfte geben, theils uns selbst zum Bessern emporzuarbeiten, theils

dasselbe, so viel an uns ist, auch aufser uns bey allem aus Unverstand, Leichtfinn oder Bosheit entspringenden Widerstande zu befördern.

9.

Über das Verhältniß des physischen Übels zum moralischen.

Das *Übel in der Welt* ist immer für die Vernunft ein großer Anstoß gewesen, besonders wenn sie dasselbe mit der Voraussetzung eines höchst mächtigen, weisen und gütigen Urhebers der Welt vereinbaren wollte. Vergebens hat man sich bemüht, das Übel weg zu vernünfteln, zu zeigen, das Übel sey eigentlich kein Übel, sondern ursprünglich etwas Gutes, das uns nur zufälliger Weise unter der Form des Übels erscheine. Das Gefühl sträubt sich zu sehr gegen diese Sophistereyen, und straft den Sophisten selbst während seines

Vernünftelns Lügen. An dem moralischen Übel, für sich betrachtet, findet zwar die Vernunft, sobald sie einmal die Idee der Freyheit ergriffen hat, nicht so großen Anstoß. Denn sie sieht bald ein, daß, wenn moralische Wesen in der Welt seyn sollten, es denselben frey stehen mußte, das Gute und das Böse zu wählen, und, wenn diese Wesen endliche waren, es nicht an Fehlgriffen im Gebrauche dieser Freyheit ermangeln konnte, daß also eine Welt voll freyer, obwohl nur nach und nach durch mannichfaltige Kämpfe mit dem Bösen zur sittlichen Vollkommenheit sich erhebender Wesen in den Augen eines heiligen Wesens mehr Werth haben mußte, als eine Welt voll Wesen, die durch einen blinden Mechanism ihrer Natur in den Schranken der Pflicht und des Rechts — wenn anders dann von Pflicht und Recht die Rede seyn könnte — gehalten würden.

Denn Gott liebt keinen Zwang; die Welt
 mit ihren Mängeln
 Ist besser als ein Reich von willenslosen
 Engeln.

HALLER.

Aber das physische Übel, das uns von allen Seiten und unter so furchtbaren Gestalten umringt, das gar keine Regel und kein Verhältniß zu halten scheint, sondern, als würd' es vom bloßen Zufalle ausgetheilt, den Guten und den Bösen ohne Unterschied, wie die Seegnungen der Natur, ja oft jenen in reicherm Maasse als diesen zu treffen scheint — dieses Übel, sind wir geneigt zu meynen, hätte doch wohl entweder ganz aus der Natur verbannt oder doch wenigstens anders eingerichtet und vertheilt seyn können. Denn es ist eine unabweisliche Forderung der Vernunft und des Herzens, daß das Verhalten und das Befinden eines Vernunftwesens, daß sein Moralisches und sein Physisches in einem gewissen Verhältnisse lie-

hen, daß Sittlichkeit und Glückseligkeit auf eine gleichmäßige Weise in der Welt vertheilt seyn solle. Niemand kann sich enthalten, den, der sich wohl verhält, für würdig zu achten, daß es ihm auch wohl ergehe, den aber, der sich übel verhält, für dessen nicht nur unwürdig, sondern selbst des Gegentheils, nämlich des Übelbefindens, würdig zu achten. Auf diese Foderung gründen sich alle unsre Vorstellungen von Belohnung und Strafe, oder von einer vergeltenden Gerechtigkeit überhaupt.

Nun finden wir wirklich unter dem größten Theile der Menschen die Vorstellung, daß alles physische Übel Strafe des moralischen Übels sey; und eine alte ehrwürdige Urkunde der Religion der Urwelt beweist, daß man schon in den ältesten Zeiten das physische Übel aus dem moralischen ableitete, als wenn jenes erst auf dieses, als Vergeltung desselben, gefolgt wäre. Diese Vorstellungsart ist auch in der That die einzige, welche uns einen Vereinigungspunkt zwi-

schen dem Daseyn eines höchst mächtigen, weisen und gütigen Urhebers der Welt und dem Daseyn des physischen Übels in derselben darbietet, ob sie gleich, wenn man dieselbe genauer erwägt, mit gewissen unauflöselichen Schwierigkeiten verknüpft zu seyn scheint.

Erstlich scheint das physische Übel so nothwendig aus der Einrichtung der Natur hervorzugehen, daß es auch ohne alles moralische Übel, wenigstens zum Theil, vorhanden seyn müßte. Denn obgleich vieles physische Übel erst durch die bösen Handlungen der Menschen selbst erzeugt wird, und dieses gewissermaßen eine Bestätigung jener alten Vorstellungart ist, so ist doch unläugbar ein großer Theil des physischen Übels (z. B. das, was Erdbeben, Gewitter, Stürme u. s. w. verursachen) ganz unabhängig von des Menschen Kraft und Willen da. Indessen da man sich denken kann, daß der heilige Urheber der Welt eben um des moralischen Übels willen dieselbe gleich so eingerichtet habe, weil er vorauslahe,

dafs dieses Übel nicht ausbleiben würde: so läßt sich diese Schwierigkeit wohl beseitigen.

Aber eine weit gröfsere Schwierigkeit entsteht daher, dafs wir zwischen dem physischen und moralischen Übel in der Welt gar keine Proportion wahrnehmen, dafs jenes oft gerade den Guten am meisten, und den Bösen am wenigsten trifft, wodurch schon so Viele verleitet worden sind, entweder den Glauben an einen moralischen Urheber und Regierer der Welt, oder wenigstens die Vorstellungart von dem physischen Übel als Strafe des moralischen, als Irrthum oder Vorurtheil zu verwerfen. Allein ehe man sich zu solchen Folgerungen berechtigt halten darf, muß man doch erst versucht haben, ob sich der Vernunft nicht ein anderweiter Ausweg darbietet. Wenn wir nun überzeugt sind — eine Überzeugung, die mit dem Glauben an Gott innig verknüpft ist und auf einerley Grunde, der moralischen Anlage des Menschen, beruht — dafs es mit dem Menschen als

einem moralischen Wesen im Tode nicht ganz aus sey, daß wir, ob wir gleich durch die natürliche Zerstörung unsers Körpers, als Repräsentanten unsrer Person in der Sinnenwelt, aufhören, in dieser sinnlichen Ordnung der Dinge zu erscheinen, darum doch nicht aufhören werden, in einer übersinnlichen Ordnung der Dinge zu seyn: so bietet sich uns ein solcher Ausweg von selbst dar. Sind wir nämlich unsterblich, oder kommt dem Menschen als moralischem Wesen eine unendliche Fortdauer zu, so kann man sich vorstellen erstlich, daß das Gute und das Böse, was diejenigen, die sich durch ihr Verhalten in diesem Leben des Einen oder des Andern würdig gemacht hatten, nicht traf, dieselben in einem andern Leben als Belohnung oder Strafe hintennach treffen werde — zweytens, daß wenn in diesem Leben dem Tugendhaften unverdient scheinendes Böses und dem Lasterhaften unverdient scheinendes Gutes zu Theil wurde, entweder dieß uns nur so scheint, oder

Beyde etwas von demjenigen vorher getroffen hat, was sie erst in der Zukunft durch ihr Verhalten verdienen werden. Da nämlich die Gottheit nach ihrer Allwissenheit auf eine für uns freylich unbegreifliche Weise alles Gute und Böse, was ein Mensch während seiner ganzen unendlichen Existenz thun und lassen wird, zum voraus erkennt, so kann sie auch wohl, wenn es sonst ihren anderweiten Absichten gemäß ist, ohne Verletzung der Grundsätze der Gerechtigkeit den Menschen etwas von dem antizipiren lassen, wovon der Bestimmungsgrund erst in der Folgezeit eintritt. Sie setzt also Belohnung und Strafe gewissermaassen außer Zeitverhältniß mit dem, worauf sich beydes bezieht, indem sie, länger oder kürzer, vorher oder nachher lohnt und straft, wie es ihre Absichten auf das ganze Reich moralischer Wesen mit sich bringen; und sie kann dieses als ein allwissender, mithin auch mit voller Gewissheit vorauswissender Richter wohl thun, da hingegen Menschen, in der Eigen-

schaft eines Richters gedacht, der Belohnung und Strafe austheilen soll, Beydes nicht anders als in Beziehung auf schon geschehene gute oder böse Handlungen verhängen dürfen, weil sie von den zukünftigen entweder gar nichts oder doch nichts Gewisses wissen.

Außer dieser Beziehung des physischen Übels auf das moralische, wodurch die Weisheit, d. i. die Gerechtigkeit und Güte Gottes hinlänglich gerechtfertigt erscheint, steht das physische Übel noch in einer besondern Beziehung auf die Sittlichkeit überhaupt, als Beförderungsmittel derselben, und so erscheint die Weisheit des Welturhebers in einem noch höhern Lichte, indem sie alles in der Welt, selbst die scheinbaren Unvollkommenheiten derselben, auf die Beförderung des Endzwecks der Vernunft angelegt hat. Das physische Übel ist nämlich erstens überhaupt eine Übungsschule der Tugend. Es lehrt den Menschen zugleich seine Abhängigkeit und Hinfälligkeit als ein sinnliches, und seine

Unabhängigkeit und Erhabenheit als ein sittliches Wesen kennen; er bekommt dadurch Gelegenheit, sich in der Geduld und Standhaftigkeit zu üben und so eine gewisse Selbstständigkeit des Charakters, ohne welche die Tugend nicht feste Wurzel fassen kann, zu erringen; er lernt dadurch einsehen, daß der Genuß nicht Zweck seines Daseyns, und wahre Glückseligkeit nicht ohne Seelenruhe, Seelenruhe aber nicht ohne Tugend möglich sey — mit einem Wort, er lernt dadurch den Geist zu einer übersinnlichen Ordnung der Dinge erheben, oder, wie es die Theologen ausdrücken, sein Herz vom Irdischen abziehen und auf das Himmlische richten. Sodann ist das physische Übel insonderheit eins der vorzüglichsten Mittel, die Menschen an einander zu ketten, und sie zur Übung aller gefelligen Tugenden aufzufodern, dadurch aber wieder wechselseitig ihren moralischen Charakter zu bilden. Das Unglück humanisirt, d. h. zähmt und nähert die Menschen, so daß die Menschheit nie

achtungs- und liebenswürdiger erscheint, als wenn man bey großen Unglücksfällen (Überschwemmungen, Feuersbrünsten u. s. w.) die öffentliche Theilnahme sieht, mit welcher Menschen einander zu helfen und zu trösten suchen.

Aber eben hier scheint sich der Vorstellungart, das physische Übel sey Strafe des moralischen, eine neue Schwierigkeit entgegenzusetzen, um welcher willen auch die neuern Aufklärer jene Vorstellungart als ein grobes und schädliches Vorurtheil verdächtig gemacht haben. Wenn derselben zufolge Jeder das Unglück, was ihn trifft, eigentlich selbst verschuldet hat, es sey nun durch sein bisheriges oder künftiges Verhalten: so scheint es ein Eingriff in die göttliche Strafgerechtigkeit zu seyn, wenn wir ihn aus diesem Unglücke retten wollten, so scheint jeder Unglückliche ein Bösewicht zu seyn, der unsrer Hülfe unwürdig ist. Macht also jene Vorstellungart die Menschen nicht mißtrauisch und lieblos gegen einander, und hindert sie nicht eben da-

durch die Kultur der gefelligen Tugenden, welche ein Nebenzweck des physischen Übels in der Welt seyn soll?

Freylich würde sie das, wenn man eine so unüberlegte Anwendung von jener Vorstellungsart machen wollte. Allein Gott hat durch das Sittengesetz, das die Vernunft aufstellt, uns die thätige Theilnahme an fremdem Unglücke zur Pflicht gemacht, und uns auch durch die sympathetischen Triebe, die unser Herz bey fremdem Unglücke rühren, dazu aufgefordert. Mithin sollen wir jener Pflicht und dieser Auffoderung Gnüge thun, ohne uns weiter um das Richteramt Gottes zu bekümmern, das uns gar nichts angeht. Wir dürfen also den Unglücklichen weder als einen Böfewicht verdammen, noch in seinem Elende hilflos lassen, weil wir ebendadurch einerseits Eingriffe in die göttliche Gerechtigkeit thun würden, indem wir Andre verurtheilen und durch Verlängerung oder Vergrößerung ihres Unglücks eigenmächtig bestrafen, andrerseits aber durch Vernachlässigung unsrer

Pflicht die göttliche Gerechtigkeit gegen uns selbst auffodern würden. Menschen sollen wohlthun, wo sie wissen und können, ohne sich auf Untersuchungen über die Verschuldung der Unglücklichen, die der Hülfe bedürfen, einzulassen. Das erhabenste Muster einer solchen Wohlthätigkeit stellen die Urkunden des Christenthums in der Person seines Stifters auf, und empfehlen es mit Recht dringend zur Nachahmung.

Was ist der Staat?

Der Mensch ist von Natur zur Geselligkeit bestimmt; er lebt nicht für sich allein und soll nicht für sich allein leben; er soll auch nicht bloß unter und neben andern Menschen, sondern mit ihnen in Gemeinschaft oder Wechselwirkung leben.

Jeder Mensch ist aber von Natur nicht bloß innerlich *frey*, d. h. in Ansehung der Bestimmung seines Willens von dem Zwange der Natur und ihrer Gesetze unabhängig, so daß er sich für und wider das von der Vernunft gegebene Gesetz der Sittlichkeit, zum Guten und zum Bösen, durch sich selbst bestimmen kann, sondern auch äußerlich *frey*, d. h. in Ansehung seiner äußern Wirkksamkeit von dem Willen Andreer unabhängig, so daß er seine Zwecke von ihnen ungehindert realisiren darf. Denn er ist ein Vernunftwesen, mithin ein

selbstständiges, den Zweck seiner Thätigkeit in sich selbst habendes Wesen, also eine Person, kein bloßes Mittel für Andre, kein Ding, das man nach Belieben gebrauchen und verbrauchen kann, keine Sache.

Setzen wir nun mehre Menschen unter und neben einander, so ist Jeder frey, und Jeder will möglichst frey seyn, mithin seine Freyheit keinen Schranken durch Andre unterwerfen lassen. Er möchte seiner Freyheit eine unendliche Sphäre geben, vermöge des dem Menschen natürlichen Erweiterungstriebes, der durch Nichts als das Unendliche befriedigt werden kann. Aber eben weil Jedes nach dieser unbeschränkten Freyheit strebt, so würde die Freyheit des Einen in dieser Ausdehnung die Freyheit jedes Andern aufheben und gleichsam verschlingen; denn mehre unendliche Sphären können nicht neben einander bestehen, sondern Eine faßt alle übrigen Sphären in sich. Wer also unter und neben Andern leben will, muß seinen Freyheitsgebrauch info-

weit beschränken, daß die Freyheit aller Uibrigen mit der seinigen zusammen bestehen kann. Jeder will aber seine Freyheit so wenig, als möglich beschränken. Diesem Wunsche Aller kann also auf keine andre Weise Gnüge geschehen, als daß Jeder seine Freyheit auf gleiche Weise beschränke.

Jeder will nun die möglich größte Gewisheit darüber haben, daß Jeder seine Freyheit so beschränken wolle und werde. Es müssen demnach diejenigen, welche auf einem gewissen Erdstriche unter und neben einander leben, sich gegen einander erklären und versprechen, daß sie in einer gesellschaftlichen Verbindung leben wollen, in welcher die Freyheit jedes Einzelnen auf die Bedingung, daß die Freyheit Aller beyammen bestehen könne, beschränkt, und der Wille jedes Einzelnen dem gemeinsamen Willen Aller unterworfen, und die Kraft jedes Einzelnen mit der Kraft aller Uibrigen zu einer Gesamtkraft unter dem Titel einer höchsten Gewalt ver-

einigt sey. Sobald dieß geschehen ist, ist die Grundlage zu einem *Staate* oder zu einem *bürgerlichen gemeinen Wesen* gemacht, in welchem Einer für Alle und Alle für Einen stehen, wo also eine wirkliche Gemeinschaft unter den Menschen besteht, ohne daß Einer den Andern aufreibe oder verletze. Die Freyheit jedes Einzelnen, die, wenn man sich die Menschen außer diesem bürgerlichen Zustande, der erst von Menschen eingerichtet werden muß, mithin in einem bloß natürlichen Zustande (Naturstande) denkt, sich wegen ihrer unendlichen Tendenz selbst vernichtet haben würde, und also eine bloß ideale Freyheit (Freyheit in der Vorstellung des Menschen als eines Vernunftwesens) war, wird nun in der bürgerlichen Gesellschaft eine reale Freyheit (Freyheit des Menschen als eines in der Sinnenwelt mit andern Wesen seines Gleichen in Gemeinschaft lebenden Wesens), indem sie eine bestimmte Sphäre erhält. Diese Sphäre ist Jedem durch den vereinigten Willen

und die vereinigte Kraft Aller garantirt, so daß Niemand über seine Sphäre hinausgehen und in die des Andern einschreiten darf, ohne sogleich von der höchsten Gewalt in seine Schranken zurückgewiesen zu werden.

Der *Staat* ist also eine Gesellschaft, wodurch die Idee der Freyheit in der Sinnenwelt realisirt wird. Die Vernunft, welche die Realisirung der Freyheit will, fodert daher auch die Errichtung des Staats, und erlaubt selbst Zwang zu dieser Errichtung anzuwenden, weil der, welcher eine solche Verbindung nicht eingehen will, erklärt, daß er seine Freyheit nicht beschränken, mithin auch Andern Freyheit nicht respektiren wolle. Durch jenen Zwang geschieht also weiter nichts, als daß die Freyheit auf die Bedingung beschränkt wird, auf welche sie sich von selbst hätte beschränken sollen, wenn der Mensch unter und neben andern Menschen leben wollte, daß also der nach der Unendlichkeit strebenden und dadurch im Zusammentreffen mit der

Frey-

Freyheit Andrer sich selbst vernichtenden Freyheit des Individuum's eine bestimmte Sphäre angewiesen, und eben dadurch die Freyheit desselben erhalten wird.

Wenn wir nun die durch die Vernunft bestimmte äußere Möglichkeit des Freyheitsgebrauchs das *Recht* nennen, so können wir auch sagen, der Staat sey eine Gesellschaft, wodurch die Idee des Rechts in der Sinnenwelt realisirt, d. h. das Recht, das dem Menschen ursprünglich als Vernunftwesen zukommt, demselben als einem Sinnenwesen, das zum selbsteigenen Schutze seines Rechts nicht Kraft genug hat, vermittelt der vereinigten Kraft Vieler gesichert wird.

Sicherheit oder Schutz des Rechtes ist also der Zweck des Staats, und *Gerechtigkeit* oder durchgängige Handhabung des Rechts ohne alles Ansehen der Person der Grundpfeiler der öffentlichen und vermittelt dieser auch der privaten Wohlfahrt. Alles, was die, welche die Staaten regieren und repräsentiren, zu thun haben, bezieht sich

hierauf, als auf ihre erste und letzte Obliegenheit. Ohne Gerechtigkeit hat das Leben auf Erden nicht einmal einen hohen Werth für den Menschen, daher wir finden, daß, je weniger Gerechtigkeit unter einem Volke angetroffen wird, desto mehr Gleichgültigkeit gegen das Leben unter demselben herrscht. Alles also, was die Staatsführer zur Beförderung der Sittlichkeit oder Glückseligkeit in ihren Staaten thun können, ist der einschränkenden Bedingung der Gerechtigkeit unterworfen, d. h. sie dürfen Tugend und Wohlfahrt durch kein Mittel befördern, wodurch dem Rechte der geringste Abbruch geschähe. Denn dieses ist ein Heiligthum, was die Gottheit ihren Händen anvertraut hat. Wehe ihnen, wenn sie es mit dem eisernen Szepter des Despotismes zererschlagen!

II.

Wer ist ein Staatsbürger?

Zuvörderst, ist der Ausdruck, *Staatsbürger*, nicht pleonastisch? Staat heißt doch so viel, als bürgerliche Gesellschaft. *Staatsbürger* wäre also wohl so viel, als bürgerlicher - Gesellschafts - Bürger. — Allein obgleich in dem Ausdruck ein solcher Pleonasm zu liegen scheint, so liegt er doch nicht in der Sache. Das deutsche Wort, *Bürger*, ist nämlich zweydeutig, indem es theils einen Städter (*oppidanus, bourgeois, citadin*) bedeutet, und dann dem Landbewohner oder Bauer (*rusticus, paysan, villageois*) entgegensteht, theils ein Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, entweder überhaupt, oder insonderheit, wenn es bürgerliche Rechte hat (*civis, citoyen*), anzeigt. Um dieses Unterschiedes willen ist es im Deutschen sehr zweckmäfsig, nicht schlechthin Bürger, sondern *Staats - Bürger* zu sagen, wenn

man das Wort in der zweyten Bedeutung nimmt, damit man nicht einen *Stadt-Bürger* darunter verstehe.

Wer ist nun ein *Staatsbürger*? — Im weitern Sinne jedes Mitglied einer bürgerlichen Gesellschaft, jeder zu einer solchen Gesellschaft in welcherley Eigenschaft Gehörige. Aber nicht immer wird das Wort in diesem weitern Sinne genommen. Man versteht oft darunter nur gewisse zu einer bürgerlichen Gesellschaft gehörige Menschen, und setzt sie gewissen Andern entgegen, die zwar auch in derselben angetroffen werden, aber doch nicht eigentliche Staatsbürger seyn sollen. So sagt man: Die Heloten in Sparta waren, und die Juden in Deutschland sind keine Staatsbürger. Was versteht man also in diesem engern Sinne unter einem Staatsbürger? Unstreitig ein solches Mitglied, das einen konstituierenden Theil des Staates ausmacht. Allein hier entsteht die neue Frage, was für Menschen im Staate konstituierend sind, oder wenigstens so beurtheilt werden

müssen, im Fall etwa durch die Staatsform ihr staatsbürgerlicher Charakter äußerlich gleichsam verwischt wäre?

Wenn wir uns den Ursprung des Staats überhaupt nach Ideen der Vernunft oder nach Begriffen des Rechts denken, also nicht nach dem historischen Ursprunge der Staaten fragen, als welchen die Geschichte darzulegen hat: so müssen wir uns vorstellen, daß eine Menge Menschen, die ihrer Vernunft mächtig und von einander unabhängig sind, sich mit einander zur Bestimmung, Anerkennung und Sicherstellung ihrer Rechte mit einander vereinigen. Jeder von denselben hat also das Recht, seine Stimme zu geben, d. h. seinen Willen zu erklären, wie die zu errichtende Gesellschaft zur Erreichung ihres Zwecks eingerichtet werden sollte. Aus diesen einzelnen Willenserklärungen, wieferne sie mit einander zu einem Hauptresultate vereinigt gedacht werden, entsteht ein gemeinsamer Wille, welcher ein öffentlicher ist, da der Wille jedes Einzelnen nur ein privater Wille ist.

Die bürgerliche Gesellschaft wird also durch den gemeinſamen Willen konſtituirt, und derjenige iſt ein konſtituirender Theil der Geſellſchaft, welcher urſprünglich das Recht hat, ſeine Stimme zu geben, deſſen Privatwille alſo als ein Theil des öffentlichen Willens oder als eine mögliche Richtſchnur des gemeinſamen Willens betrachtet werden kann.

Dieſes Stimmrecht nun kann erſtlich nur denen zukommen, bey welchen ſich der Gebrauch ihrer Vernunft vorausſetzen läßt, die alſo mündig in jeder Hinſicht ſind. Ein *Kind* iſt natürlicher — und ein *Wahn* - oder *Blödsinniger* widernatürlicher Weiſe unmündig. Sie haben zwar die Anlage zur Vernunft, aber ſie ſind ihrer Vernunft nicht mächtig, entweder wegen Mangels an Reife — oder wegen einer zufälligen Schwäche oder Verwirrung des Geiſtes. Sie ſind alſo nicht im Stande, über das Verhältniß der Mittel zur Erreichung eines gewiſſen Zwecks gehörig nachzudenken, ihre Willenserklärung iſt daher untauglich zu

einer Richtschnur des öffentlichen Willens, und sie heißen ebendarum unmündig, weil sie gleichsam keinen rechtlichen Mund haben, d. h. nicht als Stimmgeber ihren Mund in der Versammlung der Staatsbürger öffnen dürfen. Sie sind folglich keine Staatsbürger, ob sie es gleich, sobald ihre natürliche oder widernatürliche Unmündigkeit aufhört, werden können, wenn sie sich sonst ihren andern Beschaftenheiten und Verhältnissen nach dazu qualifiziren. Greise aber, welche wegen Alterschwäche den Kindern oder Blödsinnigen gleich werden, sind als ausgediente Staatsbürger (*cives emeriti*) anzusehen, und führen daher zwar den Titel fort, können aber an den staatsbürgerlichen Geschäften keinen Theil mehr nehmen.

Das Stimmrecht kann zweyten nur denen zukommen, bey welchen sich der Gebrauch ihrer Freyheit voraussetzen läßt, die also unabhängig von dem Willen Andrer sind. Derjenige nämlich, welcher von dem Willen eines

Andern abhängig ist, erklärt, wenn er seine Stimme giebt, eigentlich nicht seinen eignen, sondern des Andern Willen, von dem er abhängt. Der Letzte bekommt dadurch ein Übergewicht über alle diejenigen, von deren Willen Niemand abhängt, indem diese nur Eine Stimme haben, jenem hingegen zwey Stimmen zu Gebote stehen. Diejenigen Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft also, welche von andern Mitgliedern in einer solchen Abhängigkeit stehen, daß dadurch der Freyheit ihrer Willenserklärung Abbruch geschieht, können kein Stimmrecht haben, und folglich auch nicht als Staatsbürger im eigentlichen oder engern Sinne gelten. Hieher gehören demnach

1.) alle *Weiber*, sie mögen Frauen oder Mädchen seyn. Das weibliche Geschlecht befindet sich überhaupt als das schwächere Geschlecht und wegen seiner ganzen Bestimmung stets in einer physischen Abhängigkeit von dem männlichen. Alle Weiber sind daher als bürgerlich ohnmächtig anzusehen. Als

Frauen sind sie dem Willen des Gatten, als Mädchen dem Willen des Vaters unterworfen, und wenn sie auch weder Gatten noch Vater mehr haben, so sind und bleiben sie doch wegen ihrer natürlichen Schwäche von den Männern mehr oder weniger nach Verhältniß der Umstände abhängig, und würden also durch ihre Stimmen den Männern, von welchen sie als Gattinnen oder Töchter oder in irgend einer andern Hinsicht um ihrer Schwäche willen abhängig wären, ein Übergewicht geben, wodurch jene sich über die Männer, welche keine Frauen oder Töchter hätten und auch sonst in keiner nähern Verbindung mit Weibern ständen, wodurch diese von ihrem Willen abhängig würden, eine widerrechtliche Gewalt anmaassen könnten. Die Weiber sind also von Rechts wegen keine Staatsbürger, ob sie gleich im weitern Sinne oder Ehren halber Staatsbürgerinnen heißen können.

2.) alle *Armen*, d. h. die, welche weder von ihrem Vermögen, noch von

ihrem Verdienste, sondern (ganz oder zum Theil) von den Wohlthaten Anderer leben. Sie befinden sich ebenfalls in einer physischen Abhängigkeit von ihren Wohlthätern, und würden daher diesen, besonders den Reichen, die viel Wohlthaten auspenden und dadurch viele Stimmen erkaufen könnten, ein gefährliches Übergewicht über die minder Begüterten geben, wenn sie ihren Willen in der Volksversammlung erklären dürften. Sobald sie aber aus dem Zustande der Dürftigkeit heraustreten, und nun durch sich selbst bestehen können, so treten sie auch in den vollen Genuss des Staatsbürgerrechts. Denn ob sie gleich immerfort ihren Wohlthätern verpflichtet bleiben, so verpflichtet sie doch die Dankbarkeit nicht zur Partheylichkeit im Abstimmen, da sie hingegen in ihrem vorigen Zustande die Noth dazu zwingen konnte.

3.) alle *Knechte*, d. h. die, welche mit Andern den dienstherrlichen

Vertrag geschlossen, und dadurch ihren Willen und ihre Kraft rechtlich abhängig gemacht haben. Der Dienstpflichtige ist während seiner Dienstzeit zum Gehorsam gegen seinen Herrn verbunden, und sein Interesse ist überhaupt mit dem seines Herrn durch den Lohn, den er empfängt, und den der Herr durch Geschenke erhöhen kann, und durch die Arbeit, die er thun muß, und die der Herr erleichtern oder erschweren kann, zu innig verbunden, als das nicht der Herr auf die Stimme des Dieners einen solchen Einfluß gewinnen könnte, wodurch die Stimme des Dieners ein bloßer Wiederhall der Stimme des Herrn würde. Wer sich also als Diener oder Knecht vermiethet, wer zum Gesinde oder zur Haus- und Hofhaltung eines Andern gehört, er mag übrigens heißen, wie er wolle (Kammerherr, Kammerjunker, [sobald sie wirklich bey Hofe dienen und nicht bloß den Titel führen] Hofmeister, Sekretär, Kammerdiener, Leibjäger u. s. w.) — thut eigentlich so lange, als er

dient, auf sein Staatsbürgerrecht Verzicht, erlangt es aber nach Verlauf seiner Dienstzeit augenblicklich wieder.

Außer diesen drey Arten der Abhängigkeit giebt es aber weiter keine, welche einen solchen Einfluss auf das staatsbürgerliche Verhältniß hätte. Die Abstammung z. B. (die Deszendenz oder die Dependenz in Ansehung der Fortpflanzung des Geschlechts) macht den Deszendenten weder physisch noch rechtlich abhängig, sondern bloß ethisch, d. h. der Deszendent ist darum, weil er dies ist, weder der schwächere Theil im Verhältnisse gegen seinen Ahnherrn (wie das Weib), noch braucht er von ihm zu leben (wie der Arme), noch muß er ihm dienen (wie der Knecht): sondern er kann, wie sein Ahnherr und sogar in einem noch höhern Grade als dieser, Kraft, Vermögen und Herrschaft besitzen; er hat also nur Gewissenspflichten (Achtung, Liebe, Dankbarkeit u. s. w.) gegen ihn zu beobachten. Dergleichen hat aber jeder

Mensch gegen den Andern; also können dieselben keinen Einfluß auf das staatsbürgerliche Verhältniß haben; sonst gäbe es überall keinen Staatsbürger. Folglich sind selbst die Söhne von lebenden Staatsbürgern, so bald sie mündig sind und ihr eignes Gewerbe treiben, das sie nährt, Staatsbürger im vollen Sinne des Wortes, weil sie bürgerlich selbstständig sind. Sie sind dann ihren Vätern nicht mehr eigentlichen Gehorsam (nicht einmal in ihren privaten, geschweige in den öffentlichen Angelegenheiten) sondern bloße Ehrfurcht und Zärtlichkeit schuldig. Nur dann, wenn der Sohn auch nach seinem Eintritt in die Mündigkeit ein Mitglied der väterlichen Familie bleibt, kann er nicht als Staatsbürger gelten, aber nicht darum, weil er Sohn, sondern weil er nun Diener ist. Er ist forthin anzusehen als einer, der mit dem Hausvater den dienstherrlichen Vertrag geschlossen hat, und gehört also zum Gesinde. Nimmt ihn aber der Vater etwa zum Mithausherrn (*Compagnon*) an,

so stellen Beyde nur Einen Staatsbürger vor, so daß Einer für den Andern in der Volksversammlung stimmen kann. Eben so können Verträge, wodurch sich Jemand zu einzelnen Leistungen gegen den Andern verpflichtet, den Versprecher nicht des Staatsbürgerrechts berauben. Denn obgleich hier eine Art rechtlicher Abhängigkeit stattfindet, so betrifft doch dieselbe nicht die ganze Person, sondern nur eine einzelne bestimmte Thätigkeit derselben; sie ist also keine Unterwürfigkeit, wodurch der Wille des Versprechers zum Gehorsam gegen den Andern verpflichtet würde, wie beym dienstherrlichen Verträge. Sodann würde, wenn dergleichen Verträge dem Staatsbürgerrechte Abbruch thun sollten, vielleicht überall kein Staatsbürger angetroffen werden, weil in der bürgerlichen Gesellschaft wohl nicht leicht Jemand lebt und leben kann, der nicht aufser dem Bürgervertrage überhaupt noch einen und den andern Nebenvertrag mit diesem oder jenem Menschen geschlossen hätte.

Alle Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft also, welche nicht zu jenen fünf Klassen (Kinder, Wahn- und Blödsinnige, Weiber, Arme, Diener) gehören, und nicht etwa wegen eines Verbrechens ihre Freyheit und folglich auch ihr Bürgerrecht verloren haben (welcher Fall uns hier nichts angeht), sind Staatsbürger im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes. Es kommt folglich bey Bestimmung dieses Begriffs auf folgende Punkte gar nichts an:

1.) ob Jemand Grundeigenthum besitzt, d. h. unmittelbaren Antheil am Staatsgebiete hat, oder nicht. Denn ursprünglich, d. h. vermöge der Idee des Bürgervertrags haben alle, welche diesen Vertrag schliessen, gemeinschaftlichen, mithin gleichen Antheil am Staatsgebiete. Der zweckmäßigen Benutzung wegen aber muß es nothwendig theilweise Privateigenthum seyn, und da kann denn wohl durch allerley Umstände der Fall eintreten, daß einige Staatsbürger gar kein solches Privateigenthum besitzen. Aber

da der Staat, als Staat, doch Obereigenthümer vom Staatsgebiete ist und bleibt, so haben sie immer mittelbaren Antheil am Staatsgebiete. Überdies haben sie durch ihre bloße Subsistenz auf dem Staatsgebiete schon eine Art unmittelbaren Antheils an demselben, und tragen auch durch ihre Thätigkeit immer etwas zur Benutzung desselben bey, wär' es auch nur durch Verbrauchung der Erzeugnisse des Bodens zu ihrer Nahrung und ihrem Vergnügen, oder durch Verarbeitung und Austauschung derselben zu und mit den Erzeugnissen ihres Fleißes. Es muß daher auch Jeder sein Grundeigenthum veräußern können, ohne dadurch an seiner staatsbürgerlichen Würde zu verlieren, sobald er nur auf dem Staatsgebiete sich wesentlich aufhält, und an den allgemeinen Obliegenheiten der Staatsbürger Theil nimmt.

2.) ob der, welcher von seiner Hände Arbeit lebt, *opera* oder *operam* prästirt, d. h. selbstständige Produkte seines Fleißes liefert, wie der Schneider, Schuhmacher,

macher, Perukenmacher, Schriftsteller u. s. w. oder nur überhaupt mit seinen Händen oder seinem Kopfe für Andre arbeitet, wie der bloße Friseur, Tagelöhner, Lehrmeister in Künsten und Wissenschaften u. s. w. Denn sobald ein solcher Arbeiter sich nur nicht wirklich vermietet, d. h. den dienstherrlichen Vertrag eingeht, sondern bloß seine Arbeit auf kleinere unbestimmte Zeiten bald diesem bald jenem verdingt, so bleibt er immer bürgerlich selbstständig, weil er Niemanden unterwürfig ist, sondern seine Geschäfte beliebig wählt und anbietet.

3.) ob der, welcher in der bürgerlichen Gesellschaft lebt, einer gewissen Religionspartey zugethan sey oder nicht. Sobald eine gewisse Religion mit dem Staatszweck überhaupt verträglich ist — und das ist sie, sobald durch sie kein Recht verletzt wird — so hat jeder Anhänger derselben einen gegründeten Anspruch auf das Staatsbürgerrecht, wofern er sich sonst dazu qualifizirt. Da nun dadurch, daß Jemand keine Reli-

gion überhaupt hat, Niemandes Recht verletzt wird, so kann er auch dadurch allein nicht das Bürgerrecht verlieren. Ist aber eine Religion dem Staatszwecke, d. h. den Gesetzen der Gerechtigkeit entgegen — z. B. wenn sie Menschenopfer erlaubt oder gar gebietet — so darf sie im Staate durchaus nicht geduldet werden, und folglich kann auch der, welcher sich für einen Verehrer derselben erklärt, nicht Mitglied der Bürgergesellschaft seyn, geschweige denn Theil am Bürgerrechte haben. Wenn hingegen eine Religion zwar dem Staatszweck überhaupt nicht entgegen ist, aber doch den Anhänger derselben an der durchgängigen Erfüllung seiner Bürgerpflichten hindert, wie die judäische in christlichen Staaten oder die quäkerische, so kann sie der Staat wohl dulden; aber die Anhänger derselben dürfen sich nicht beschweren, wenn ihnen der volle Genuß der Rechte eines Staatsbürgers verweigert wird. Die Schuld davon liegt bloß an ihnen. Denn da die Vernunft die Exi-

stanz der bürgerlichen Gesellschaft fodert, so sollten jene Religiosen begreifen, daß eine Religion, welche an der vollkommenen Erfüllung der Bürgerpflichten hindert, unmöglich wahr und gültig seyn könne, und mithin ihre Religion oder wenigstens die hinderlichen Satzungen derselben aufgeben.

4.) endlich kommt auch bey Bestimmung des Begriffs eines Staatsbürgers nichts auf die *S t a a t s f o r m* an. Denn wenn auch ein Staat so eingerichtet wäre, daß in demselben entweder gar keine Volksversammlungen gehalten würden, wo der Staatsbürger sein öffentliches Stimmrecht geltend machen könnte, oder nur zuweilen gewisse Staatsbürger mit Ausschluß der Übrigen zum Abstimmen über öffentliche Angelegenheiten zusammen berufen würden: so würde der staatsbürgerliche Charakter der konstituierenden Mitglieder des Staats dadurch zwar äußerlich (das Gepräge) verwischt, aber nicht innerlich (der Gehalt) vertilgt seyn. Wenn es daher auch dem Namen nach

in einem Staate keine *Bürger* (*cives, citoyens*) geben sollte, so müssen sie doch der Sache nach in jedem Staate angetroffen werden.

12.

Soll der Staat sich selbst entbehrlich machen?

Wenn man den Staat außer seinem Hauptzweck auch noch als ein Erziehungs- oder Veredlungsmittel der Menschheit, als eine Anstalt, welche auf die Beförderung der sittlichen Vollkommenheit unter den Menschen abzielt, betrachtet, so müßte freylich, wenn dieser Zweck erreicht wäre, auch das Mittel wegfallen. Woferne nämlich die Menschen insgesammt denjenigen Grad von Humanität erreicht hätten, daß sie wenigstens die einander schuldigen Pflichten der Gerechtigkeit, ohne eines äußern Zwanges zu

bedürfen, erfüllen, so, scheint es, würde der Staat, durch welchen unsre Rechte vermittelt der höchsten Gewalt eine äußere Garantie erhalten sollen, überflüssig seyn, und, wieferne der Staat jenen Grad von Humanität hervorgebracht hätte, er sich selbst *entbehrlich* gemacht haben. Allein diese Vorstellungsart, so beyfallswürdig sie beym ersten Anblicke scheint, ist doch ganz unrichtig, weil durch sie der wesentliche Charakter der bürgerlichen Gesellschaft entstellt wird.

Wir wollen darauf gar nicht einmal Rücksicht nehmen, daß ein solcher Grad sittlicher Vervollkommnung, wo alle Menschen, ohne wenigstens der Vorstellung von einem möglichen äußern die Kraft des Einzelnen weit überwiegenden Zwange zu bedürfen, ihre wechselseitigen Rechte unangetastet liessen, schwerlich je erreicht werden wird, so lange Menschen Menschen sind; indem man hierauf erwiedern könnte, es sey doch jener Grad ein von der Vernunft gebotenes Ziel, wonach der Staat streben solle, gesetzt auch,

dafs es nur durch eine in unbestimmte Weite fortgehende Annäherung erreichbar wäre. Allein die Hauptrücklicht, welche hierbey genommen werden muß, ist diese, dafs der Staat gar nicht eine willkürliche, wegen der Bösartigkeit der Menschen errichtete Anstalt ist, um diese Bösartigkeit, wieferne sie dem Rechte Abbruch thut, einzuschränken oder wo möglich ganz zu vertilgen. Er ist vielmehr unter der Bedingung, dafs Vernunftwesen als Sinnenwesen auf einem gewissen Boden unter und neben einander existiren und dadurch in Wechselwirkung gerathen, von der Vernunft selbst als eine unumgänglich nothwendige Veranstaltung geboten, damit durch Beschränkung der unendlichen Freyheitsphäre eines jeden Vernunftwesens auf einen bestimmten Wirkungskreis in der Sinnenwelt das Recht in dieser Welt erst realisirt, dem Rechtsbegriff Effekt verschafft, dieser Begriff gleichsam aus der Ideenwelt in das Reich der Erscheinungen eingepflanzt werde. So lange also auf Erden eine Men-

fchenwelt ist, so lange muß es auch auf der Erde Staaten geben, mag die Menschenwelt übrigens in moralischer Hinsicht beschaffen seyn, wie sie will. Die moralische Beschaffenheit der Menschen, auch in dem vorausgesetzten Grade der Vollkommenheit gedacht, ist immer ein sehr unsicherer Garant des Rechts. Denn erstlich können auch die besten Menschen in gewissen Fällen über ihre wechselseitigen Rechte und die denselben entsprechenden Pflichten uneinig seyn. Geſetzt nun auch, daß sie ihrem Rechtsstreite nicht durch Gewalt ein Ende machen, wodurch alles Recht zerstört wird, so müssen sie sich doch darüber verständigen und in der Güte vertragen. Das Recht wird also von der Einsicht und dem guten Willen der Individuen abhängig gemacht, und ruht daher stets auf einem unsichern Fundamente. Hierzu kommt, daß so lange der menschliche Wille frey und zugleich durch Neigungen reizbar ist, Rückfälle zum Bösen immer möglich bleiben. Mithin würde auch bey dem

höchst möglichen Grade sittlicher Vollkommenheit dennoch das Recht alle Augenblicke gefährdet seyn, weil es nicht äußerlich gesichert ist. Die Vernunft aber will haben, daß selbst das Interesse der Neigungen der Menschen durch ihre rechtliche Verbindung so in einander verschlungen werde, daß das Recht wie durch Naturnothwendigkeit, gleichsam maschinenmäsig, unter den Menschen ausgeübt werde, daß also eine Anstalt unter den Menschen sey, wodurch das, was jedem in Beziehung auf sich selbst so unendlich theuer und werth ist, und in Beziehung auf Andre so heilig und unverletzlich seyn soll, über alle Willkür und Gewalt erhaben sey. Mögen unfre Staaten, wenn man sie gegen diese Forderung hält, noch so unvollkommen organisiert seyn, so enthalten sie doch den Keim zu solchen Rechtsanstalten in sich. Wenn übrigens der Staat im Stande ist, durch sittliche Veredlung der Bürger, ohne selbst dem Rechte Abbruch zu thun, d. h. ohne die Freyheit der Gewissen zu

kränken, dem Rechte neben der äußern Garantie (der höchsten Gewalt) auch noch eine innere (die Gewissenhaftigkeit der Bürger) zu geben: so kann man ihm dazu allerdings Glück wünschen. Aber entbehrlich kann der Staat dadurch nimmer werden, und mithin kann man auch nicht sagen, daß der Staat die Pflicht habe, sich selbst nach und nach entbehrlich zu machen.

Freyheit und Gleichheit.

E i n G e s p r ä c h .

Sophron. Warum so mürrisch, lieber Freund?

Dikäophilos. Wer sollte nicht in diesen Zeiten der Ungerechtigkeit die Stirn runzeln!

S. Wohl wahr! aber was macht Sie denn eben jetzt so grämlich?

D. Eigentlich nicht sowohl die Menschen, welche mit den Waffen, als die, welche mit der Feder über Recht und Unrecht kämpfen.

S. Wie so?

D. Da hab' ich eben ein Paar Abhandlungen gelesen, wovon die eine Freyheit und Gleichheit bis in den Himmel erhebt, die Andre Beydes bis in den Abgrund der Hölle verdammt. Und das Schlimmste ist, jede hat ihren Satz so blendend darzustellen gewulst, daß man am Ende nicht weiß, ob die Freunde

oder die Feinde der Freyheit und Gleichheit Recht haben.

S. Vielleicht haben alle Beyde Recht.

D. Oder alle Beyde Unrecht.

S. Auch möglich; oder vielleicht haben gar beyde Theile Recht und Unrecht zugleich.

D. Sie scherzen.

S. Mit nichten; über so wichtige Dinge, die das heilige Recht betreffen, pfleg' ich nicht zu scherzen.

D. Wie können denn aber zwey Parteyen, die entgegenstehende Sätze behaupten, Recht, und zu gleicher Zeit auch Unrecht haben? Das ist doch ein doppelter Widerspruch!

S. Nichts weniger als das.

D. Oder sehen Sie auf das Verhalten der Parteyen, und meynen, daß man auf beyden Seiten gerechte und ungerechte Handlungen wahrnehme?

S. Auch das nicht.

D. Sie sind sehr lakonisch in ihren Antworten. Erklären Sie Sich, wenn ich bitten darf.

S. Das Verhalten zweyer politischen Parteyen kann gar nicht als Maafsstab der Gültigkeit oder Ungültigkeit ihrer Grundfätze angesehen werden, ob gleich nichts gewöhnlicher ist, als diese verkehrte Beurtheilungsart.

D. Ich dünkte doch, das »An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen« ließe sich auch hier wohl anwenden.

S. An ihren Früchten kann man nur Menschen, nicht Grundfätze erkennen. Die Grundfätze, welche in den epikurischen Gärten gepredigt wurden, waren ihrem Wesen nach sehr schlecht, denn sie warfen Moralität und Religion geradezu über den Haufen, und doch geben dem Epikur und Vielen seiner Anhänger selbst ihre Gegner das Zeugniß, daß sie ein exemplarisches Leben führten. Dagegen können gute Grundfätze auch von bösen Menschen anerkannt, aber nicht befolgt, oder gemißbraucht werden, wie unter den Griechen und Römern so Viele Anhänger der stoischen Philosophie, und unter uns so viele Verehrer der

christlichen Religion beweisen. Zur Zeit politischer Unruhen aber wird nicht sowohl nach Grundsätzen, als nach Leidenschaft und Interesse gehandelt, und da können Enthusiasm, Furcht, Erbitterung auf beyden Seiten Handlungen erzeugen, vor welchen die Menschheit zurückschauert, ohne daß man daraus für oder gegen irgend eine Partey in Ansehung der Sache selbst, um die sie streiten, etwas folgern dürfte. Wir müssen uns also bloß und unmittelbar an die Grundsätze halten, von denen beyde Theile ausgehn.

D. Dann begreiff' ich aber nicht, wie beyde Theile zugleich Recht und Unrecht haben können.

S. Freylich nicht in einerley Rücksicht. Ist Ihnen aber noch nicht der Fall vorgekommen, daß Sie zwey Menschen haben streiten hören, wo Jeder etwas zum Theil Wahres zum Theil Falsches behauptete, Jeder also nur das in dem Satze des Andern enthaltene Falsche bestritt, Beyde aber in Ansehung des Wahren im Grunde völlig einstimmten?

D. Der Fall ist mir wohl vorgekommen; aber er dürfte schwerlich hier stattfinden.

S. Was sagen denn die beyden Ehrenmänner, deren Abhandlungen Sie so mürrisch gemacht haben?

D. Der Eine behauptet, der Mensch sey ein vernünftiges, moralisches, selbstständiges Wesen; keine Sache, sondern eine Person; et müsse also auch von jedem Andern so behandelt werden; Keiner dürfe sich über den Andern eine Herrschaft anmaassen, weil Jedermann von Natur frey sey. Eben darum sey auch Jeder dem Andern gleich; Keiner habe von Natur einen Vorzug vor dem Andern; alle Vorzüge des Einen vor dem Andern seyen bloß durch Zufall, Willkür und Gewalt entstanden. Mithin müsse man auch der Einrichtung eines Staats das Prinzip der Freyheit und Gleichheit zum Grunde legen.

S. Und der Andre?

D. Behauptet das gerade Gegenheil. Es könne kein Staat bestehen, oh-

ne Gesetze, Regierung und untergeordnete Obrigkeiten; wenn Niemand gehorchen wolle, so entstehe völlige Anarchie, wo Gewalt für Recht ergehe. Freyheit und Gleichheit seyen Schimären, die in der wirklichen Welt gar nicht realisirt werden könnten; und selbst in den neuen Staaten, welche auf Freyheit und Gleichheit erbaut seyn sollten, finde weder Freyheit noch Gleichheit statt. Auch hier gebe es Gesetze, und Menschen, welche die Gesetze theils gäben, theils ausführten, denen also die Übrigen unterworfen wären.

S. Nun, und Sie zweifeln noch, das beyde Theile Recht und Unrecht zugleich haben?

D. Noch seh' ich das nicht ein.

S. Lassen Sie uns zuerst von der *Freyheit* sprechen. Sie wissen, das man hierunter bald die sittliche versteht, welche eine innere ist, bald die rechtliche, welche eine äußere ist.

D. Den Unterschied kenn' ich; aber ich begreiffe nicht, was er hier soll.

Denn wo von politischer Freyheit die Rede ist, ist doch wohl allemal von der rechtlichen oder äußern Freyheit die Rede.

S. Allerdings. Was verstehen Sie denn aber unter dieser Freyheit?

D. Dafs ich mein eigener Herr bin, dafs mir Niemand gebieten darf, etwas zu thun oder zu lassen, weil Jeder, der meinen Willen von dem seinigen abhängig machen wollte, meiner Persönlichkeit Abbruch thun würde.

S. Sie meynen also, ursprünglich oder von Natur darf Jeder thun und lassen, was er will?

D. Nämlich insofern er nicht von Andern gezwungen werden darf; denn dafs ihm Pflicht und Gewissen gebieten, dieses zu thun und jenes zu lassen, davon ist die Rede nicht.

S. Schon recht; wir reden ja blofs von der rechtlichen Freyheit. Wenn nun Jeder von Natur äußerlich thun und lassen darf, was er will, so sehen Sie, dafs diese natürliche Freyheit, oder diese

Frey-

Freyheit im Naturstande eine gränzenlose oder unbeschränkte Freyheit ist.

D. Von Seiten Andrer ist sie es allerdings.

S. Dann vernichtet sich aber die Freyheit selbst.

D. Vernichten?

S. Ich meyne, die Freyheit des Einen hebt die Freyheit des Andern auf.

D. Wie so?

S. Die Freyheit eines Jeden hat dann in Ansehung ihres äußern Gebrauchs eine unendliche Sphäre. Eine unendliche Sphäre aber schließt jede andre aus, oder in sich. Mithin ist dann entweder nur Einer frey und die Andern alle Sklaven, oder es ist gar Keiner frey.

D. Sie folgern ziemlich rasch.

S. Wenn Jeder äußerlich thun und lassen darf, was er will, so darf er z. B. jeden Gegenstand außer sich zu dem Seinen machen, d. h. jeden Andern von dem Besitze und Gebrauche desselben ausschließen. Da dieß nun Jedermann darf, so darf es im Grunde Niemand,

weil Jedermann durch den Andern vom Besitz und Gebrauch einer Sache ausgeschlossen werden könnte. Es wird also entweder gar kein Eigenthum stattfinden, oder Alles ist nur eines Einzigen Eigenthum.

D. Aber es kann doch Niemand von allen Sachen auf der Erde Gebrauch machen; also wird es auch Keinem einfallen, alle Sachen auf der Erde für die Seinen zu erklären.

S. Warum nicht? Den Päpsten ist wenigstens zuweilen die Idee durch den Kopf gefahren, sich für Herrn des Erdbodens zu halten, und ganze Erdstriche nach Belieben zu vertheilen. Indessen ist auch hier die Rede nicht von dem, was Jeder wirklich thun und lassen wird, sondern was er thun und lassen darf, was rechtlicher Weise möglich ist. Und wenn auch Niemand alle Sachen in Besitz nehmen kann und wird, so werden doch, wenn mehre Menschen unter und neben einander leben, tausend Fälle eintreten,

wo zwey Personen auf eine und ebendieselbe Sache Anspruch machen.

D. So hat diese Sache entweder schon ihren Herrn, oder sie ist herrenlos. Im ersten Falle muß sie dem Eigenthümer zum alleinigen Gebrauche überlassen werden. Im zweyten fällt sie nach einer bekannten Rechtsregel dem ersten Besitzer anheim.

S. Wenn nun aber der Eine des Andern Eigenthumsrecht nicht respektiren will.

D. So müssen Sie entweder ihren Streit durch Gewalt ausmachen, oder sich in der Güte vertragen.

S. Ein schlimmes Dilemma, bey welchem das Recht sehr ins Gedränge kommt, indem es entweder vom guten Willen des Andern, oder von dessen physischer Kraft abhängig gemacht, in beyden Fällen aber dem Zufalle Preis gegeben wird.

D. Dem Zufalle?

S. Dafs Jemand einen guten Willen habe und vermöge desselben entwe-

der das Recht des Andern nicht verletzen oder von seinem eignen Recht Etwas nachlassen wolle, ist eben so zufällig, als daß Jemand mehr physische Kraft besitze, als ein Anderer, um diesen mit Gewalt innerhalb den Schranken des Rechts zu halten, wenn er es nicht freywillig respektiren will. Das Gegentheil ist eben so leicht möglich und, wie die tägliche Erfahrung lehrt, sehr oft wirklich. Wenn demnach Jeder über seine und Andern Rechte Richter ist und, im Fall einer Rechtsstreitigkeit, die nicht durch den beyderseitigen guten Willen beygelegt werden kann, die Gewalt den Ausschlag geben soll, so gilt am Ende bloß das Recht des Stärkern, welches eben so viel heißt, als, das Recht gilt gar nicht, sondern bloß die Gewalt, wodurch denn alles Recht unsicher oder problematisch gemacht wird, wie wir das lebendige Beyspiel an den Streitigkeiten der Staaten haben.

D. Was wollen Sie denn aber da für einen Ausweg treffen?

S. Das Recht muß eine äußere, d. h. von den streitenden Parteyen unabhängige Garantie erhalten.

D. Und wodurch wollen Sie ihm diese geben?

S. Durch bürgerliche Ordnung, vermöge welcher ein Dritter nach allgemein bekannten Gesetzen das streitige Recht entscheidet, und seinem Ausspruche durch eine der Macht jedes Einzelnen überlegene Macht erforderlichen Falls Unterstützung gegeben wird.

D. Gut; aber soll dadurch die natürliche Freyheit des Menschen vernichtet werden?

S. Nicht vernichtet, sondern realisirt soll sie dadurch werden. Vernichtet ist sie dann, wenn die Freyheitsphäre eines Jeden unendlich oder wenigstens unbestimmt ist. Realisirt aber dann, wenn die Freyheit eines Jeden auf die Bedingung beschränkt ist, daß sie mit der Freyheit aller Andern zusammen bestehen kann. Dies geschieht durch die bürgerliche Ordnung, indem hier nach öffentli-

lichen Gesetzen der Freyheit eines Jeden eine bestimmte Sphäre angewiesen und diese Sphäre des Rechts durch öffentliche Gewalt geschützt wird.

D. Ein vernünftiges Wesen soll ja aber schon vermöge des natürlichen Rechtsgesetzes, das Jedem seine Vernunft diktirt, seine Freyheit auf jene Bedingung beschränken.

S. Allerdings, und dieses natürliche Rechtsgesetz ist eben die *Norm* aller positiven Rechtsgesetze, durch welche der Staat die Freyheitsphäre eines Jeden bestimmt. Aber wie kann jenes Gesetz Effekt haben, wenn ihm nicht der Staat denselben verschafft? Denn wenn nun Jemand seine Freyheit nicht auf die Bedingung beschränken will, auf welche er sie jenem Gesetze zufolge beschränken soll, und wenn er gleichwohl, indem er dadurch das Recht eines Andern verletzt, stärker als dieser Andre ist, wer soll ihn dann zwingen, wofern ihn nicht die Staatsgewalt zwingt?

D. Verzeihen Sie, lieber Freund!

Sie verlassen unsern Streitpunkt, indem Sie mir die Nothwendigkeit des Staats beweisen, die ich nicht bezweifelt habe. Sie sollten aber Ihre Behauptung rechtfertigen, daß die über die politische Freyheit streitenden Parteyen, von welchen wir vorhin sprachen, beyde Recht und Unrecht zugleich hätten.

S. Diese Rechtfertigung ist nun sehr leicht. Sie ist in jenem Beweise schon enthalten. Die eine Partey hat Recht, wenn sie den Menschen wegen seiner Vernünftigkeit und Persönlichkeit für ein freyes Wesen erklärt, welches einem willkürlichen Zwange zu unterwerfen Hochverrath an der Menschheit sey. Aber sie hat Unrecht, wenn sie die Freyheit überhaupt, die in der Idee von unendlichem Umfang ist, auf die bürgerliche Gesellschaft übertragen will, wo die Freyheit zwar beschränkt, aber eben durch diese Beschränkung erst realisirt wird. Hier muß die Freyheit einem gesetzlichen Zwange unterworfen werden, weil sie nur so mit der Freyheit Aller, wie es der

Rechtsbegriff fodert, zusammen bestehen kann.

D. Und die andre Parthey?

S. Hat ebenfalls Recht, wenn sie die Freyheit durch öffentliche Gesetze und öffentliche Gewalt beschränken läßt; aber Unrecht, wenn sie diese Beschränkung anderswoher ableitet, als aus dem natürlichen Rechtsgefetze und aus dem gemeinschaftlichen Willen der im Staate Vereinigten, daß das Recht unter ihnen gehandhabt werde. Nur dadurch, daß die Beschränkung aus jenem Gesetze und diesem Willen hervorgeht, kann sie mit der Würde des Menschen bestehen; denn im Grunde ist es doch der Mensch selbst, welcher sich beschränkt; die Beschränkung der Freyheit ist selbst ein Akt der Freyheit. Sobald man also dieselbe aus der bloßen Willkür eines mit Macht bekleideten Staatsoberhauptes ableitet, sobald ist alle Freyheit aufgehoben; denn eine blinde Unterwerfung unter eine fremde Willkür kann unmöglich als dem natürlichen Rechtsgefetze und dem gemeinschaft-

lichen Willen der im Staate Vereinigten angemessen gedacht werden. Kein vernünftiger Mensch kann so Etwas über sich selbst beschließen und selbst das seine Macht auf diese Art mißbrauchende Oberhaupt würde nie, wenn es Unterthan wäre, so Etwas über sich selbst beschließen. Alle Unterwerfung unter eine fremde Willkür und Gewalt ist also gleichsam nur eine Unterwerfung unter die eigene Willkür und Gewalt; denn sie hat den Zweck, daß der gemeinschaftliche Wille, die Handhabung des Rechts, exekutirt, oder, welches eben so viel heißt, daß die Freyheit eines Jeden auf die Bedingung, daß sie mit aller Übrigen Freyheit bestehen könne, beschränkt, und so die Freyheit selbst in, mit und durch den Staat realisirt werde.

D. Wir sind also nach Ihrer Meynung frey und nicht frey zugleich im Staate.

S. Wenn Sie wollen, ja! Nicht frey nämlich, wenn man unter Freyheit die unbeschränkte Freyheit, d. h. eine

zügellose Willkür versteht. Frey, wenn von einer gesetzlichen Sranken unterworfenen Freyheit die Rede ist. Indessen da zügellose Willkür eigentlich gar keine Freyheit ist, weil sie den Freyheitsgebrauch vernünftiger in Gemeinschaft lebender Menschen aufhebt, so würd' ich lieber den letzten als den ersten Ausdruck wählen. Ich würde daher auch die im Staate nothwendige Beschränkung der Freyheit keine Aufopferung derselben, weder ganz noch zum Theil nennen, weil eben durch jene Beschränkung der Gebrauch der Freyheit allererst möglich gemacht wird, mithin der Mensch, sobald er mit Andern in Gemeinschaft lebt, eigentlich nur als Bürger frey ist und seyn kann.

D. Sie werden aber doch nicht läugnen wollen, daß es bürgerliche Einrichtungen geben kann und wirklich gebe, wo der Freyheit des Menschen Abbruch geschieht, und an die Stelle des Rechts das Unrecht gesetzt wird, und daß

dergleichen Verfassungen einer Umänderung bedürfen?

S. Davon ist jetzt die Rede nicht. Es ist eine Aufgabe der Politik zu bestimmen, welche Verfassung der Freyheit oder, welches eben so viel heißt, dem Rechte am angemessensten ist. Die Vernunft aber sagt, daß auch eine unvollkommne Verfassung besser als gar keine sey, und verbietet daher Revolutionen schlechterdings, ob sie gleich allmälige Reformen unnachlässlich gebietet.

D. Aber wie steht es denn nun um die mit der Freyheit verschwisterte Gleichheit? Willen Sie Sich auch hier mit Ihren Unterscheidungen durchhelfen?

S. Nicht anders; das Unterscheiden ist das einzige Mittel, von den vielfarbigem Trugbildern des Wahns nicht irre geleitet zu werden. Ich unterscheide also vorerst die physische Gleichheit und Ungleichheit von der politischen, und

hoffe, daß Sie mir diesen Unterschied zugeben werden.

D. Sehr gern. Denn was kann einleuchtender seyn, als daß die Gleichheit und Ungleichheit, wieferne sie das Verhältniß der Bürger eines Staates gegen einander betrifft, nicht auf das *Physische* im Menschen bezogen werden könne und dürfe? Mir wenigstens scheint der Gedanke, die Menschen in dieser Hinsicht gleich machen zu wollen, nur in dem durchaus verbrannten Gehirn eines Tollhäuslers entstehen zu können. Wird nicht jeder Mensch von der Natur mit gewissen eigenthümlichen Modifikationen seiner ursprünglichen und gemeinamen Anlagen, Fähigkeiten und Kräfte sowohl des Leibes als der Seele ausgestattet, und verbinden sich nicht diese Modifikationen nach und nach durch allmälige Entwicklung und Ausbildung jener Anlagen, Fähigkeiten und Kräfte, welche bey jedem Menschen unter andern Umständen und Verhältnissen geschieht, mit einer so ungeheuern Menge andrer Modifikationen,

dafs bey der größten Ähnlichkeit gewisser Menschen in Gestalt, Gang, Sprache, Denkart, Handlungsweise u. s. w. sich dennoch mit leichter Mühe tausend auffallende Unterschiede würden ausfindig machen lassen? Da nun diese Ungleichheit der Menschen weder überhaupt noch in und durch den Staat aufgehoben werden kann und soll, so ist die physische Gleichheit eine Schimäre, die in Ansehung ihrer Abgeschmacktheit über alle andern geht, und welche zu realisiren ein weit schwereres Problem seyn würde, als das, den Mond mit den Zähnen zu fassen.

S. Freund, Sie ereifern Sich ohne Noth. Wem ist es wohl je eingefallen, diese Schimäre zu realisiren?

D. Eingefallen wohl keinem Menschen, der seiner Sinne noch mächtig war. Aber die Feinde der Gleichheit stellen die Sache doch so vor, als wenn die Freunde derselben ein so unsinniges Projekt hätten. Warum beriefen sie sich denn sonst so nachdrücklich darauf, dafs

Schon die Natur die Menschen ungleich gemacht habe, und also die hochgepriesene Gleichheit nicht einmal im Naturstande, geschweige denn im Staate stattfinden könne? Wollen sie dadurch ihren Gegnern nicht jenes unsinnige Projekt aufbürden, um sie desto leichter als thörichte oder rasende Menschen darstellen, und entweder lächerlich oder verhaßt machen zu können? Auch der Verfasser der Abhandlung, in der ich eben las, als Sie zu mir hereintraten, hat es so gemacht, hat *physische* und *politische* Gleichheit und Ungleichheit so offenbar verwechselt, daß ich beym Durchlesen oft vor Unwillen die Abhandlung wegzuwerfen geneigt war, weil es mir fast schien, als wenn es absichtlich geschehen wäre, um dem unbedachtsamen Leser Sand in die Augen zu streuen.

S. Glauben Sie das nicht! Die Hitze der Leidenschaft verblindet oft die Menschen so sehr, daß sie den Wald vor lauter Bäumen nicht sehen. Auch konnte der Irrthum sehr leicht entstehen, weil

man zuweilen die politische Gleichheit auch die natürliche genannt hat, nämlich wie ferne sie auf der vernünftigen Natur, die dem Menschen überhaupt zukommt, beruht, wodurch man denn verleitet wurde, die Gleichheit in allem dem zu suchen, was die Natur jedem Menschen sowohl überhaupt als insonderheit gegeben hat.

D. Sie sind also mit mir darüber einverstanden, daß wenn von der Gleichheit im Staate (politischer Gleichheit) die Rede ist, nur von einer das Recht betreffenden Gleichheit (juridischer Gleichheit) die Rede seyn und seyn könne?

S. Vollkommen einverstanden. Nur behaupt' ich, daß selbst diese rechtliche Gleichheit wieder von verschiedner Art seyn, und nicht in jeder, sondern nur in gewisser Hinsicht im Staate stattfinden könne und solle.

D. Und diese Hinsicht?

S. Ist das Recht, wiewfern es von den Rechten unterschieden ist.

D. In Ansehung des Rechts kann und soll also Gleichheit der Staatsbürger stattfinden, in Ansehung der Rechte nicht?

S. Das behaupt' ich.

D. Aber dieser Unterschied scheint mir weit hergeholt zu seyn, und mehr in dem Ausdruck als in der Sache zu liegen. Hebt Ungleichheit der Rechte nicht die Gleichheit des Rechts auf?

S. Keineswegs. Jener Unterschied ist sehr reell. Mit der Schule zu reden, würd' ich mich so ausdrücken: Im Staate kann und soll nur formale, nicht materiale Gleichheit stattfinden.

D. Ah, nun versteh' ich Sie. Sie meynen, es kann im Staate dem Einen mehr Ansehen, mehr Gewalt, mehr Eigenthum, mit einem Worte mehr Gegenstände des Rechts, als dem Andern, zukommen, aber das, was jedem Menschen ursprünglich oder vermöge seiner vernünftigen Natur von Rechts wegen zufließt und was er sich irgend auf eine rechtmäßige Weise erworben hat, das muß

muß Allen auf gleiche Weise vom Staate gesichert und geschützt werden.

S. Getroffen, Freund!

D. So bin ich mit Ihnen ebenfalls einverstanden; nur wünscht' ich, daß diese formale rechtliche Gleichheit auch überall stattfinden möchte.

S. Diesen Wunsch theilt wohl jeder rechtlichaffne Mann mit Ihnen, denn es ist der Wunsch, daß überall Gerechtigkeit ohne Ansehen der Person gehandhabt werde. Die Erfüllung dieses Wunsches hängt aber weniger von der Art und Weise ab, wie der Staat eingerichtet ist, als wie er verwaltet wird.

D. Wohl wahr! aber ich dünkte doch, es käme dabey auch Etwas auf die Verfassung des Staats an; oder halten Sie die Form der bürgerlichen Gesellschaft für etwas so Gleichgültiges in Ansehung der Sicherheit des Rechts, und wollen Sie mich auf den bekannten aber im Grunde nichts sagenden *Pope'schen* Satz verweisen: Der beste Staat sey der bestverwaltete?

S. Das nicht; aber die Frage, welche Staatsform den Gesetzen der Gerechtigkeit am angemessensten, d. h. bey welcher das heilige Recht am meisten gegen jede Art von Willkür und Gewalt gesichert sey? — ist eigentlich, wie ich schon vorhin bemerkt habe, eine Aufgabe der Politik. Und auf Politik versteh' ich mich nicht, halte daher jede Verfassung, bey welcher es möglich ist, daß Gerechtigkeit ohne Ansehen der Person gehandhabt werde, und jede Verwaltung, durch welche diese Möglichkeit wirklich gemacht wird, für rechtmässig.

D. Sie wollen sich also, wie es scheint, auf die Entscheidung jener Frage gar nicht einlassen.

S. Ich hab's Ihnen schon gesagt, ich bin kein Politiker, und überhaupt kein Freund von solchen Streitigkeiten, in die sich so leicht Interesse und Leidenschaft von beyden Seiten einmischen. Werfen Sie also Ihre politischen Scharteken da

weg, und kommen Sie mit mir heraus unter Gottes freyen Himmel. Da kann man doch noch Aug' und Herz mit einem reinen Genuß erquicken, während man jetzt Beydes von den Gräueln der Welthändel auf den politischen Kampfplätzen mit Eckel und Abfcheu wegwenden möchte.

D. Ich komme mit Ihnen. Nur einen Augenblick Geduld!

E w i g e r F r i e d e .

Es giebt Gegenstände, die aus zwey so verschiednen Gesichtspunkten betrachtet werden können, daß aus beyden Betrachtungsarten sich Resultate ergeben, welche an und für sich betrachtet richtig, mit einander verglichen aber völlig widerstreitend zu seyn scheinen. Dieß ist nämlich der Fall, wenn man einerseits auf das sieht, was seyn soll, andererseits aber auf das, was seyn kann. Dort betrachtet man den Menschen, wie er sich als moralisches Wesen durch Freyheit über allen Naturzwang erhebt, hier, wie er als Naturwesen den nothwendigen Gesetzen der Sinnenwelt unterworfen ist. Dort hat man ein Ideal vor Augen, auf welches die Vernunft im Fortgang ihrer Entwicklung nothwendig geführt wird, hier die empirischen Bedingungen, welche der Realisirung desselben entgegenstehen,

und daher zwar eine allmälige Annäherung zum Ziele vermittelt eines immerwährenden Fortschreitens, aber keine völlige Erreichung desselben gestatten.†

Von dieser Beschaffenheit scheint auch der *ewige Friede* zu seyn, über dessen Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit sich Philosophen und Politiker seit langer Zeit gestritten haben, und der dadurch, sonderbar genug, selbst zu einem Zankapfel unter den Menschen, wenigstens den Gelehrten, die mit den Federn Krieg führen, geworden ist.

Die Vernunft will, daß das Recht unter den Menschen durchaus gehandhabt, in vollkommne Sicherheit gestellt werde. Die Menschen haben auch diesem Vernunftgebot in so weit gehuldigt, daß sie gewisse kleinere oder grössere Gesellschaften (Staaten) unter sich errichtet haben, in welchen das Recht nach öffentlichen Gesetzen (dem vereinigten Willen) verwaltet und durch öffentliche Gewalt (die vereinigte Kraft) geschützt wird, indem außer diesem gesellschaftli-

chen Zustände (im Naturstande) das Recht unter den vereinzelt Menschen ein sehr problematisches Ding seyn würde. Nun aber stehen die Staaten oder Völker selbst in demselben Verhältnisse zu einander, wie die einzelnen Menschen im Naturstande. Jedes ist von dem Andern völlig unabhängig, jedes ist bey vorfallenden Rechtsstreitigkeiten mit dem Andern sein eigener Richter, jedes schützt sein Recht, wenn es sich von dem Andern verletzt glaubt, durch seine eigne Kraft, folglich durch Gewalt der Waffen im Zweykampfe des angreifenden und angegriffenen Volks auf Leben und Tod, d. h. die Völker überziehn oder bedrohn wenigstens einander beständig mit Krieg. Dadurch wird aber nicht bloß unmittelbar das Recht der Staaten gegen einander gefährdet, sondern mittelbar auch das Recht der einzelnen im Staate lebenden Menschen, theils durch die Gewaltthätigkeiten, die sich ein erbitterter oder barbarischer Feind oft auch gegen den nicht kriegenden Theil der Nation er-

laubt, theils durch die Unordnungen überhaupt, welche das Kriegsungewitter, besonders da, wo es am nächsten empfunden wird, in den Gang der politischen Maschine bringt, daher der Ausspruch: [*Inter arma silent leges*, fast zum Sprüchworte geworden ist; wo aber die Gesetze schweigen, da ist das Recht allemal ein problematisches Ding, weil dann über das Recht entweder guter Wille oder physische Stärke entscheidet. Die Vernunft, welche das Recht überhaupt durchaus gehandhabt und vollkommen sicher gestellt wissen will, fodert daher auch von den Staaten, wie von den einzelnen Menschen, daß sie ihren *Quasi-Naturstand*, den rechtlosen Zustand des wo nicht geführten doch immer gedrohten Kriegs verlassen, und so in einen Zustand des ewigen (nicht bloß auf einige Zeit geschlossenen, mithin eigentlich nur Waffenstillstand zu nennenden) *Friedens* eingehen sollen.

Aber der Realisirung dieser Idee von einem ewigen Frieden unter den Völkern

scheinen so unübersteigliche Schwierigkeiten entgegenzutreten, daß dieselbe nicht sowohl ein Geschöpf der Vernunft, als vielmehr ein Gebilde der Phantasie, eine bloße Schimäre, ein süßer Traum oder menschenfreundlicher Wunsch eines gutmüthigen philosophischen oder politischen Schwärmers zu seyn scheint. Soll Ein Staat das Oberhaupt aller Übrigen seyn, und als solches die Streitigkeiten derselben durch seinen richterlichen Ausspruch entscheiden? — Dann verlieren aber alle Staaten ihre Unabhängigkeit und machen im Grunde nur Einen Staat mit demjenigen aus, dem sie unterworfen sind. Und welchem Staate soll nun diese höchste Gewalt übertragen werden? Wird nicht jeder mächtige Staat darnach streben? Wenn aber nachher einige Staaten jenem oberrichterlichen Staate nicht mehr gehorchen wollen, wer soll sie dazu nöthigen? Hat man nicht genug Beispiele in der Geschichte, daß ein kleiner Staat, der vorher einem großen und mächtigen unterworfen war, sich von

demselben unabhängig machte, daß Ein Staat vielen andern verbündeten Staaten Jahre lang Widerstand leistete, und endlich wohl gar siegreich aus dem Kampfe davon ging? — Oder sollen die Staaten unter einander selbst einen Bund, gleichsam einen Staaten - oder Völker - Staat, errichten, vermöge dessen sie durch Verträge ihre wechselseitigen Rechte und Verbindlichkeiten genau bestimmen und ihre etwanigen Streitigkeiten darüber durch aus ihrem Mittel gewählte gemeinschaftliche Schiedsrichter schlichten? — Aber welche Schwierigkeiten hat schon die bloße Abschließung eines solchen Bundes bey der so verschiednen Beschaffenheit und Lage und bey dem sich so mannichfaltig durchkreuzenden Interesse der Völker der Erde! Und wenn dieser Bund auch abgeschlossen wäre, kann nicht über kurz oder lang dieser oder jener mächtige Staat; wenn es sein Interesse zu fodern scheint, sich von dem Bunde wieder los reißen oder den Entscheidungen der Bundesrichter widersetzen? Werden

immer die übrigen Bundesgenossen im Stande seyn, den abtrünnigen oder widerspenstigen Staat zu seiner Pflicht zu zwingen? Und müssen nicht ebendadurch neue Kriege entstehen, die, wenn etwa der abtrünnige oder widerspenstige Staat noch andre Staaten in sein Interesse zu ziehen versteht, eben so langwierig und hartnäckig werden können, als die bisherigen? Wie will man also dem unter den verbündeten Staaten bestehenden Frieden diejenige Garantie geben, wodurch er zu einem ewigen Frieden werde?

Man sieht leicht ein, daß der Widerstreit zwischen jener Forderung der Vernunft und diesen Bedingungen der Erfahrung zur Realisirung derselben nicht anders zu lösen ist, als so, daß zwar das, was die Vernunft gebietet, in seiner vollen Gültigkeit bleibt — denn die Vernunft verdammt den Krieg unbedingt als ein Scheufal, wodurch die Menschheit entehrt wird, indem er Menschen wie wilde Bestien gegen einander hetzt, Bar-

bareyen, vor welchen jedes nicht ganz
 verwilderte Menschenherz zurückschaudert,
 erzeugt und am Ende das heilige Recht
 der Willkür eines oft unbändigen und
 trotzigem Siegers Preis giebt — daß aber
 die Vollziehung jenes Gebots nur durch
 eine allmälige Beschränkung des Krieg-
 führens — indem vermittelt der immer
 steigenden Kultur des Menschengeschlechts
 und der fortgehenden Vervollkommnung
 der Staatsverfassungen theils die würcen-
 den und veranlassenden Ursachen des
 Kriegs nach und nach vermindert, theils
 das Beschließen des Kriegs und das Aus-
 führen dieses Beschlusses immer mehr er-
 schwert werden — als möglich gedacht
 wird. Auf diese Art würden zwar die
 Kriege unter den Staaten nie ganz aufhö-
 ren, aber doch nach und nach immer
 feltner, kürzer und überhaupt menschi-
 cher werden, und so dürfte der ewige
 Friede, wie so viele Dinge in der Welt,
 sich ebenfalls von selbst machen, d. h.
 die allwaltende Fürscheidung wird ihn oh-
 ne Zuthun der Philosophen und Po-

litiker durch den unaufhaltfamen natürlichen Lauf der Dinge allmählig herbeyführen.

15.

Geheime Gesellschaften.

E i n B r i e f.

Sie sind also Maurer geworden, und laden mich ein, an Ihrer neuen Verbindung ebenfalls Theil zu nehmen? — Verzeihen Sie, lieber Freund, wenn ich Ihre Einladung ablehnen muß! Ich traue zwar gern Ihrer Versicherung, daß Sie in der Gesellschaft, deren Mitglied Sie geworden sind, bisher nichts gefunden haben, was den guten Sitten, der Religion oder dem Staate gefährlich wäre; aber ich läugne die Folgerung ab, die Sie daraus herleiten, daß ich unbedenklich eben dieser Gesellschaft beytreten könnte. Es giebt aufser den von Ihnen angedeuteten

Rückfichten noch andre, in welchen man einen solchen Schritt bedenklich finden kann. Ich für meine Person halt' es nämlich überhaupt für bedenklich, an irgend einer *geheimen Gesellschaft*, sie habe Namen, wie sie wolle, Theil zu nehmen, und zwar nach dem moralischen Grundsätze: Man soll nichts thun auf die Gefahr, zu sündigen.

Jede Gesellschaft muß einen gewissen Zweck haben, und zur Erreichung dieses Zwecks gewisse Mittel brauchen. Jener Zweck und diese Mittel können recht gut seyn; sie können aber auch böse seyn; und da die Gesellschaft eine *geheim* seyn soll, so ist mir von Zweck und Mittel vor dem Eintritte nichts bekannt. Gleichwohl soll ich mich anheischig machen, den Zweck der Gesellschaft durch die von ihr gewählten Mittel zu realisiren. Bin ich also nicht in Gefahr, mich zu etwas Bösem zu verpflichten?

Sie werden vielleicht sagen: Der Austritt steht mir ja frey, wenn ich einen bösen Zweck oder böse Mittel wahrneh-

me. — Aber wird man denn in den geheimen Gesellschaften gleich von Allem gehörig unterrichtet? Werden die Aufgenommenen nicht erst nach und nach in die Geheimnisse der Gesellschaft eingeweiht? Können nicht anfangs gute Absichten und rechtmäßige Mittel vorge spiegelt werden? Kann man also nicht Jahre lang Mitglied einer solchen Gesellschaft seyn, ohne von dem eigentlichen Zwecke derselben und den zur Erreichung desselben gewählten Mitteln das Geringste zu ahnen? Kann man folglich nicht schon Jahre lang wider Wissen und Willen das Böse befördert haben? Und endlich, wird Ihnen der Austritt, nachdem Sie eine solche Entdeckung gemacht haben, so leicht seyn? Werden Sie nicht vielleicht schon viel zu eng in die Bande der Gesellschaft verstrickt seyn, um hernach ohne Gefahr für Ihr Leben oder wenigstens für das Glück und die Ruhe Ihres Lebens austreten zu können? Was werden Sie nicht alles von Menschen zu fürchten haben, die das Böse sich zum

Zwecke machen, oder wenigstens als Mittel zum Zwecke brauchen konnten? Sollte also nicht schon die Klugheit vom Eintritt abrathen, wenn auch die Pflicht nicht dagegen wäre?

Ich bin weit entfernt, Ihnen hierdurch Vorwürfe oder die Gesellschaft verdächtig machen zu wollen, deren Mitglied Sie jetzt sind. Ich überlege die Sache bloß im Allgemeinen und mit besondrer Rücksicht auf mich. Jeder muß wissen, was ihm nach seinen Verhältnissen Pflicht gebietet oder Klugheit anrathet. Sie werden mir daher gern erlauben, noch Einiges über diese Sache zu sagen, und Ihnen meine Gedanken darüber ganz freymüthig mitzutheilen.

Ich sehe fürs Erste überhaupt nicht ein, warum man geheime Verbindungen zur Beförderung des Guten — denn dieß ist doch immer der angebliche Zweck im Allgemeinen — stiftet. Darf der Mann, der Aufklärung, Tugend und Menschenwohl befördern will, nicht mit offner Stirne vor seine Mitbrüder hintreten und

eingestehen, daß er das Gute wolle? Offenheit ist ein Hauptzug in dem Charakter eines rechtschaffnen Mannes, ist selbst die Quelle mannichfaltiger Tugenden und hauptsächlich der Grundpfeiler des Zutrauens im wechselseitigen Verkehre der Menschen, so daß es vielleicht in der Welt um ein gut Theil besser stehen würde, wenn nur die Menschen offener gegen einander wären. Wenigstens würde dadurch eine Menge getäufchter Erwartungen wegfallen, die so viel Unheil und Unfrieden in der Welt anrichten. Daher kann ich Ihnen nicht bergen, daß mir schon jede Geheimnißkrämerey an sich etwas Widerliches hat. Wenn aber eine Gesellschaft von Menschen wirklich einen löblichen Zweck hat und sich zur Erreichung desselben erlaubter Mittel bedient, warum will sie dieß nicht öffentlich kund thun? Sollte sie deshalb zum Guten weniger wirksam seyn können? Ich kann es unmöglich glauben, daß dadurch im Ganzen viel gewonnen werden sollte, wenn es auch in einzelnen Fällen

Vor-

Vortheil gewähren mag, den Schleyer des Geheimnisses seinen Absichten und Mitteln umzuwerfen.

Sodann dürften auch die Triebfedern, wodurch — nicht alle, aber doch — die meisten Menschen zum Eintritt in geheime Gesellschaften gereizt werden, nicht ganz zu billigen seyn. Viele treibt die Gewinnfucht, noch Mehre die bloße Neugierde an, die sie aber entweder gar theuer bezahlen müssen, oder am Ende jämmerlich getäuscht finden. Wie Manchem mag es wie dem guten LESSING ergangen seyn, der, als er auch in eine solche Gesellschaft getreten war und bey der hinterher empfundenen Reue von einem Mitgliede damit getröstet wurde, daß er doch nichts Gefährliches für Staat und Kirche darin gefunden habe, erwiderte: »Wollte Gott, ich hätte, so hätt' ich doch Etwas gefunden!«

Endlich scheinen mir auch insonderheit die gegenwärtigen Zeitumstände die Theilnahme an dergleichen Gesellschaften zu widerrathen. Wie leicht können solche

Verbindungen zu politischen Machinationen gebraucht oder gemißbraucht werden, und wie leicht kann sich der beste Bürger dadurch verdächtig machen! Ich meines Orts kann daher nicht umhin, den Schritt, zu welchem Sie mich veranlassen wollen, in mancherley Hinsicht bedenklich zu finden. Indessen bin ich Ihnen für Ihr Zutrauen, das mir immer schätzbar bleibt, sehr verbunden, und ich glaubte dasselbe nicht besser erwidern zu können, als durch unverholene Mittheilung meiner Bedenklichkeiten. Können Sie dieselben heben, wohl, so bin ich bereit, auch durch diese gesellschaftlichen Bande die Freundschaft noch enger zu knüpfen, die uns bisher schon so innig verbunden hat.

Kosmopolitism und Patriotism.

Das Wort *Weltbürger* ist ein schön und erhaben klingendes Wort; hat es wohl aber auch einen reellen Gehalt? — Jeder Mensch ist untreutig ein Weltbürger, d. h. ein Mitglied der großen Gesellschaft, welche alle Menschen auf der Erde bilden, ein Mitglied der auf diesem Planeten verbreiteten Familie Adam's; ja er ist es in einem noch weit höhern Sinne, er ist ein Mitglied des unendlichen Reichs vernünftiger Wesen, welches die moralische Welt ausmacht, einer Gesellschaft, in welcher die Gesetze der Freyheit und der Tugend herrschen, und deren oberstes Glied der Allerheiligste selbst ist. Aber in diesem Sinne nimmt man das Wort Weltbürger gewöhnlich nicht. Man setzt es hier in gewisser Hinsicht dem Staatsbürger entgegen, und spricht so von *Patriotism* und *Kosmopolitism*, als wenn es zwey einander

ausschließende Gefinnungen oder Denkarten wären.

Der *Patriot* — auch ein herrliches aber nur zu oft gemißbrauchtes Wort! — nimmt thätigen Antheil an der Beförderung des gemeinen Besten in dem gemeinen Wesen, dessen Mitglied er ist. Sein Patriotism ist nicht bloß jene aus sympathetischen Gefühlen und angenehmen Rückerinnerungen an die harmlosen Tage der Jugend entspringende Anhänglichkeit an den väterlichen Boden, die jedem menschlichen Herzen so natürlich ist; noch weniger jene blinde Vorliebe für das Vaterland, die sich nur auf rohen Stumpfsinn, der die Vorzüge andrer Länder nicht kennt oder nicht fühlt, gründet. Er kennt das Schlechte sowohl als das Gute in seinem Lande und dessen Verfassung; aber er hält es für Pflicht, zur Verminderung und Ausrottung des Ersten, wie zur Erhaltung und Beförderung des Letzten durch jedes rechtliche Mittel beyzutragen; denn das Recht ist ihm ein heiliger Gegenstand, auf des-

sen Unkosten er nie das Wohl seines Vaterlandes zu erhalten und zu befördern suchen wird. Er verabscheut daher jede Verbesserung, welche durch Rebelliren und Revolutioniren bewerkstelligt werden soll, weil dadurch alles Recht im Staate verkehrt und oft weit mehr Unheil gestiftet wird; er sucht also nur durch allmälige Reformen, die nicht von unten hinauf, sondern von oben herab wirken, das Werk der Verbesserung da, wo es nöthig ist, einzuleiten und mit Weisheit durchzuführen. Folglich verabscheut er auch jede Bereicherung und Vergrößerung des Vaterlandes, welche nur durch Verletzung der rechtlichen Grundsätze, nach denen Völker und Staaten als moralische Personen gegen einander handeln sollen, erlangt werden könnte, so wie einst *Aristides* einen ähnlichen Vorschlag des *Themistokles* zum Besten der Athenienser mit der edeln Erklärung verwarf, das Mittel sey zweckmälsig, aber nicht gerecht. Nur auf diese Art, wo der Charakter des Staatsbürgers

den des Menschen nicht vertilgt, kann er ein *Patriot* im ächten Sinne des Wortes seyn und heißen.

Kann nun dieser Patriot nicht auch am Wohle des ganzen Menschengeschlechts thätigen Theil nehmen? — Freylich kann er es nicht so unmittelbar, als an dem Wohle seiner Mitbürger. Aber alles Gute, was er in dem beschränktern Wirkungskreise seines Vaterlandes, ja, was er in der kleinsten Sphäre seiner Thätigkeit, in seiner Familie, unter seinen Freunden gründet und verbreitet, das ist Gewinn für das ganze Menschengeschlecht. Der Erfinder neuer Werkzeuge und Nahrungsquellen im Reiche des Gewerbfleisses, der Entdecker neuer Wahrheiten auf dem Gebiete der Wissenschaften, der Schöpfer schöner Formen in Massen, Farben, Tönen und Worten, die für Mit- und Nachwelt als Musterbilder zur Veredlung des Geschmacks dienen, ist ein Wohlthäter des Menschengeschlechts. Jeder, wer seine Pflicht und Schuldigkeit auf dem Posten

thut, wohin ihn die Fürsorgung in der großen Menschengesellschaft gestellt hat, Jeder, in dessen Herzen es sich lebhafter regt, wenn von Aufklärung, Tugend und Menschenwohl die Rede ist, der ist ein Weltbürger im reinsten Sinne des Wortes, wenn er auch nicht wie ein *Howard* die leidende Menschheit in der Ferne auffucht, sondern still und ruhig nach dem alten Sittensprüchlein: Bleib' im Lande und nähre dich redlich! sich zwischen seinen vier Pfählen hält. Aber gleich einem Glücks- oder Liebesritter in der Welt herumstreichen, und entweder wie *LAFONTAINE'S Flaming* auf Abentheuer der Wohlthätigkeit ausgehn, oder nach der egoistischen Maxime: *Ubi bene ibi patria*, in der Welt bloß dem Genuß nachgehen — sind Denkart und Handlungsweisen, welche andeuten, daß es bey dem, der sie äußert, entweder unter der Mütze oder unter dem linken Westenflügel nicht ganz richtig ist.

G e l e h r s a m k e i t.

»*Wissenschaft* — sagt ROUSSEAU — ist bey den Meisten von denen, die ihr obliegen, eine Münze, die man hochhält, aber die ihnen eigentlich weiter nichts nütze ist, als insoferne sie sie ausgeben und im Handel und Wandel gebrauchen können.«

Weiterhin schreibt er, oder läßt er vielmehr seinen Repräsentanten, *St. Preux*, an *Julien* schreiben: »Nehmen Sie unsern *Gelehrten* das Vergnügen weg, sich hören zu lassen, so wird um das Wissen selbst ihnen nichts mehr zu thun seyn. Sie sammeln auf ihrem Stüblein nur ein, um vor Andern auszustreuen, wollen bloß vor den Augen der Welt Weise seyn, und würden sich um die Erkenntnisse nicht mehr kümmern, wenn sie keine Bewunderer hätten.«

Endlich setzt er noch hinzu: »Wir aber, die wir von unsern *Kenntnissen*

selbst Nutzen ziehen wollen, wir sammeln sie nicht ein, wieder zum Verkaufe, sondern um sie zu unserm eignen Gebrauche zu verwenden; auch nicht um uns damit zu beladen, sondern uns damit zu nähren.«

ROUSSEAU hat hier, ohne sich vielleicht gerade diese Eintheilung deutlich vorzustellen, *drey Arten von Gelehrten* sehr richtig unterschieden, nämlich die, welche mit der *Gelehrsamkeit* wuchern, die, welche damit glänzen, und die, welche damit ihren eignen und durch denselben auch Andrer Geist nähren und bilden wollen. Die Ersten könnte man die *Gewinnfüchtigen*, die Zweyten die *Ruhmfüchtigen*, und die Letzten die *Ächt-praktischen* nennen; denn nur der denkt und handelt ächt-praktisch, welcher Alles, was er denkt und thut, auf die höheren Zwecke seiner vernünftigen Natur bezieht. Die Gelehrsamkeit kann also auch nur, wiefern sie auf diese Zwecke bezogen und wirklich angewendet wird, eine ihr eigenthüm-

liche Würde behaupten; nur insoferne kann sie einen Werth für die Menschheit überhaupt haben, und nur insoferne können die *Gelehrten* — nicht die Einzelnen (denn diese bedürfen zuweilen noch selbst fremder Leitung) sondern der ganze Stand — als Erzieher und Wohlthäter des menschlichen Geschlechts, als *ächte Weltbürger* angesehen werden.

Wenn man demnach die Bemerkung gemacht haben will, daß die Gelehrsamkeit und der gelehrte Stand in unsern Zeiten von vielen sogenannten *Welt- und Geschäftsmännern*, wenn sie auch selbst eine gelehrte Bildung erhalten haben, verachtet werde, so ist davon wohl kein andrer Grund, als, weil in diesen industriösen und luxuriösen Zeiten die Gelehrsamkeit von dem größten Theile der Gelehrten selbst verächtlich behandelt, d. h. nicht um ihres eigenthümlichen Werthes willen geschätzt und geliebt wird, sondern bloß wegen der Vortheile, die sie etwa der Gewinnfucht

oder dem Ehrgeitze verspricht; man schätzt und liebt Wissenschaft und Kenntniß nicht an sich, sondern nur als ein Mittel, Brod oder Ruhm zu erwerben, als eine Sache, mit der man wuchern oder glänzen kann. Denn das an und für sich betrachtet der Beruf, durch angestrenzte und unermüdete Nachforschungen die Erkenntniß des Wahren und Guten immerfort zu berichtigen und zu erweitern und unter den Menschen immer mehr auszubreiten, ein erhabner Beruf sey, wird kein verständiger und wohlgesinnter Mensch läugnen. Wenn aber die, welche sich diesem Berufe gewidmet haben, ihr Geschäft nur mit kleinlichem, handwerksmäßigem Geiste treiben, ohne auf die höhern Zwecke der Menschheit Rücksicht zu nehmen, oder wenn sie vom stolzen Bewußtseyn ihrer Einsichten (die wahrlich bey allem ihren Umfange doch gegen das Ganze gehalten sehr beschränkt und lauter Stückwerk sind) aufgebläht den Nichtgelehrten neben sich geringschätzen, ohne zu bedenken, daß seine Thätigkeit

der Menschheit in Hinsicht gewisser nothwendigen Bedürfnisse eben so unentbehrlich, ja wohl noch unentbehrlicher ist, als die ihrige: so kann man es dem Welt- und Geschäftsmanne wahrhaftig nicht verdenken, wenn er seinerleits wieder einen verächtlichen Seitenblick auf den bloßen Gelehrten, als einen müßigen Traümer oder anmaalsenden Schwätzer, wirft.

Die Gelehrsamkeit scheint aber jetzt in den Augen vieler Welt- und Geschäftsmänner nicht bloß verächtlich, sondern auch verdächtig und gehaßt zu seyn. Man traut ihr nicht, man verabscheut sie wohl gar als eine Störerin der öffentlichen Ruhe und Sicherheit, des Friedens und der bürgerlichen Ordnung. Wie die Gelehrsamkeit, die ohne Ruhe und Sicherheit, Friede und Ordnung nicht wohl gedeihen kann, zu diesem Vorwurfe komme, wie die Gelehrten, welche auf ihren einsamen Studierzimmern an der Berichtigung und Erweiterung der Erkenntniß des Wahren und Guten in

stiller Thätigkeit arbeiten, in den Verdacht fallen konnten, daß ihre Wirksamkeit der allgemeinen Wohlfahrt nachtheilig sey — dies würde unerklärlich seyn, wenn nicht außer den bisher angeführten Umständen das zufällige Zusammentreffen gewisser andern Umstände und das zufällige Aufeinanderfolgen gewisser Erscheinungen in der literarischen und politischen Welt die Sache begreiflich machten. Da durch gelehrtes Studium die menschliche Erkenntniß des Wahren und Guten immerfort berichtigt und erweitert werden soll, so ist es natürlich, daß die, welche in diesen Tiefen des menschlichen Geistes und Herzens arbeiten, oft auf alte, festgewurzelte Irrthümer und Vorurtheile stoßen. Indem sie diese bey Seite zu schaffen suchen, um sich den Weg zur deutlichen und vollständigen Einsicht des Wahren und Guten zu bahnen, müssen sie nothwendig mit denen, welche jenen Irrthümern und Vorurtheilen ergeben sind, (entweder weil diese sich von Jugend auf mit ihrem gan-

zen Gedanken - und Empfindungssysteme verwebt haben, oder weil sie selbst ihren Vortheil dabey finden), in einen Kampf gerathen, der zuweilen von beyden Seiten mit leidenschaftlicher Hitze geführt wird und gefährliche Explosionen befürchten läßt. Dieser Kampf muß dann um so auffallender werden, wenn der gelehrte Untersuchungs - und Prüfungsgeist auf allen Feldern der menschlichen Erkenntniß eine besondere, an Formen und Auktoritäten sich nicht bindende Regsamkeit zeigt; es muß ein solcher Kampf der Gelehrten über Gedanken und Meynungen um so bedenklicher werden, wenn er mit einem anderweiten Kampfe der Menschen über Rechte und Handlungen und mit den daraus entstehenden gewaltsamen Erschütterungen der Staaten zusammentrifft, wenn an diesem letzten Kampfe auch Gelehrte, zwar nicht gerade als solche, aber doch als Menschen, die zugleich Bürger sind, Theil nehmen, und wenn diejenigen, welche diesen Kampf erregt haben oder

leiten, sich zur Erreichung ihres Zwecks nicht bloß der offenbaren Gewalt, sondern auch der schriftlichen Überredung, nicht bloß der Waffen, als des Organs der Gewalt, bedienen, sondern auch der Presse, als des Organs der Belehrung, wodurch die Gelehrten ihre Gedanken und Meynungen zur Berichtigung und Erweiterung der menschlichen Erkenntnis sich selbst einander oder dem großen Publikum mittheilen. Darf man sich dann wundern, wenn zwey Dinge, die wie Himmel und Erde von einander verschieden sind, die aber das Zugleichseyn oder nahe Aufeinanderfolgen unglücklicher Weise mit einander gemein haben, als begriffen in einer wirklichen Gemeinschaft gedacht, als Ursache und Wirkung auf einander bezogen werden? Darf man sich wundern, wenn dadurch die Gelehrsamkeit in Miskredit kommt, wenn sie als Urheberin der Unruhe und Unsicherheit, des Unfriedens und der Unordnung von denjenigen Welt- und Geschäftsmännern ange-

sehen wird, welche für Ruhe und Sicherheit, Friede und Ordnung sorgen und arbeiten sollen?

Was könnten und sollten nun die Gelehrten bey so bewandten Umständen thun, um sich selbst und ihrer guten Sache Achtung und Liebe, Zutrauen und Unterstützung von Seiten derer, die sie geringschätzen oder verabscheuen, wiederzuerwerben? — Es giebt kein andres Mittel, als ihren großen Beruf so zu betreiben und sich gegen einander und gegen die Nichtgelehrten so zu benehmen, daß die Welt überzeugt werde, daß sie selbst der Gelehrsamkeit mit Achtung und Liebe zugethan sind, daß sie ihr aus reinem Interesse für alles Wahre und Gute obliegen, und sie bloß als Befördererin des Wahren und Guten verehren. Dann können Welt- und Geschäftsmänner die Gelehrsamkeit weder als eiteln Wörter- und Gedankenkram verachten, indem sie glauben müssen, daß auch geringfügig und spitzfindig scheinende Nachforschungen von Männern, die von
einem

einem solchen Geiste beseelt werden, eine unfehlbare Tendenz auf die Berichtigung und Erweiterung der Erkenntniß des Wahren und Guten haben werden, noch auch als der allgemeinen Wohlfahrt nachtheilig hassen, indem sie eingestehen müssen, daß die Erkenntniß des Wahren und Guten, wofür sich jeder Mensch von gesundem Kopf' und Herzen schon an und für sich interessirt, auch für das Beste der bürgerlichen und der gesammten menschlichen Gesellschaft von den erspriesslichsten Folgen seyn werde. Und dann kann es auch den Gelehrten selbst weder an Ehre und Ruhm, noch auch an Lohn und Brod fehlen, nach dem bekannten Ausspruche des erhabenen Weisen, der je auf Erden wandelte, und seinen Schülern die heilige Versicherung gab, daß, wenn sie zuerst nach dem Reiche Gottes, des Urquells und Inbegriffs alles Wahren und Guten, trachteten, ihnen alles Übrige von selbst zufallen würde.

A n m e r k u n g.

So wenig auch hier der Ort zu gelehrten Untersuchungen ist, so wird es doch erlaubt seyn, in einer Anmerkung zu einem Abschnitte, der die Gelehrsamkeit und ihre Pfleger betrifft, ein Paar Worte zur Ehrenrettung eines Gelehrten zu sagen, auf dessen Verunglimpfung eine zu Anfange dieses Abschnitts angeführte Stelle aus ROUSSEAU'S *neuer Heloise* aufmerksam gemacht haben könnte. R. setzt nämlich zu der angeführten Stelle (S. die N. H. Th. 1. Br. 12.) folgende Anmerkung hinzu: *C' est ainsi que pensoit SÉNEQUE lui-même. »Si l'on me donnoit, dit-il, la science à condition de ne la pas montrer, je n' en voudrois point.«* *Sublime Philosophie, voilà donc ton usage!* — Ob und wo S. diese abgeschmackte Sentenz vorgebracht habe, weiß ich nicht. Sollte ihn vielleicht R. mißverstanden haben? Anderwärts urtheilt doch S. ganz anders über den Werth des Wissens. So sagt er *de benef.* 7, 1.:

Egregie hoc dicere DEMETRIUS Cynicus solet: »Plus prodesse, si pauca praecepta sapientiae teneas, sed illa in promptu tibi et in usu sint, quam si multa quidem didiceris, sed illa non habeas ad manum.« Non multum tibi nocebit transisse, quae nec licet scire, nec prodest. Involuta veritas in alto latet. Nec de malignitate naturae queri possumus: quia nullius rei difficilis inventio est, nisi cujus hic unus inventae fructus est, invenisse. Quicquid nos meliores beatosque facturum est, aut in aperto aut in proximo posuit. — Zuweilen nähert sich S. so gar einem andern Extreme, und verwirft alle bloß gelehrte Untersuchungen als unnütze Grübeleien, z. B. *de brev. vit.* 13, wo er, indem er von geschäftigen Mülsiggängern redet, unter andern sagt: *De illis nemo dubitavit, quin operose nihil agant, qui in literarum inutilium studiis detinentur; quae jam apud Romanos quoque magna manus est. Graecorum iste morbus (?) fuit, quaerere, quem numerum remigum*

Ulysses habuisset: prior scripta esset Ilias, an Odyssæa: præterea an ejusdem esset auctoris: alia deinceps hujus notæ, quæ sive contineas, nihil tacitam conscientiam juvant, sive proferas, non doctior videberis, sed molestior. — Sollte ein Mann, der so über gelehrte Untersuchungen dachte, gesagt haben: »Gäbe man mir Wissenschaft unter der Bedingung, sie nicht zu zeigen, so möchte ich sie nicht!« So wär' er wenigstens sehr inkonsequent gewesen, was er freylich zuweilen wurde, wenn er etwas Pikanteres sagen wollte.

Religiöser Kultus.

Die Menschen scheinen einen natürlichen Hang zu Extremen zu haben. Sie thun immer zu viel, oder zu wenig, ob ihnen gleich durch so manchen alten Denk- und Sittenpruch die goldne Mittelstraße dringend empfohlen wird. Unfre Vorfahren hielten auf den *religiösen Kultus* zu viel; wir halten zu wenig darauf. Jene schienen fast das ganze Wesen der Religion in privaten oder öffentlichen Andachtsübungen, als Fasten und Beten, Singen und Predigen, Beichten und Kommuniziren, zu setzen; wir sind geneigt, dieß Alles für leere Zerimonien zu halten, und zu glauben, es bedürfe keiner Andachtsübungen, um sittlich besser zu werden. Jene meynten wohl gar Gott einen wirklichen Dienst zu erzeigen, wenn sie ihre Verehrung gegen ihn äußerlich zu erkennen gäben; wir sind überzeugt, daß der

Mensch Gott nicht dienen könne, und verwerfen daher auch den sogenannten Gottesdienst als etwas Gleichgültiges und Überflüssiges. Heißt das aber nicht, das Kind mit dem Bade verschütten?

Wahr ist's, daß der Mensch Gott nicht eigentlich dienen kann, denn den Heiligsten und Seeligsten kann Niemand noch heiliger und seeliger machen; aber eine andre Frage ist's, ob nicht der Mensch dadurch, daß er an dem sogenannten Gottesdienste, am religiösen Kultus Theil nimmt, sich selbst diene, d. h. Etwas dazu beytrage, den Endzweck seiner Natur, Sittlichkeit und Glückseligkeit, in sich zu befördern? Wahr ist's, daß der religiöse Kultus, sobald er für das Wesentliche gehalten, sobald er selbst zum Zwecke gemacht wird, der wahren Religiosität und ächten Moralität Abbruch thut; aber sollte er darum auch als ein bloßes Mittel, die religiöse und durch dieselbe auch die moralische Gefinnung überhaupt, aus wel-

cher jene entspringt, in sich zu beleben, so ganz verwerflich seyn?

Der Mensch wird durch die Angelegenheiten des täglichen Lebens, sie seyen Vergnügungen oder Geschäfte, nur allzusehr an die Sinnlichkeit gefesselt, so daß er an eine übersinnliche Ordnung der Dinge, an seine über die Welt der Erscheinungen hinausreichende Bestimmung wenig oder gar nicht während jener Angelegenheiten denkt. Um aber einen ächt sittlichen, wahrhaft tugendhaften Charakter in sich zu bilden, ist es durchaus nöthig, das Bewußtseyn seiner übersinnlichen Natur und Bestimmung in sich stets lebendig zu erhalten, nie seine Würde, als Mensch, als ein Glied der großen Kette aller vernünftigen und moralischen Weltwesen, als ein Bürger im Reiche Gottes, zu vergessen. Was kann aber den Menschen lebhafter daran erinnern, als wenn er sich in einer Versammlung von Menschen findet, die mit ihm ein höchstes Wesen, als ihren moralischen Gesetzgeber und Richter, als den Urhe-

ber ihres Seyns und den Leiter ihrer Schicksale anerkennen, die mit ihm gemeinschaftlich von einem Religionslehrer auf die wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit aufmerksam gemacht werden, die gemeinschaftlich mit ihm ihre moralischen und religiösen Empfindungen in einem feyerlichen Gesange laut werden lassen? Sollte ein solcher religiöser Kultus gar Nichts zur Beförderung der innern Religiosität, alle seine Pflichten als Gebote Gottes anzusehen und zu beobachten, mithin zur Beförderung des guten Lebenswandels, der freylich überall die Hauptsache ist, beytragen?

Was in unsern Zeiten dem religiösen Kultus überhaupt, und insonderheit dem öffentlichen Gottesdienste, als der vorzüglichsten Art desselben, am meisten von seinem Ansehen und seiner Wirkksamkeit entzogen hat, ist unstreitig der leidige Umstand, daß die Form desselben nicht ganz zweckmäsig ist und in einem offenbaren Mißverhältnisse zu dem Geiste der Zeit, zu der veredelten oder wenigstens

verfeinerten Denkungs - und Empfindungsart unfreer gebildeten Zeitgenossen steht. Man sucht zwar diesem Übelstande hin und wieder durch verbesserte Gesangbücher, veränderte Liturgien u. s. w. abzuhelfen; allein dadurch ist bey weitem noch nicht Alles geschehen, und oft wird der Übelstand ebendadurch vermöge des Kontrasts zwischen dem Alten und Neuen nur noch sichtbarer und fühlbarer. Indessen ist auch auf der andern Seite nicht zu läugnen, daß es einen etwas kleinlichen Geist verräth, sich an gewisse Formen so sehr zu stoßen, daß man darüber die Sache selbst wegwirft. Auch wird man finden, daß der an diesen Formen genommene Anstoß bey Vielen, welche gegen den religiösen Kultus gleichgültig sind, ein bloßer Vorwand ist, um ihre Vernachlässigung desselben bey Andern und bey sich selbst zu beschönigen. Sie würden auch nach einer gänzlichen Reform dieses Kultus, wodurch er zweckmäßiger und dem Geiste des Zeitalters angemessener gemacht würde, vielleicht

nicht länger daran Theil nehmen, als so lange der Reitz eines neuen Schauspiels dauerte.

Manche halten zwar äußerlich den religiösen Kultus noch in Ehren, aber nur um des gemeinen Volks willen, welches, wenn es nicht immer an seine Pflichten im Namen eines allvermögenden und allwissenden Wesens, als heiligen Gesetzgebers und gerechten Richters, vermittelt jenes Kultus erinnert und mit noch höheren und dauernderen Strafen, als den politischen, bedroht würde, gar nicht in den Schranken des bürgerlichen Gehorsams gehalten werden könnte. Allein dadurch wird offenbar der ganze religiöse Kultus und mit ihm endlich die Religion selbst, die doch so tief im menschlichen Herzen gegründet ist und mit der Sittlichkeit so innig zusammenhangt, zu einer Erfindung der Priester und Staatsmänner, zu einem bloßen Kappzaume des Pöbels herabgewürdigt. Der religiöse Kultus, wenn er überall einigen Werth haben soll, muß auch für

den Gebildeten und Gesitteten, wofern er es nur sonst mit Tugend und Religion redlich meynt, einen wesentlichen Nutzen haben, den der ehrwürdige SPALDING treffend und schön in folgenden Worten andeutet: »Wer mit gehörigen Gedanken und Empfindungen ein höchstes Wesen anerkennt, der genießt gewiß, mit gleichgesinnten Anbetern vereinigt, das edle, rührende Bewußtseyn solcher Belehrungen und Eindrücke, die ihm offenbar helfen, an und für sich weiser und glücklicher zu werden, indem zugleich das ernstlich gemeynte und weder weltlich noch kirchlich erzwungene Beyspiel seiner Theilnahme an diesem Geschäfte auch auf andre Gemüther wohlthätig würkt.«

F r e u n d s c h a f t .

Freundschaft, du heiliger Name, wie oft wirst du herabgewürdigt, jede auch noch so lose und flüchtige Verbindung von Menschen zu bezeichnen! *Freundschaft*, die du, wie die Tugend, vom Himmel stammst und nur in edeln Seelen wohnst, wie oft werden dir auf Erden Altäre erbaut, um dir Opfer zu bringen, die dir nicht wohlgefallen!

»Auf einer Insel des Ägäisichen Meeres — so erzählt ein neuerer Schriftsteller — stand unter einigen uralten Pappelbäumen vor Zeiten ein der Freundschaft geweihter Altar. Tag und Nacht brannte auf demselben ein reiner und der Göttin wohlgefälliger Weihrauch. Bald aber ward sie von feilen Anbetern umringt, in deren Herzen sie nur eigennützig oder schlechtgeknüpfte Verbindungen sahe. Einst sprach sie zu einem Günstlinge des Krösus: Trage deine Opfer zu andern

Tempeln; sie sind ja nicht an mich gerichtet, sondern an die Göttin des Glücks! — Einem Athener, welcher für Solon betete, dessen Freund er sich nannte, antwortete sie: Du schliesest dich an einen weisen Mann, weil du seinen Ruhm zu theilen und deine Laster in Vergessenheit zu bringen gedenkst! — Zu zwey Samierinnen, welche sich vor ihrem Altar innig umarmten, sagte sie: Geschmack an Ergötzlichkeiten verknüpft euch zum Schein; eure Herzen aber trennt schon Eifersucht, und bald wird es der Haß thun! — Endlich kamen zwey Syrakuser, *Damon* und *Pythias*, Beyde in den Grundsätzen des Pythagoras erzogen, und warfen sich vor der Göttin nieder. Ich nehme eure Huldigungen an — sprach sie zu ihnen — ja, ich verlasse von nun an völlig eine nur zu lange durch beleidigende Opfer besleckte Stätte, und will forthin keinen Wohnsitz, als eure Herzen. Gehet und zeigt dem Tyrannen von Syrakus, der ganzen Welt, der Nachwelt, was die Freundschaft in Seelen ver-

mag, die sie mit ihrer ganzen Kraft erfüllt hat!«

Man kann viererley Arten von Freundschaft unterscheiden, wenn man auf die mannichfaltigen Verbindungen unter den Menschen Acht hat, welche mit jenem Namen beehrt werden.

Auf der untersten Stufe stehen die *gemeinen Freundschaften*, welche eigentlich nur Bekanntschaften heißen sollten. Diese Freundschaften werden eben so leicht und so schnell getrennt, als sie geknüpft werden. Jeder Mensch, der unter Menschen lebt und kein *Tinon* ist, hat eine Menge solcher Freundschaften. Man sieht sich und spricht sich, man giebt einander, so oft uns der Zufall zusammenführt und so lange man beyfammen ist, aus Höflichkeit oder Humanität eine gewisse Art des Wohlwollens und der Werthschätzung zu erkennen, denkt aber wenig oder gar nicht an einander, sobald man sich nicht mehr sieht oder spricht.

Unter diesen Bekanntschaften giebt

es aber einige, welche inniger und dauerhafter sind. Manche Bekannten finden an einander besondern Geschmack, sie lieben dieselben Ergötzlichkeiten, sie befinden sich wohl und zum Frohselyn gestimmt, wenn sie beyfammen sind; sie suchen also einander auf, gehn häufig mit einander um, und so bilden sich Freundschaften, welche bloß auf gefelligen Genuß berechnet sind, sich bloß auf die gefelligen Vorzüge, die angenehmen Eigenschaften der Verbundenen gründen, und die man daher *ästhetische* oder *Geselligkeits-Freundschaften* nennen könnte. Dahin gehören besonders die sogenannten *Tischfreundschaften*, die zwar ihrer Unbeständigkeit wegen nicht in dem besten Rufe stehen, aber dennoch zur Annehmlichkeit des Lebens viel beytragen und daher nicht ganz zu verachten sind.

Sodann giebt es freundschaftliche Verbindungen, welche der Vortheil geknüpft hat und zusammen hält, denen man daher den Titel der *politischen* oder

Klugheits - Freundschaften geben kann. Diese Freundschaften finden hauptsächlich unter Geschäftsmännern statt, welche einander bey ihren Arbeiten und Unternehmungen wechselseitig berathen und unterstützen, und dadurch nach und nach Wohlwollen, Zutrauen und Hochschätzung in einem höhern Grade gegen einander empfinden lernen, als gewöhnlich unter den Menschen in ihrem wechselseitigen Verkehre statt findet.

Endlich aber giebt es auch freundschaftliche Verbindungen, bey denen wechselseitige Liebe und Achtung in einem Grade zum Grunde liegen, wie diese Empfindungen nur bey Menschen, welche das Gute lieben und achten und sich also auch selbst nur um des Guten willen lieben und achten, stattfinden können. Diese Freundschaften kann man *moralische* oder *Tugend - Freundschaften* nennen; eigentlich aber kommt ihnen der Name der *Freundschaft* schlechthin oder vorzugsweise zu. Denn nur die Tugend oder wenigstens
das

das aufrichtige, ernstliche Streben darnach macht es möglich, daß zwey Menschen einander mit unbefchränktem Vertrauen ihre geheimsten Empfindungen und Gedanken, wie es in der Freundschaft seyn soll, mittheilen können, ohne Abneigung und Geringschätzung gegen einander zu fühlen. Nur die Tugend kann also einer freundschaftlichen Verbindung Festigkeit und Dauer geben. Diefs haben schon die Alten bemerkt.

»Unter allen Banden — sagt C I C E R O — welche Menschen mit einander verknüpfen, ist keins edler, keins besser, als das, welches zwey verständige, rechtschäffene, in ihrer Denkungsart ähnliche Männer durch vertrauten Umgang zusammenhält. Der vornehmste Grund dieser Verbindung ist die *Tugend* oder die *moralische Güte*. Diese ist es, welche, wenn sie sich in dem Betragen eines Menschen zeigt, das Herz Andrer für ihn geneigt macht, und sie zur Freundschaft gegen ihn vorbereitet. Wenn nun zu diesen an sich schätzbaren Eigenschaften der Seele

noch von beyden Seiten Ähnlichkeit des Temperaments, der Denkungsart, der Neigung hinzukommt: so ist nichts, was die Zuneigung solcher Menschen an Innigkeit, die Verbindung derselben an Festigkeit übertreffen sollte. Denn da sie einerley Endzweck, einerley Lieblingsbeschäftigungen haben: so muß Jeder an dem Umgange des Andern Vergnügen finden, als in dem Umgange eines zweyten Selbst. Und daraus entsteht das, was *Pythagoras* in der Freundschaft verlangt, daß aus zwey Personen nur Eine wird. «

Eine solche Freundschaft ist nicht bloßes Mittel, sondern ihr eigener Zweck. Sie verschmäht die Annehmlichkeiten und Vortheile nicht, die aus der freundschaftlichen Verbindung entspringen; aber sie sucht diese Verbindung nicht um jener Annehmlichkeiten und Vortheile willen. Für ein wohlwollendes, theilnehmendes, menschlichgefintes Herz ist die Freundschaft schlechthin um ihrer selbst willen Bedürfnis. Das bloße Bewußtseyn einen Freund zu haben, unter den Millionen

Menschen, die auf der Erde leben, Einen zu besitzen, der uns vor allen Andern lieb und werth hält, dem wir uns mit aller Zuversicht ohne Rückhaltung anvertrauen, von dem wir in allen Gefahren und Leiden Hülfe und Trost mit Sicherheit erwarten können, gesetzt auch, daß wir nie von seiner Freundschaft einen solchen Gebrauch zu machen nöthig haben oder gesonnen sind — dieses Bewußtseyn allein ist es, was einem edeln Herzen die Freundschaft zum Bedürfnisse und zum ersten Bestandtheile seiner Glückseligkeit macht.

Die *moralische* Freundschaft allein ist *wahre, ächte* Freundschaft; die *gemeinen, die ästhetischen, die politischen* Freundschaften können wohl nach und nach eine *moralische* Freundschaft erzeugen, aber so lange sie jenes sind, so lange tragen sie nur das Gepräge der Freundschaft, ohne ihren Gehalt und Werth zu besitzen. Sie sind nach einer orientalischen Dichtung wie ein Tropfen Regenwasser, der auf ein glühendes Eisen fiel

und nicht mehr war, oder auf eine Blume fiel und zwar als eine Perle glänzte, aber nur ein Thautröpfchen blieb und von der emporsteigenden Sonne nach und nach aufgezehrt wurde; die ächte Freundschaft aber gleicht einem Tropfen, der zur segnenreichen Stunde in eine Muschel sank und selbst zur Perle wurde. »Die wahre Freundschaft — sagt ZOLLIKOFER vortrefflich — ist reine, edle Liebe, ist innige, völlige Vereinigung der Herzen, welche die wahrhaftigste Theilnehmung an allen Freuden und Leiden des Andern, die größte gegenseitige Offenheit und Vertraulichkeit, den uneigennützigsten Diensteifer zeuget, und den Freund mit seinem Freunde in Rücksicht auf Gesinnung und Empfindungen so verbindet, daß sie Beyde gleichsam nur *Ein Ich* ausmachen.«

Solcher Freunde kann es freylich immer nur zwey geben mit Ausschließung jedes Dritten, wie es nur zwey Liebende geben kann. Die Freundschaft hat daher auch die Eifersucht mit der Liebe

gemein. Freunde und Liebende wollen und sollen einander Alles seyn, einander ganz angehören; sie können und dürfen daher mit keiner dritten Person so innig und vertraut seyn, als unter einander.

Die Freundschaft setzt ferner eine gewisse Gleichheit des Alters, des Geschlechts, der Kultur, der Denkart und der äußern Verhältnisse voraus. Ein Jüngling und ein Greis werden nie eine innige und vertraute Freundschaft knüpfen, weil sie zu wenig Berührungspunkte mit einander gemein haben, und das in der Freundschaft nothwendige Gleichgewicht der Achtung durch eine zu große Verschiedenheit der Jahre aufgehoben wird. Da Personen verschiednen Geschlechts, wenn sie nicht Gatten sind, unmöglich einander ihre Gedanken und Empfindungen ganz unverholen mittheilen können, indem der Geschlechtsunterschied von beyden Seiten eine gewisse Zurückhaltung, wenigstens über gewisse Gegenstände, nöthig macht, so kann auch zwischen ihnen keine vollkommne

Freundschaft stattfinden. Menschen, die in Rücksicht ihrer Bildung, ihres Geschmacks, ihrer Gesinnung, ihres Ranges, ihres Vermögens u. s. w. zu sehr von einander divergiren, können sich einander nie bis auf den Grad der Innigkeit und Vertraulichkeit annähern, daß eine wirkliche Freundschaft zwischen ihnen Platz greiffen könnte. Daher haben Monarchen selten oder nie Freunde im eigentlichen Sinne, weil sie über jeden ihrer Unterthanen durch ihre Suveränität unendlich weit erhaben, die Monarchen unter einander selbst aber wegen ihres verschiedenen politischen Interesse's zu freundschaftlichen Verbindungen ächter Art unfähig sind, besonders da ihre ganze Lage so beschaffen ist, daß Verschlossenheit, Zurückhaltung, Formalität ihnen Pflicht zu seyn scheint, und alles dieses ihr Herz nothwendig einengen und zu vertraulichen Ergießungen ungeschickt machen muß. Ihre freundschaftlichen Verbindungen sind daher immer nichts weiter als ästhetische oder politische

Freundschaften. Eben so wird zwischen dem Reichen und Armen selten oder nie eine Freundschaft ächter Art aufkommen oder bestehen, weil der Arme, wenn er vom Reichen Wohlthaten annimmt, gegen denselben herabgesetzt wird, wenn er sie aber ausschlägt, durch eine Art von Stolz und Trotz zu beleidigen scheint.

Freundschaften werden am leichtesten in der Jugend geknüpft, weil da das Herz noch unbefangen und offen, mithin zur Innigkeit und Vertraulichkeit im Umgange gestimmt ist. Je älter wir werden, desto mehr zieht sich unser Herz in sich selbst zusammen; die Erfahrungen, die wir, je mehr wir in die menschliche Gesellschaft durch Theilnahme an ihren Angelegenheiten verwickelt werden, von der Unredlichkeit und Bösartigkeit des menschlichen Herzens machen, machen auch uns immer mißtrauischer und verschlossener gegen die Menschen; daher ein alter Freund, den wir verlieren, ein durchaus unerfetzlicher Verlust ist. »Die Tugend selber giebt keinen Trost—

sagt JEAN PAUL nicht ohne Grund — wenn du einen Freund verloren hast, und das männliche Herz, das die Freundschaft durchstoßen hat, blutet tödtlich fort, und aller Wundbalsam der Liebe stillt es nicht.« — Freundschaften können überhaupt nicht, wie etwa die gewöhnlichen Ehen, abichtlich gesucht und geschlossen werden, sondern sie müssen sich von selbst machen. Trennung der Freundschaft aber, wenn diese ächter Art ist, ist nicht wohl möglich, wofern nicht der eine Theil ein lasterhafter Mensch wird, und eben dadurch die Fortsetzung der Freundschaft unmöglich macht. Ob es dann rathsam sey, auf einmal abubrechen oder sich nur allmählig zurückzuziehen, läßt sich nicht im Allgemeinen bestimmen, sondern kommt auf Umstände und Verhältnisse an. Das sicherste Mittel aber, allen Trennungen der Freundschaft unter tugendliebenden Menschen vorzubeugen, ist *durchgängige Offenheit* im wechselseitigen Austausch der Gedanken und Empfindungen — eine Of-

fenheit, welche überhaupt der Freundschaft ihren ganzen Werth und ihren vorzüglichsten Reiz giebt. Sobald Freunde nur diese Offenheit gegen einander beweisen, so kann nie eine zufälliger Weise unter ihnen entstandene Differenz Wurzel fassen; sie wird, so wie sie entstanden ist, auch wieder ausgeglichen werden, und selbst dazu dienen, die Bande der Freundschaft noch enger zusammenzuziehen. Sobald aber ein Freund an dem andern Mangel an Offenheit und folglich auch an Zutrauen bemerkt, so ist eigentlich die Freundschaft schon dahin. Der zer nagende Wurm des Mißtrauens hat die Wurzel der edeln Pflanze angegriffen; bald werden Stamm und Blätter ganz absterben. Sehr richtig sagt daher SENECA: »Wenn du nach reifer Überlegung Einen zum Freund aufnimmst, so öffne ihm dein ganzes Herz; einem andern gehört der Name *Freund* nicht. Gegen Jedermann oder gegen Niemand sich anschließen ist so gut ein Fehler, als rastlos unruhig seyn, oder nie aus der Ruhe kom-

men.« — Mit jenem alten Weifen stimmt auch ein Neuerer, obwohl von sehr verschiedenem Charakter, ein. »Der ganze Reitz des Umgangs unter *wahren Freunden* — sagt ROUSSEAU — liegt allein in der *Offenheit des Herzens*, wo jede Empfindung und jeder Gedanke gemeinschaftlich ist, wo Jeder sich so fühlt, als er seyn soll, und Jeder sich zeigt, wie er ist. Man habe nur einen Augenblick eine geheime Intrigue, eine Verbindung, die man verbergen will, oder irgend eine Ursache der Zurückhaltung und des Verheimlichens — gleich ist alle Freude des Umgangs weg; Einer fühlt sich von dem Andern gedrückt; man sucht sich loszureißen; begegnet man sich, so möchte man schnell ausbeugen — und leicht führen dann Behutsamkeit und kalte Höflichkeit zu Mißtrauen und Entfernung. Ist's ein Mittel, sich lange zu lieben, wenn Einer den Andern fürchtet?«

Wegen des nothwendigen und innigen Zusammenhangs der Freundschaft mit der Tugend, wegen ihrer gemein-

schaftlichen Abstammung aus einer und derselben Wurzel, der Anlage zur Sittlichkeit, kann man mit Recht behaupten, daß nur gute Menschen der (wahren, ächten) Freundschaft fähig sind, daß aber eben darum und wegen der vorhin angeführten Bedingungen diese Freundschaft unter den Menschen äußerst selten und, wie die Tugend in ihrer Vollendung gedacht, eigentlich nur ein Ideal ist, nach dem gute, freundschaftlich verbundene Menschen streben, dem sie sich aber nur allmählig annähern können. Eben daher sagt aber auch JACOBI (F. H.) mit Recht: »Wer an Freundschaft glaubt, muß nothwendig auch an Tugend, an ein Vermögen der Göttlichkeit im Menschen glauben; wer an ein solches Vermögen, oder an Tugend nicht glaubt, kann auch unmöglich an wahre eigentliche Freundschaft glauben; denn Beyde gründen sich auf eine und dieselbe Anlage zu uneigennütziger, freyer, unmittelbarer, und darum unveränderlicher Liebe.«

Nur von dieser wahren eigentli-
chen Freundschaft konnte **GOTTER**
singen:

Du, die mit gelinder Hand
Mir tiefe Wunden oft verband,
O Göttinn! — Wohlthun ist dein Name —
O Freundschaft, jeder Tugend Saame!
Du unsers Wesens bester Theil,
Erhabne Leidenschaft des Weisen!

Und **CONZ**:

Du Angeld auf ein besser Land
Sey, hohe Freundschaft, mir geseegnet!
Wo, durch des Adels gleichen Ton verwandt,
Durch gleichen Sinn geweckt, der Geist dem
Geilt begegnet.
O süßer Tausch in Wesen feiner Art,
Wenn Seel' und Seele sich zum hohen Bunde
paart,
Sich mit den leisesten Gefühlen wieder finden,
Ihr Selbst in fremder Luft, in fremden Schmerz
empfinden.
Wo du mit deinem Götterblick,
O Freundschaft, weilst, da weilt des Himmels
Friede,

Da weilt mit allen Seegnungen das Glück,
 Und manche That, die in der Nachwelt Liede
 Noch lebet, keimt. Du leihst dem Geiste
 Schwingen,

Und hebst ihn über sich empor;

Lehrt niedere Begier ihn unter sich bezwingen.

Und öffnest ihm der Ehre Thor.

Das junge Leben wird durch deinen Reitz
 erhöht,

Und ferne Hoffnungen, erwärmt von deiner
 Hand,

Gehn schöner auf; von deinem Hauch
 umwehet

Lacht himmlischer vor ihm der Zukunft
 Zauberland.

20.
L i e b e.

Liebe ist ein noch vieldeutigeres, noch mehr gemüßbrauchtes und entehrtes Wort, als Freundschaft. Sie, die Göttliche, die den Menschen so weit über das Thier erhebt, die den Genuß, den der Mensch mit den Thieren gemein hat, so veredelt, daß er erst *in* dieser veredelten Gestalt des Menschen würdig ist — wird sie nicht oft zu einer feilen Dirne herabgewürdigt, die, indem sie sich um einen äußern Preis hingiebt, den Menschen unter das Thier erniedrigt? — Wer bist du aber, möchte man mit K O S E G A R T E N fragen,

Wer bist du, Geist der *Liebe*,
 Der durch das Weltall webt,
 Der Erde Schoofs befruchtet,
 Und den Atom belebt,
 Die Elemente einigt,
 Sonn' und Planeten ballt,
 Aus Engelharfen jubelt,
 Und aus dem Säugling lallt? —

»*Liebe* ist — antwortet SCHILLER — das schönste Phänomen in der belebten Schöpfung, der allmächtige Magnet in der Geisterwelt, die Quelle der Andacht und der erhabensten Tugend. *Liebe* ist nur der Widerschein dieser einzigen Kraft, eine Anziehung des Vortrefflichen, gegründet auf einen augenblicklichen Tausch der Persönlichkeit, eine Verwechslung der Wesen.« Eben das sagte schon vor Jahrtausenden der göttliche PLATO, der so viel und so schön über die *Liebe* philosophirt hat, und seinen unsterblichen Lehrer, der unter den Griechen zuerst die Philosophie vom Himmel herabzog und sie zur Lebensweisheit machte, ebenfalls darüber philosophiren läßt. »Die *Liebe* ist ein Verlangen nach dem immerwährenden Besitze des Guten. Sie äußert sich durch die Zeugung im Schönen sowohl im körperlichen als geistigen Sinne. Zu großen und edeln Handlungen führt weder vornehmes Herkommen, noch Ehrenstellen, noch Reichthum, noch irgend etwas Anders die Menschen so sicher, als

Liebe. Sie allein erzeugt ein richtiges Gefühl der Schaam vor dem Schändlichen, und ein lebendiges Streben nach dem wahren Schönen, jene göttlichen Eigenschaften, ohne welche nie weder ein einzelner Mensch, noch eine ganze Nation etwas Großes und Schönes vollbracht hat. — Sie ist es, die unfre Seelen von Ungefelligkeit reinigt; und uns mit Wohlgefallen erfüllt; die Stifterin aller jener öffentlichen Zusammenkünfte, bey denen wir uns näher kommen, die Anführerin bey Festen, beym Reigen, beym Opfer. Sie ist es, die das Herz dem sanften Gefühl öffnet und alle Roheit verbannt; die Urheberin aller Gutherzigkeit, und aller Hartherzigkeit Feindin, gnädig den Guten, geachtet von Weisen, von den Göttern bewundert; vermilst, wo sie nicht ist, und theuer denen, die ihre Gegenwart fühlen; die Urquelle des feinern Genusses, der Annehmlichkeit, der süßern Freuden, des höhern Vergnügens, des Schmachtens der Sehnsucht; für die Guten interessirt, gleichgültig gegen die Bösen; in Furcht und in
Sehn-

Sehnfucht, in Mühseligkeit und in Noth die beste Rathgeberin und Retterin; die Zierde aller Götter und Menschen.« Wenn man an diese Schilderung des erhabnen griechischen Weisen von der Liebe denkt, so kann man nicht umhin, mit GÖTTE auszusrufen:

Die Liebe zeigt in *Platon's* holder Schule
Sich nicht, wie sonst, als ein verwöhntes
Kind;

Es ist der Jüngling, der mit Pfychen sich
Vermählte, der im Rath der Götter Sitz
Und Stimme hat. Er tobt nicht frevelhaft
Von einer Brust zur andern hin und her;
Er heftet sich an Schönheit und Gestalt
Nicht gleich mit süßem Irrthum vest, und
büßet

Nicht schnellen Raufsch mit Ekel und Verdruss.

Bey dem Allen sieht man sich aber doch genöthigt, die Frage zu wiederholen, was diese *Liebe* sey, von der uns Dichter und Philosophen so viel Schönes vorsagen, und der sie trotz der Behauptung einer Menge von gestrengen Herrn und Frauen, daß

nichts in der Welt so viel Unheil ange-
richtet und den Menschen so sehr ent-
menscht habe, als die Liebe, so viel Gu-
tes nachsagen? Sollten nicht beyde Theile
in gewisser Hinsicht Recht haben?

Liebe überhaupt zeigt eine gewisse
Art der Zuneigung, der Hinneigung eines
Menschen zum Andern, ein gewisses Stre-
ben nach Vereinigung der Individuen zu
einem mystischen Ganzen an. Sie ist in
der lebendigen und besonders in der
menschlichen Natur, der sie eigentlich
ausschließend angehört, indem Thierheit
und Vernünftigkeit ihre gemeinschaftliche
Quelle ist, eben das, was die anziehende
Kraft in der leblosen Natur ist, daher
auch diese Kraft analogisch Liebe genannt
wird, so wie die *Achtung*, welche Men-
schen gegen einander fühlen und die sie
in einer Art von ehrerbietiger Entfernung
von einander hält, mit der zurücksto-
ßenden Kraft in der Natur verglichen
werden kann. Jenes Streben nach Ver-
einigung aber zeigt sich nach Verschie-

denheit der Personen, in welchen es sich findet und auf welche es sich bezieht, auf verschiedne Art, und eben daher entstehen verschiedne Arten der Liebe, welche auch in der Sprache des gemeinen Lebens durch besondre Beywörter (elterliche, kindliche, geschwisterliche, freundschaftliche, eheliche Liebe u. s. w.) unterschieden werden. Denn obgleich HERDER in gewisser Hinsicht mit Recht sagt: »Es giebt nur Eine Liebe, wie Eine Güte und Wahrheit; liebst du dein Weib nicht, so wirst du auch nicht Freund, Eltern, Kind lieben« — so kann und soll doch dadurch nicht der Unterschied zwischen den verschiednen Aüßerungs- und Beziehungsweisen der Liebe geläugnet werden.

Ein Hauptunterschied ist unstreitig der, daß die Liebe sowohl außer als in Beziehung auf die Verschiedenheit des Geschlechts und den Geschlechtstrieb stattfinden kann, und sich daher auch in dieser doppelten Rich-

tung verschiedentlich äußert. Einen andern Charakter hat offenbar die Liebe zwischen Verwandten oder Freunden, und einen andern die zwischen eigentlich Liebenden oder Gatten. Da die letzte sich auf das Geschlechtsverhältniß bezieht, so kann sie auch die Geschlechtsliebe genannt werden, ob sie gleich weit mehr als eine bloße Liebe des Geschlechts ist, und nicht bloß aus dem Geschlechtsverhältniß entspringt. »Der erste Ursprung der Liebe — sagt SULZER vortrefflich — liegt unstreitig in der bloß thierischen Natur des Menschen; aber man müßte die bewundernswürdigen Veranstaltungen der Natur ganz verkennen, wenn man darin nichts Höheres, als thierische Regungen, entdeckte. Der wahre Beobachter bemerkt, daß diese Leidenschaft ihre Wurzeln in dem Fleisch und Blut des thierischen Körpers hat, aber ihre Äste hoch über der körperlichen Welt in die Sphäre höherer Wesen verbreitet, wo sie unvergängliche Früchte zur Reife bringt.« Diese Geschlechts-

liebe, von welcher hier allein die Rede ist, heißt auch schlechthin oder vorzugsweise *Liebe*, weil die Liebe ihre größte Kraft und Stärke in dieser Beziehung äußert.

Die Unterscheidung der Geschlechtsliebe in Ansehung ihres irdischen und himmlischen Charakters (der *Aphrodite* und der *Venus Urania*) ist bekannt, aber noch nicht scharf und bestimmt genug. Man muß vielmehr *drey* Hauptarten oder Grade der Geschlechtsliebe unterscheiden.

Die Eine ist die bloß *physische* oder *thierische* Geschlechtsliebe, welche instinktartig wirkt. Sie geht nur auf den gröbern Sinnengenuss, der aus der Geschlechtsvereinigung entspringt, und stirbt mit der Erreichung ihres Zwecks ab, wofern sie nicht durch die Gegenwart oder Vorstellung solcher Gegenstände, die den Geschlechtstrieb reitzen, von neuem erregt wird. Sie kann in ihrer zügellosen Unbändigkeit den Menschen

zu einem reißenden Thiere machen und zu den schändlichsten Gräuelthaten verleiten. Sie sollte aber eigentlich gar nicht *Liebe* genannt werden, weil *Liebe* aus Thierheit und Vernünftigkeit gemeinschaftlich hervorgeht, jene Art der Geschlechtsliebe aber bloß thierisch ist, lediglich aus einem blindwirkenden Naturtriebe entspringt, und daher den Menschen, der in Allem der Vernunft huldigen soll, entehrt. Sie sollte vielmehr *Brutalität* oder *Bestialität* heißen. »Wie Mancher führt das Wort: *L i e b e* im Munde — sagt *Julie* beym ROUSSEAU, dem ersten Geschichtschreiber und Mahler der *Liebe* — und weiß so wenig im Ernste zu lieben, daß er vielmehr nur die niedrigen Grundsätze eines verworrenen Umgangs für jene reizende und süsse Herzenseintracht nimmt! Dann ist die natürliche Folge davon, daß man bald bis zum Eckel gefättigt die Mißgestalten der Einbildungskraft ergreift, und zur schmählichsten Verderbnis herab-

sinkt, nur um sich bey Leidenschaft zu erhalten. «

Die zweyte Art ist die *durch Geschmack und Reflexion geleitete* oder die *verfeinerte* Geschlechtsliebe. Sie geht zwar eigentlich auch nur auf Genuß aus, aber sie geht dabey mit einer Art von Raffinement zu Werke. Sie vergleicht die Gegenstände des Genusses mit einander und trifft eine Auswahl in Ansehung der körperlichen Bildung sowohl als derjenigen geiltigen Vorzüge, welche dem Umgange zwischen Personen verschiednen Geschlechts ein ästhetisches Interesse geben, als Munterkeit des Geistes, lebhaftere Empfindung, gefälliger Witz, gebildeter Geschmack u. s. w. Diese Liebe ist schon vorzüglicher, beständiger und geordneter als die erste Art. Da sie indessen immer nur auf bloßen sinnlichen Genuß ausgeht, so entehrt sie den Menschen, der sich den Genuß nie schlechthin zum Zwecke bey seinem Handeln machen soll, ebenfalls. Sie ist aber

auch veränderlich, weil sie die Abwechslung in Ansehung der Gegenstände des Genusses liebt, und vergänglich, weil der Genuß theils wegen Unfälle, theils wegen Alters nicht immerwährend seyn kann. Sie verwelkt daher mit den Rosen der Wangen, und der Sturmwind, welcher die Stirne mit Wolken umzieht, reißt auch die Pflanze der Liebe, wenn sie sonst keine Stütze hat, mit sammt der Wurzel aus dem Herzen.

Die dritte Art der Geschlechtsliebe endlich ist die *durch sittliches Gefühl veredelte* oder die *moralische* Liebe. Diese Liebe verschmäh't zwar nicht den Genuß; sie ist auch nicht gleichgültig gegen die wohlgefällige Form des Körpers und die angenehmen Eigenschaften des Geistes; aber sie fodert noch etwas mehr. Sie fodert auch Eigenschaften des Herzens, die dem Menschen einen über alles Vergängliche erhabnen Werth, eine dauernde Würde geben, die ihn ach-

tens - und liebenswerth machen, wenn auch die Rosen auf den Wangen schon verblichen sind, und die lebendige kraftvolle Fülle des Körpers in Schloffheit und Kraftlosigkeit übergegangen ist.

Diese Liebe ist gewissermaassen Zweck an sich selbst, wie die Freundschaft. Man liebt, um zu lieben und geliebt zu werden; Liebe und Gegenliebe ist an und für sich, ohne alle Rücksicht auf dadurch zu erlangenden Genuß, Bedürfniß des Herzens. Man will selbst bey dem Genuße nicht sowohl selbst genießen, als vielmehr das Glück des Geliebten fördern, dem man Alles hingeben, sich selbst und sein ganzes Glück aufopfern möchte, und so findet man eben in der Beförderung des Glücks des Andern sein eignes Glück. Schönheit des Körpers ist dieser Liebe nur werth, wieferne sie jene als Ausdruck der Schönheit der Seele betrachten kann; Vereinigung der Körper (Händedruck, Kuß u. s. w.) hat für sie nur Werth, wieferne sie jene als

ein Symbol der Seeleneinigkeit an-
sieht. Diese Liebe ist dauerhaft und
gesetzmäfsig; sie sehnt sich nach keiner
Abwechselung und Veränderung mit den
Gegenständen des Genusses; sie hat alle-
mal, sobald sie sich zu entwickeln anfängt,
eine lebenslängliche Verbindung mit nur
Einer Person des andern Geschlechts zur
Fortpflanzung der Gattung d. h. die Ehe,
wie sie die Vernunft gebietet, im Pro-
spekte.

*Durch die Liebe — nämlich durch die
eben beschriebne, als welche allein diesen
Namen verdient — wird also der phyfi-
sche Geschlechtsgenuss erst geheiligt, der
außerdem des Menschen, als eines vernünftigen und moralischen Wesens, ganz
unwürdig wäre, indem er ihn mit den
Thieren in Eine Klasse setzen und die
persönliche Würde des Menschen, durch
den Gebrauch der einen Person als eines
bloßen Wollustmittels für die andre,
durchaus vernichten würde. Liebende —
zwey Menschen verschiednen Geschlechts,*

welche die Liebe zum wechselseitigen lebenslänglichen Eigenthume für einander bestimmt hat — tauschen bey jenem Genusse gleichsam ihre Persönlichkeit aus; sie geben einander in demselben Augenblicke wieder, was sie einander nehmen; sie opfern sich selbst für einander auf, und beweisen ebendadurch den höchsten Grad moralischer Selbstthätigkeit. Genuss ohne Liebe hingegen muß jedem edeldenkenden Manne unschmackhaft seyn; zum Genusse ohne Liebe kann und darf sich kein feinführendes Weib hingeben. Genuss ohne Liebe — von beyden Seiten — entehrt beyde Theile zugleich, obgleich das Weib, als den leidenden Theil, in einem noch höhern Grade, als den selbst im Genießen thätigen Mann; wiewohl dieser, wenn er vom Weibe Genuss ohne Liebe fodert, indem er das Weib entehrt, um so unedler handelt.

Jene moralische Liebe also, welche den Menschen auch dann, wenn er als bloßes Thier zu handeln scheint, so weit

über die Thierheit erhebt, jene Liebe ist es, welche REINHARD (P. C.) sehr treffend in folgenden Worten schildert: »Die *Liebe* ist nichts anders als ein Streben nach Vereinigung des ganzen physischen und geistigen Daseyns, nach Vermischung aller physischen und geistigen Eigenschaften beyder Individuen, ein Streben nach wechselseitiger, innigster, vollkommenster Mittheilung alles dessen, was Jedes als freyes eben so wie als organisirtes Individuum hat. Nichts soll dem Einen angehören, was nicht mittelbar oder unmittelbar dem Andern zu Theil werde; Jedes muß geben wollen, was die Natur ihm verliehen, was seine Kraft ihm erworben hat; Jedes muß aufnehmen können, was ihm gegeben wird, und Jedes das Empfangene selbstthätig behandeln, und dem Andern neomodifizirt, lieblicher, schöner, edler zurückgeben. Das ist ein Tausch, bey welchem an keine Absonderung gedacht wird; wo Jedes sich freut, je mehr es geben kann, und immer mehr zu bekommen meynt, als es giebt; wo man

Nichts haben mag, wenn das Andre nicht zugleich hat; wo man ein Gut wegwerfen möchte, weil es sich nicht auf die Individualität des Andern verpflanzen läßt. Das ist ein Verhältniß der Wechselwirkung, wo Jedes nur in dem Andern sein Daseyn fühlt, Jedes in dem Andern den Schöpfer seiner Glückseligkeit erkennt; wo man die ganze individuelle Freyheit des Andern aufhebt, weil man die seinige hingiebt, wo Jedes die verschlossene Sphäre seiner Willensthätigkeit öffnet, damit das Andre mitherrsche, um so freyer sich fühlt, je mehr es von seiner Freyheit dem Andern freywillig hingiebt.« — Kürzer aber nicht minder treffend und schön charakterisiren zwey andre Dichter - Denker denselben Gegenstand. »Einigung — sagt BOUTERWECK — und nichts als Einigung ist es, was uneigennützig *Liebe* will. Ein Streben, dessen Grund so unerklärbar ist, als mein Daseyn, geht aus dem Innersten meines Bewustseyns, als Gefühl, als Trieb der Uneigennützigkeit, aber nicht als Streben nach Glück, her-

vor. Statt Genuß zu suchen, sucht es Aufopferung. Hingebung ist sein Wesen, nicht Erwerbung. Dafs dieses ursprünglich uneigennütziges Streben im Zustande des menschlichen Bedürfnis mit eigennützigem Trieben zusammenwürkt, macht mich in seinem Wesen nicht irre. Eben so wenig verwechsel' ich die Liebe selbst mit dem Wohlgefallen am Geliebten. Dies sind nur Veranlassungen zur Liebe, nicht die Liebe selbst. Das, was die Liebe selbst ist, würkt hervor aus dem Innersten meines Selbst. Ich hab' es mir nicht erworben. Ich bin sogar schuldig, die Wünsche, die es in mir erregt, dem höchsten Gesetze zu unterwerfen. — Und der originelle, tieffühlende, obwohl zuweilen auf eine bizarre Weise luxurirende JEAN PAUL sagt: »Die edelste *Liebe* ist bloß die zarteste, tiefste, festeste Achtung, die sich weniger durch Thun als durch Unterlassen offenbart, die sich wechselseitig erräth, die auf beyde Seelen bis zum Erstaunen die nämlichen Sayten zieht, die die edelsten Empfin-

dungen mit einem neuen Feuer höher trägt, die immer aufopfern, nie bekommen will, die der Liebe gegen das ganze Geschlecht Nichts nimmt, sondern Alles giebt durch das Individuum — diese Liebe ist eine Achtung, in der der Druck der Hände und der Lippen sehr entbehrliche Bestandtheile sind und gute Handlungen sehr wesentliche; kurz, eine Achtung, die vom größern Theile der Menschen ausgehört und vom kleinsten tief geehrt werden muß. «

Wenn man sich die Liebe so denkt — und sie muß so gedacht werden, wenn sie der Würde des Menschen angemessen seyn soll — so ist wohl keine Frage, ob sie der oben angeführten Lobpreisungen würdig sey. Sie ist in dieser Gestalt unstreitig die sicherste Bewahrerin der Unschuld und die kräftigste Antreiberin zu edeln Thaten, und verdient daher keineswegs weder den Haß noch den Spott, womit frömmelnde Sittenrichter aus Unverstand und gefühllose Wollüstlinge aus

Verdorbenheit die Liebe geschmährt haben. Wenn auch, mit HERDER zu reden »zu allen Zeiten die kalte Heuchelei, das gezierte Grab voll Todtengebeine und alles Unflaths sich an nichts so sehr als an *Liebe* geärgert hat« — so bleibt es doch ewig wahr, was SCHILLER sagt: »Unter allen Neigungen, die von dem Schönheitsgeföhle abstammen und das Eigenthum reiner Seelen sind, empfiehlt keine sich dem moralischen Geföhle so sehr, als der veredelte Affect der *Liebe*, und keine ist fruchtbarer an Gefinnungen, die der wahren Würde des Menschen entsprechen. Zu welchen Höhen trägt sie nicht die menschliche Natur, und was für göttliche Funken weiß sie nicht oft auch aus gemeinen Seelen zu schlagen! Von ihrem heiligen Feuer wird jede eigennützigte Neigung verzehrt, und reiner können Grundfätze selbst die Keuschheit des Gemüths kaum bewahren, als die *Liebe* des Herzens Adel bewacht. Oft, wo jene noch kämpften, hat die *Liebe* schon für sie gesiegt,

und

und durch ihre allmächtige Thatkraft Entschlüsse beschleunigt, welche die bloße Pflicht der schwachen Menschheit umsonst würde abgefodert haben.« — Wen aber dieser Sittenlehrer zu schlaff dünken möchte, den verweil' ich auf einen andern, welcher von Vielen nur für allzustreng gehalten wird. FICHTE urtheilt: »Liebe ist der innigste Vereinigungspunkt der Natur und der Vernunft; sie ist das einzige Glied, wo die Natur in die Vernunft eingreift; sie ist sonach das Vortrefflichste unter allem Natürlichen. Das Sittengesetz fodert, daß man sich in Andern vergesse; die Liebe giebt sich selbst hin für den Andern.« — Ich möchte daher mit DIETLS von einem Manne, dessen Herz der Liebe sich nicht öffnet, eben das sagen, was SHAKESPEARE von dem behauptet, der die Musik nicht liebt: »Die Bewegungen seiner Seele sind plump, wie die Nacht, und schwarz, wie der Erebus.« — Freylich gilt alles dieses nur von der edleren Liebe; denn sonst hat der heilige AUGUSTIN

wohl Recht, wenn er bemerkt, daß uns die Liebe eben so wohl zur Erde erniedrigen, als zur Gottheit erheben könne, indem er sagt: »Der Mensch ist, was seine Liebe ist. Liebst du Erde, so bist du Erde; liebst du Gott — was soll ich sagen? — so bist du ein Gott!«

Aber, wird vielleicht Mancher fragen, ist jene edlere, erhabnere Liebe wohl unter den so sinnlichen, so eigennützig Menschen anzutreffen? Ist sie nicht bloß etwas *Idealisches*, das nicht in der wirklichen Welt, sondern nur in Romanen und Schauspielen realisirt werden kann? Ist's etwa, wie ROCHEFAUCAULT sagt, »mit der wahren Liebe, wie mit den Gespenstern, von denen alle Welt zu erzählen weiß, ohne sie gesehen zu haben?« — Allerdings hat die Liebe wie die Freundschaft etwas *Idealisches* an sich, und unter Tausenden, die sich *verliebt* haben, mag vielleicht kaum Einer *geliebt* haben. So selten ächte Freundschaft unter den Menschen ist, so selten

dürfte vielleicht auch ächte Liebe seyn. Indessen, wenn auch Liebe, *in ihrer höchsten Vollkommenheit gedacht*, auf Erden nirgends angetroffen werden möchte, so kann man doch, wenn man nicht an menschlicher Tugend selbst zweifeln will, unmöglich läugnen, daß es hin und wieder Liebende gegeben haben mag, welche sich dem Ideale, das die Vernunft von der Liebe entwirft, mehr oder weniger annäherten. Die Liebe in ihrer edleren Gestalt hangt so genau mit unsrer sittlichen Natur, und mit den auf dieselbe gegründeten Überzeugungen von einer übersinnlichen Welt zusammen, daß ich kein Bedenken trage, SCHILLER'S Bekenntniß hierüber zu unterschreiben: »Ich glaube an die Wirklichkeit einer uneigennütigen Liebe. Ich bin verloren, wenn sie nicht ist, ich gebe die Gottheit auf, die Unsterblichkeit und die Tugend. Ich habe keinen Beweis für die Hoffnungen mehr übrig, wenn ich aufhöre, an die Liebe zu glauben.« — Diejenigen, welche die Wirklichkeit oder selbst

die Möglichkeit jener Liebe bezweifeln, sind größtentheils Wüflinge, welche bey dem Umgange mit Weibern nie etwas Anders suchten und fanden, als physischen Geschlechtsgenuß, die im Schlamme der Sinnlichkeit versunken Liebe nur für ein Spiel der Nerven halten, und daher nichts wissen »von jenem Band aus Sympathie gewebt — das sich um Seelen schlingt, veredelt, höher hebt.« (SCHINK). Diesen möchte man aber mit CONZ zurufen:

Die ihr an reine Liebe nimmer glaubet,
 Die ihr, versenkt in thierisch niedre Lust,
 Hinweggeriffen von der Wahrheit Bruff,
 Der Güter Köstlichstes euch selber früh geraubet,
 Ihr Sinnenklaven sagt — und wär' es auch
 ein Wahn —
 Was konnte je den Geist zu solchem Thatenleben
 Besüßeln, und zum Göttlichsten erheben,
 Wie es der Gott in uns, der *Liebe* Geist,
 gethan?

Du Trauriger, der nur sich selber lieben
kann,

Im weiten All wie einsam und verloren
Stehst du! Wie gähnet dich die schöne
Erde an,

Und der Natur Konzert ist Mislaut deinen
Ohren.

Man hat ferner die Frage aufgeworfen, ob der Mann oder das Weib der edleren Liebe fähiger sey? — Wenn man bey Beantwortung dieser Frage nicht auf dieses oder jenes Individuum, sondern auf das Geschlecht im Ganzen Rücklicht nimmt, so dürfte wohl der Vorzug auf Seiten des Weibes seyn. Bey dem Manne äußert sich der Naturbestimmung zufolge die Liebe schon mehr als Geschlechtstrieb, bey dem Weibe hingegen äußert sich der Geschlechtstrieb mehr als Liebe. Das Weib fühlt das Bedürfnis der *Liebe an sich*, wenn ich so sagen darf, d. h. das Bedürfnis zu lieben und geliebt zu werden bloß um der Liebe willen, weit inniger, als der Mann,

der den Genuß immer im Prospekte hat, und sich dieses als der thätige Theil bey dem Geschlechtsgenusse wohl gestehen kann, welches aber das Weib als der leidende Theil nicht darf. Die Liebe des Mannes ist daher immer sinnlicher, als die Liebe des Weibes, dem sie mehr Angelegenheit des Herzens ist. Ihr Geschlechtstrieb äußert sich daher mehr als Trieb, den Mann, den sie liebt, zu befriedigen und ihm dadurch ihre Liebe zu beweisen; hat sie außerdem noch einen Wunsch, der sich auf den Geschlechtstrieb bezieht, so ist es der, Mutter zu werden, weil sie fühlt, daß sie außerdem ihre Naturbestimmung verfehlt. »Das Verlangen des Weibes nach Kindern — sagt HERDER — ist die schönste Sehnsucht, die im Gürtel der Liebe lag, ja aus der bey allen reinen Weiberherzen er eigentlich ganz gewebt scheint.« — Daher urtheilt FICHTE sehr richtig, so sehr man auch darüber gespottet hat: »Im *Manne* ist ursprünglich nicht *Liebe*, sondern *Geschlechts-*

trieb; sie ist überhaupt in ihm kein ursprünglicher, sondern nur ein mitgetheiltes, abgeleiteter, erst durch Verbindung mit einem liebenden Weibe entwickelter Trieb, und hat bey ihm eine ganz andre Gestalt. Nur dem *Weibe* ist die *Liebe*, der edelste aller Naturtriebe, angeboren. Im unverdorbenen Weibe äußert sich kein Geschlechtstrieb und wohnt kein Geschlechtstrieb, sondern nur Liebe, und diese Liebe ist der Naturtrieb des Weibes, einen Mann zu befriedigen. Es ist allerdings ein Trieb, der dringend seine Befriedigung heischt; aber diese seine Befriedigung ist nicht die sinnliche Befriedigung des Weibes, sondern die des Mannes; für das Weib ist es nur Befriedigung des Herzens. Ihr Bedürfnis ist nur das, zu lieben und geliebt zu seyn.« — Wenn dies nun seine Richtigkeit hat, so dürfte wohl auch der *Verfasser der Agnes von Lilien* Recht haben, wenn er sagt: »Einfacher, klärer faßt eine weibliche Seele das Gefühl der Liebe; mit mannichfa-

chen, oft streitenden Gefühlen vermischt es sich in der Brust des *Mannes*.« — Wenigstens hat wohl noch kein Mann die Liebe so gefühlt, wie sie ein Weib (KAROLINE RUDOLPHI) in folgenden Versen beschreibt;

Ja, ja, du bist's, du Reine, Innige,
 Die mit der holden Unschuld dicht verwebt
 Tief in des Weibes Seele wallt und wohnt!
 Du Schonende, die nur sich selber streng
 Mit Himmelsmilde fremde Schwächen trägt;
 Die Allem, was da lebt, von innen hold,
 Den *Lebenstag* verherrlicht und verschönt,
 Doch einem *Einen* nur ihr holdes Selbst
 Mit allen Schätzen der Empfindung schenkt,
 Mit diesem *Einen* Weh' und Wonne theilt,
 Und diesem *Einen* feinen Lebensborn
 — Mit immer neuem süßen Zauber füllt,
 Sich selbst an ihn verlieret und vergifst,
 Von seinem Freudenbecher nur genießt,
 Und Lebenslust aus seinem Blick allein,
 Aus feinen Mienen, seinem Handdruck schöpft.

Indessen mag es dahin gestellt bleiben,
 ob *Leonore von Este* Recht hat, wenn

die GÖTTE so gegen *Torquato Tasso*
klagen läßt:

Wenn's Männer-gäbe, die ein weiblich Herz
Zu schätzen wüßten, die erkennen möchten,
Welch einen holden Schatz von Treu und
Liebe

Der Busen einer Frau bewahren kann;

Wenn das Gedächtniß einzig schöner Stun-
den

In euren Seelen lebhaft bleiben wollte;

Wenn euer Blick, der sonst durchdringend
ist,

Auch durch den Schleyer dringen könnte,
den

Uns Alter oder Krankheit überwirft;

Wenn der Besitz, der ruhig machen soll,

Nach fremden Gütern euch nicht lüßtern
machte:

Dann wär' uns wohl ein schöner Tag er-
schienen.

Wir feyerten dann unfre goldne Zeit.

Wenn aber auch der Mann dem Weibe
in der *Liebe* nachsieht, so thut er es
demselben vielleicht eben so sehr in der

Freundschaft zuvor. Wie das weibliche Herz mehr zur Liebe geschaffen ist, so scheint das männliche für Freundschaft empfänglicher zu seyn. Wenigstens hat uns weder die Geschichte noch die Mythologie solche ausgezeichnete Beyspiele von Weiberfreundschaften aufgestellt, als es in Ansehung der Männerfreundschaften der Fall ist. So lange die Weiber Mädchen sind, thut die ihnen natürliche Rücksicht auf das männliche Geschlecht der Innigkeit, Herzlichkeit und Aufrichtigkeit ihrer Freundschaften immer einigen Abbruch, und wenn sie Frauen und Mütter werden, so erfüllt die eheliche und mütterliche Zärtlichkeit ihr Herz zu sehr, als das den Empfindungen der Freundschaft ein weiter Spielraum übrig bliebe. Überdies bringt es der sanfte, hingebende Charakter der Liebe, so wie der starke und kräftige Charakter der Freundschaft schon von selbst mit sich, das jene dem weiblichen, diese dem männlichen Herzen angemessener ist. Wenn daher auch die Liebe zwischen *St. Preux* und *Julie* von

ROUSSEAU natürlich geschildert ist, so ist es doch die Freundschaft zwischen *Julie* und *Claire* gewiß nicht. Eine solche Freundschaft, wie die Letzte gegen die Erste empfunden haben soll, daß sie selbst ihren Brautigam verlassen und mit Julien entfliehen wollte, um nur nicht von dieser getrennt leben zu müssen, ist mehr als unnatürlich; oder drohte *Claire* nur damit, um Julien von ihrem Vorsatz abzubringen? Dann möchte man aber bey ihrer vorhergehenden Nachsicht gegen Juliens Liebe beynahe eine kleine geheime Eifersucht im Hintergrunde ihres Herzens argwohnen.

Ob Freundschaft vorzüglicher als Liebe sey? — ist ebenfalls eine von den kritischen Fragen über die Liebe. Unser LAFONTAINE, der die Liebe in ihrer edelsten Gestalt in so vielen trefflichen Romanen geschildert hat, bejaht dennoch jene Frage. »Jünglinge — ruft er aus — Freundschaft ist köstlicher, denn Frauenliebe. Die Liebe ist der Schatten am

Morgen; mit jedem Augenblicke wird er kleiner; Freundschaft aber der Schatten am Abend; er wächst, bis die Sonne des Lebens sinkt.« — Mag indessen auch die Liebe an und für sich betrachtet weniger Werth haben und vergänglicher seyn, als die Freundschaft, so ist es doch eben so gewiß, was HERDER sagt: »Liebe soll uns zur Freundschaft laden; Liebe soll selbst die innigste Freundschaft werden.« — Wenn daher die Liebe nur rechter Art ist, so wird und muß sie sich mit der Freundschaft innig und unzertrennlich verbinden (*Die Liebe knüpft die Rosenschnur, die Freundschaft nimmt sie in Verwahrung* — TIEDGE), und folglich kann man auch behaupten, daß Liebe eben so köstlich und eben so dauerhaft sey, als Freundschaft, daß ächte Liebe nicht im Genuß ersterbe, und daß derjenige, welcher zuerst die *Ehe* das Grab der Liebe nannte, sich an der Menschheit veründigt habe. Sollt' es denn nimmer und nirgend zwey Personen verschiednen Geschlechts, zwey Ehegat-

ten gegeben haben oder noch geben, »die — mit JEAN PAUL zu reden — schon die Trauerschleppe des Lebens, nämlich das Alter, tragen, deren Haare und Wangen schon ohne Farbe, deren Augen ohne Feuer sind, und deren Angesicht tausend Dornen zu Bildern der Leiden ausgestochen haben; die sich aber dennoch mit so müden alten Armen umfassen, und so nahe am Abhange ihrer Gräber sagen oder denken: Es ist uns Alles abgestorben, aber doch unsre Liebe nicht — o wir haben lange mit einander gelebt und gelitten, nun wollen wir auch zugleich dem Tode die Hände geben, und uns mit einander wegführen lassen?« — Wer würde bey einem so herzerhebenden Schauspiel nicht mit *Ebendemselben* ausrufen: »O Liebe, dein Funke ist über der Zeit; er glimmet weder an der Freude, noch an der Rosenwange; er erlischt nicht weder unter tausend Thränen, noch unter den Ruinen des Alters, noch unter der Asche des Geliebten. Er erlischt nie, und du, Allgütiger, wenn es keine

ewige Liebe gäbe; so gäb' es gar keine!«

Ziemt es aber wohl der Philosophie, mit einem solchen Interesse von der Liebe zu reden? — Ich antworte mit einem ungenannten aber geistreichen philosophischen Schriftsteller: »Seines Lebens froh seyn wird der Mensch erst dann können, wenn er geben und empfangen, verähnlichen und vereinigen, mit einem Worte, wenn er *lieben* und *geliebt* werden gelernt hat. *Diefs zu lernen, ist das würdigste Ziel aller ächten Philosophie des Lebens.*«

Ende der ersten Sammlung.







