



Zweiter Theil:

Das Sittliche in seiner Erscheinung
betrachtet.

Erster Abschnitt:

von

der sittlichen Wirksamkeit.

§. 30.

Wille und Willkühr: wie sich das Handeln zum Wir-
ken gestalte. — Die That; das Werk.

Der Mensch ist, wissen wir, bestimmt, durch seine Thätigkeit zwey Welten miteinander zu verbinden: praktisch soll er das Himmlische in das Irdische, das Uebersinnliche in das Sinnliche, einbilden. Die Erde ist der Schauplatz seiner Thätigkeit. Indem nun der Wille, die Eine freythätige

Kraft, in die Sinnenwelt eingreift, wird derselbe eigentlich zur Willkühr. Denn hier findet die Wahl («Kühr», nach dem Altdutschen) Statt. Es ist die Frage: welchen unter den vorliegenden oder umgebenden Gegenständen soll der Mensch, der zum Handeln bestimmte, wählen, — welchen soll man ergreifen, damit dem Sinnlichen die Form (der Stempel) des Sittlichen aufgedrückt werde.

Nur so gewinnt, meines Erachtens, das vielgebrauchte Wort »Willkühr« einen bestimmten und reinen Sinn. Auch ist diese Bedeutung desselben auf dem gegebenen Wege der Bildung wohl unverkennbar. Noch gibt es aber mehr als Eine empirische Anbildung, welche selbiger mächtig widerstrebt: da begegnet uns 1) die sogenannte »Willkühr« des Despoten, also die Willkühr als Eines mit der Eigenmacht oder Gesetzlosigkeit, mit dem ungehemmten Spiele der unsittlichen Triebfeder, der Leidenschaften u. s. w.; 2) die »bloße oder blinde Willkühr«, die auch dem Thiere zugeschrieben ward — „*brutum arbitrium*“ —, und die so nach mit dem »thierischen Handeln« (!?) verknüpft seyn sollte: eine Scholastik, die noch in neuern Darstellungen, hier und dort, wiedertönt.

Die Willkühr ist also jedesmal Wille, aber der Wille ist nicht jedesmal Willkühr! — Wer hingegen nur pädagogisch verfährt, d. i. seinen Blick auf das Äußere richtet, das Höhere bloß voraussetzend: der faßt natürlich den Willen sogleich oder zuerst (und dann wie leicht allein!) als Willkühr auf.



Um so leichter wird dann auch das Willkührliche an die Stelle des Freyen gesetzt. Nein, das Willkührliche gehört nur der äußeren Sphäre der Menschheit an, während das Freye die innere und äußere umfaßt. Selbst in dem bekannten: »es ist unwillkührlich geschehen« waltet zugleich ein Blick auf das Aeußere ob. Also auch das Willkührliche ist jedesmal ein Freyes, aber nicht umgekehrt: und nur insofern, als ohne das Freye kein Willkührliches ist, umfaßt ersteres beyde Sphären. Der empirische, nicht der reine, Wille ist Eines mit der Willkühr.

Aber gibt es denn keine frühere, keine ursprüngliche Wahl? Man denke an den Herkules auf dem Scheideweg, da ihm hier die Tugend, dort die Wollust erschien, und so die »Wahl« ihm geboten ward! — In der Sprache des Lebens und der Poesie mag diese konkrete Redensweise wohl gebraucht werden: offenbar ist in selbiger das Innere mit dem Aeußern, das Reine mit dem Empirischen zusammengefaßt. Allein im Vortrage der Wissenschaft müssen wir, denke ich, die ursprüngliche Selbstbestimmung und die Wahl unterscheiden: a) erstere bezieht sich auf die Form und hiemit auf das innere Handeln; b) letztere aber auf die Materie und hiemit auf das äußere Handeln. Die erste entspricht also der Gesinnung, und die andere der That, so wie diese in das Aeußere fällt. Und wenn die Wahl nur dem Menschen, nicht dem bloßen Thiere, zukommt; so gilt auch hier: die Wahl ist

jedesmal eine Selbstbestimmung, aber nicht umgekehrt, wofern der Mensch im Gange seiner Bildung, nicht auf dem Standpunkte der Vollendung (idealistisch), betrachtet wird! — Daher auch die bekannte, scholastische Unterscheidung zwischen dem formalen und materialen Zwecke. (§. 18.) Der letztere aber heißt der gute oder böse, je nachdem der sinnliche Gegenstand unter diese Form aufgenommen ist oder nicht, im gesetzten Falle. Daher nun auch »das sittliche und sinnliche Interesse«, so wie das erstere in seiner Steigerung »schön, und das andere »wild« heißen kann. — Aber unstatthaft und kaum in der gemeinen Rede zu dulden ist »die Wahl zwischen dem Guten und Bösen«, d. i. dem Sittlichen und Unsittlichen. Wer könnte das Böse als solches wählen? Der Wille oder das wollende Subjekt, also der handelnde Mensch, wird ja erst dadurch böse, daß er dem Guten, wie sich dieses idealisch ankündigte, das Angenehme vorzieht, oder gegen die heilige Stimme dem Lustzuge folgt. Denn an sich ist, wie bekannt, das Angenehme kein Böses: es ist vielmehr mit dem Guten vereinbar (§. 21.), muß gleich auf Beherrschung des Sinnlichen der erste Blick gerichtet seyn. (§. 24.) Auch darf nicht gesagt werden, daß, wer böse oder unsittlich handelt, das Böse unter dem Scheine des Guten wähle oder begehre, nach jenem Worte einer ältern Scholastik: „*eligit seu appetit malum sub specie boni.*“ Diese Rede entspricht eigentlich nur dem Geiste einer berechnenden Klugheitslehre (»Glück-



seligkeitslehre«?), d. i. der Theorie des Eigennutzes. Und was zugleich darin waltet, ist die Vermischung des Wohls mit dem Guten, und des Uebels mit dem Bösen. (§. 18.) Immer müssen wir demnach den innern Grund und hiemit die reine Ansicht des Willens fest im Auge behalten: dann mag das höhere oder menschliche Wirken bestimmt erkannt werden.

Oben indem die Eine handelnde Kraft, d. i. der Wille, in die Außenwelt eingeht, gestaltet sich das Handeln zum Wirken. Daher die »moralische Wirksamkeit«, der »Wirkungskreis« u. s. w. Die sinnlichen Gegenstände werden, im gesetzten Falle, behandelt, d. i. sittlich bearbeitet.

Theilen wir nun das Handeln in das innere und äußere ab; so fällt das Wirken mit dem letztern zusammen. Aber nicht das bloße, sondern das sittliche oder menschliche Wirken ist hier gesetzt. So bildet sich das reine, innere Handeln zum Wirken fort. Ist also gleich ein Handeln ohne das Wirken wohl denkbar; ja muß gleich in der Entwicklung des Begriffs und zwar, indem er sich auf die Idee gründet, ein Handeln vor dem Wirken gesetzt werden: so erscheint doch jede Thätigkeit des Willens, im ganzen Umfange eines menschlichen Seyns aufgefaßt, zugleich als Wirksamkeit. Bekannt ist übrigens die vordringende Ansicht, welche das Handeln mit dem Wirken verwechselt, oder ge-

radezu dafür nimmt. Und was gegen diesen Mißgriff der Reflexion, ja gegen diesen Eingriff der Empirie sichert, ist meines Erachtens nur die höhere Ansicht, die zwischen Handlung und Wirkung zuerst streng unterscheidet. (§. 15.) —

Mit der Gesinnung fällt die innere Handlung, mit der That die äußere zusammen. Also die That ist jedesmal eine Wirkung: aber es gilt nicht das Umgekehrte, außer man setzt das gedachte Beywort hinzu. Nicht allein die sittliche Kraft, auch sinnliche oder physische Kräfte äußern sich in der That, in dieser Wirkung. Aber die letzteren sind im Dienste der ersteren wirksam: es ist der Wille, welcher dieselben in Thätigkeit oder, nach einem Ausdrucke von Schiller, »in Handlung setzt.« So treten die physischen Kräfte, als Mittel oder Werkzeuge, in den Kreis des Handelns ein: sie werden »hineingezogen.« Und nicht von jeder Thätigkeit, sondern von der Freythätigkeit allein ist auf solche Art die That zunächst abgeleitet. Wer spricht (die entscheidende Frage kehrt wieder) von den »Thaten der Thiere«? Wohl, dem Dichter wird dieser Ausdruck als figurliche Rede erlaubt; und dem religiösen Gemüthe erscheint allerdings in den »Kunsttrieben der Thiere«, in den Wirkungen dieser Kräfte, eine höhere Thatkraft: der Schöpfer! Aber eigentlich könnte von den Thaten, so wie von den Handlungen und mithin auch von dem »Handeln«, bloßer Naturwesen nur derjenige sprechen, welcher schlechthin Ein Wesen setzend, eben darum



zwischen dem Menschen und dem Thiere nur einen Gradunterschied annähme, möchte dann ein Sprecher dieser Art »Naturalist« oder »Idealist«, d. i. Idealistiker, heißen, und wäre es auch, daß ein Solcher als Aesthetiker glänzend hineinspielte in den Vorhof der Philosophie. — Hingegen dürfte man fragen, warum Kants Abtheilung der That in die innere und äußere nicht geltend geworden? Der Sprachgebrauch, nicht die Logik, widerstand.

Also »Gefinnung und That« oder »Gefinnungen und Thaten« — ist die allein gültige Setzung. Aber die Wissenschaft setzt dafür mit gleichem Grunde: innere und äußere Handlungen. Wer möchte sagen, daß die Gefinnung, verglichen mit irgend einer bloßen Wirkung, schlechterdings keine Handlung sey? Sie beruht auf Selbstthätigkeit: so stehet sie dem Physischen als solchem, insbesondere der bloßen Empfindung, scharf entgegen. Und der Etymolog, der Grammatiker u. s. f., welcher die Gefinnung (§. 22.) von dem Sinne, und hiemit von der Sinnlichkeit ableiten wollte, vergrößerte oder hätte nicht erkannt, daß und wie ein Wort, übertragen in die Region des Höheren, nach dem gültigen und entscheidenden Rechte der Metaphysik eine ganz andere Bedeutung erlangen könne. Also ohne die Gefinnung keine That! Und beyde umfaßt, indem sie von Innen beginnt, die Handlung. Sagt man aber in irgend einem besondern Felde der Anwendung bloß: »Gefinnungen und Handlungen«; so ist da nur die äußere Hand-

lung gemeint, oder das Handeln als Eines mit dem (sittlichen) Wirken gesetzt, folglich insoweit bloß empirisch aufgefaßt. So ward neuerlich, indem die Idealistik auf ihre Weise gegen die Moral »operirte«, das Handeln geradezu auf die Materie bezogen, ja auf das Gebiet des Außern eingeschränkt; ein Miß- oder Kunstgriff, welcher da mehr als Einmal vorkam! — Wie hätte das Moralische hier den Charakter des Absoluten, und gleichen Rang mit jedem Anderen, das göttlicher Art ist, behaupten können? — Irgend eine weitere oder besondere Anwendung: »es handelt sich«, »er handelt von diesem Gegenstande, über diesen Punkt« u. s. w., kann uns nicht irre machen, wofern das Handeln nur zuerst in seiner Wurzel, in der Thätigkeit des Willens, so wie diese ursprünglich oder innerlich eintritt, erkannt ist. Wie könnten wir sonst das menschliche Wirken von dem, welches auch dem Thiere, ja selbst der Maschine zukommt, unterscheiden?

Von dem menschlichen Wirken stammt das Werk ab, so wie es nur dadurch zu Stande kommt. Auch dieses wird nur dem Menschen, nicht dem bloßen Naturdinge, zugeschrieben. Und schreibt man den Thieren, welchen der besagte Kunsttrieb einwohnt, z. B. dem Biber ein »Werk«, ein »Kunstwerk« u. dgl. zu; so findet da nur eine geheime Beziehung auf die schöpferisch Macht, in einer so ausgezeichneten Erscheinung, Statt. Wenigstens hat man ein solches Naturwesen noch für keinen Künst-



ler, ein solches Naturprodukt noch für keine That erklärt. Kommt übrigens das Wort: »ein Werk«, auch in irgend einem untergeordneten Kreise der Menschheit vor; so ist doch immer das Werk, wie es von der Einen selbstthätigen Kraft abstammt, vorausgesetzt, wenn anders mit dem Worte nicht gespielt wird. — Indem nun das Werk von dem Willen ursprünglich ausgeht, entscheidet dieser nach der idealischen Ansicht, wenn nächst dem Wollen das Vollbringen nicht eintreten konnte. Wo die Gelegenheit fehlte, wo das physische Können oder Vermögen abging: da »versetzt der Wille das Werk«; ein Wort, das aus der Tiefe der Menschheit hervorging, ward es gleich populär! („Tamen est laudanda voluntas“, oder: »Versagte der Erfolg, so war das Bestreben doch löblich« u. s. w.) Ein Wort dieser Art wurde darum populär, weil die Sache dem Herzen der Menschheit so nahe liegt. Und nur ein Intellektualist mag diese Rede in die Klasse bloßer Popularitäten hinabwerfen: ein Solcher erkennt jenen tiefen, inneren Grund, mag er sich übrigens auch Idealist nennen, oder vom Absoluten, von den Ideen, der Intelligenz, &c. sprechen. Selbst »der (wahrhaft) fromme Wunsch« erscheint da in einem schöneren Lichte. Ja wenn nur die physische Kraft, nicht die moralische, d. h. hier der gute Wille, gebrach: der nimmt an den Großthaten eines Anderen wirklich Theil. Diese sind — auch seine Thaten, so gewiß das Bewußtseyn solchen Willens in ihm lebet. Also erscheint, in

dem das Sittliche entscheidet, die schöne reinmenschliche Gleichheit. Wo das Höhere sich findet, da kann das Niedere, wie dieses jenem zum Mittel und zur Offenbarung dient, nicht immer fehlen. Nach der universellen Ansicht (in den Augen des idealischen Denkers als solchen) ist der Unterschied zwischen dem, welcher eine Großthat verrichtete, und dem, welcher auf solche Art daran Theil nimmt, bereits verschwunden. Und tritt nun der Begriff noch bestimmt zur Idee, so spricht er dem letzteren auch in dieser physischen Hinsicht den vollen Ersatz zu: wann und wie immer — im Universum! (§. 10.)

Also entscheidet der Wille und dadurch die Freiheit. (§. 15.) Auch im Felde d's Außern müssen wir auf diesen Leitstern der Menschheit stets wiederum zurücksehen.

§. 31.

Die Freiheit im Kreise der sittlichen Wirksamkeit. —

War auch der Verbrecher frey? (Neue Ansicht eines Juristen.)

Da jede That von der Freythätigkeit ausgeht, also jede andere Thätigkeit, welche hinzukommt, dadurch bestimmt wird; so ist auch die That als solche frey, folglich der Ausdruck »eine freye That, die freye That« u. s. w., eben so ungünstig als »die freye« und »die willführliche« oder unwillführliche Handlung. (§. 15. u. 30.) Nur in Rücksicht auf die



erworbene — nicht auf die angeborne — Freyheit kann jedes Beywort Statt finden. Hat nämlich Jemand (irgend Einer) das sittliche Gesetz in seine Willensmaxime aufgenommen, und schreitet er wirklich zur Ausführung desselben, so ergibt sich eben dadurch der Fortgang des Guten (§. 21.), in diesem menschlichen Wesen: die Freyheit sowohl als die Vernunft wird in ihm völliger realisirt. (§. 23.) So nähert sich der endliche Geist dem Ideale, der absoluten Freyheit, welche in Gott ist, die er anstrebt, so wie er dem Einen Göttlichen (§. 14.) huldigt, und welche er in dem Grade erstrebt, als er Gott oder dem Ideale sich nähert. Jede neue Unterordnung des Niedern unter das (wahrhaft) Höhere führt diesem Ziele ihn näher.

Und die Willkühr darf auch in dieser Hinsicht von dem Willen nicht getrennt werden. Der Umstand, daß etwa hier, im Aeußeren, nur Ein Gegenstand vorhanden ist, oder daß die Stimme der Natur (Neigung) mit jener der Vernunft in Bezug auf diesen Gegenstand zusammentrifft, z. B. wenn dem Hungrigen nur Eine Speise gegeben ist, und diese dem Vernunftzwecke, wie solchem die Physis selbst dienen soll, zugleich entspricht: — dieser Umstand hebt die Willkühr und hiemit die Freyheit, die angeborne, nicht auf. Denn es kann und muß die Möglichkeit gesetzt werden, daß, wer nun da im Aeußeren das Gesetz realisirte, eben denselben Gegenstand ergriffen oder gewählt haben würde, wenn ihm auch ein anderer, widersprechender, zugleich

vor dem Auge gestanden wäre. Nach der Idee betrachtet, die auch hier entscheidet, vertritt diese Möglichkeit vollkommen die Stelle der Wirklichkeit. Wer also behauptet, da, wo die Neigung mit der Pflicht, oder diese mit jener, zusammenstimme, wo also nur Ein äußerer Gegenstand, beyden entsprechend, vorliege, — da habe keine Freyheit mehr Statt: der gehet, meines Erachtens, nicht tief genug ein. Mag er auch sagen, nach einer bekannten Scholastik: es findet ja in diesem Falle kein Gegensatz der Beweggründe und Antriebe (*motivorum et stimulorum*) mehr Statt, also ist da keine Wahl, keine Freyheit; so blickt er doch einseitig auf das Aeußere: und er haftet insofern, als er die Idee nur voraussetzt, an dem Begriffe, an der Reflexion, wie diese mit der Wahrnehmung des Aeußeren verknüpft ist. Ja ein Solcher ist empirisch beschränkt, gerade wie an dem, welcher die »absolute Freyheit« der Menschheit selbst zuschreibt, oder jene schlechthin im Reiche dieser letzteren aufführt, die idealistische Beschränktheit sich äußert. — Nein, diese Empirie erkennt nicht, 1) daß die menschliche Freyheit, ursprünglich betrachtet, das Vermögen des Menschen sey, sich aus Achtung für das Moralgesetz, aus Gründen der Vernunft u. s. w. zu bestimmen oder — nicht zu bestimmen, d. h. sich von dem Einen Höheren zu trennen, wie auf der anderen Seite zugleich, in der Erklärung einer endlichen Freyheit, gesetzt werden muß: §. 9.; 2) daß



in jenem Falle der Zusammenstimmung nicht schlecht hin gesagt werden könne, es finde sich nur Ein Gegenstand vor, kommt anders der Idee jene Macht über das Niedere zu; und 3) daß ja nach Nr. 1. noch immer, in irgend einem besonderen Falle, die Selbstbestimmung entscheide, ob mit dem Genuße des Einen oder Einzigen, was vorliegt, entweder die sittliche oder die sinnliche, d. i. die gute oder böse, Absicht verknüpft werde. Also auch da ist Freyhätigkeit und folglich, worauf diese beruht, Freyheit.

Immer kann bloß die Frage seyn, ob dem Menschen, zuvörderst als Gliede der Menschheit, die (eigentliche) Freyheit zukomme, und dann ihm, wie er zum Handeln bestimmt ist, der Wille gegeben sey oder nicht? (§. 9. u. 15.) Die Freyheit in solchem Gegensatze mit der Nothwendigkeit ist demnach der letzte, absolute Erklärungsgrund des Guten und Bösen, so wie jenes ordnend, veredelnd, und dieses zerstörend, verwildernd, in die Sinnenwelt einwirkt. Ja im Willen liegt der letzte Grund der Wirklichkeit oder des Daseyns einer Handlung.*) Wer darüber hinausgehen will, wer da noch ein »Warum«? aufwerfen kann: der geräth entweder in Widerspruch mit sich selbst, oder fällt als Denker geradezu in das Reich der Natur hinab. Und

*) „Voluntas est ratio ultima existentiae actionis suae.“

(Stattler.)

es ist gleichviel, ob er bey diesem Falle sich theologischer oder philosophischer Formeln bediene. Wollte er auch die Aesthetik oder Poesie zu Hülfe nehmen; so könnte zwar die Phantasie den Schein des Höheren vor dem Auge eines Jeglichen, der nicht tiefer dringt und schärfer sieht, über das logisch-physische Gewebe hinaubern: aber in das Reich der Menschheit würde sie ihn nicht mehr emporheben.

Wer insbesondere »die Nothwendigkeit oder, um das harte (!) Wort (?) zu umgehen, die Determination« nach Leibniz in oder bey der »Selbstthätigkeit« setzt, und mit diesem Satze die transcendente, d. i. die eigentliche Freyheit bekämpft: wo fände der im Aeußern einen festen Punkt? Nichtig ist wohl so mancher Einwurf, welchen dieser »intellektuelle Determinismus« vorbringt: a) »Es könnte, nach dem Princip von der transcendentalen Freyheit keine Bestrafung eintreten, weil ein Mensch in dem Augenblicke, wo man ihn bestrafen wollte, schon wieder ein Anderer wäre« u. dgl. Als ob 1) der gute und der böse Wille im Kreise des Aeußern nicht unterscheidbar, nicht mit zureichender Gewisheit erkennbar wären, und als ob 2) derjenige, welcher von dem Bösen zum Guten, vom Laster zur Tugend sich wandte, nicht willig das Uebel (was er in jener Zeit verschuldete) übernehme, so wie ihm dasselbe als Mittel zu seiner weitem, sittlichen Vervollkommnung dient! b) »Es gäbe dann überall keinen Fortschritt im Ganzen, keine Vervollkommnung des Menschengeschlechts, da eben jeder Spä-



tere, jeder Einzelne vermöge seiner Freyheit wieder abfallen, die große Kette wieder abreißen, und, was Jahre und Jahrhunderte gewonnen, verderben und zerstören könnte.« Als beruhte der Sieg des Guten auf Einem Menschen oder Einem Volke, oder als wäre das Reich der Menschheit auf die Gegenwart, auf diese Region des Universums eingeschränkt! — Und: c) »Es wäre da keine Sicherheit im Guten, keine Festigkeit, keine gegründete Zuversicht auf den Menschen, den tugendhaften«, u. s. w. Wohl ist die absolute Festigkeit nur in Gott: nur Ihm gebührt daher das absolute (unbegrenzte) Vertrauen. Wer könnte, wer dürfte mit solcher Zuversicht auf irgend einen Mitmenschen bauen? So ist es göltig, jenes starke, fromme Wort: „maledictus, qui confidit in homine!“ Und wohl müssen wir bey jedem endlichen Geiste, wie weit er auch in der sittlichen Richtung fortgeschritten sey, noch die Möglichkeit des Abfalls annehmen. Daher jene fromme Warnung: »Wer stehet, der sehe zu, daß er nicht falle!«; daher schmerzt es so tief, wenn Einer, der lange im Guten beharrte, der bereits auf einer höheren Stufe der Sittlichkeit stand, bey irgend einem mächtigen Anreize oder Andrange des Neußern fiel. Aber daraus folgt nicht, daß keine größere Festigkeit oder Sicherheit im Guten bey dem Menschen, und hie-mit keine größere oder fester begründete Zuversicht auf irgend Einen Statt finden könne. Und verwerflich ist daher jene Behauptung eines erfahrenen

Weltlings, daß jede Tugend einen Preis habe, daß auch der Tugendhafteste noch, wenn man nur das Angebot steigere, erkäuflich (bestechlich) sey. Nur lenket die Frage nach der Realität des Guten den Blick immer wiederum auf das Eine, was eben sowohl unbegrenzt als unbedingt ist. Also nächst dem Vertrauen auf Gott ist die Zuversicht auf den Menschen allein gegründet. Denn sey es auch, daß dieser und jener Einzelne unser Vertrauen täusche: noch erscheint uns das Ebenbild Gottes in der Menschheit und hiemit in irgend einem Mitmenschen. Daher der »Glaube an die Menschheit, an die Tugend, an das Bessere« u. s. f., nach Herder, Schiller und Andern! —

Allerdings findet sich bey der Freiheitslehre auch hier noch ein Dunkles, Verborgenes. Aber sie gewährt uns doch einen lichten Punkt in Bezug auf den Unterschied zwischen Glück und Verdienst auf der einen, und zwischen Unglück und Schuld auf der anderen Seite, also zum Behufe des Einen, worauf der eigentliche Adel der Menschheit beruht.

Was gewährt uns hingegen jener Determinismus, wenn er eigentliche »Nothwendigkeit«, heiße er sie auch »sinnere Nothigung«, in oder bey der »Selbstthätigkeit« annimmt? Ja wie unterscheiden sich letztere wohl von jener Thätigkeit, welche der Physiker auch der eignen Kraft eines physischen Dings, im Vergleiche mit einem andern in der Naturordnung, zuschreibt? Und wäre dann nicht der Fortschritt im Guten, die Festige



keit eine bloß mechanische Erstarrung? Noch mehr: a) wem ein glückliches Temperament, eine glückliche Ausbildung von Seite der Erziehung u. dgl. zukam; der möchte dann leicht seine Rechtlichkeit für Eittlichkeit ansehen, oder sich als einen Günstling der Gottheit betrachten: und b) wer unsittlich handelte, könnte sich da um so mehr versucht finden, den Vorwurf des Gewissens mit den Gedanken abzuweisen, seine That sey eben die Folge des Mangels derselben inneren Nöthigung gewesen. Vielleicht nimmt er dann gar, während jener Liebling sich stolz erhebt, als ein Stiefkind der Gottheit (?) unser Mitleid in Anspruch.

Wo indeß eine solche Theorie in Absicht auf die Freyheit bloß von Außen angebildet ist: da äußert sich im Felde der Praxis gewiß die Inkonssequenz, zumal wie da, im Kreise des Außern, der Mensch auch zum Urtheile über das Handeln des Mitmenschen, also zum Lob oder Tadel, zur Billigung oder Mißbilligung aufgefordert wird.

Was übrigens von dem Willen in subjektiver Hinsicht (§. 23.) gesagt worden: eben das gilt hier, in diesem Kreise der handelnden Menschheit, auch von der Willkühr. Auch die Willkühr ist entweder vernünftig oder unvernünftig, frey oder unfrey u. s. w. Und wie zwischen der einen und der anderen Linie (dem Guten und Bösen) nicht allein der Sachunterschied, sondern auch der trennende Gegensatz erscheint: so findet auf jeder Linie der Gradunterschied Statt, in Bezug auf das wei-

tere Handeln. Was ist aber wohl, wenn auch von einem ausgezeichneten und sonst wohl verdienten Kantianer aufgestellt, »1) eine Willkühr, die nach Vorstellungen, 2) eine freye Willkühr, die nach Begriffen, 3) eine freye vernünftige, die nach Ideen, und 4) eine reinvernünftige, die nach reinen Ideen handelt«? —

Solche Scholastik und (wenn die Metapher gilt) solche Willkühr, ja ein solche logisches Spiel könnte selbst in dieser Schule noch vorkommen!

Nun mag auch völliger einleuchten, was von der idealistischen Behauptung: »Freiheit und Nothwendigkeit sind Eins«, zu halten sey. Wenn I. die Idee, hinweisend auf das Ideal, die Einheit aufstellt; so zeigt II. der Begriff, im besagten Verbande mit der Beobachtung, auf die Verschiedenheit hin, eben indem er den Blick auf diesen Kreis der Menschheit hinrichtet: aber III. indem der Begriff auf die Idee zurückgeht, erscheint der Fortgang des Guten: die Verschiedenheit löset immer mehr in die Einheit sich auf; und vermöge der Vereinigung ergibt sich eine stets größere Einheit. Aber nur so, wie das Niedere dem Höheren untergeordnet wird, tritt selbige ein. Denn eben das Äußere sittlich behandelnd, nähert der Mensch dem Ideale sich völliger an. Daher keine absolute, aber doch eine wirkliche Einheit im Kreise der handelnden Menschheit: nur als Idealpunkt schwebt jene bekanntlich vor. Und wenn die Nothwendigkeit dem Niederen, wie die Freiheit dem Hö-



heren, entspricht; so gilt auch in Absicht auf selbige die Einheit, welche durch die unterordnende Verbindung des Sinnlichen mit dem Uebersinnlichen zu Stande kommt: eine stets größere! Mag auch sonst noch ein Dunkel, unzertrennlich von jenem Geheimnisse der Freyheit, bey dieser Erklärung sich finden: so ist doch so viel hoffentlich klar, daß und wie auch in Ansehung dieses Gegenstands die idealische Bestimmung die Mitte zwischen der empirischen und idealistischen einnimmt. Ja es ist ein gütziges Wort: „in medio veritas“! Auch dieses ging ursprünglich aus dem tiefsten Grunde der Menschheit hervor.

Sagt uns aber ein Jurist oder Kriminalist: »der Mensch ist frey, aber der Verbrecher ist nicht frey« oder: »in dem Momente, wo er das Verbrechen begeht, kann er nicht anders handeln«; so ist hier von der angeborenen, nicht von der erworbenen, Freyheit die Rede, da und wie erstere jeder That zum Grunde liegt. Und hier muß nun gefragt werden: a) Spricht man die Freyheit dem Verbrecher schlechthin ab? Wenn dieses ist; so — ist das Verbrechen eine bloße Wirkung, keine Handlung; und so kann auch der »Kriminalist« von keiner »Strafe« mehr sprechen. (S. 15. u. w.) Ja, indem ein Solcher die Freyheit annimmt und aufhebt, d. h. dem »Menschen« zu- und dem »Verbrecher« abspricht, erinnert seine Rede an jenes Idealistische: »dort,

in der Ewigkeit, ist er frey; aber hier, in der Zeit, konnte er (z. B. Judas Ischariot) nicht anders handeln. — Oder b) behauptet man bloß, der Mensch, welcher da Verbrecher heißt, könne nicht anders, weil die Leidenschaft, der Sturm seiner Neigungen, die Macht der Gewohnheit ic. ihn hinreißt, hinglebe, hindränge u. s. f.? Wenn nur dieses ist; so kann zugleich gedacht werden, die sittliche Ohnmacht sey die Folge einer früheren Unsitte, wo er allerdings noch anders handeln konnte; also das Verbrechen insofern allerdings eine Handlung, und folglich die Zurechnung (wie solche nur bey dem Menschen, nicht bey dem Thiere, Statt finden kann) noch möglich. Es hat damit eben dieselbe Bewandniß, wie mit der verschuldeten Unwissenheit.

Wer schreibt auch dem »Thiere« ein »Verbrechen« zu? Also da, wo die Freyheit schlechthin mangelt, wo keine »Handlung«, im strengen (eigentlichen) Sinne des Worts, ist: da findet auch das Wort »Verbrechen« nicht Statt. Und fodert nicht die Anologie, daß, wenn im Momente einer guten That die Freyheit gesetzt wird, dieselbe im Momente einer bösen That nicht aufgehoben werde, trotz jedem anderen Unterschiede.



§. 32.

Welches Hinderniß der Sittlichkeit von Seite der Sinnlichkeit am Menschen obwalte. — Ist der Mensch von Natur gut oder böse? Und: kann Jemand theils gut, theils böse seyn? Noch Etwas über die Ur-Sünde.

Eine andere Frage ist es: »wie denn der menschliche Geist, nach seiner Verbindung mit dem Leibe und dadurch mit der äußeren Natur, zu dieser durchgreifenden und umfassenden Thätigkeit gelangen könne?»

Vor jeder Selbstthätigkeit kann irgend einem menschlichen Einzelwesen schlechterdings kein Böses, Unsittliches, inwohnen. Denn nur in der Seele, im Geiste des Menschen, könnte ein solches seyn: in diesem ist aber bloß, was er gesetzt hat, — nämlich als Subjekt oder Individuum betrachtet. Also kann, was sonst etwa in diesem Kreise dem sittlichen Zweck hinderlich ist, nur das physische Wesen an oder in dem Menschen betreffen. Nur darin wäre, wie es auch immer hineingekommen seyn möchte, der Sitz eines solchen Hindernisses. Gesetzt nun, es finde sich darin

I. auf dem Wege der »Zengung« eine Verstimmung, ein Vorsprung des sinnlichen Triebes: ist nun der Mensch, dem solche Natur zukam, mit einer unsittlichen oder »bösen Neigung« behaftet? Offenbar fällt das Böse auf irgend einen Früheren zurück, dessen geistige Kraft, vom Guten oder Göttlichen abgefallen und durch diese Handlung eigente

lich böse, auf den Körper — auf den eigenen und dadurch auf jenen, welcher dann von diesem abstammte — solchergestalt eingewirkt hatte. Und

II. wie sehr auch diese körperliche Stimmung auf dem ersten Wege der Erziehung, durch den ersten Einfluß des Außern, durch die weitem Einströmungen so vieles Umgebenden, und besonders durch Verbildung von Außen, überall verstärkt worden sey: dadurch kommt doch ein Böses, im strengen oder eigentlichen Sinne, gewiß nicht zu Stande.

Eine solche, angeborne oder von Außen bewirkte, Neigung kann also in dem Menschen, welchem sie eben zugeschrieben wird, oder in welchem sie ist, 1) bloß unglücklich oder ungünstig heißen; wohl aber mag sie in Bezug auf das menschliche Einzelwesen, von dem sie eigentlich abstammt, 2) unsittlich oder böse genannt werden. Und soll keine Verwirrung entstehen; soll nicht insbesondere das Hinderniß des Guten mit dem bösen Zwecke vermischt oder verwechselt werden: so darf der Ausdruck »böse Neigung, böse Neigungen« u. s. w. schlechterdings nicht vorkommen, wo nicht gerade entweder a) auf einen Vorgänger, durch dessen Thätigkeit diese Neigung entstand, das Auge zurückgeht, oder b) in irgend Einem bloß von einer solchen die Rede ist, welche durch seine Freythätigkeit zu Stande kam.

Spricht man nun z. B. von ursprünglicher Schwäche oder Gebrechlichkeit, Unlauterkeit und



Verderbtheit; so darf keine von diesen »moralische« oder »sittliche« genannt werden. Denn nur diejenige Schwäche, welche dem Weichling oder — Schwächling anklebt, ist sittlicher Art, d. h. hier, ein Un-sittliches. Mit jener Schwäche hingegen verträgt sich im Gange der sittlichen Bildung der gute, wahrhaft moralische Wille, wie nämlich dieser auf einer niedrigeren Stufe derselben — also im Anfange des Guten (§. 21.), wie solches in den Menschen tritt — beschaffen ist und erscheint: 1) noch hat er die sittliche Stärke nicht, die nur vermöge des Fortgangs sich ergeben kann; 2) noch springt eben darum der sinnliche Trieb nicht selten vor; und 3) noch ist das Sinnliche nicht ganz beherrscht, nicht im höheren Grade geordnet, also irgend eine widrige oder unglückliche Neigung, die man auf jenem Wege empfing, nicht aufgehoben. Daher also neben der Sittlichkeit noch eine Schwachheit, Unlauterkeit und Verderbtheit, ja auch Verkehrtheit, wenn das besagte Mißverhältniß zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, d. i. ein solches Uebergewicht der letzteren, mit diesen Namen belegt werden darf. Und wohl hat derjenige, welchen dieses Unglück (wenigstens in demselben Grade) nicht traf, einen Vortheil für die Sittlichkeit in der Erscheinung. Aber die Sittlichkeit selbst ist auch in jenem Falle, wenigstens dem schärfern moralischen Beobachter, wohl erkennbar, zumal im Fortgange der Zeit; so wie auf der anderen Seite die Feinheit, welche, vom Glück in dieser Hinsicht begün-

stigt, die Maske der Sittlichkeit annahm, in der Folgezeit immer mehr sich verräth. Auch wissen wir, daß und wie, nach der Idee, die erforderliche Ausgleichung in jeder anderen Hinsicht erscheint. (§. 10.)

An diesem Orte mag auch über die berühmte Frage: »Ist der Mensch von Natur gut oder böse?« Etwas gesagt werden.

Ehedem, als eine sogenannte »Theologie« den Satz behauptet hatte: »der Mensch ist von Natur böse«, — entstand auf dem Wege der Rückwirkung von Seite der Philosophen und Aufklärer die Behauptung: »Der Mensch ist von Natur gut.« — Der ethische Begriff, wenn er bestimmt eintritt, entscheidet bekanntlich gegen den einen und den anderen Theil: »der Mensch ist von Natur weder gut noch böse« (§. 12.); er hat, vor jeder Selbstthätigkeit, nur die Anlage zum Guten: aber neben dem Vermögen des Guten findet sich in ihm auch die Möglichkeit des Bösen. Wohin geräth eine sogenannte Theologie oder Philosophie, wenn sie von diesem einfachen Gesichtspunkte der Menschheit abgeht? »Die ursprüngliche Güte des Menschen« weist höchstens auf die angeborene Würde und die Unschuld zurück. (§. 11 u. 12.) — Uebrigens konnte jener physische, aber mit dem Scheine des Uebersphysischen blendende Wahnbegriff den einfachen, in der menschlichen Natur gegründeten, Begriff der



Unschuld nicht verdrängen; merkwürdig genug, auf diesem Wege der Kultur! Ja dieser Begriff der Unschuld behauptete sich in der Sprache des Lebens, und baute in jenem düstern Bezirke der Wissenschaft sich wenigstens eine Nebenstelle: »die unschuldigen Kinder«; so wie dort: »es ist noch eine Unschuld« u. dgl.

In der Kantischen Periode hieß zwar auch die »Anlage für die Thierheit« an sich eben nicht böse: sie hieß wohl auch »gut, d. h. der Befolgung des moralischen Zweckes günstig.« Nämlich wenn das Sinnliche beherrscht oder geordnet wird, dann ist es eben sowohl eine Offenbarung als ein Mittel des Sittlichen; und in dieser Sinnenwelt liegt ja unser Wirkungskreis. (§. 30.) So trat man der mönchischen Ansicht, welche das Himmlische vom Irdischen trennt, scharf entgegen. Aber zugleich schrieb man dem Menschen ein »radikales Böse«, einen »natürlichen Hang zum Bösen« zu. So strebte Kant, das bekannte Räthsel in Absicht auf die unsittliche Handlung zu lösen. Und wenn Kant hierbei auf seine Weise »a priori« verfuhr; so schlug da und dort ein Kantianer auch den Weg »a posteriori« zu diesem Ziel ein: man berief sich auf die Erfahrung! Aber 1) wenn uns auf der einen Seite die »Bösartigkeit« wie eine Erscheinung der Natur aufsteht; so begegnet uns ja auf der andern Seite die »natürliche Gutmüthigkeit« oder »Gutartigkeit«. Und 2) findet man da und dort schon in dem Gesichte eines Kindes, vor jeder Thätigkeit

des Willens, das Böse hervorblickend, abstoßend; so lächelt uns ja der Engel der Unschuld aus den Mienen eines anderen zu! — Noch mehr: 3) welche Menge schöner, rührender Züge haben uns so viele Reisende von den sogenannten Wilden, die man »Kinder der Natur« nennt, geliefert! Mag auch manches Uebertriebene oder Einseitige vorkommen; mag auch die Geschichte vieles Andere, Widerstreitende liefern: so manches Schöne ist doch unläugbar. M. sehe z. B., was der würdige Gregoire (Bischof und Senateur) in seiner Schrift über die Literatur der Neger etc. anführt: welche Thatsachen! —

Und auf dem Wege der bekannten Rückwirkung verband sich neuerlich jene hypertheologische Dogmatik mit dem Hyperidealismus, d. i. der Ideallistik, und hinwieder diese mit jener. Welche Erscheinungen kamen da hervor! Nur so viel: 1) Indem man die Möglichkeit des Bösen mit der Wirklichkeit vermischte, und die besagten Hindernisse des Guten von Seite der Zeugung und Erziehung mit dem Bösen selbst verwechselte; so wurde der Begriff desselben verwirrt: und desto mehr griff nun die Phantasie ein. Daher kam es, daß Einer, dem sonst ein ausgezeichnetes Talent keineswegs fehlte, schon im »arten Kinde« das »böse Princip, die sittliche Verderbtheit« erblickte. Und getrieben durch die Macht der Konsequenz, nannte er ein solches Geschöpf schon »lasterhaft«! Ja das Menschengeschlecht war



ihm geradezu = Sündergeschlecht. Und 2) er unterschied den ersten Menschen und zwar vor dem Falle von den Menschen nach dem Falle, behauptend, auf jenen seyn unsere moralischen Begriffe gar nicht anwendbar. Also könnten wir ohne diese überall vom Menschen, da wir ihn vom bloßen Naturwesen zu jeder Zeit unterscheiden, auch nur Ein Wort sprechen! — Gestand man auch zu, daß der erste Mensch, hervorgehend aus Gottes Hand, ein moralisches Geschöpf war, also nicht schlechthin gut gemacht werden konnte, sondern in dem Momente, wo er gut ward, freythätig seyn mußte: so längerte man doch jede sittliche Vervollkommenung, jede weitere Annäherung zum Ideale. Also durch die erste Frey- oder Selbstthätigkeit, indem der Mensch dem Einen Göttlichen huldigte, trat Etwas ein; aber durch jede weitere in derselben Richtung ergab sich überall Nichts weiter; sondern er blieb (wenn er nicht abfiel) bloß und ewig „in statu quo!“ — So wies auch der besagte Kommentator der Identitätslehre die »Gottesähnlichkeit«, welche erst durch des Menschen Thätigkeit eintreten, und dann stets zunehmen sollte, geradezu ab.

Noch Eins! Wenn Jemand das sittliche Vermögen des Menschen, wie er jetzt in die Erscheinungswelt tritt, erst in der Folge ergänzt denkt (§. 12): so kann allerdings auch einem solchen Denker in dieser vollständigen Möglichkeit schon die Wirklichkeit (§. 12.) erscheinen. Und ist seine Ansicht einmal auf solche Art durch die Idee bestimmt; dann

mag er ein menschliches Wesen schon vor jeder Handlung, die von seinem Willen ausging, nicht nur »geheiligt« oder »wiedergeboren«, sondern auch »gut« und »sittlich« nennen, so wie es ihm vorhin nach derselben Ansicht »böse« u. vorkommen mochte. Dahin führt selbst die Idee, wenn sie einseitig erfaßt wird. Und welcher grobe Irrthum muß dann noch hervortreiben, wenn der Freyheitsbegriff überall nicht bestimmt, als Leistern, vorleuchtet!*)

Soll aber dem Uebel vom Grunde aus abgeholfen werden, so führe man den sittlichen Grundbegriff durch! Wie dieser das Moralische und Physische bestimmt unterscheidet: so verschwindet das Gewirre, welches die Nichtunterscheidung in Absicht der »Natura« bey der Rede von einem menschlichen Wesen nothwendig hervorbringt. Nein, ein altes, scholastisches Gebilde („status naturae lapsae“) soll nicht wiederkehren, geschweige denn mit einem neuen, poetisch mystischen Anstriche als tiefe Wahrheit aufgestellt und gepriesen werden. Die moralische Natur des Menschen unterliegt keinem Gesetze der Zeugung. Findet man aber in der physischen Natur die besagte Folge; so mag diese wohl mit dem Grunde im gedachten Vorfahrer zusammengefaßt, und somit selbst böse genannt werden. Aber so waltet dann, in solcher Ansicht und Rede, eine Konfretion und folglich eine Popularität. Auch mag auf solche Weise das bekannte, praktische Wort eines Apostels gedeutet werden.

*) Man sehe oben: S. 314.



Aber wie ein Theorema, wie einen wissenschaftlichen Satz soll man den praktischen Ausdruck, zumal als Gleichniß, nimmermehr ansehen und behandeln. Und wenn es Unsinn, wenn es ein Verstoß gegen die Logik und den gesunden Verstand ist, »den Willen« des späteren Menschen, ehe dieser je war, in die Willenshätigkeit eines früheren einzuschließen; so ist es bloßer Naturalismus, das Moralische von der Zeugung oder Fortpflanzung als Quelle, es sey negativ, es sey positiv, ableiten zu wollen. — Die historische Frage bleibt auch hier ganz der Theologie überlassen. Nur so viel fordert, meines Erachtens, die Philosophie, 1) daß auch von der physischen Seite kein Hinderniß angenommen werde, welches die Möglichkeit vor der Wirklichkeit aufhobe — §. 8. —, und 2) daß man, soweit, auch in dieser Hinsicht zwischen dem ersten Menschen, wie ihn Gott schuf, und seinem Nachkömmlinge keinen wesentlichen Unterschied annehme, weil sonst offenbar, nach einem Grundgesetze der Wissenschaftlichkeit, entweder diesem oder jenem der Name »Mensch« nicht zukäme. (§. 23.) Und welch ein Verstoß gegen dasselbe Gesetz, wenn ein »Gefallener« mit Selbsthätigkeit und ein »Gefallener« ohne Selbsthätigkeit gesetzt wird, wenn der Eine und der Andere mit dem nämlichen Worte (»gefallener«) bezeichnet werden! — Absichtlich ist auch dieser, ethische und logische Grund wiederholt. — Nein, der gefallene Mensch, die gefallene Menschheit (die neuerlich so oft er-

Kungen ist) gibt uns nichts Besseres: es waltet in
 diesem Ausdrucke höchstens die logische Allgemei-
 heit (wie dort S. 12., Anmerk.); und nur die Phant-
 tasie mag dann, weil man von dem sittlichen Grund-
 begriffe nicht ausgeht, oder diesen nicht festhält und
 durchführt, sich mit dem bloßen, logischen Verstande
 spielend verbinden. Daher z. B. »die vergiftete
 Wurzel der Menschheit«. Wie aber nun der Stoff
 aus der sinnlichen Welt genommen ist: so tritt auch
 von dieser Seite der eigentliche Naturalismus ein,
 wo immer die Folgerichtigkeit siegt. Und das »Ur-
 Böse, Grund-Böse, Wurzel-Böse« . . .
 ist höchstens eine scholastisch übertünchte Popularität,
 da nicht erkannt und aufgezeigt ist, wie eigentlich
 irgend ein Böses in der Menschheit sich einfinden
 könne. Die ältere Wissenschaft unterschied »das mo-
 ralisch Böse und physisch Böse«. Noch einmal: wie
 entsteht jenes? oder wo ist es vor der Selbstthä-
 tigkeit? — Macht man aber diesen Unterschied
 nicht: welches Böse kann gleichwohl gemeint seyn,
 da man von dem Menschen, nicht von einem bloß
 physischen Dinge, redet? Und was, welche Vor-
 stellung und welche Sprache, erfolgt nothwendig,
 wenn diese Unterscheidung nicht ausdrücklich ge-
 macht und festgehalten wird? Dann wird natür-
 lich selbst dieses Böse wie ein Physisches vorgestellt.
 Welches Gewirre muß dann folgen! Die Schanze
 des Skepticismus, hinter die man sich etwa bey
 einer dringenden Frage zurückzieht, sichert nicht ge-
 gen solche Verwirrung. Vielleicht sagt man; »Das

Böse, = dem Unfittlichen (S. 23.), »ist einmal da, können wir gleich nicht erklären, wie es«, in Zeiten vor seiner Freyhätigkeit, »gekommen ist«. Halte man auch das naturalistische Wort zurück: die Sache ist da, die irrige Vorstellung wirkt! Hemmend wirkt der Irrthum selbst bey dem Bessern: und wie kann er bey Andern eingreifen? Noch mehr: welche Waffen gibt diese »Grundlehre« (!) vom Bösen dem feineren Gegner des Christenthums sowohl, als der Philosophie? — Wie aber eine Lehre, die, auf diesen Grund gebaut, »christliche Philosophie« heißen soll, ausfallen müsse, folgt schon aus dem Gesagten. Nein, diese alte, dogmatisirende Mystik soll nicht wiederkehren. Und wenn dieselbe in einem neuen, scholastisch-poetischen Gewande auftritt; wenn sie nunmehr, nach diesem Bündnisse mit der bekannten Idealistik, in das Gebiet der Philosophie (wie ehemals in jenes der Theologie) eingreifen, und insbesondere die Moralphilosophie verderben oder verdrängen möchte: dann müssen wir, bey jedem gegebenen Anlasse, ihr offen und stark widersprechen. Zu solchem Widerspruche sind wir um so mehr berechtigt, wenn das Wahre und Tiefe der Mystik in anderer Hinsicht bereits wohl, an seinem Orte, erkannt und bemerkt worden ist. Daß übrigens eine philosophische Lehre, die auf solche Art, ihrem Gegenstande und ihrer Aufgabe getreu, bloß dem Naturalismus (Materialismus) in jeder Gestalt sich widersezt, einer kirchlichen Lehre

widerspreche oder auch nur widersprechen könne:
wer möchte das behaupten? (§. 12.)

Noch gebührt an diesem Orte der bekannten,
herrschenden Rede: »kein Mensch ist ganz böse,
und keiner ganz gut«, eine Würdigung.

Man unterscheide die Anlage zum Guten (§. 8)
von ihrer Entwicklung, und zwar in jeder
Hinsicht! (§. 14. u. 25.) Betrachten wir aber den
Menschen bloß als Individuum, als freythätiges
Wesen; so bildet sich, unter Voraussetzung jenes
Urbewußtseyns der Menschheit (§. 14.), zuvörderst
der Eine, allbestimmende Unterschied zwischen Gu-
ten und Bösen, Würdigen und Unwürdigen. Der
Mensch ist in der Wirklichkeit, wo immer er im ge-
setzten Falle sich findet, entweder vom guten oder
vom bösen Geiste beseelt, eben indem sein Wille
entweder dem Göttlichen zu-, oder davon abge-
wandt ist. Er ist also nimmermehr und überall nicht
»theils gut theils böse«; sondern zu jeder Zeit
und an jedem Orte entweder gut oder böse, sittlich
oder unsittlich, tugendhaft oder lästerhaft u. s. w.
Denn hier entscheidet der Wille, dessen bestimmte
Richtung und hiemit dessen Beschaffenheit. In Ei-
ner und derselben Zeit ist auch nur Eine Richtung
des Willens denkbar; denn hier kann bloß die ganze
einfache Setzung Statt finden: man huldigt
dem Absoluten, oder — man huldigt ihm
nicht! Also die Urhandlung, welche hier entschei-



det, indem alles Andere dadurch bestimmt wird, ist ganz einfach (*actus simplicissimus*). Nur in verschiedenen Zeitpunkten, nur nacheinander können demnach Gutes und Böses, oder der gute und böse Geist (das rationale und irrationale Prinzip) in Einem oder in einem Menschen, so betrachtet, Platz finden. Dieser Punkt muß recht erfaßt seyn, wenn die reine Ansicht nicht immer wieder durch die Eingriffe der Empirie getrübt werden soll. Vollkommen ist allerdings kein Mensch. Denn nur Einem Wesen, Gott, kommt die Vollkommenheit oder, was hier dasselbe ausagt, die Vollendung zu. Gerne verwechselt jene Empirie, zumal im Dienste des bösen Willens, also zur Sophistik gestaltet, — die Güte mit der »Vollkommenheit.« Denn so gibt es keinen guten, und der Böse steht mit jedem Andern auf Einer Linie! Auch ist bekannt, wie gerne dieser unreine Geist die Schwachheit oder Gebrechlichkeit des guten Menschen zur Unsittlichkeit stempeln möchte, wo gerade diese Ansicht seinem Interesse zusagt; und wie er hinwieder die eigentliche, also die eigene, Unsittlichkeit für bloße Schwachheit, für ein menschliches Gebrechen ausgeben möchte. Jedoch das Weitere hierüber sey der angewandten Moral (praktischen Moralphilosophie) überlassen! — Betrachten wir nunmehr den Menschen als Individuum und zugleich als Erscheinungswesen; so stellt sich uns nächst dem sittlichen Charakter, wie dieser von der Selbstbestimmung abhängt, der physische oder empirische dar. Und daher nun die Frage:

wie verhält sich dieser zu jenem? Oder: kann nicht, der Bestimmbarkeit des sinnlichen durch den sittlichen zufolge, das Gute und Böse auch im physischen Menschen erkannt werden, eben nach jener menschlichen Ordnung, also theils auf dem Wege der Zeugung, theils im Kreise Einer und derselben Individualität, da und wie das Sinnliche durch das Sittliche, oder (in Kants Sprache) der empirische Charakter durch den intelligiblen bestimmt wird? — Die Rede: »der Mensch ist theils gut, theils böse«, kann auch hier nicht Statt finden. Wenigstens scheint sie nicht rathlich; denn der Wille, also dasjenige, was die Beschaffenheit des individuellen Menschen zunächst und eigentlich bestimmt, kann da noch immer leicht aus dem Auge gerückt werden. Dieser Mißgriff mag, bey jener Rede, desto leichter eintreten, weil der Wille selbst noch immer so oft nicht in jener Tiefe, d. i. rein aufgefaßt wird. Wenn aber eine dem sittlichen Zweck entsprechende oder widersprechende Neigung, Gewohnheit, Sitte u. dgl. insofern, als sie von dem guten oder bösen Willen hervorgebracht ist, auch gut oder böse genannt werden darf; dann mag — das Uebrige vorausgesetzt — wohl gesagt werden: Der Mensch (irgend Einer) hat bey allem Bösen noch etwas Gutes, oder bey allem Guten noch etwas Böses. Denn

a) der Gute hat noch ein Böses in oder vielmehr an sich, wenn er ein Widriges, das ihm in jener menschlichen Ordnung der Dinge zukam, oder



daß er sich früherhin selbst durch die unsittliche Handlungsweise zuzog, noch nicht gänzlich ausgerollt hat; und

b) der Böse hat noch ein Gutes an sich, sofern oder wenn bey ihm das gerade Gegentheil, es sey in der einen oder in der anderen Hinsicht, Statt fand.

Es gibt z. B. auch eine angeborne »Legalität« und hiemit ein Empfehlungsschreiben, das »die Natur selbst« dem Menschen, welcher dann zum feinen Betrüger sich verbildete, in das Gesicht schrieb, und mit dem sein Inneres, wie es freylich in der Folge sich äußert, mächtig kontrastirt, das ihm aber gegenwärtig trefflich zur Larve der Gutmüthigkeit, Ehrlichkeit, Menschenfreundlichkeit u. s. w. dient. So konnte ein Cagliostro selbst einen Lavater täuschen. Denn sey auch dieser von Seiten des Verstandes und der Phantasie zu dem, was jener vorgab, in gewissem Grade geneigt, und mithin um so mehr täuschbar gewesen: wer dürfte ihm aber dasjenige absprechen, was ihn gerade vor solcher Täuschung zugleich sichern mußte, den feinen moralischen Sinn, so wie dieser von dem religiösen nicht trennbar ist?

Nun besitzen wir die Worte »Herz« und »Kopfe«, um das Reine oder, wenn man will, Transcendentale und Empirische nach solchem Verhältnisse zu einander in Einem Wesen zu begreifen, zu umfassen. So oder insofern können in Einem Menschenherzen Gutes und Böses, wie in Einem Menschen-

Köpfe Wahres und Falsches (Veriges), zusammen-
 wohnen. Aber das »Herz« kann eben darum nicht
 schlechthin als Eines mit dem »Willen« auftreten;
 wo ist auch das »gute Herz« so bestimmt, wie der
 gute Wille, sey auch das »böse Herz« bereits ent-
 schiedener, vielleicht gar eine Steigerung des bösen
 Willens, wie dieser mit der unsittlichen Gesinnung
 ursprünglich zusammenfällt? Wenigstens dürfte man
 dem neuen Kritiker, welcher jüngsthin auch das
 »Herz« so geradezu in das Gebiet der Philosophie
 einführen wollte, nicht beystimmen. — Ueberdies
 ist jenes »Zusammenwohnen« nicht schlechthin denk-
 bar: 1) nur im Kreise der Gegenwart, nur
 in irgend einem Zeitpunkte, wie eben die »Huma-
 nität« (unzer trennlich von der Wahrheit), also eine
 wahre Beurtheilung des Menschen im Erscheinungs-
 gebiete, den Blick auf diesen Kreis fodert; aber
 2) nicht im Fortgange der Zeit; denn noth-
 wendig verschwindet hier in dem einen Falle jenes
 »Böse«, und in dem anderen jenes »Gute« (immer
 mehr), da eben das Ewige sich in der Zeit, durch
 die Menschheit, entwickelt, und das Absolute auch
 durch die Zerrüttung seines Gegentheils, des »ir-
 rationalen Princip«s, seine Macht offenbart.

So können allerdings auch Wahrheit und Zer-
 thum nicht schlechthin zusammen- oder in Einem
 Kopfe wohnen. Zuörderst ist hier, wie man sieht,
 nicht die Rede vom Wahren und Guten an sich
 oder in jener Tiefe (S. 2.): nur im Erscheinun-
 gebiete, nur auf diesem Standpunkte der Reflexion,



begegnet und ein Irriges neben dem Wahren. Ja, gleichwie das Wahre und Gute an sich Eins sind: so kann das Irrige nicht dauern, wo das Gute sich findet. Und eben indem der Mensch, der handelnde, in die Sinnenwelt eingreift, ist der Verstand unter allen bedingten Kräften diejenige, welche im Kreise des Aeußern und in Bezug auf dasselbe (§. 10.) zunächst gebraucht wird.

Num. 1. Bey dem neuen, außerordentlichen Ansehen der Mystik, selbst (ja wohl auch besonders) im nördlichen Deutschlande — noch einen Beleg: „Jetzt gibt es freylich keine geerbte, von dem Vater auf den Sohn fortgepflanzte „Unsittlichkeit; jetzt entscheidet die Selbstthätigkeit“ (nämlich über das Böse: §. 20.); „aber vom ersten Menschen, „von diesem Urvater, ging das Böse auf seine Nachkommen über.“ Wie? „Das ist ein Geheimniß; und Geheimnisse muß man glauben“ u. dgl. Da hätten wir denn einen halben Materialismus. Aber welcher Widerspruch ist dabey, welche Entzweyung des Geistes bey solcher Rede von derselben Sache, in Ansehung des Wichtigsten! Und wohin muß, da mit einem Verstoße gegen den ethischen Grundbegriff der gesunde Verstand nicht vereinbar ist, dieser Widerspruch führen?! — Auch dürfte man die mystischen Hyperdogmatiker fragen: stammt ihr denn vom unbefehrten Adam ab? — Nur gegen den Materialismus, wie er folgerecht eintreten muß, sey auch diese Frage gestellt! Denn so wie das Ueberstänliche (das erste Reale, im Gegensatz mit jenem) sich zum Sittlichen, bey der ersten, nähern Bestimmung, gestaltet: so muß ja der Materialismus in dem Maße folgen, als der

sittliche Grundbegriff nicht erfasst, nicht festgehalten und durchgeführt wird.

§. 33.

Das Gute gestaltet sich zum Wahren. — Von dem Irrthume, der begangen wird. — Gibt es gleichgültige Handlungen?

Fortschreitend auf der Bahn des Guten, und folglich das Sinnliche dem Uebersinnlichen immer mehr unterordnend, wandelt der Mensch zugleich im Gebiete des Aeußern. Um nun hier das Rechte zu treffen, oder das Treffende (§. 30.) zu wählen, muß der Verstand dem Willen vorleuchten. So wie der Verstand, mit dem Sinne verbunden, unter den äußern Gegenständen einen von dem andern unterscheidet; so gewährt selbiger das äußere Licht. Aber was wäre dieses ohne das innere Licht, welches von der Vernunft ausgehet? Nur wo 1) diese zum Gewissen — §. 14. — entwickelt, und 2) der Wille darnach gerichtet, also vernünftig — §. 15. u. 23. — ist: nur da wirkt der Verstand auf solche Art, d. i. für den Einen Zweck der Menschheit. Sonst ist er kein Werkzeug der Vernunft, wohl aber der Unvernunft, beleuchtend das Aeußere, unterscheidend den einen sinnlichen Gegenstand von dem andern zum Behufe der Selbstsucht, der herrschenden Sinnlichkeit u. s. w.

Also »reine«, d. i. in der Tiefe des Geistes betrachtet, liegt der Wille auch hier dem Verstand



immer zu Grunde: derselbe ist nothwendig im Dienste entweder des guten oder des bösen Willens; von diesem oder jenem wird er angewandt, gerichtet, geleitet, kurz gebraucht. Wie dürfte also gesagt werden, daß der Verstand den Willen bestimme? — Nein, nach der höchsten oder tiefsten Ansicht gilt immer als erste Segung: Wille und Verstand, und mithin auch Wollen und Erkennen, und zwar überall im Reiche der Menschheit, so wie selbiges die Wissenschaft und das Leben umfaßt. Aber im Gebiete des Außern, zum Behufe der sittlichen Wirksamkeit, leuchtet der Verstand dem Willen vor. Denn so erscheinet dieser »empirisch« oder als Willführ. Und hier, aber erst hier, ist die Segung gültig: Verstand und Wille, Erkennen und handeln, nämlich das äußere (§. 30.) u. s. w. Die Empirie dringt, eben weil das Außere den Menschen als Erscheinungswesen zuerst umfaßt, von dieser Seite gar zu leicht vor. Und daher wird eine Reflerionsansicht, die nur in diesem Bezug auf das Außere gültig ist, so leicht an die Stelle jener ersten Ansicht gesetzt; daher nimmt alsdann eben der Verstand oder das Erkennen den Ort des Gewissens selbst, nicht nur des Willens, ein (§. 14.); und natürlich entstehet sodann jener Intellektualismus, welcher auf der einen Seite dem Egoismus entspricht, und auf der anderen sich zum baaren Determinismus gestaltet. (§. 31.) Ja gleichwie der Intellektualismus (Formalismus) im Gebiete der Wissenschaft überhaupt sich mit dem Empirismus

verbindet, wo immer die Konsequenz durch den bes-
 sern Geist nicht aufgehoben wird: so löst sich der-
 selbe hier in den baaren Sensualismus auf, heiße
 er dann »Eudämonismus« oder »Epikurismus«.
 Selbst gewisse Formeln des kantischen Kriticismus
 schügen nicht gegen diese Verstandes-Ansicht: wei-
 terhin mag dieselbe, indem sich eben die Folgerich-
 tigkeit geltend macht, immer mehr eingreifen. Und
 sey es, daß die wahre Moraltheorie auf die Praxis
 (im weiteren Sinne), auf das Leben, minder schnell
 und stark einwirke: wie zerstörend ist hingegen der
 Einfluß einer falschen Theorie, wo solche eben der
 Leidenschaft, der sinnlichen Richtung u. s. w. zugesagt!

Fassen wir nun den reinen und empirischen
 Willen zusammen; so dürfte gesagt werden: der
 Verstand ist die Lampe, womit der Wille sich das
 Aeußere, zum Behufe seiner Thätigkeit in diesem
 Felde, beleuchtet; und: nur insofern, als der
 Wille sich hier ohne den Verstand nicht bestimmen
 kann, wird er von demselben bestimmt, das heißt:
 von dem Willen geht die eigentliche Selbstthätigkeit
 und hiemit alle Selbstbestimmung aus; allein hier
 kann dieselbe nur vermitteltst des Verstandes und
 der physischen Kraft, so weit sie nöthig wird, ein-
 treten, da eben der Körper in gleicher Beziehung
 zum Werkzeuge des Geistes bestimmt ist. Und so-
 nach kann erst hier die eigentliche praktische Erkennt-
 niß zunächst entstehen. (§. 2. u. 5.)

Wo also der Wille gut oder (§. 23.) vernünftig
 ist, da entsteht die Lösung: der Verstand sey Werk-



zeug der Vernunft! — wie dort im Felde der Wissenschaft, »Organe« derselben *); denn es genügt nicht, daß man es gut meyne: man soll es auch gut treffen; das heißt: dem Vorbilde des handelnden Geistes sage der Erfolg im Aeußeren zu! Nur so wird das Göttliche auch in diesem Kreise der Menschheit verwirklicht.

Das Erste nun, wodurch das Gelingen, der gute Erfolg u. s. w. im ganzen Umfange des menschlichen Seyns bestimmt wird, ist die fortwährende Richtung des Willens auf das absolut Höhere, das feste Beharren bey dem, was die Stimme der Vernunft ursprünglich und fortwährend ankündigt oder fodert, also — das Haften an dem Gewissen, trotz jedem Zauber der Sinnlichkeit, welcher davon weglocken, trotz jeder äußeren Macht, welche davon wegscrecken oder — wegreißen möchte. Daher die Gewissenhaftigkeit oder Gewissenstreue! Auch das kräftige deutsche Wort »Gewissenhaftigkeit« ging bekanntlich in den Volkskreis selbst hinab. Allein dieser Umstand soll uns auch hier den inneren Grund, worauf die Bildung und das Treffende des Worts beruht, nicht entziehen: in der Wichtigkeit der Sache liegt eben wiederum die Ursache, warum das Wort so gemein (allgemein) wurde. Freylich wo das Gewissen tadelnd erwacht, wann jenes kräftige Wort das Ohr oder das Auge trifft;

*) Grundz. d. allg. Philos. S. 152.

da kann selbiges nicht freundlich anklingen. Jedoch es gibt selbst eine Verzärtelung des ästhetischen Sinnes, die sich gegen ein Wort sträubet, welches da so oft erklingt, selbst aus dem Munde der Ungebildeten, und in den Vorträgen für solche. Von dieser Seite hängt der ästhetische Sinn selbst mit dem Triebe der Sinnlichkeit, welcher in jenem Wechsel der Mode waltet, zusammen. Also das Wort Gewissenhaftigkeit behalte, auch zur Ehre unserer Sprache, seinen Werth, und komme folglich an seinem Orte auch in jedem Vortrage für die Gebildeten wiederum öfters vor! Und wen spräche die Gewissenstreue nicht freundlich an? Zugleich weisen beyde Worte treffend auf die höhere, objektive Bedeutung zurück: §. 14.; ja so begegnen sie scharf dem Stoicismus oder Intellektualismus, welcher das Gewissen erst auf dem Reflexionspunkte, der bloß im Bezug auf das äußere Handeln gilt, oder wohl gar als ein Subjektives auffaßt, z. B. als das Urtheil, welches ein Mensch über den Werth seiner Handlung fällt.

Die Gewissenhaftigkeit ist demnach von der ursprünglichen Güte des Willens (§. 23.) zu unterscheiden. Jene bezieht sich auf das weitere und so insbesondere auf das äußere Leben. Wo sich dieselbe findet; da gebraucht der Wille jede bedingte Kraft, also zuvörderst die verständige, zur Beförderung des Einen, worauf der Adel und das Heil der Menschheit beruht. So bildet sich, besonders in den ver-



wickelftern Fällen des Lebens, die ursprüngliche Aufmerksamkeit auf jene göttliche Stimme zur sittlichen Ueberlegung: 1) gegen jeden verführerischen Reiz, der auch nur ingeheim einfließen möchte, und 2) in Bezug auf den äußern Gegenstand, welcher nun als der passendste zur Ausführung des sittlichen Gesetzes, zur Offenbarung des Göttlichen u. s. w. gewählt werden soll.

Indem nun der freye, sittliche Geist, wie er da fortdauernd gesetzt ist, sich in irgend einem neuen Falle, in irgend einem neuen Zeitpunkte bestimmt, tritt der »Entschluß« ein. Zum Entschlusse gestaltet sich die Selbstbestimmung (§. 20.) wie zur Wahl (§. 30). Also erst im Kreise des äußeren Lebens, wie diesem das innere stets zum Grunde liegt, findet jener sich ein. Sey übrigens der Entschluß, = der Entschliesung, sittlich oder unsittlich: er setzt die Ueberlegung voraus, so wie selbige zugleich auf das Äußere sich bezieht, zunächst von dem Verstande ausgegangen, aber insofern, als der Wille diesem die Richtung gibt, dadurch bestimmt. Und wer den »Entschluß« sowohl als das »Herz« im praktischen Felde so schlecht hin aufführt: ist der wohl tief genug eingedrungen? — Auch mag der Entschluß in Verbindung mit der Entschlossenheit aufgefaßt werden: so steht er als Erscheinung der letzteren, in irgend einem besondern Falle, entgegen 1) der Unentschlossenheit, wie solche bekanntlich im Äußeren vorkommt, und 2) dem Leichtsinne, sofern dieser, von der Leichtfertigkeit oder

dem bösen Willen noch unterschieden, den Mangel an Ueberlegung mit sich führt, und daher des eigentlichen Entschlusses nicht empfänglich ist. — Nach Nr. 1. stößt uns auch »der entschlossene Bösewicht« auf. Wo hingegen der gute Wille mit der »Unentschlossenheit« verbunden ist; da findet sich die sogenannte »Gewissensängstlichkeit« ein. Man hüte sich wohl, daß nicht hierbey auf das Gewissen selbst Schatten falle! Gerne nimmt eine feinere Sophisterey Stoff von den Erscheinungen, welche da, selbst bey der Willensgüte, auf einer niedrigeren Stufe der Bildung noch vorkommen. Nein, das Gewissen selbst ist über jedes Nohe oder Gemeine dieser Art erhaben. Denn nur dem menschlichen Individuum, wie es überhaupt und insbesondere von der Verstandesseite unter dem Gesetze der Endlichkeit steht, klebet im gedachten Falle noch diese Beschränktheit oder Kleingeistigkeit an. Auch hier gilt das Bekannte: »irren ist menschlich«; und der Verstand ist des Irthums Stätte, wo sich jener Mangel noch findet. Nicht völlig, aber stets völliger, kann der menschliche Geist auch diese Schranke aufheben.

Und in dem Grade, als der Wille, beharrend in der Richtung auf das Göttliche, den Verstand weiter gebraucht (anwendet), fällt auch diese Schranke hinweg. So bildet sich das Gute heraus, ja so gestaltet sich dasselbe zum Wahren, im Gegensatze mit dem »Irthum«, welcher begangen wird, d. h.



im Kreise des Lebens vorkommt. Hier begegnet uns wiederum der eigentliche Gesichtspunkt der Menschheit: I. Wohl sind das Wahre und Gute an sich Eins; wohl erscheint auch in der Tiefe des Gemüths mit dem Guten das Wahre, wenn dieses als Geist der Wahrheit betrachtet wird. Aber II. zugleich findet sich im Kreise der Gegenwart, in diesem Gange der menschlichen Bildung, selbst bey dem guten Willen der Mißgriff, selbst bey der sittlichen oder (wahrhaft) guten Absicht ein falscher Schritt, der vielleicht, ganz gegen dieselbe, viel Unheil bewirkt: also der Irrthum! Und III. im Fortgange der Zeit und hiemit der ächten Bildung, d. h. wenn der Wille in jener Richtung beharrt, wird auch jedes Irrige dieser Art immer mehr aufgehoben. Denn so gehet das Wahre, welches dort, neben dem Irrigen, nur in der Tiefe (als Geist u.) sich einfindet, hervor, da und indem eben der Verstand auf die besagte Art hinzukommt. — Unter Nr. I. entscheidet die Idee; unter Nr. II. der Begriff, jedoch voraussetzend die Idee, d. h. nicht der bloße; unter Nr. III. aber die Idee in Verbindung mit dem Begriffe. Daher 1) die Einheit des Wahren und Guten; 2) die Verschiedenheit des Wahren und Guten, sofern da, im Gebiete des Aeußern, neben dem Guten ein Irriges in Einem und demselben menschlichen Individuo sich einfinden kann; und 3) die Vereinigung des Wahren und Guten auch in diesem Kreise, so wie das Irrige aufgehoben wird: also zwar keine vollkommene aber doch

eine immer größere Einheit! So findet hier nächst der Güte die Wahrheit sich ein, wie erstere im gesetzten Falle dem Willen, letztere aber dem Verstande und hiemit dem Erkennen, auf die gedachte Weise und in diesem Kreise des Handelns, zukommt. So wird die Verschiedenheit auf die Einheit, so der Begriff, wie er als Beobachtung Verschiedenes aufzeigt und darstellt, auf die Idee zurückgeführt. Ja, was vorhin (§. 31.) über die Freyheit und Nothwendigkeit in dieser Hinsicht gesagt ward, das ist auch hier gültig: und vergleicht man es mit dem hier Gesagten, so dürfte Eines das Andere bestätigen. —

Hier nun begegnet uns das Wahre an dem gedachten (§. 27.) Princip der Sittlichkeit, z. B.: »Forsche nach Wahrheit, und handle darnach!« Jedem Würdigen stand hierbey die ewige Einheit des Wahren und Guten vor dem Geistes-auge; wenigstens dunkel schwebte ihm selbige vor; und dazu kam der reflexe Blick auf das Feld der Anwendung, wie da kein Irrthum, kein Mißgriff Statt finden soll. Insofern ist dieses gegründet. Allein so wie man dabey den Gang der menschlichen Bildung übersieht, so entsteht nicht allein die Verwirrung des Verstandes mit dem Willen, und ein Determinismus, welcher diesen von jenem schlecht-hin abhängig macht (§. 15. u. 31.); sondern auch, wofern man consequent fortgeht, ein harter moralischer Dogmatismus. Denn verworfen wird dann, was bisher Nützlichkeit, guter (wahrhaft guter, wiewohl



nicht vollkommener) Wille selbst bey dem Irrthum* in dieser Linie der Zeit genannt ward. Wie könnte da von einem unüberwindlichen Irrthum (errore invincibili), von einer schuldlosen Unwissenheit u. dgl. noch die Rede seyn? Verschuldet wäre dann jedes Nichtwissen dieser Art, also strafbar im strengsten Sinne *) jeder Mißgriff; und nichtig wäre der Trost, welchen etwa selbst ein edler Mann nach Einsicht der Sache jenem, der so ganz gegen seine Absicht Unheil veranlaßte und bewirkte, zuruft: »Sie haben es ja gut gemeyn!« Nimmer und in keiner Hinsicht könnte es gelten, jenes bekannte, aber aus dem innersten Grunde der Menschheit hervorgegangene, Wort: »der Wille ersetzt das Werk.« Und fielen dann — wenn das Princip schlechthin gälte — nicht das Gute und der Verständige ganz in Eins zusammen? Ja dann müßten wir selbst dem feinen Bösewicht, über den sonst im Tone des Unwillens und der Klage bemerkt wurde, daß er »nur zu viel Verstand habe« oder »zeige«, den Ver-

*) Wenn der Jurist wohl im „dolus“, aber nicht in der sogenannten „culpa“ (§. 23.), den eigentlich bösen, d. i. den unsittlichen, Willen findet: so kann nicht einmal im juristischen Sinne des Worts eine „Strafe“ gegen diese sogenannte Schuld Platz finden, heiße sie dann „Fahrlässigkeit“ oder nicht. Also nur eine Züchtigung findet da Statt, gerade wie der Vater das Kind in solchem Falle nur züchtigt; und als Erzieher wirkt dann eigentlich, in demselben Falle, der Staat. (§. 26.)

stand absprechen. Denn gesetzt, man fügte hinzu: »er hat wenigstens den rechten Verstand nicht«; so würde man selbst, getrieben durch die Macht der Folgerichtigkeit, den »Unverstand« und hiemit den Nicht-Verstand aussprechen. Und träte dann nicht jenes Idealistische: »die Wahrheit der Handlung« folgerecht *) ein? — Allerdings, wird das Wahre auch »geliebt«, wie das Gute. Allein diese Redensart weist eben auf die Einheit des Wahren und Guten im Absoluten als dem Centralpunkte beyder hin. Denn hier ist eigentlich das Wahre = dem Geiste der Wahrheit: so spricht man von der »Wahrheitsliebe«; und indem eben diese von der »Tugendliebe« unzertrennlich ist, tritt zugleich die ursprüngliche Einheit des Wahren und Guten hervor. (§. 2. u. 3.) Und wenn auch der Vorsatz nur gut oder böse heißt, während dem Saxe, das Beywort wahr oder falsch zukommt; so zeigt eben jene Rede auf den Verstand als Werkzeug des Willens hin.

* * *

*) Ein Freund der Identitätslehre hatte wirklich den Muth, die Behauptung aufzustellen: „Es ist alles Eins, man kann eben sowohl sagen: Güte der Erkenntniß, als Wahrheit der Handlung, und umgekehrt.“ Wohl, denke ich, ist so Etwas merkwürdig, wenn es von einem sonst gesunden und ausgezeichneten Kopfe, der überdieß kein jugendlicher Schriftsteller ist, herrührt.



Natürlich erscheint, wenn sonach auf der einen Seite der unverschuldete oder unüberwindliche Irrthum gesetzt wird, der verschuldete oder überwindliche auf der andern. (Dasselbe gilt von der Unwissenheit und dem Zweifel im Gebiete des Handelns.) Und wenn der Sitz oder die Stätte des Irrthums immerhin der Verstand ist, so liegt der Grund oder die Quelle desselben entweder in der Natur oder in der Freyheit:

1) in der Natur, in dem Mangel auf Seite der verständigen Kraft, oder in widrigen Umgebungen, welche deren Ausbildung hinderten, so daß jener Mißgriff im Aeußern, jenes Mißlingen der That, also jener Mangel an Klugheit, an Sachen- und Menschenkenntniß natürlich oder nothwendig eintrat — wer fände bey solchem Irrthum eine »Schulda«, oder wer möchte sagen, daß der Handelnde ihn, im gegebenen Zeitpunkte, »überwinden« konnte? —; und

2) in der Freyheit, jedoch nur indirekter Weise — wer könnte sonst Freyheit und Irrthum zusammendenken? —, d. h. im bösen, unsittlichen Willen, wo also weder das erforderliche Maß der Anlage, noch der nöthige Grad der Ausbildung auf der Verstandesseite gebrach; wo nur der Wille die Kraft nicht anwandte, die er anwenden konnte; oder wo die Leidenschaft (in dem strengsten Sinne des Wortes, welcher seit einiger Zeit immer mehr geltend ward), die erstarkte unsittliche Neigung *ic.*, den Verstand gerade verblendet, verfinstert und verlei-

tet (irreleitet, irreführt). Man kennt die Macht der Leidenschaft. Aber so mächtig ist selbige durch die »Schulda« dessen, in welchem sie wirkt! Und wenn er gegenwärtig, in diesem Augenblicke, den Irrthum oder die Unwissenheit nicht überwinden kann; so heißen solche doch mit gutem Grunde nicht allein verschuldet, sondern auch überwindlich, weil die Unwissenheit zu jener Zeit, wo sie nicht mehr Statt finden sollte, gehoben oder besiegt werden konnte: aus jener unsittlichen Richtung entspringt nun der Irrthum! Daher auch das Scholastische: »praktischer Irrthum«, so wie, jedoch nur im Gegensatz damit, der »theoretische« unter N. 1.

Der Mensch oder das Subjekt, welchem der Verstand sowohl als der Wille beigelegt wird, irret also in dem einen und dem anderen Falle. Spricht man aber von diesen Kräften; so kann nur von dem irrenden Verstande, nicht von dem irrenden Willen, die Rede seyn, ist gleich der Wille im anderen Falle die eigentliche Ursache des Irrthums. Aber noch weniger soll das »irrende Gewissen«, im ersten Falle zur Sprache kommen. Nicht das Gewissen, nur der Gewissenhafte irrt: und was in ihm irret, ist nur sein Verstand, es sey aus eigenem Mangel, oder gehemmt und verleitet durch das Aeußere. Wie lange soll jene Konfretion noch fort-dauern? Führt sie doch, und zwar vermöge der Konsequenz ganz natürlich, sogar zu dem »leichtsinnigen und weiten«, ja zu dem »rohen Gewissen«: willkommen jener Sophistery! So wirkte der schola-



stische Scharfsinn, verlassen vom Tiefsinn, und nur seine »Distinktion« forspielend. Aber wie eingewurzelt ist auch dieses Unwesen, durch die Macht der Zeit und wohl auch des Ansehens unterstützt! — Freylich liegt jene Vermischung besonders nahe:

a) im »Gewissenlosen« ist das Gewissen nur insofern, als dasselbe noch an ihn spricht; denn nicht vom Kinde (S. 17.) ist hier die Rede: aber

b) im »Gewissenhaften« ist selbiges nicht allein wie es ihn zum Weiteren auffodert; sondern es ist auch, soweit die Vernunft in ihm realisirt ward, von ihm aufgenommen, ja in diese menschliche Individualität eingegangen. So findet es sich, im gesetzten Falle, mit dem Irrthum in Einem Geiste zusammen: wie leicht mag es daher vor einem Auge, das nicht tiefer eindringt und auf solche Art wohl unterscheidet, mit diesem Irrthume zusammenfließen, also in dem auffassenden und darstellenden Sinne damit zusammenwachsen! —

Gültig ist demnach die Unterscheidung: »unverschuldeter und verschuldeter, unüberwindlicher« u. Aber schlechthin unüberwindlich ist kein Irrthum: im Fortgange der Zeit gesellt sich, dem Gesagten zufolge, zum Guten das Wahre in dieser Erscheinungsform. Ja dem idealischen Denker, welcher, die ewige Einheit beyder im Auge, die Zukunft mit der Gegenwart verbindet, erscheint da kein Irriges mehr: ein jedes Irrige ist verschwunden, überwunden! Und verfolgt er diese Ansicht einseitig; so muß er auch jene, dem Gange der mensch-

lichen Bildung so entsprechende, Unterscheidung schlecht hin verwerfen, wie ein Gebilde der bloßen Reflexion. Dagegen mag der, welcher an den Begriff sich einseitig hält, sie schlecht hin aufstellen. So drängt sich hier die Empirie vor, während sich dort die Idealistik eindringt oder — einschleicht. Also auch da tritt die idealische Ansicht, im Unterschiede von der idealistischen sowohl als der empirischen, vermittelnd auf: nur die gedachte Unterscheidung und Verbindung von Idee und Begriff (dem ethischen und in dessen Verbande mit der Beobachtung) dürfte hier wiederum die erforderliche Einsicht gewähren.

Noch mag hier, in Bezug auf das Äußere, wo sich mehr als Ein Gegenstand zur Behandlung darbietet, die Frage entstehen: gibt es »glei-
gültige Handlungen« (actiones indifferentes)? Daher, besonders im Gewirre oder Gedränge des Äußeren, der Zweifel, ob Dies oder Jenes gethan, ob dieses oder jenes Objekt ergriffen werden solle?

Nun mag sich der Begriff in das »Objektive« dieser Art werfen, und da einen Fall nach dem anderen aufstellen: auf diesem Wege kommt man zu keinem sichern Leitstern. Entstand nicht auf solche Art jenes Gewebe einer älteren Kasuistik: »Probabilismus, Probabiliorismus, Tutiorismus«? — Gegen den praktischen Leichtsinne auf der einen Seite,



und die ängstliche, Kraft-hemmende und Zeit-tödtende, Unentschlossenheit auf der anderen kann (meines Erachtens) nur Folgendes sichern: I. der gerade Blick in das Innere, damit die ächte Triebfeder bestehe, und II. der offene Blick auf das Aeußere, damit hier das Entsprechende oder Zweckmäßige ergriffen werde. Eben die sittliche Ueberlegung gewährt, indem sie beyde umfaßt, die redliche Ueberzeugung im Gebiete des Handelns. Und gleichwie die Ueberzeugung überall nur in Anschauung des absolut Höheren Statt findet; so entscheidet dieselbe auch hier, da eben die praktische Einbildung des Höheren in das Niedere oder, wenn man lieber will, die Unterordnung des letzteren unter das erstere vorgehen soll. Also ist, indem wir den Primat des erstern festhalten, zugleich jene alte Streitfrage beantwortet. Aber wohl können wir mit einer neueren Schule hinzufügen: es gibt keine gleichgültige Handlungen der Form nach, d. h.: es ist überall nicht gleichgültig, wie oder in welcher Absicht man Etwas thut; aber es gibt gleichgültige Handlungen der Materie nach, d. h.: es ist ganz gleichgültig, was man thue, ob man diesen oder jenen Gegenstand wähle, vorziehe, wenn dem geraden, forschenden Verstande kein bedeutender Unterschied zwischen selbigen auffällt.

Sehen wir noch auf das Obige, insbesondere auf unsere Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Höheren und Niederen, zurück; so dürften sich uns noch folgende Grundsätze, als sichere und si-

hernde Zeitpunkte, darbieten: I. Der Mensch sey nicht Sklave der Natur! Er ist da, diese Materie zu behandeln, nicht über sie zu grübeln. Ja, wenn er nicht bloß als Glied der Menschheit, sondern auch als Subjekt, als handelndes Wesen und folglich praktisch an dem absolut Höheren Theil nimmt: so besitzt er auch absolute Macht über jedes Niedere, — zwar keine unbegranzte, aber doch eine stets größere Macht. Denn so erscheint in dem Menschen das Unbedingte. II. Sind doch diese Gegenstände an sich gleichartig, physisch, sinnlich! Soll nun irgend einer behandelt werden; und entdeckt das gesunde, forschende Auge zwischen diesem und jenem keinen merklichen Unterschied, während die sittliche Triebfeder besteht: so entspricht der eine und der andere dem sittlichen Zweck. Es ist kein vollständiger Mißgriff möglich. Und III. zeigt sich nun, nach der Handlung, gleichwohl einiger Mißgriff; so ist dieser bald gehoben und vergütet! Denn wem der gute Wille nicht fehlt, der lernet wahrhaft durch Erfahrung: er wird dadurch klug, ja weise, da eben der Verstand vermöge dieses Willens zur weiteren und zweckmäßigen Anwendung kommt.

Schon tritt auf solche Weise der »gute Gebrauch« des Verstandes dem »Mißbrauch« desselben entgegen! — Aber liegt diese Richtung des Willens nicht zugleich dem Verstandesgebrauche, welcher in der Philosophie (von der Sophistik wohl unterschieden!) vorkommt, überall zum Grunde?



So begegnen sich hier wiederum die Wissenschaft und das Leben. (§. 3.) Natürlich, da zwischen beiden keine Trennung Statt findet, und da wir den Menschen hier im Kreise des äußern Lebens betrachten, wo eben die Wissenschaft in mehr als Einer Hinsicht, obwohl an sich vielleicht nur in einigem Grade der Ausbildung, den menschlichen Geist begleitet, wenn er zur Behandlung des Aeußern nicht ganz ungeschickt ist! (§. 30.) Uebrigens gehört das Wort »Gebrauch des Verstandes« mehr dem Lebenskreise an. Aber im Gegensatz mit der Sophistik, wie sich diese zur Sophisterei gestaltet, geht dasselbe auch in das Gebiet der Wissenschaft ein. —

Ueberall entscheidet sonach zuvörderst der gute Wille. Wenn also der feinere Empiriker in irgend einem besonderen Kreise, z. B. im Staate, spricht: »Mit dem guten Willen ist uns wenig gedient«; so bemerken wir leicht das Wahre an seiner Ansicht. Je verwickelter da öfters die Verhältnisse sind, je größer das Gewirre oder Gedränge des Aeußern ist: desto nöthiger ist hier der Verstand, desto schätzbarer ein hoher Grad von Anlage und Ausbildung desselben. Wenn aber der sogenannte Staatsmann nur dieses Wahre faßt und begreift: wie oberflächlich erscheint dann seine Ansicht, und wie zerstörend sein Irrthum, indem wir den wahrhaft guten Willen und dessen Macht, unzertrennlich von jener souverainen des Höheren im Reiche der Menschheit, betrachten! Liegt der Staat nicht in diesem Reiche? Steht er nicht unter diesem hö-

heren Gesetze? Und was lehrt die Erfahrung? — Eben darin, daß auf dem Wege der Fortbildung das Gute sich dergestalt zum Wahren verklärt, offenbaret sich diese Macht des Willens. Und auf eben diese Art bildet sich das Gute auch zum Schönen fort: was an sich ist, erscheint da selbst dem äußeren Sinne.

§. 34.

Das Gute gestaltet sich zum Schönen. — Das Edle und Große. — Die Sitten. Und: „der Rechtliche“ im Vergleiche mit dem Gesitteten. — Sind Rechtlichkeit und Sittlichkeit Eins?

Im dem »schönen Kampfe der Tugenden« wie solcher in der sittlichen Selbstbeherrschung, Selbstverläugnung aufgefaßt wird, begegnet uns das an sich Schöne; §. 2. u. 10. Weil das Gute und Schöne im Absoluten Eins sind; so heißt dieser Kampf »schön«, wie dann auch das Äußere des Kämpfenden, bey solcher Anstrengung, (noch) aussehen mag. Im Vergleiche mit dem Handeln eines Anderen, der auf solche Art nicht kämpft oder »streitet«, sondern dem »wildem« Zuge der Lust u. s. w. sich hingibt, erscheint dieser Kampf, diese Anstrengung so »schön« — dem inneren Auge. Und allerdings findet auf solche Art schon hierbey die ästhetische Reflexion Statt. Also hier ist das ursprüngliche καλον καγατον! Und nur der Kampf, nicht der schöne Kampf, d. i. nicht der Geist oder



die Triebfeder, welche darin lebte, hört auf, so wie die Achtung zur Liebe (§. 21.) sich fortbildet. Diese Fortbildung ist schon dort in Betracht gekommen: aber nicht als Aeußerung; sondern nur so, wie sie innerlich, d. i. in der Tiefe eines menschlichen Geistes (Gemüths), eintritt.

Betrachten wir nun den Menschen, in welchem die Geneigtheit zum Guten, die Lust an demselben, die Freudigkeit in dessen Vollbringung u. s. w. sich findet, im äußeren Kreise des Handelns: so äußert sich die Gesinnung, welche in jenem Kampfe an sich schon heißen darf und muß; so erscheint dieselbe siegend, indem sie auf das Aeußere einwirkt: das Gute, wie es dem Subjekte inwohnt, gestaltet sich zum Schönen! Also diese Erscheinung oder Gestaltung kann auch im Aeußern eintreten. Und auf das Objektive in dem physischen Sinne des Worts bezieht sich dieselbe. Von dem Subjekte steigt das Schöne demnach auf das Objekt herab. Denn so wirkt die Sittlichkeit und hiedurch die Vernunft oder Freiheit verschönernd auf die Natur an und außer dem Menschen ein: und hervorgehet diese Verschönerung, auch vor dem physischen Auge, besonders durch den Kontrast mit der Verwilderung, welche aus der Unsittlichkeit, zumal im Fortgange derselben, entspringt. Nirgends ist bekanntlich diese Erscheinung so auffallend, als bey der »Vollust«: wie fällt, wo diese einreißt, dahin jede Blüthe der Schönheit und Kraft! —

Auch können wir, zurücksehend auf die Ankündigung des Absoluten, wie in diesem das an sich Schöne nach der Idee erscheint, und jene vor der Thätigkeit des Subjekts hergehet, — hierbey noch bemerken: I. das Schöne wird im gesetzten Falle subjektivirt; daher »die schöne Seele, das schöne Gemüth« 2c. *); und II. das Schöne wird, indem eben der Sittlichgestimmte in die Sinnenwelt eingreift, objektivirt. So wird durch den Einfluß des Sittlichen die Ordnung und Schönheit des Sinnlichen befördert: wie auffallend ist dieser Einfluß im häuslichen Kreise, in einer Familie, und wie äußert da, wenn die Sittlichkeit fehlt, eben diese indirekter Weise ihre höhere Macht! — Was übrigens die Einwirkung des Sittlichen auf das Sinnliche, d. i. auf die Natur, am Menschen betrifft; so müssen wir freylich hierbey auch die physische Individualität eines Menschen in Anschlag bringen. Und insbesondere muß, was den Ausdrück oder Abglanz des innern Wohlseyns, der Seligkeit (§. 27.) u. s. w. anlangt, hiebey auch das mächtige Schicksal in Betrachtung kommen. Allein im Ganzen, besonders im Fortgange der Zeit, ist der Zusammenhang des Guten und Schönen in die-

*) Und wohin zeigt „die schöne Inkongruenz“? — Grundz. d. allg. Philos. S. 213. — Dem bloßen Vorgänger und dem bloß formalen Aesthetiker erscheint in einem solchen Ausdrucke natürlich ein Widerspruch.



fer Menschenwelt doch unverkennbar, sey es auch, daß von dieser Seite, wie von mancher anderen, uns da und dort ein Räthsel aufstoße, das nur die Idee, weghebend den denkenden Geist über diese Schranken des Raums und der Zeit, zu lösen vermag. — Selbst der Wiederschein des Geistes im Gesichte (»Antlitz«) und besonders im Auge ist so weit bedeutend; mithin ist auch, insoweit, gegründet eine Lehre, welche sich darauf bezieht. Die Natur, der Mechanismus selbst, wird auf solche Weise der Freiheit dienstbar; denn von dieser geht aus, was da und nach und nach in jener sich ansetzt oder anbildet. Und wie spiegelt sich besonders in dem Gebilde eines zarteren Leibes die schöne Seele!

Dieser, bestimmter und umfassender zeigt sich dieser Ansicht zufolge das „*Kαλόν καὶ ἀγαθόν*“ des Griechen, das „*Honestum et decorum*“ des Römers, und »die sittliche Schönheit« des Deutschen. Der letztern entspricht, indem der geistige Blick auf das wahre »Aussehen« zurückgehet, selbst der populäre Ausdruck: »das Schöne und Gute, das sittlich Schönen«, oder: »das Gute und Schöne«. Auch mag die Reflexion, voraussetzend die Idee und hiemit das absolut Schöne, »die sittliche und sinnliche Schönheit« unterscheiden. Nur soll auch in dieser Hinsicht die Einheit, welche (und so wie solche) dem Reiche der Menschheit angehört, nicht aus dem Auge schwinden. Und mag auch dem bloßen Beobachter, empirischen Denker u. s. f. hie-

bey ein Räthsel oder Paradoxon vorkommen: dasselbe verschwindet in den Augen des idealischen Denkers; denn mit dem Universum ist jenes Reich verbunden! Es kommt immer allein oder zuvörderst darauf an: ob man das (wahrhaft) Absolute anerkenne und dann als Denker — festhalte?

Wer nun, nach der Idee, das Schöne im Absoluten auffasst, oder zwar den Menschen im Fortgange der sittlichen Bildung betrachtet, aber zugleich, vermöge der Idee, die Zukunft mit der Gegenwart, den höheren Grad mit dem Anfange des Guten zusammenfaßt: der setzt natürlich an die Stelle der Willensgüte die »Schönheit des Gemüths«. Im praktischen Vortrage mag, wo es gerade auf das Ansprechende, Belebende u. s. w. ankommt, der letztere Ausdruck wohl vorzüglich seyn. Aber die wissenschaftliche Darstellung muß ohne Zweifel von der Güte des Willens ausgehen: §. 23. Also da kann erst nach dieser von jener Schönheit des Geistes gesprochen werden. Auch gibt es im ästhetischen Felde ohne die Grundlage dieser geistigen Schönheit überall keinen wahrhaft »schönen Geist«, eben weil der Mensch, was er auch treibe, oder wo er auch immer sey, nimmermehr aus dem Kreise der Menschheit heraustritt.

Wie aber die That oder die äußere Handlung (§. 30.) hier zugleich in Betrachtung kommt: so erscheint »die schöne Handlung« erst auf der höheren Stufe, d. i. im Fortgange der ächten, men-



schenwürdigen Bildung. Hier stehet das sittlich Schöne, besonders dem mächtigen, sinnlichen Reize, welcher in diesem Gebiete des Handelns vorfam, entgegen. Und in dem Grade, als er solchen Reiz überwindet, zeigt sich der handelnde Geist als Sieger, — über dasjenige, was der Gemeinheit, dem Eigennuz so schmeichelnd zusagt! Also nur aus einer schönen Seele kann eine (wahrhaft) schöne That hervorgehen: jene Schönheit aber ist so wenig angeboren, daß sie vielmehr mit dem höheren Grade der auf Selbstthätigkeit beruhenden Bildung erst eintreten kann. (§. 10. u. 11.)

Triff nun die edle That oder Handlung neben der schönen auf; so fällt da zuvörderst das Edle mit dem Schönen zusammen. Wie sich, nach Platon, die Liebe zur Schönheit, oder diese zu je ner gesellt: eben so findet das Edle, der Edel- sinn u. s. w. im Elemente der Liebe sich ein. (§. 21.) Aber die edle That weist mehr auf diesen Geist, also auf das innere Princip hinein, während die schöne That mehr auf die Erscheinung, vermöge der gedachten, ästhetischen Reflexion, hinzeigt. Und wohin zeigt selbst die edle Inkonsequenz (nach einem Worte der Frau von Staël)? —

So gestaltet sich, in den Augen des wissenschaftlichen Denkers, das Gute zum Edeln sowohl als zum Schönen: und was ist, erscheint ihm so nach in jeder Hinsicht. Daher das kräftige deut-

ſche Wort: »ein edler Mann, eine edle Frau« u. ſ. w. Aber was dem edlen Mann zum Grunde liegt, iſt »der rechtſchaffene Mann«, ſo wie »der (wahrhaft) gute« mit dieſem Eins iſt. Daher auch der »Adel des Herzens, des Geiſtes«, in ſolchem Bunde mit der Schönheit der Seele, des Gemüths! Natürlich ſind dem Sprecher nach Helvetius, und beſonders dem durchgreifenden (konſequenten) Naturaliſten auch dieſe Ausdrücke leerer Schall oder, wo es zum Ernſte kommt, eine Zielscheibe des Spottes. Ihm gilt immer jenes Horaziſche: *virtutem verba putas ut lucum ligna?* (Epist. VI.) Und wir müßten, wenn dieſe Theorie gälte, aus unſerer Sprache verbannen die Worte: »uneigennützig, uninteressirt« u., und beſonders »das edle oder ſchöne Sich-ſelbſt-vergeſſene«, ſo wie »die ſchöne und edle Selbſtaufopferung.« Soll aber dieſe Theorie eine ſchöne Handlung, eine edle That, oder auch nur das Daſeyn ſolcher Worte erklären; wie äußert ſich dann bald der Zwang bald der Widerſpruch!

Selbſt im wiſſenſchaftlichen Vortrage kann da, wo eben die Idee beſonders hervorsprechen darf, vom »Adel der Menſchheit« die Rede ſeyn. Und wir unterſcheiden dann, wie zwiſchen der angeborenen und erworbenen Würde oder Freiheit (S. 19. u. 23.), ſo auch zwiſchen dem angeborenen und erworbenen Adel. — Die gemeine Bedeutung des Wortes »edela« (oder »ädela«), abſtammend von den unteren Stufen der Bildung, und nur das



Physische steigend, verdient hier kaum noch eine Berührung. Ein Wahres, was dabey aus dem pädagogischen Gesichtspunkte sich darstellen mag, fodert selbst die sittliche Bestimmung: §. 10. Wenn die Staatsklugheit etwa darauf ein besonderes Institut gründen will; so ist es eine Aufgabe der Staatsweisheit, dahin zu sehen, daß hiebey dem Einen, was den Menschen adelt, überall kein Eintrag geschehe. Wer dürfte da sagen (wie so eben ein ehemaliger, sonst gutdenkender König in seinen Denkwürdigkeiten gesagt hat): »Es gibt eben sowohl moralische als physische Ungleichheiten«? (§. 10.) Nein, es gibt, wofern nicht eben ein gewisses Spiel des Wises Statt finden soll, so wenig »Erbtugenden« als »Erbünden«, und folglich eben so wenig »Familiëntugenden« als »Familiensünden.« Und es ist fürwahr auch für den Pädagogiker eine Aufgabe der Weisheit, daß er überall keinen Ausdruck gebrauche, welcher dem feinern Empiriker, der, sich berufend auf seine »Erfahrungen«, alles Sittliche in der Menschheit aufhebt, so schmeichelnd zusagt.

* * *

Die edle und hiemit selbst die schöne That ist verwandt mit der großen, wenn diese von der großen Wirkung, mithin auch von dem, was der Verstand selbst in irgend einem Grade der Auszeichnung hervorbringt, wohl unterschieden wird. Der gute und kräftige Wille, die reine und erhabene Gesin-

nung liegt der »Großthat« zum Grunde! — Unstreitig macht die Güte, wie selbige da, im Gange der sittlichen Entwicklung, zunächst vorkommt, noch keinen Großen. Aber sicherlich ist der wahrhaft große Mann zuvörderst ein guter, in diesem Sinne, und zugleich ein edler Mann. So behauptet das Absolute seinen »Primat« in der Gestalt des Guten! (§. 2.) Und es kehrt wieder, jenes gültige Wort: der gute Wille allein hat überall im Reiche der Menschheit absoluten Werth. Eben darum kann die Idee als solche dergestalt vortreten, daß in der Güte des Willens schon die Größe des Geistes erscheint. Die Zukunft, welche dem Universum angehört, wird solchergestalt mit der Gegenwart verbunden, indem zugleich jeder störende Unterschied, welcher im Kreise der Letztern zwischen Menschen und Menschen vorkommt, verschwindet. (§. 30.) Daher auch das idealische Wort, selbst in der Sprache des Lebens: »Nur der Gute ist groß«, — nämlich in oder aus dem Munde Solcher, die für das Gute lebendigen Sinn haben! Wie viel nun auch im Kreise der Gegenwart, damit hier eine große That hervorkomme, von Seite der verständigen und körperlichen Kraft zugleich erfordert werde: so kann doch ohne die sittliche Grundlage, d. i. ohne die Güte des Willens, überall keine »Großthat« zum Vorschein kommen.

Vielleicht wünscht man die Unterscheidung zwischen dem »physisch Großen« und »moralisch Großen.« Aber was gewährt uns diese, wenn



im Reiche der Menschheit Nichts beharret, was nicht am Centralpunkte der Sittlichkeit befestigt ist, ja wenn jeder Nutzen, welchen das Verständige und Körperliche, losgerissen von dem Sittlichen, schafft, in der Folge von weit größerem Schaden (für den Staat, für das Vaterland, für die Menschheit) aufgewogen und verschlungen wird? So oberflächlich ist die bekannte, selbst mit der Miene von höherer Bildung auftretende, Rede: »Man muß unterscheiden, er ist zwar kein großer Mensch, kein großer Mann in diesem Sinn; aber er ist ein großer Feldherr, ein großer Staatsmann u. s. w.: auf dieser Seite kann ein solches Subjekt noch sehr brauchbar und folglich sehr schätzbar seyn« u. s. w. Verwerflich ist diese Rede, wo es auf das Höchste ankommt, können wir gleich in einem untergeordneten Kreise der Menschheit auch diesen Gebrauch des Beyworts »groß« nicht aufgeben. Müssen wir doch, auf dem bekannten Standpunkte der Reflexion, das »Denken« und »Wissen« auch dem Sophisten, dem konsequenten Materialisten u. s. f. zugestehen! Freylich das »wahre« Denken u. sprechen wir demselben ab. So mag auch die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Größe hier Statt finden. Wenn aber letztere nur eine »Scheingröße« ist, und jeder Schein dieser Art sich in das Nichts auflöst; so kehret ja, selbst auf diesem Wege, jene idealische Bestimmung zurück. Und welche Belege liefert die Geschichte hiebey der Philosophie! — Ungültig sind daher 1. die ältere Scho-

lastik, welche, wie alles Geistige subjektiv oder das Subjektive, so den Verstand selbst im Dienste der Leidenschaft die »moralische Macht« *) nannte, 2) eine neuere Aesthetik, welche, verbündet mit einem bekannten Weltfinne, »den edlen (?) Ehrgeiz als die Seele großer Thaten« aufführte, und 3) die neueste Idealistik, welche zum Theile mit dieser Aesthetik verwandt, z. B. »Alexander dem Großen« die Liebe des Ruhms als begeisterndes Princip zuschrieb, darstellend denselben als einen wahrhaft Großen **). Freylich erscheint bey diesem Idealistiker auch in der »Babylonischen Fülle«, d. i. in der größten Lüderlichkeit, »das Leben der Menschheit«, und zwar »nach der Idee« ***): willkommen jenem Weltgeiste und insbesondere einem bekannten Zueignismus, in dessen Elemente »Ehre« (Ehrgeiz) und Wollust zusammenspielen, aber die Sitte so wenig als die Sittlichkeit gedeiht!

Nach das Verhältniß der Sittlichkeit zu den Sitten, und insbesondere zur schönen oder feinen Sitte, fodert hier eine nähere Bestimmung.

*) Noch leztthin konnte in dem Berichte, den eine vielgelesene deutsche Zeitschrift von Napoleon's Siege bes. Ausserlich gab, diese Macht auftreten.

**) ? Oder wie lange? — M. vergl. „Vernunft und Verstand.“ Th. 2. S. 65.: welch ein Beleg, und — welch ein Abtich!

***?) ? — Man sehe auf die Anmerk. S. 53. u. 54. zurück. — Und was heißt dort „Menschheit“? (S. 7.)



Die Aeußerungen der Sittlichkeit mögen die Sitten genannt werden, indem die handelnde Kraft in der Außenwelt, (in dieser »objektiven Welt«, wirksam oder wirkend), erscheint, und der Blick zugleich auf das Subjekt und dessen Aufstreben zu dem Objekt in jenem hohen Sinne zurückfällt. Nach dieser Ansicht sind auch die Sitten keineswegs nach dem bloßen Begriffe, sondern so, wie die Idee vorausgesetzt wird, aufgefaßt. — Daher das ältere Wort Sittenlehre, selbst die philosophische; daher auch das neuere Wort Sittengesetz. Mag auch in diesen Ausdrücken die Reflexion vordringen; so waltet in selbigen doch nicht die bloße Reflexion. — Die Sitten verhalten sich demnach zur Sittlichkeit wie die Früchte zu ihrem Baume: und die »feine Sitte« mag da süßlich die »Blüthe der Sittlichkeit« heißen, wenn auf Einem Stamme die Frucht und die Blüthe sich finden. Da gäbe es dann keinen Gesitteten, der nicht zuerst ein Sittlicher wäre. Denn dieser bildet zu jenem sich fort.

Allein der Blick in die Wirklichkeit zeigt uns die Sache wohl anders. Wenn an dem Einen dessen Sitten unverkennbar Abdruck und Widerschein der Sittlichkeit desselben sind; so findet sich die Rechtschaffenheit oder, was hier Eines ist, die Sittlichkeit eines Anderen ohne diese Sitten und besonders ohne die feinere Sitte. Ganz können ihm freylich die Sitten, nach jener Bestimmung, nicht fehlen. Aber zum Theile kann er doch, zumal unter

besondern Verhältnissen ungesittet heißen, ohne darum »unsittlich« zu seyn. Und bey einem Dritten finden sich wohl gar dessen »Sittens« — ohne die Sittlichkeit: ein bloßes Gebilde von Außen, also Kinder der Anbildung, Angewöhnung u. s. w., obwohl nicht ohne Selbstthätigkeit; denn mit der glücklichen, mechanischen Leitung wirkte die treibende Eitelkeit, der spornende Ehrgeiz, kurz die regere Selbstsucht im Lande des Scheins, zusammen. Daher sogar, entstanden auf dem niedrigeren Standpunkte der Reflexion, die Unterscheidung: »gute und böse Sittens«, so daß letztere mit jener sogenannten »Gesittung« *) und selbst mit der feinen Sitte in Einem Individuo sich zusammenfinden, wohl einen Kontrast, aber keinen lustigen oder »komischen«, bildend! —

Freylich ist der Ausdruck »gute Sittens« nach jener idealischen Bestimmung, ein Pleonasmus, eine Sünde gegen die Logik; und der Ausdruck: »böse Sittens« gar ein Widerspruch, und zwar ein realer, also gar eine Sünde gegen die Metaphysik. Aber noch können wir diese Sprache nicht ganz aufgeben. Daher müssen wir jene neben dieser festhalten: an ihrem Orte mag selbige dann immer geltender werden. Indes entsprechen 1) die guten Sitten der Sittlichkeit im Gebiete des

*) Wer möchte diese mit der sittlichen Bildung, eines Menschen oder Volkes, für Eins nehmen? Aber vorbereitend dazu erscheint sie, pädagogisch betrachtet.



Neußern, so daß der Sittliche übrigens zugleich gesittet oder ungesittet seyn kann; und 2) die bösen Sitten den Ausbrüchen, den Erscheinungen der Unsittlichkeit, so daß der Unsittliche zugleich ungesittet, aber auch gesittet, zumal nebenher und in einer anderen Zeit, obwohl bey derselben Gesinnung, erscheinen kann.

Auch die Sprache, welche da gute und böse Sitten (*honos mores, malos mores*) aufführet, ist also kein Gebilde der bloßen Reflexion. Denn wer nimmt die guten Sitten noch für die feine Sitte, den äußeren Schliff u. s. w.? Nur in einem sogenannten höheren Stande, wo der Verstand im Dienste der geschminkten Sinnlichkeit auftritt, wo insbesondere die Gescheutheit an die Stelle der Sittlichkeit gesetzt wird, mag diese Sprache noch herrschen. Da sind natürlich »Klugheit« und »Artigkeit« die eigentlichen und einzigen Aufgaben des Lebens! — Nach der bloßen Reflexion ergeben sich nur die Sitten, wie solche dann, im Kreise der Gegenwart, mit der Sittlichkeit vereint, oder davon getrennt seyn können. Daher auch die Beyworte: »wohl gesittet« und »übel gesittet«, entsprechend den obigen: »gesittet« und »ungesittet«. Der »Gutgesittete« hingegen entspricht den guten Sitten, also dem Sittlichen in der Erscheinung. Immer wird hiebey, wo kein Spiel mit dem Worte obwaltet, der innere, sittliche Grund vorausgesetzt.

Mit gutem Grunde erfassen wir demnach, bey dem besagten Gange der Bildung in Bezug auf Sache und Sprache, auch diesen Gegenstand metaphysisch oder, was hier Eines ist, philosophisch, herabsteigend von dem Höhern zum Niedern, ohne jedoch die Sprache der Reflexion an ihrem Orte aufzuheben. So erfassen wir I. die Sittlichkeit und hiemit die Sitten nur als Erscheinung derselben; II. die guten und bösen Sitten, mithin auch den Gutgesitteten, und III. die bloßen Sitten, mithin auch den Wohlgesitteten u. Also nur dann, wenn der Gesittete mit dem »Wohlgesitteten« Eins ist, kann er von dem Sittlichen im Gebiete des Aeußeren getrennt seyn. *) — Wenn ferner nach Nr. I. der »Gesittete« mit dem »Sittlichen« zusammentritt; so waltet hier, wie bemerkt, die Idee. Aber indem sich dieser zu jenem erst fortbildet, also der Gesittete erst nach dem Sittlichen vorgestellt wird, findet zugleich eine Bestimmung nach dem Begriffe sich ein: wie nämlich letzterer auf den Gang der sittlichen Bildung hinzeigt. Selbst die schöne oder feine Sitte schließt sich auf solche Art an die Sittlichkeit an, obwohl diese Sitte inso weit, als dabey eine äußere Bildung, Anleitung u. s. w. entscheidend mitwirkt, immer zugleich eine eigene und besonders frühere Leitung fodert. Wem hingegen die Sittlichkeit mangelt; dem wird auch

*) Man vergl. d. Anmerk. S. 15.



diese Sitte, trotz jeder glücklichen Vorbildung und Vorübung, immer mehr entschwinden. Dasselbe gilt von dem »Anständigen« (decorum), »Schicklichen u. dgl. Selbst die »Grazie« erscheint unter diesem Gesetze der Menschheit, wie viel auch die Besonderheit, welche da von Seite des Geschlechts hinzukommt, zugleich bestimme. — Ja, auch in diesem Felde des Schönen tritt die Vernunft als Seherin, und die Erfahrung als ihre Zengin auf: wie ersetzt der innere, geistige Gehalt, der reine und tiefe Sinn, zur Humanität oder zum Wohlwollen (Bonhomme) gestaltet, — den Mangel an dieser äußeren Bildung, besonders im Fortgange, auf mehr als Eine Weise; und wie verliert hingegen dieser äußere Schliff seinen Reiz, seine ästhetische Kraft allmählig, d. h. immer mehr, sey es auch, daß der unsittliche Geist eben nicht ausbreche, — selbst durch dessen geheime Zerstörung geschwächt und aufgehoben!!

Auf solche Art zeuget freylich die Erfahrung nicht, wenn der Blick auf die nächste Gegenwart eingeschränkt, oder auch weiterhin nur auf diese und jene einzelne, glänzende Erscheinung geheftet wird. — Aber aus dem Gesagten folgt keineswegs, daß die äußere Bildung mit der inneren, sittlichen, nicht zu verbinden sey, eben damit das Göttliche in diesem Kreise der Menschheit desto völliger siege: vereint mit der Phantasie und mit Allem, was zu die-

sem Behufe die Natur gewähren kann, soll der Verstand hier dem Einen Vernunftzwecke dienen!

Auch folget schon aus dem Gesagten wie das Verhältniß zwischen dem Sittlichen und Rechtlichen bestimmt werden müsse. Oder ist der »rechtliche Mann« mit dem sittlichen Eins? — Wenn aber gleich die Rechtlichkeit eine eigene Beziehung auf das äußere Gebiet der Freiheit und somit auf die Sphäre des Staates, folglich eine empirische Bestimmung verlangt: so verstatet doch immer das Recht sowohl als das Rechte die idealische Ansicht, indem solche auf das Eine, was im Unterschiede von jedem Anderen unbedingter Art ist, zurückweist. Daher nicht allein die Rede: er besitzt das Rechte, er hat Sinn für das Rechte u. dgl., sondern auch »der Sinna, so wie »der schöne Bund für Wahrheit und Recht.« Wie die Wahrheit, so tritt auch das Recht mit der Tugend zusammen. Und welche Extreme müssen in der »Staatslehre« hervorkommen, wenn entweder die empirische Ansicht von der idealischen, oder diese von jener getrennt wird? Getrennt, nicht bloß unterschieden! Die Geschichte zeigt, wie in früherer Zeit die einseitige Empirie, und in einer neueren der einseitige Idealismus (oder, wenn man will, die Idealistik) hervorgetreten ist. Das Weitere hierüber gehört der Rechtsphilosophie zu. Aber so viel ist hoffentlich schon hier einleuchtend, daß



nur die ethische Grundbestimmung, indem sie das innere Leben der Menschheit mit dem äußern verbindet, ein leitendes Princip gegen jedes Extrem gewähren könne. Es gibt keine bleibende und somit keine wahre Rechtlichkeit ohne die Grundlage der Sittlichkeit: diesen Ausspruch der Sittenlehre setzt eine gütige Rechtslehre voraus.

Eben das Schöne auf seiner formalen Seite ist es, welches die bloße, d. h. von der Sittlichkeit getrennte, Rechtlichkeit zu schminken vermag. So wird die Unsittlichkeit selbst verhüllt, wenn auch nur bis zu einem gewissen Zeitpunkte.

Nimmt man die Rechtlichkeit nun als Eines mit der Gesetzhlichkeit (Legalität), und diese für die äußere Gesetzmäßigkeit, während die Grammatik und mit ihr selbst die Logik zwischen innerer und äußerer Gesetzhlichkeit unterscheiden, und folglich die erstere als Eines mit der Sittlichkeit nehmen möchte; dann mag uns an diesem Orte auch die neuere, zwischen Kritikern (Kantianern) und Idealistern entstandene, Streitfrage begegnen: »Sind Moralität und Legalität verschieden«? Oder: »Sind beyde Eins«? Die Verschiedenheit auf der einen Seite, und die Einheit auf der andern sind wohl auch in schroffem Gegensatze nach und neben einander aufgetreten. Sollte nicht die Wahr-

heit, wissenschaftlich betrachtet, auch hier in der Mitte liegen? — Hier ist nicht die Rede 1) von der Legalität, welche, pädagogisch erfaßt, vor der Moralität hergeht, da nach einer Vorbildung für Letztere gefragt, und soweit selbst eine »Angewöhnung des Guten« gefordert wird, — noch 2) von der Legalität allein, obwohl nach Voraussetzung der Moralität, zufolge der juridischen Ansicht, welche und wie diese an ihrem Orte wohl gültig ist. Sondern hier fragen wir nach der Moralität, welche zur Legalität sich fortbilden (herausbilden) soll. Wie nun I. nach der Idee das Ideal, der Weise als solches, hervorgehet; so erscheinen ja die vollkommene Vernunft und der alldurchdringende Verstand: von einem Mangel oder Mißgriffe kann da keine Rede seyn; und wir sehen Moralität und Legalität in vollkommener Einheit! Aber ganz anders zeigt sich die Sache II. nach dem Begriffe, welcher den Menschen im Kreise des Lebens überhaupt, im Gange der sittlichen Bildung aufweist. Hier sind ja Gutmeynen und Guttreffen nur zu oft getrennt. Und auf der anderen Seite erscheint unverkennbar auch ein Wohltreffen ohne das erstere: eine Handlung, vielleicht selbst eine Reihe von Handlungen, bloß der Materie nach dem Gesetze angepaßt, — ohne die Form oder die Absicht, welche zuvörderst und zugleich Statt haben sollte. (S. 22. u. 33.) Verstand und seine Sitte können



da auf besondere Art zusammenwirken, um eine recht ausgezeichnete Legalität, obwohl eine bloße, d. i. von der Sittlichkeit getrennte, hervorzubringen. So verschieden zeigen sich hier, auf jeder Seite, Moralität und Legalität! Wie dann aber III. dieser Begriff selbst auf die Idee zurückgehet, indem letztere soweit vortritt, als sie das Ideal zur weitem Anstrebung darstellt: so erscheint die Moralität immer mehr sich fortbildend zur Legalität, also diese immer mehr mit jener vereinigt; und zu gleicher Zeit schwindet die bloße Moralität auf der anderen Seite auffallend dahin, wenn auch erst weniger sichtbar. Denn es fehlet ja das Eine, was den Werth und die Dauer jedes Andern im Reiche der Menschheit bedingt. Und was die Vernunft aussagt, wird ja von der Erfahrung bestätigt. Also hier, auf diesem Standpunkte der Fortbildung, ergibt sich eine stets größere Einheit zwischen Moralität und Legalität, und zwar, wie positiv auf der einen Seite, so negativ auf der anderen, d. h. durch die zerstörenden Folgen des Gegentheils. Erscheinen hier nicht das Verständige und Verfeinernde wahrhaft im Dienste des Sittlichen? —

Solche Bewandtniß hat es mit der sittlichen Wirksamkeit. Und erst an diese Betrachtung mag sich die Pflichtenlehre füglich anschließen, wenn die Pflicht als solche das innere und das äußere Leben der Menschheit umfaßt.

Anmerk. 1. Ein kritischer Freund der Kantischen Lehre hat über die erste Auflage dieser Darstellung bemerkt: „Idee und Begriff (?) sind in der Hand des Verf. ein Zauberstab, womit er die streitenden Partheyen nach Belieben (?) trennt und vereinigt.“ Wer die „Ideen“ als solche nach Kant oder, was hierbey Eines ist, nach Aristoteles für „regulative Principien“ und folglich für logische Gebilde nimmt: dem kann freylich die obige Bestimmung nicht wohl einleuchten. Aber vorausgesetzt die Sache, im Widerspreche mit dem Materialismus, und das Wort*) sodann um der Sache willen; so dürfte folgende Unterscheidung nicht unwichtig seyn:

I. in der allgemeinen Philosophie ist die Idee Vorstellung des Uebersinnlichen oder Göttlichen überhaupt, so wie (in der bekannten, herrschenden Bedeutung des Worts) die Anschauung als solche Vorstellung des Sinnlichen ist;

II. in der rationalen oder höheren Psychologie ist die Idee nur Vorstellung des Göttlichen im Menschen, also zwar eines Realen, das ein Unbedingtes ist, aber zugleich eines Beschränkten; und

III. in der Moralphilosophie, so wie da schon der Freyheitsbegriff auf das Göttliche im Menschen (nach dessen Unterschiede von dem physischen Wesen) hinweist, — ist die Idee Vorstellung des Einen, welches eben sowohl unbegränzt als unbedingt ist. So erscheint

*) Grundz. d. allg. Philos. S. 190.



1) vermöge der Idee — das Ideal, ja die Gottheit, wo immer keine Gränze gesetzt ist, oder sich von selbst, aus dem Zusammenhange, versteht; und so ergibt sich

2) nach der Idee die ewige oder universelle Ansicht der Dinge — wo im Keime die Frucht, und in der Gegenwart die Zukunft erscheint (§. 12.), während mit dem Freiheitsbegriffe, wie solcher den Menschen in seinem Bildungsgange zeigt, die Beobachtung und hiemit die zeitliche (aber ja nicht die bloß zeitliche) Denkweise sich verbindet. — Und:

Anmerk. 2. Ausführlicher (und mit näherer Beziehung auf das Leben) findet sich des Verf. Ansicht von dem Verhältnisse des Verständigen und Aesthetischen zum Moralischen in der früheren Schrift: „Winke über das Verhältniß der intellektuellen und verfeinernden Kultur zur sittlichen“. (München 1802.) Aber ein Ausdruck über das Intellektuelle in seiner Verwandtschaft mit dem Physischen muß hier berichtigt, oder, nach des Verf. Erklärung in spätern Schriften, näher bestimmt werden.

Zweiter Abschnitt:

die

Lehre von den Pflichten.

§. 35.

Wie sich der reine Begriff der Pflicht zu jenem der Sittlichkeit verhalte. — Und: von einem doppelten Widerstreite in Absicht der Pflicht; hiebei zwei ausgezeichnete Uebertreibungen und Einseitigkeiten der neuesten Idealistik.

Heisse man die Pflicht auch bloß die sittliche Nöthigung, oder die sittlich bestimmte Nothwendigkeit, (so und nicht anders) zu handeln; so bezieht sich dieselbe doch immer auf das äußere Gebiet der Freyheit, nicht bloß auf das innere. Ja dieses kann vorausgesetzt, und sodann auf jenes allein der Blick gerichtet werden. Daher die »Rechts- oder Zwangspflicht.«

Und fassen wir die Pflicht ethisch auf; so nimmt die Pflichterfüllung Beides, Gesinnung und That, in sich auf (§. 30.): Sittlichkeit und Rechtlichkeit oder, wenn man lieber will, Moralität und Legalität sind in derselben vereinigt. Die Pflichtmäßigkeit verhält sich demnach zur Pflicht wie das Subjektive zum Objektiven. Aber Letztere zeigt der-



gestalt zwey Seiten: die formale und die materiale (in der bekannten Schulsprache), so wie das Formale hier auf das Moralische, ja selbst auf das Metaphysische zurückgeht, das Materiale aber mit den physischen Dingen, die zur sittlichen Handlung gewählt werden sollen, zusammenfällt: §. 30. Daher

I. das Kräftige, z. B.: »Es war Pflicht!« oder: »die Pflicht fodert« u. — auch gehört dahin jener Aufruf: »Die Pflicht um der Pflicht willen«, ganz einstimme mit dem Bekannten, Ansprechenden; »Das Gute um des Guten willen«, und selbst mit dem praktischen Worte: »Gott um Gottes willen« —; und

II. das Andere: »Dieß war Pflicht«, oder: »Dieses ist jezo Pflicht«; offenbar eine Hinweisung auf den äußern Gegenstand, welcher gerade, zu dieser Zeit oder an diesem Orte, zu behandeln ist. Hier mag sodann auch eine halbe Pflichtmäßigkeit (nach jener Bestimmung) vorkommen, indem die Handlung bloß der Materie nach dem Gesetze angepaßt werden kann. Aber sollen wir darum, mit Kant, eine solche Handlung (bloß oder nur) »pflichtmäßig« nennen, zum Unterschiede von der Handlung »aus Pflicht« nach Nr. I., wo nämlich zuvörderst die nöthige Form, die sittliche Absicht oder Gesinnung, nicht mangelt? (§. 22.) Auf eine Handlung der ersteren Art könnte wenigstens nur die juridische Belohnung folgen;

und wie lange möchte wohl selbst diese, bey einer solchen Behandlungsweise, bestehen? (§. 26. u. 33.)

So erhalten wir nach Nr. I. nur die Pflicht — und sagt man auch Pflichten, so haben wir doch hieran nur so viel Reflexe der Einen Pflicht —, nach Nr. II. aber die Pflichtobjekte und hiemit eine Mehrheit: Pflichten im strengen, wissenschaftlichen Verstande. Also wie dort (§. 18.) von dem Einen Gut und Zwecke die Güter und die Zwecke abstammen, so hier die Pflichten von der Pflicht: nach seiner Bestimmung nimmt das Physische an dem Namen des Ueberphysischen Theil.

Und sehen wir auf die Pflicht überhaupt, nach jenen zwey Seiten, zurück; so gehet die Pflicht offenbar von dem Moralgesez aus. (§. 16.) Ja dieses gestaltet sich auf solche Art selbst zur Pflicht. Daher auch die Rede, die, im vollen, wissenschaftlichen Ernste, »der Pflicht« sowohl als dem Göttlichen »huldigt«! Aber jene zweyte Seite kommt bey der Pflicht nothwendig auch in Betracht. Und das Pflichtgebot muß demnach von jenem oder von dem Sittengebote, wenn dieses von dem sittlichen Gesetze zunächst ansieht, abgeleitet werden, oder: das Sittengebot gestaltet sich auf solche Weise zu dem Pflichtgebote. Immer wird das äußere Handeln mit dem innern verbunden, wenn die Pflicht in ihrem ganzen Umfange zur Sprache kommt.

Da nun der sittliche Grundbegriff das Moralsche erst objektiv, im Unterschiede von dem Physischen, und dann subjektiv schon in der Gesinnung



wahrhaft oder wirklich darstellt, der Pflichtbegriff aber Gesinnung und That auf solche Weise zusammenfaßt: so ist klar, daß der Letztere keineswegs an die Stelle des Ersteren gesetzt, noch dieser geradezu als Eines mit jenem aufgeführt werden kann. Sondern der Moralbegriff gestaltet sich erst, wie man sieht, zum Pflichtbegriffe. Nach welchem Gesetze der Wissenschaftlichkeit könnte nun die »Pflicht« an die Spitze einer Darstellung der Ethik gesetzt werden? — Aber mit welchem Rechte könnte wohl auf der andern Seite ein ganz anderes Princip der Pflicht, im Vergleiche mit jenem der Sittlichkeit, gefordert werden? Jedoch wir gehen zu einem wichtigeren Fragepunkt über.

* * *

Wenn die ethische Ansicht der Pflicht das Innere und Äußere, die formelle und materielle Seite derselben, mit einander verbindet; so können wir auf die eine und die andere den Blick besonders richten.

I. Auf der formalen Seite begegnet uns der »Widerstreit zwischen Pflicht und Neigung.« Denn so ist von dem Guten, wie es in der Tiefe des Gemüths ursprünglich eintritt, die Rede, vorausgesetzt die nächste, objektive und subjektive Bedingung, wovon im zweyten und dritten Abschnitte gehandelt ward! Aber gibt es denn einen solchen Widerstreit? Oder ist denn ein solcher,

wenn das Wort Pflicht die reine Bedeutung zuläßt und behauptet, mit der ächten Sittlichkeit vereinbar? — Wer die Vollendung, welche nur als Idealpunkt in das Reich der Menschheit eingehet, und ihr nur insofern, als der Mensch diesen Punkt stets völliger erreichen kann, angehört, auf die Menschheit selbst oder schlechthin überträgt: der muß natürlich die Vorstellung von diesem Gegensatze zwischen Pflicht und Neigung geradezu abweisen. Denn wie auf die Menschheit, so trägt er auf den Menschen und mithin auf das eigene Selbst die Vollendung über. Und wie stolz mag sodann der Selbstling, der sich nun im Besitze der »absoluten Sittlichkeit« wähnt, auf Jeden herabsehen, welcher im Menschen diesen Widerstreit findet! Daher die sogenannten »absoluten Herren«, und zum Theile auch daher die bekannte Sprache derselben gegen Andersdenkende! Der Gedanke an die menschliche Fortbildung ist zu entfernt von ihrem Geiste. Die Unterscheidung zwischen dem Gliede der Menschheit und dem menschlichen Individuum kommt nicht in ihren Sinn: und käme sie ihnen sonst, in der Rede eines Anderen, nahe; so würde ohne Zweifel auch sie als ein Kind der (bloßen) Reflexion abgewiesen. Und jenes apostolische Wort: „sentio aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae“, wird — umgangen, so oft man auch sonst, wo es zum Zwecke dient, biblische Worte aufführet. Wo indessen auch nur der phantastische Zauberschlag als solcher, die Uebertragung der Absolutheit (wie



diese nur der Gottheit zukommt) auf die Menschheit, Statt findet; da ertönt schon die Einheit, in die alle Gegensätze aufgelöst sind, in der folglich alles Widerstrebende versöhnt ist! Natürlich ruft uns dann ein Idealistiker, und zwar ein ausgezeichnete, zu: »Eine Kollision zwischen Pflicht und Neigung? Das wäre ein schlechtes Schauspiel!« — Aber welcher Rigorismus müßte dann, zufolge der Konsequenz, hier eintreten! Von dem »schönen Kampfe der Tugend« (S. 20.) dürfte zuvörderst, wo die idealische Bestimmung oder Entscheidung durchgriffe, keine Rede mehr seyn u. s. w. — Von gleichem Werthe ist der Machtspruch eines Andern: »Derjenige ist nicht gewissenhaft, der sich im vorkommenden Falle noch erst das Pflichtgebot vorhalten muß, um sich durch Achtung für dasselbe zum Rechtthun zu entscheiden«. Welche Stellung der Worte! Und welche Vorstellung von Gebot, Pflicht und Achtung!! So waltet hier wiederum das alte Spiel der Idealistik: im besten Falle ist der höhere Grad zur Absolutheit hinaufgetrieben. Ja so gestaltet sich die Idealistik insbesondere zur Phantastik! Gleichwohl fodert sie (ihre Gegner) zum »Studium der Logik« auf!! Und was die Sache betrifft: hält denn der »Gewissenlose« sich das Pflichtgebot vor? — Also nur der höhere Grad, welcher im Fortgange des Guten, und hiemit in der Liebe (S. 21.) sich einfindet, kann da irgendwo gelten: nur im Gegensatz mit dem Kantianismus, sofern er das Pflicht-

gebot als »kategorischen Imperativ« und zwar schlecht-
hin aufstellt, zeigt sich ein Wahres an dieser Vor-
stellung des Hyperidealismus; und nur insoweit
darf der Widerstreit zwischen Pflicht und Natur
nicht gesetzt werden. Also die Sehung: es ist ein
Widerstreit, findet nicht schlecht-
hin Statt; denn im
Fortschritte der ächten, höheren Bildung nimmt
derselbe ab. Auf solche Art wird selbiger praktisch
immer mehr aufgehoben. Wer ihn aber als Theo-
retiker gänzlich aufhebt, der geht über die Sphäre
der Menschheit hinaus: er wird »transcendent.«
Und indem er nicht erkennt, daß und wie auch der
füßlich Gebildete noch da und dort, im Andrang
des Außern, bey einem stärkeren Reize, einer mäch-
tigeren Lockung nächst dem wärmern Blute, Na-
turtriebe u. s. f., noch der besondern und bestimm-
ten Vorstellung des Pflichtgebots (des resleren Blicks
auf die Pflicht oder, was nach der besagten, idea-
lischen Bestimmung Eins ist, des kindlichen Auf-
blicks zu Gott) allerdings bedürfe; so mag seine
Theorie selbst auf die Praxis oder das Leben, in
diesem weiteren Sinne, sehr verderblich einwirken.
— Und:

II. Betrachten wir die Pflicht auf ihrer materia-
len Seite, die formale voraussetzend und immer zu-
gleich festhaltend: so begegnet uns der Widerstreit
zwischen Pflicht und Pflicht. Wer kennt sie
nicht, die »Kollision der Pflichten«? Wer weiß nicht,
wie sehr dieses »Kapitel« die Ethiker, die theoretischen
und praktischen Sittenlehrer (§. 2. u. 5.) von



jeher beschäftigt hat? Aber dort, auf jenem Kollisionspunkte, welchen die Idealistik für die »einzige wahre Ansicht der Dinge« erklärt, wird auch diese Kollision schlechthin aufgehoben; und jener Ausgezeichnete tritt wiederum auf, sprechend: »Ein Streit zwischen Pflicht und Pflicht — das wäre ein komisches Schauspiel!« Freylich kann der Idealiker auf solche Art nur darum sich aussprechen, weil er nicht tiefer eindringt, und daher nicht gehörig zu unterscheiden vermag: 1) es gibt keinen Widerstreit der Pflichten in formeller Hinsicht; denn von dieser Seite betrachtet, ist ja die Pflicht nur Eine, da eben das Formale hier mit dem Idealen zusammenfällt, oder, von der Form des Willens abgeleitet (§. 22.), dadurch auf die Vernunft und hiemit auf das Eine Absolute zurückgeht: aber 2) es gibt einen Widerstreit der Pflichten in materieller Hinsicht; denn hier ist von den äußern Gegenständen die Rede, hier betrachten wir den Menschen in seinem Wirkungskreise: §. 30. Also nicht die Pflicht als solche, sondern die Pflichten kommen hier in Betracht. Nur ist jene stets vorausgesetzt; und sie wird nur insofern noch festgehalten, als sie nicht aus dem Gesichte schwindet. Indem nun die physischen Gegenstände an dem Prädikate des Guten (§. 18.) Theil nehmen, so treten sie auch als Pflichten auf. Und in Ansehung dieser Pflichtobjekte ist allerdings der Widerstreit nicht selten stark und auffallend, zumal im Gewirre oder Gedränge des


 Außern, in diesen verwickelten Fällen und Verhältnissen des Lebens. Immerhin nenne man, während das Auge auf die formale Seite zurückfällt, oder die Idee im Gefühle dunkel (aber kräftig) vor- dringt, selbigen auch in dem verwickelsten Falle nur scheinbar: er ist, fürwahr, doch wirklich im Kreise der Gegenwart, in dieser Zeit und an diesem Orte!

Also ganz auf dieselbe Art, wie vorhin über die Gleichgültigkeit der Handlungen (§. 33.), entscheidet hier die im Wesen des menschlichen Handelns gegründete Unterscheidung zwischen Form und Materie. Auch fällt, genau betrachtet, der eine Fragepunkt mit dem andern zusammen. Denn die Gemüthsstimmung des Handelnden, welcher da zweifelt, ob er Dieses oder Jenes thun solle, ist ja ganz Eins mit der geistigen Verfassung desjenigen, welcher die Frage sich aufwirft, ob es wohl gleichgültig sey, diesen oder jenen Gegenstand zu wählen, zu behandeln?

Allerdings, sobald das Ideal, der Weise als solches, hervortritt, verschwindet auch diese Kollision: denn so erscheint ja mit dem vollkommenen oder absolut guten Willen der unendliche, alldurchdringende Verstand. Wie könnte da ein Zweifel, eine Ungewißheit, also ein geistiger Widerstreit dieser Art in Bezug auf das Außere, Statt finden? Auf solche Art zeigt sich allerdings die absolute Einheit der Vernunft und des Verstandes, des Wesens und der Form, der Moralität und Legalität . . . (§. 34.); und wir sehen das Wahre an der



Vorstellung des Idealistikers auch da, wo er keinen Widerstreit der Pflichten annimmt. Allein wie ganz anders zeigt sich die Sache in diesem Lande der Menschheit! Und wer darf uns, nach dem Obigen, tadeln, indem wir auch dieser idealistischen Bestimmung selbst dann, wenn ihr das redliche Streben, der herzlichste Ernst nicht mangelt, Uebertreibung und Einseitigkeit zuschreiben? Ja wo findet sich überall in dieser Schule auch nur die bestimmte Darstellung des Ideals, wie darin jene Einheit hervorgeht? — Also die nähere, allseitige Bestimmung kann auch hier, in Absicht des einen und des anderen Widerstreits, nur dadurch eintreten, daß man Idee und Begriff in Bezug auf den Gang der menschlichen Kultur wohl unterscheidet und dann verbindet. Nothwendig lehren daher jene drey Gesichtspunkte zurück, die schon vorhin (§. 31.) aufgestellt worden sind.

Ist nun der Grundbegriff der Pflicht überhaupt von jeder Seite entwickelt, und zugleich gegen solche Darstellungen, die ihn mit der Miene des Höchsten angreifen, beleuchtet; so mögen füglich die verschiedenen Richtungen der Einen Pflicht, nach der idealischen Bestimmung, zur Sprache kommen.

Anmerk. 1. Herder — in den sammtl. Werkl. zur Phil. u. Gesch. Th. 8., S. 246. — sagt: „Der schönste und schwerste Zweck des männlichen (menschlichen) Lebens ist, von Jugend auf Pflicht zu lernen, solche aber, als ob es nicht Pflicht sey, in jedem Augenblicke auf die leicht-

teste, beste Weise zu üben, und also jedesmal den höchsten Punkt der Kunst, das Gesetz des Einzigen Besten, der holden und schönen Nothwendigkeit, zu erreichen."

2. Wer kennt nicht die herrliche Stelle von Kant: „Pflicht, du großer Name" etc., wo er das Moralgesetz in uns mit dem Sternhimmel außer uns, unter dem Gesichtspunkte und Bilde des Erhabenen, vergleicht. Aber eine dogmatisirende Mystik mag diesen Ausruf eben nicht groß, sondern nur — komisch finden. Könnte sie doch selbst jenes Kräftige „die Pflicht um der Pflicht willen" nur ein „mühseliges und undankbares Hochziehen" nennen! So wenig hatte sie den tieferen Sinn der alten Stoa und der neuen „Kritik" (von dieser Seite) erfaßt. — W. vergl. S. 190. — Und wie einseitig, ja wie oberflächlich ist das neu-mystische Gerede: „Der Verstand will Pflichten, und kennt nichts als Pflichten"! Freylich ohne den Verstand ist kein Begriff, mithin auch der ethische nicht möglich: aber weiß den der Verstand als solcher, d. h. der bloße, Etwas vom Ethischen, Moralischen und hiemit von der Pflicht? — Und:

3. Auf diesem Standpunkte der ethischen Reflexion erscheinen nun auch, wie „der moralische und physische Zwang", so auch „die moralische und physische Nothwendigkeit" (in der Sprache der allgemeinen Philosophie: die unbedingte und bedingte). Man bemerke hiebei: 1) wie das moralische Nothwendige dem bloß Zufälligen oder Unbestimmten dieser Art, nach S. 119., entgegentritt, und 2) wie das physisch Nothwendige oder die bedingte Nothwendigkeit mit der bloßen, welcher eben die Freyheit zunächst (§. 9.) gegenüber steht, zusammenfällt! Die schöne oder holde Nothwendigkeit aber, in jener Rede von Herder, folgt auf die erwor-



beide Freyheit (§. 23.), und ist nur insofern mit der letzteren Eins, als der Wille dann, fortschreitend auf der Bahn des Guten, erstere bewirkt. So wird ja das Sinnliche dem Uebersinnlichen immer mehr untergeordnet, also diesem gleichgestimmt oder zugebildet. Und auf solche Art, in diesem Sinne, wird die Natur selbst der Vernunft dienstbar. Daher, auch in solcher Hinsicht „die andere Natur (altera natura“). Schön aber heißt dann selbst diese Natur oder Nothwendigkeit, weil in dem Willen, der sie auf solche Art stimmt, das Schöne lebt: §. 34. Der idealistische Satz: „Freyheit und Nothwendigkeit sind Eins“, bleibt also darum nicht minder verwerflich, sage man auch: „nicht das Freye wird zum Nothwendigen herabgesetzt, sondern das Nothwendige zum Freyen, der Leib zur Seele (!) erhoben.“ Denn was folget dann, selbst bey dem Wortspiele, kraft der Folgerichtigkeit?

§. 36.

Der Verpflichtungsgrund: in Gott oder im Menschen?

— Die Ur- oder Grundpflicht; und: die Einheit
lung derselben.

Wenn die Pflicht von der einen Seite auf das Moralgesetz zurückgeht; so gelten über die Frage: »wo liegt der Verpflichtungsgrund? verpflichtet sich der Mensch selbst, oder wird er von Gott verpflichtet?« — alle die Bestimmungen, welche über die moralische Gesetzgebung aufgestellt worden sind. (§. 16.) Also 1. da, wie schon aus der allgemeinen Philosophie bekannt ist, die Vernunft selbst in die göttliche und menschliche (unendliche und endliche) abge-

theilt werden kann und muß: so fällt vor Allem die Frage, ob der besagte Grund in der Vernunft oder in dem Willen der Gottheit liege, ganz hinweg; und 2) setzt man die menschliche Vernunft, auf solche Art, dem göttlichen Willen entgegen: so kehren, wie man sieht, die zwey Entscheidungen nach der Idee und dem ethischen Begriffe als solchem zurück. Denn von dem Standpunkte der Schöpfungslehre, wie solche der Religionsphilosophie angehört, ist hier noch keine Rede.

Nach der ethischen Ansicht erscheint also das Verpflichtende und Verpflichtete (Verbindende und Verbundene) in Einem Wesen: dem Menschen, vorausgesetzt 1. die gedachte Unterscheidung in Absicht desselben (§. 7 u. w.), und 2. die Entwicklung der Vernunft, jedoch nur die objektive, wie solche dann eben an den Menschen als Subjekt ergeht. (§. 13.) Wollte man aber die Verpflichtung oder die Gesetzgebung, so betrachtet, einen »Akt« nennen, und darauf wie auf eine strenge, wissenschaftliche Setzung, zum Behufe dieser Sachwissenschaft, ein besonderes Gewicht legen: so ergäbe sich wohl auch daher kein neuer Gewinn, spräche man gleich von dem Urakte oder ursprünglichen und selbst dem absoluten Akte der Menschheit. Denn man setze nur ein deutsches Wort: ist derselbe Handlung oder Wirkung? (§. 15. u. 30.) Wohl nicht das Letztere! Wenn aber das Erstere: wie ist eine Handlung vor der Einen handelnden



Kraft denkbar? Und bey der Verpflichtung sowohl als bey der moralischen Gesetzgebung ist ja von dem, was vor des Willens Thätigkeit hergeht, die Rede. So gültig ist oder scheint das oben (S. 195.) Bemerkte!

Wie nun das Verpflichtende = dem Verpflichtungsgrunde im Göttlichen liegt, und daran jedes menschliche Wesen objektiv Theil nimmt: so ist folglich dieser Grund nicht nur in dem eigenen, sondern auch in dem anderen Selbst. Und indem Einer neben dem Anderen steht, wird ein Jeder zugleich von dem Andern verpflichtet, während der Verpflichtende als berechtigt erscheint. Weil Jeglichem Göttliches einwohnt, darf ja keiner wie ein bloß physisches Ding behandelt werden. So, in diesem Verhältnisse des Menschen neben dem Menschen, tritt der Pflicht das Recht (den Pflichten die Rechte), so dem Verpflichteten der Berechtigte u. s. f. gegenüber. Und die Berechtigung sowohl als die Verpflichtung ist, wie man sieht, gegenseitig. Auch mag die Pflicht in dieser Hinsicht besonders Verbindlichkeit heißen, während die Obliegenheit besonders auf das Subjekt, wie es unter dem Einen Objekte, das eben sowohl unbegrenzt als unbedingt ist, steht, — hinweist. (Das Weitere bleibt der Rechtsphilosophie überlassen).

Nun erhellet von selbst, warum von Pflichten gegen (erga) bloße Naturwesen keine Rede seyn darf. Und sagt man z. B.: »doch in Ansehung der Naturdinge«; so geht diese Ansicht eigentlich zu der

Pflicht auf der materialen Seite zurück, wie sich da eine Vielheit ergibt. Von Seite des sympathetischen Triebes entsteht zwar dem Erzieher eine sehr wichtige Aufgabe in Bezug auf die Thiere, ja selbst in Bezug auf die Pflanzenwelt. Aber eine Pflicht wird hiedurch, gegen diese Wesen als solche, nicht begründet. Und obgleich ein menschlicher Sinn auch im Naturreiche überhaupt zuvörderst als ein Geist der Erhaltung, nicht der Zerstörung, waltet; so begründet doch eben der zwischen Geist und Materie stattfindende Sachunterschied eine ganz andere Behandlung: alle Dinge, welche bloß physischer Art sind, wie vorzüglich sie dann auch in dieser Ordnung seyn mögen, dürfen und sollen als Mittel zu dem Einen Zwecke der Menschheit behandelt werden. Hiedurch ist das Maß gegeben.

Was übrigens die Begriffe des Erlaubten und Verbotenen, so wie des Unterlassens, betrifft; so gehören selbige vornehmlich der Rechtslehre zu. Soweit sie eine moralische Deutung zulassen, sind dieselben schon oben vorgekommen: in Beantwortung der Frage, ob es gleichgültige Handlungen gebe. (§. 33.) Auch gibt es, ethisch betrachtet, keine Unterlassung, die nicht zugleich eine Handlung wäre. Denn auf die Form, nicht auf den sinnlichen Stoff, gehet ja zuvörderst das Handeln, wie nämlich hier die Form der Gesinnung entspricht. Und wenn die Rechtspflichten »vollkommen«, die ethischen aber »unvollkommen« genannt werden; so betreffen diese



Beyworte nur das »Bestimmte« und das »Unbestimmte« dem Stoffe nach, indem eben nur dieser dem rechtlichen (juridischen) Maßstabe sich unterwerfen läßt. Der sittliche Geist als solcher geht über denselben hinaus, der unsittliche aber ist dadurch, wenigstens mit Sicherheit, überall nicht erreichbar. Nur vorausgesetzt, obwohl nicht schlechthin aus den Augen gesetzt, wird ja das Innere auf diesem Standpunkte. (§. 34.)

* * *

Wie soll nun die Pflicht, aus unserm Gesichtspunkte und so zuvörderst in unmittelbarer Beziehung auf das Uebersinnliche betrachtet, heißen? — Richtet man nächst diesem Objekte den Blick auf den Menschen, wie er zu der Pflichterfüllung bestimmt ist; so erscheint auch das »Subjekt der Pflicht«, wie »der Sittlichkeit«, obwohl von Seite der Sprache ein logischer Mangel vorkommt. Denn wie könnten Sittlichkeit und Pflicht als Eines betrachtet werden? — Indem sich die Pflicht (officium) dergestalt auf das Subjekt beziehet, mag sie auch Schuldigkeit (debitum) heißen: ein Ausdruck, der wohl auffallen kann, da er gerade vom Gegentheile hergenommen ist. Denn wo die Pflicht eben nicht erfüllt wird, entsteht die Schuld. (§. 25.) Und welche Veränderung, wenn auch keine gänzliche Umkehrung, in dem Sinne des Beywortes »schul-

dig«, wenn es entweder von diesem oder jenem Hauptworte abgeleitet wird!

Was ist nun der Mensch jenem Objekte schuldig? — Achtung gebührt dem Uebersinnlichen oder, was hier dasselbe ist, dem Vernunftwesen. Achtung ist folglich die Ur- oder Grundpflicht. So kehret hier in Ermangelung eines andern, dasselbe Wort wieder, das zur Bezeichnung der sittlichen Triebfeder (§. 21.) schon gebraucht worden ist. Dem Mißstande, welcher bey diesem Doppelgebrauche eintritt, dürfte nicht anders abzuhelpen seyn, als durch die Unterscheidung: 1) fällt der Blick auf das achtende Subjekt, dann heißt die Achtung Triebfeder, nämlich die sittliche; 2) fällt er hingegen auf das geachtete oder zu achtende Objekt, dann heißt sie Pflicht. Und von der Achtung führt uns die Wissenschaft auch da zur Liebe fort. Aber die Achtung müssen wir in jeder Richtung, welche die Wissenschaft im Allgemeinen aufzeigen kann, zuerst auffassen.

I. Die Achtung im Unterschiede von der Schätzung geht einzig, soll anders ein bestimmter Sinn mit diesen Worten verknüpft werden, auf das Unbedingte. Zu achten ist das (absolut) »Höhere«, das »Niedere« bloß (mehr oder weniger) zu schätzen. So ist von dem Unbedingten oder Göttlichen überhaupt die Rede, welchen Namen dann auch selbiges weiterhin erhalten mag.

II. Wie das Unbedingte im Urbilde und im Ebenbilde erscheint; so bezieht sich die Achtung auf



die Gottheit und die Menschheit. Und da in Gott das Eine, was in jedem Sinne des Wortes absolut ist, im Menschen aber nach dieser Ansicht nur »ein Göttliches« erscheint: so muß die Achtung in die unbegrenzte und begrenzte abgetheilt werden.

III. Sehen wir nun auf die Menschheit allein, nicht aufhebend, aber voraussetzend jene Verbindung zwischen Gott und dem Menschen; so begegnet uns, nächst der allgemeinen und individuellen Menschheit, die allgemeine und individuelle Achtung. Die erste kommt also Jedem als Gliede der Menschheit zu, und kann gar nicht »verwirkt« oder »eingebüßt« werden. Die letztere aber findet nur da Statt, wo die sittliche Anlage entwickelt, und zwar nicht bloß zum Gewissen oder, was hier Eines ist, zum Sittengesetze, sondern auch zur Sittlichkeit entwickelt ist, wo also ein würdiges Subjekt sich findet. — Und:

IV. erfassen wir die Menschheit auf der subjektiven Seite allein, so tritt der Achtung die Verachtung entgegen. Denn nur der individuellen Achtung ist selbige entgegengesetzt, so daß eine die andere ausschließt. Hier begegnet uns nämlich die ursprüngliche und (von dieser Seite) im Menschenreich allein gültige Unterscheidung: »Gute und Böse, Sittliche und Unsittliche, Würdige und Unwürdige, Tugendhafte und Lasterhafte etc. Fürwahr, auch da gilt die Frage: woher der Worte (Wörter) so viele, wäre die Sache nicht objektiv begründet?

— Und wie auf der einen Seite Achtung, Belohnung, Ehre..., so treten auf der anderen Verachtung, Bestrafung, Schande... hervor. Hier findet also nicht der Unterschied Statt, welcher bloß den Grad oder die Größe, sondern der, welcher die Art oder das Wesen betrifft. Und wie unter Nr. I. der bloße Sachunterschied, so findet sich unter Nr. IV. zugleich der trennende Gegensatz. Der Gradunterschied aber folget dann auf jeder Seite.

Sonach ist nicht allein die Achtung, sondern auch die Verachtung »Pflicht« im strengsten oder, was nach der wissenschaftlichen Ansicht eben so viel heißt, im eigentlichen Verstande des Worts. Das Böse, Unsittliche, darf also überall nicht wie das Uebel (§. 27.), z. B. wie eine »Krankheit«, behandelt werden. Denn Mitleiden oder Bedauerniß, nicht Verachtung, gebührt dem (bloßen) Uebel. Und es genügt nicht, wenn da gesagt wird: »Das Böse muß man freylich verachten, aber den Menschen soll man bedauern.« Auf diese Art unterschied die Oberflächlichkeit, selbst mit der Farbe der Humanität geschmückt, die Sünde vom Sünder; das heißt: sie wollte jene von diesem trennen. Als wäre das Böse irgend ein Lustgebilde, als wohnte es nicht als solches irgend einem Menschen ein! Nur so viel ist, meines Erachtens, an dieser humanen Vorstellung der Sache gegründet; man veresse nicht über dem Subjekte, das man verachten muß, das Glied der Menschheit und hiemit das



Vermögen der Besserung, welches jenem vermöge seiner Verbindung mit diesem, in dem Einen »Menschen«, noch zukommt! (§. 7.) Wie oft mochte dieser Unterschied dort im Gefühle oder dunkel vor-schweben! Weil er aber nicht bestimmt und deutlich erfaßt war; so konnte, indem nun gleichwohl das Böse auch subjektiv erschien, in das Gebiet der Ethik um so leichter jene Physik hineinspielen, welche das Böse in ein Uebel, jede Sünde und dann jedes Laster in eine Krankheit verwandelt. So wird, indem man der Tugend ihr Recht entzieht, das Laster begünstigt, befördert. Ja ohne die Verachtung auf der anderen Seite kann die Achtung auf der einen überall nicht gesetzt werden.

Noch mag gefragt werden: »wie verhalten sich die Pflichten gegen Gott und den Menschen zu ein-ander? — Die Pflichten sind hier bloß so viele Reflexe jener Einen; und alle Pflicht bezieht sich, der Idee als solcher zufolge, auf Gott (§. 34.) Daher: I. Liebe Gott um seiner selbst willen, den Menschen aber um Gottes willen! So entscheidet die Idee; so regiert sie in der Sprache des Lebens, wo immer vom Höchsten die Rede ist: und so mag sie auch in jener der Wissenschaft, an ihrem Orte, vortreten. Nur der Aufklärer und der einseitige Theoretiker, wie er dann auch heiße, wird diesen Satz geradezu als eine mystische oder ascetische Floskel abweisen. Man kennt ja diese Sprache, selbst mit der Miene eines wissenschaftlichen Geistes, aus dem Munde jenes Formalismus

(Intellektualismus), spreche er nun als »Eudämonista« oder als »Purista«. Wie jener an seinem Grundsatz der Glückseligkeit, so haftere dieser an seinem reinen oder formalen Princip der Sittlichkeit: darauf baute man, dem »Volke« die »Liebe Gottes« u. dgl. überlassend! (§. 29.) — Wie aber nächst der Idee, d. h. solche voraussetzend, der Begriff hervorgeht; wie der Freiheitsbegriff als solcher den Menschen im Gegensatz mit dem bloßen Naturwesen jeder Art aufstellt: so tritt das menschliche Wesen zuvörderst als Geist und hiemit als Person oder Selbstzweck auf. Denn nach dieser Ansicht stellt sich immer das Höhere oder Göttliche im Menschen dar. Und nothwendig kommt, so oft dieser Fragepunkt eintritt, das entscheidende Wort zurück: nur der Mensch, kein bloßes Naturding, ist göttlicher Art (obwohl ein jedes Geschöpf als solches göttlichen Ursprungs ist *). Darum hat nur der Mensch, d. i. hier ein Jeder als Glied der Menschheit, »absoluten Werth.« Und so kann, so muß nach diesem Begriffe zugleich gesagt werden: II. Achtung, Liebe dem Menschen um seiner selbst willen! Auf solche Art setzt der philosophische Begriff sich dem sophistischen in jeder Gestalt entgegen, da und wie letzterer den Menschen mit den bloßen Naturdingen in Eine Kategorie wirft. Und gleichwie derselbe, nur ein Brauchbares in jedem

*) Mehr davon in der Religionsphilosophie.



Andern aufzeigend, der Selbstsucht als Triebfeder entspricht; so stellt der erstere die ächte Gesinnung im Kontraste mit den Trieben des Selbstlings in Bezug auf den Mitmenschen dar.

So gegründet als umfassend, wofern man Idee und Begriff gehörig miteinander verbindet, erscheint demnach das göttliche Wort: Liebe Gott über Alles und den Nächsten — Mitmenschen — wie dich selbst! I. Die »Einheit der Art nach« *) ist hier unverkennbar durch die Liebe, wie sie Gott und den Menschen umfaßt, ausgesprochen. II. Die »Verschiedenheit dem Grade nach« ist nicht minder auffallend: die unbegrenzte Achtung und somit die Liebe über Alles kommt einzig Gott zu. Und III. nicht minder bestimmt und kräftig ist die schöne, ursprüngliche »Gleichheit zwischen Menschen und Menschen« bezeichnet: wie dich selbst!

Wenn jener Göttliche ferner zwei Gebote unterscheidet; wenn er das eine als das »erste und

*) Wer könnte, wer möchte da schlechthin aussagen: Gott und der Mensch sind der Art oder dem Wesen nach Eins, und nur dem Grade nach von einander verschieden, sey es auch, daß man den Gradunterschied unendlich setze? Nur insofern, als man dem Menschen im Vergleiche mit dem bloßen Thiere ein Göttliches zuschreiben muß, gilt dieser Satz. Und folgt denn nicht aus dem Obigen, daß, wer denselben schlechthin aufhebt, den Menschen nur als ein gesteuertes Thier ansehen müsse? —

größten« auszeichnet, das andere aber dem ersten »gleich«, und doch das »zweite« nennt: so dürfte wiederum nur der einseitige Denker (Formalist) in diesem Ausspruche oder Ausdrucke einen Widerspruch finden, nur der einseitige Aufklärer in diesen Worten bloß eine populäre und erbauliche Form erblicken. Nein, selbst in dieser praktischen Einkleidung und Bestimmung offenbart sich die Idee, folglich der tiefere Blick. Aber zugleich waltet nicht die mystische oder idealistische Einseitigkeit in dem herrlichen Worte; denn 1) gleich ist das andere Gebot dem ersten in Ansehung der Art; und 2) in Ansehung des Grades ist das erste — das größte. Nur von irgend einer frühern, nationellen Beschränkung sehen wir mit gutem Grunde hier ganz ab, gerade wie von der bekannten, historischen Beschränkung des Wortes: »Ebenbild«. Denn nur was aus dem Inneren der Sache selbst sich entwickelt, fassen wir nach unserer Ansicht ins Auge. Und in irgend einem Besondern ist es nur das Allgemeine (Universelle), was hier unsern Blick anziehen darf. Soweit mochte übrigens die Rede von Gott schon hier füglich Statt finden. In dem Gegenstande der Philosophie überhaupt ist ja, kraft der Idee, die Gottheit schon wahrhaft gesetzt. (§. 1.) Aber das Weitere müssen wir dem letzten oder höchsten Hauptzweige der Philosophie vorbehalten. Es gilt immerhin: keine Trennung, aber doch eine bestimmte Unterscheidung!



Wie nun die unbeschränkte oder, was hier Eines ist, die absolute Achtung sich weiter gestalte: dieß bleibt hier, aus demselben Grunde, der Religionsphilosophie überlassen.

Da eben die Moralphilosophie als solche die Entwicklung des Freyheitsbegriffs zur besondern Aufgabe hat; so kann hier füglich nur eine Erörterung der Pflichten gegen die Menschheit vorkommen. Denn immer stellt dieser Begriff den Menschen dem bloßen Naturwesen entgegen: immer stellt sich demnach »das Göttliche im Menschen« und folglich hierin das Verpflichtende dar. Aber die Menschheit, nach dieser Ansicht, findet sich in uns und in jedem Anderen, oder, wenn der Ausdruck erlaubt ist, in dem eigenen und jedem andern Selbst: womit soll nun diese Darstellung beginnen, mit den Pflichten des Menschen gegen sich, oder mit den Pflichten gegen den Mitmenschen? — Daß man jene zuerst darstellen müsse, daran ist wohl kein Zweifel, sobald man bedenkt, daß hier nicht von irgend einem Vortheile, sondern — von der Pflicht die Rede sey.

S. 37.

Die Pflicht in Bezug auf die Menschheit in uns: Selbstachtung und Selbsterhaltung. — Auch Et was über die Ehre und den Zweykampf.

Wenn der Mensch als Erscheinungswesen vollständig aufgefaßt wird; so begegnet uns der Geist

mit dem Körper vereint, also die Einheit des Menschenwesen in diesem Gebiete der Erscheinungen. Füglich richten wir sonach unser Augenmerk zuerst auf den Geist, und dann auf den Körper.

I.

Indem nun bey diesem Hinblick des Menschen auf sich, als Geist, die Selbstachtung und dann auch die Selbstliebe, von der sogenannten Eigenliebe — Selbstsucht — scharf unterschieden, sich darbietet; so kehret vor Allem die Unterscheidung zwischen der allgemeinen und individuellen Menschheit zurück.

1) Die gültige oder eigentliche Selbstachtung bezieht sich demnach zuvörderst auf das eigene Selbst als Glied der Menschheit. Soweit ist es gültig, jenes auffodernde Wort: Mensch, achte dich selbst! Ja in diesem Betrachte, aber nur in diesem, ist sie treffend, jene muthige Frage: »Was soll der achten, der sich selbst nicht achtet?« Aber das eigentliche Ziel des Menschen, der wahrhaft achtet, ist auch hier nicht das eigene Selbst. (S. 14.) Denn nur in der Linie des Nachdenkens erscheint dasselbe = dem Göttlichen in uns; und daher nun ein Gefühl des Erhabenen, das Selbstgefühl in diesem Sinne, das Gefühl der angeborenen Menschenwürde. So wie dieses Gefühl erweckt und belebet wird, wie es dann selbst zur Empfindung sich fortbildet: so unterstützt es die sittliche Triebfeder im Gegensatze mit dem Aeußeren, welches den



Menschen, den handelnden, in die Sphäre der Gemeinheit herabziehen möchte. Selbst der Hinblick auf das Treiben der Gemeinheit, des Sinneflaven u. s. w. stügt und belebt vermöge dieses Gefühls den Sinn für das Bessere. So wirkt die Reflexion auch hier auf die Gesinnung, von welcher sie ausging, wohlthätig zurück! — Vorausgesetzt nun, daß der Mensch sich als Subjekt von sich als Gliede der Menschheit keineswegs trenne, und daß er sich eben darum als ein mit der höhern, sittlichen Anlage begabtes Wesen betrachte; so fodert die Selbstachtung, daß der Mensch auch praktisch über seine höhere Natur nachdenke, damit die Menschenwürde, so wie die Unschuld (§. 12.), erhalten, folglich Alles, was derselben widerstrebt, entfernt werde, und damit man die sittliche Bildung nicht so ansehe, als könnte irgend eine andere ihr beygeordnet seyn, sondern so, daß jede andere ihr untergeordnet, und eben darum jede andere Kraft des Geistes zum Behufe des Zweckes der Menschheit ausgebildet werde. Daher dann wieder auf dieser Seite a) negativ die Aufklärung, die Befreyung von Wahnbegriffen, Vorurtheilen, und die Entfernung jedes Geschmacklosen oder Geschmackwidrigen, d. i. alles dessen, was den ästhetischen Sinn in seinem tiefsten Verbande mit dem sittlichen (§. 8. u. 34.) beleidigt, und b) positiv die Sachkenntniß als solche, die reinen — philosophischen — und empirischen Erkenntnisse, die Beschäftigung mit Gegen-

ständen, welche den Sinn für das Schöne nähren, stärken u. s. w.

2) Wird hingegen die Selbstachtung auf das eigene Selbst als menschliches Individuum oder Subjekt bezogen; so kann selbige nur in Verbindung mit dem Bewußtseyn des Guten, wenn dieses subjektiv betrachtet wird, Statt finden. (§. 23.) Also nur im Gegensatze mit der Selbstverachtung, welche mit dem Bewußtseyn des Bösen nach derselben Ansicht verknüpft ist, tritt diese Selbstachtung ein. Aber so schließt sie an jene, welche die allgemeine Menschheit zum Gegenstande hat, sich an. Auch selbige kann folglich in der Sphäre des Lebens nicht besonders, als Handlung, hervorgehen. Sondern nur von der Reflexion, welche mit dem Bewußtseyn des Guten sich verbindet, ist sie nicht trennbar: und so gestaltet sich dieselbe zum Selbstgefühl in subjektiver Hinsicht. Aber noch hat es mit dem Bewußtseyn des Guten, und mit der Selbstachtung, welche darauf beruht, eine eigene Verwandtniß. Denn ohne besondere, sittliche Vorsehrung kann nach der guten Handlung die Eitelkeit und der Hochmuth sich einschleichen, zerreißen das schöne Band, das den Menschen mit Gott, wenn auch ohne den reflexen Ausblick im Zeitpunkte der Handlung, verknüpfte. Daher entsteht die Frage: in welchem Falle, unter welchen Umständen darf und soll das Nachdenken, welches an das Bewußtseyn des Guten sich anschließt, und womit diese Selbstachtung verbunden ist, besonders eintreten?



a) Wenn sich der Mensch von Innen oder Außen angegriffen findet, während ihm jenes Bewußtseyn zugleich bey einem geraden Blick in sein Inneres nicht entflieht: dann ist er nicht allein berechtigt, sondern auch verpflichtet zu solchem Nachdenken. Da gilt besonders jenes Stoische: stehe auf dir selbst! Wo aber b) kein Angriff dieser Art, selbst ein Hinderniß des Höchsten im Kreise der Menschheit, obwaltet: da kann dieser reflexe Blick auf die eigene Sittlichkeit, die gute Absicht u. nicht eintreten. Denn außer jenem Falle richtet der Mensch, wenn er sittlich gestimmt ist, sein Auge auf das Ideal der Sittlichkeit, fühlend seinen Abstand davon, seine Mängel u. s. w. Hier nun zeigt sich das Gültige der Mystik im Vergleiche mit der Stoa.

* * *

Mit dem Selbstgeföhle, wie sich dasselbe auf das reine und individuelle Ich bezieht, hängt das Ehrgeföhle zusammen.

Wird gefragt, was die Ehre sey; so müssen wir, dem Gesagten zufolge, antworten:

1) in Bezug auf die objektive Menschheit nach der Idee ist die Ehre (honor, honos) eigentlich das Ehrbare (honestum) im Menschen, also das Göttliche in uns, wie eben dieß geachtet und folglich geehrt werden soll; wo denn der Ausdruck nur eine Art von Abkürzung ist: Ehrgeföhle anstatt Geföhle oder Sinn für das Ehrbare (Achtbare); und

2) bezogen auf die subjektive Menschheit, erscheint die Ehre als Folge und als Mittel der Sittlichkeit: als Folge in Rücksicht auf die vorhergehende, und als Mittel in Hinsicht auf die weitere Sittlichkeit — im Kreise des äußeren Lebens, da sich eben die Ehre zum »guten Rufe, guten Namen« u. s. f. gestaltet, und auf solche Art nicht allein Ansehen, sondern auch Zutrauen und hiemit Einfluß, einen größern Wirkungskreis u. dgl. verschafft. Hier also, in Bezug auf den Menschen als Subjekt, ist die Ehre Ausdruck der Achtung, wie solche nur dem Würdigen gebührt, und nur von dem würdigen Mitmenschen kommt, nur von einem Guten oder Sittlichen ausgehen kann. Ohne den sittlichen Grund ist auf der einen Seite nur Scheinehre, und auf der andern nur Spielerey oder gar Heuchelei (die „peritura gloria mundi“: peritura, gewiß! aber gloria?). Treffend ist da, im günstigsten Falle, das Wort: »Glanz«, anstatt der Ehre. Und das Ehrgefühl sowohl als die Ehrliche kann daher in Absicht auf die Folge gar nicht, in Absicht auf das Mittel aber nur insoweit eintreten, als, um des Zweckes willen, auch das Mittel geliebt werden darf und soll. Die eigentliche Triebfeder, wie solche in jeder wahrhaft guten Handlung sich einfindet, ist immer (die Achtung und dann) die Liebe des Guten: §. 21. Und ob selbige dann Tugend- oder Gottesliebe genannt werden solle, darüber entscheidet wieder die



bekannte Ansicht und Auffassung der Sache entweder auf dem ethischen oder auf dem idealischen Standpunkte als solchem. Die Ehrliche oder das Ehrgefühl aber in jener objektiven Hinsicht ist, wenn keine »Selbst- oder Menschenvergötterung« obwalten soll, nur soweit gültig, als die sittliche Reflexion, ausgegangen von der ächten Triebfeder, dieses Gefühl hervorbringt, und letzteres dann auf dieselbe belebend, mithin auch verstärkend gegen ein Hinderniß von Außen zurückwirkt. Was übrigens von der Ehre, wie solche der Menschenwelt angehört, überhaupt gesagt worden ist: eben das muß offenbar auch von der bürgerlichen Ehre, Standesehre u. s. f. gelten, wenn mit diesen Worten nicht gespielt werden soll.

Was ist demnach zu halten von dem bekannten Worte: »Die Ehre fodert es«, »die Ehre gebietet«, oder: »wo die Ehre spricht, da muß alles Andere schweigen«? Wo gerade die gedachte, ethische Reflexionsansicht vordringt, mag solchen Ausdrücken wohl eine gute, ja eine schöne Deutung gebühren. Die Liebe des Guten liegt zum Grunde, wird sie gleich so eben nicht ausgesprochen. Aber wie dann, wenn der Stolz aus dem Auge blizt, während »die Ehre« von der Lippe schallt, oder wenn sie, die sogenannte, geradezu an die Stelle der Tugend und der Gottheit gesetzt wird? — Und was soll der Prüfende oder Theilnehmende denken, wenn jezo, da oder dort, die Ehre vor der Sittlichkeit im Grunste der Wis-

fenschaft aufgeführt wird, z. B. »Ehre und Sittlichkeit fordern.«? — Noch befremdender (zumal wenn sonst auch Treffliches vorkommt) dürfte es lauten, wenn die Ehre weder ein Sinnliches, noch ein Verständiges, noch ein Sittliches seyn, gleichwohl aber »den praktischen Menschen füllen«, oder »dahin fallen soll, wo die höhern und tiefern Richtungen (!?) sich durchkreuzen.« Was ist dieselbe nun eigentlich, wenn davon überall nichts weiter gesagt wird? Mir, ich gestehe es, erscheint da nichts weiter, als höchstens ein ästhetisches Blendwerk, so wie dort, im letzten Falle, nur eine Maske der Selbstsucht, des Hochmuths und insbesondere des beleidigten Stolzes. Mit welchem Worte ward jemals so viel Taschenspielererey getrieben, als mit der »Ehre«? Und freylich, wenn sich die Ehre vollends zur »Liebe gesellt, dann entsteht leicht ein ästhetischer Zauber, welcher die »Ehrliebe« (das Wort) sehr geschickt macht, die Selbstsucht zu beschönigen, zu decken und zu befördern. Jedoch, wenn die Ehrliebe mit der Ehrsucht und selbst mit dem Ehrgeize scharf kontrastirt wird: dann erhellet wohl der bessere Sinn, wie dort aus dem Gegensatz der höhern Glückseligkeit mit der niedern. (§. 28.) Und das bisher Gesagte gilt nicht minder von dem Wiederhall der Ehre, welcher Ruhm genannt wird.

Auch die bekannte, aus der Schule in die Welt übergegangene Unterscheidung zwischen »innerer und äußerer Ehre« ist im Grunde nicht gültig,



ist höchstens ein Blick in das Tiefere; und, wenn sie für eine wissenschaftliche Entscheidung gegeben wird, höchstens eine schönere Popularität. Die Ehre ist ja als solche ein Aeußeres, wenn nicht das Ehrbare nach Nr. 1. an die Stelle derselben gesetzt wird. Indem die Ehre der Schande, wie das Lob dem Tadel, entgegensteht, fällt sie eigentlich ganz in den Kreis der handelnden Menschheit. Und nur als Folge der guten Handlung ist ja dieselbe zunächst überall denkbar. Dahin weist auch das Bekannte: »Die Ehre folget der Tugend wie der Schatten seinem Körper«^{*)}. Also in einer »gesuchten Ehre« liegt eigentlich ein Widerspruch, trotz dem Worte »Ehrsucht«^{**)}. — Wohl aber gilt auch: „conscia mens recti famae mendacia ridet“. Und wohl gibt es, unter besondern Umständen, einen widrigen Schein, der selbst einen Guten und sonst Verständigen zu täuschen vermag. Daher die Pflicht, »nicht allein gut zu seyn, sondern auch gut zu scheinen«! Denn wem dürfte, um des Einen willen, das Alle verbinden soll, die Achtung der Besseren gleichgültig seyn? — Ist aber die Ver-

*) Man vergl. hiebei ein schönes Wort von Herder in Bezug auf Jeneion, in den Werken zur Philosophie und Geschichte. B. 9. S. 43.

**) Sollte man nicht, um der guten Sache das schöne Wort rein zu erhalten, an die Stelle der Ehrsucht die Glanzsucht setzen?

kennung sowohl als die Verläumdung unüberwindlich: dann tröstet sich der Rechtschaffene mit dem Beyfalle seines Gewissens, mit dem Urtheile der Gottheit, den Blick hinausrichtend in die schönere Zukunft. Und gibt es nicht überdieß auch in Absicht der Schmach, Herabsetzung, Vasterung u. s. w. ein schönes, ruhiges Schweigen, ein muthiges Dulden und selbst eine Art von freiwilliger Uebernahme des Unverdienens? —

Fassen wir das Gesagte zusammen; so erscheint uns wohl die Wahrheit in der Mitte zwischen den zwey Geistern, die sich auf diesem Wege der Bildung entgegenstehen: man weiß, wie der Mönchsegeist die Ehre schlechtthin abweist, und der Weltgeist oder Weltfinn dieselbe als Zweck aufstellt! — Ueber das alte, fromme Wort: »Gott allein die Ehre!«; und: »Alles zur größern Ehre der Gottheit!« (Soli Deo gloria! und: Omnia ad maiorem Dei gloriam!) gilt dieselbe Entscheidung, welche über eine verwandte Frage in Betreff des Verdienstes (S. 23.) gegeben ward. Wie sollte man aber entscheiden über einen Ausspruch, der zu Wiederherstellung der verletzten Ehre den Zweykampf als Mittel erkennen, und denselben, wenn nicht moralisch, doch psychologisch (?), rechtfertigen wollte? Gesezt, man spräche: »Ein Duell ist bloß eine Genußthuung seiner selbst, dem eigenen Gefühle (?) will man Genüge leisten«; so dürfte wohl bemerkt werden: der nach dem Duell Lüsterne ist ohne Zweifel kein bloßes Kind, kein Wahnsin-



niger, oder ein bloßes, wenn auch rasendes Thier. Derselbe ist also nothwendig entweder sittlich oder unsittlich; und was ist dann jenes Selbst oder jenes Gefühl, dem er genugthun will? Nein (frey sey es gestanden!), von einer solchen Halbheit im Princip besorge ich großen Nachtheil bey dem bekannten Walten und Treiben jenes Weltgeistes, zumal in einer jugendlichen Gestalt: soll denn die beleidigte Selbstheit, die so leicht in Selbstsucht übergeht, der Stolz, der Uebermuth und die hinzukommende Nachsucht selbst von der Wissenschaft eine Waffe erhalten? — Was aber die Sache an sich und das gedachte Mittel betrifft; so erscheinet ja der Zweykampf offenbar eben so unverständlich als unsittlich, wenn da gar nicht gewiß ist, daß den Beleidiger das ihm gebührende Loos treffen wird. Und was zugleich entscheidet, ist der Umstand, daß Keinem die Erlaubniß, auf solche Art über seinen Leib zu schalten, gegeben ist.

II.

Richten wir nunmehr den Blick auf die »Selbstpflichten« in Bezug auf den Körper; so begegnet uns der Leib oder menschliche Körper, von jedem anderen, selbst von dem thierischen, wohl unterschieden. So erscheint uns in demselben die Wohnung und das Werkzeug des Geistes.*) — Da nun im Geiste, verglichen mit dem Körper, das

*) Lehrb. d. h. Seelenk. S. 47. u. 67. *Lehrb. d. h. Seelenk. S. 47. u. 67.*

Unbedingte (soweit der Mensch daran Theil nimmt) sich findet; so darf und muß gesagt werden: der Körper ist nur um des Geistes willen, unbeschadet der gedachten Einheit an ihrem Orte! Die Erhaltung des Körpers, des körperlichen Daseyns, des physischen Lebens u. dgl. kann also nur eine bedingte Pflicht heißen. Auch mag diese Selbsterhaltung in Bezug auf den Menschen als Erscheinungsweise wohl »die erste aller Pflichten« genannt werden. Denn soll eine Bildung, eine Thätigkeit des Geistes eintreten; so muß ja vor allem die Bedingung, an die solche nun einmal gebunden ist, nicht mangeln. Aber das »Selbst« des Menschen darf weder zuerst noch allein in dieser Verbindung des Körpers mit dem Geist erfaßt werden. Wehe dem, der kein anderes Selbst kennt! Redet ein Arzt in diesem Tone von der Selbsterhaltung; so ist aus seinem Munde ein solches Wort gar leicht erklärbar. Ja dem Arzte, der so redet, gebührt selbst die mildere Deutung, wofern seine Empirie nicht zugleich gegen das Höchste, sey es auch in einer besondern Gestalt des Sittlichen, gerichtet ward, sprechend z. B. für die unbedingte Befriedigung eines Trieb's, welcher, so befriedigt, mittelbar und auf mehr als Einer Seite dem höchsten Zwecke der Menschheit widerstrebt.

In Absicht auf den Körper, nach seiner Bestimmung für die Gesamtaufgabe des Menschen, gilt nun recht eigentlich das Aristotelische Princip des Mittelmaasses: nicht zu viel, und nicht zu wenig! (S. 28.) Dieses Princip gilt in Ansehung der

Materie, wie solche, die Form oder Güte des Willens vorausgesetzt, unter der Leitung des Verstandes im Dienste des Lehtern hinzukommen soll. Wer aber, beseelt vom ächten Geiste, z. B. dem Geige sowohl als der Verschwendung widersteht: der ist wahrlich von dem Verschwender nicht bloß dem Grade nach verschieden. So betrifft das Mittelmaß *) zunächst den Körper in seiner Verbindung mit der umgebenden Natur, also die Befriedigung seiner Triebe und den Gebrauch seiner Kräfte.

A. Soll der Leib oder, was nun Eines ist, der Körper dem Geiste zur Wohnung und zum Werkzeuge dienen; so muß er sich in einem der Bestimmung des Menschen angemessenen Zustande befinden. Durch diesen Maaßstab ist die Befriedigung der körperlichen Triebe, sofern die Gesundheit und Stärke davon abhängt, bestimmt: also ob a) die Befriedigung gerade jetzt erfolgen, oder nicht erfolgen, und ob b) das Mehr oder Weniger hiebei eintreten soll. So wie die gute, sittliche Absicht dem menschenwürdigen Genuß im Reiche der Natur zum Grunde liegt; so entsteht gegen den Reiz, welcher die Sinnlichkeit auf Kosten der Vernunft begünstigen möchte, das Pflichtgebot: eben diese Absicht gehe dann auch wieder bestimmt (als

*) „Virtus est medium vitiorum et utrinque reductum.“
Horat. epist. 18. „Die wahre Tugend, Freund, liegt zwischen zwey Erzessen, gleich von beyden zurückgezogen, richtig in der Mitte.“ (Wie lands Uebersetzung.)

Intention oder Reflexion) hervor! Daher die Aufgabe: erquickt, gestärkt und ermuntert vom Genusse, schreite man jetzt wiederum desto muthiger auf der Bahn der sittlichen Thätigkeit fort! Wer möchte diese Ansicht mit der Moralistik oder Pedanterie, welche den Pfad des Lebens mit Pflichten wie mit Fußangeln belegt, verwechseln? Auch die »Natura« erhält nach dieser Ansicht ihr volles Recht. Die ordentliche Befriedigung jedes natürlichen Triebes erscheint sonach wie die Wahrheit in der Mitte zwischen 1. der unordentlichen Befriedigung, welche der Libertinismus, der sogenannte Weltgeist, lehrt oder mit sich bringt, und 2. der Nichtbefriedigung, welche der Monachismus oder, wenn das Wort erlaubt ist, der Mönchsgeist wenigstens zum Theile fodert. Und wenn jener die Achtung; dieser hingegen die Verachtung des Irdischen lehrt: so erklärt unsere Lehre diese »Güter« für schätzbar, dem Einen nicht minder als dem Anderen widersprechend. Aber was nur schätzenswerth ist, kann wohl auch sehr schätzbar seyn. So erglänzt die Natur im Bunde mit der Vernunft! — Was dann die Kleidung, die Pflege, kurz die »Kultur des Körpers« von dieser Seite betrifft; so zeigt sich hiebei dasselbe Maas: zwischen der Nöthigkeit (dem Eynismus), und der Weichlichkeit: *ic.* Also a) dem menschlichen Körper gebührt, eben um des Geistes willen, auch von dieser Seite eine Art von Auszeichnung: nur b) ist eine besondere Aufmerksamkeit nöthig, damit nicht über dem Körper der

Geist, wie über dem Kleide der Mann oder wie über der Einfassung die Perle, aus den Augen schwindet.

Auch folgt, indem wir zum Genuße aufmuntern, keineswegs, daß nicht eben sowohl der Nichtgenuß und hiemit der Schmerz oder das Uebel ein Mittel der Sittlichkeit werden könne. Daher das Wahre an der mönchischen Lehre von der »Selbstabdrückung«, nach Maßgabe des Besondern, des jüngeren Alters, des wärmeren Bluts u. s. w.

Und zu dem Bedürfnisse der schönen, sittlichen Selbstverläugnung, da und wie selbige auch durch die absichtliche Wahl des Nichtgenusses geübt werden soll, stimmen wohl die »Leiden, die Widerwärtigkeiten«, welche da und dort von Seite der umgebenden Natur den menschlichen Leib treffen. Jedes Widrige, was von Außen kommt, und dergestalt auf den Geist durch den Körper einwirkt, fällt mit diesem »Uebel« zusammen. Daher, indem wir von den Leiden auf die Freuden, von den Widerwärtigkeiten auf die Güter der Erde zurücksehen, ergibt sich die doppelte Aufgabe: 1. man genieße dankbar, und hiemit so freudig als möglich, das Angenehme, Süße, Wohlthuende, so weit dasselbe als Gegenstand der Pflicht in Bezug auf die Nahrung, Stärkung und Erhöhung der körperlichen Kraft erscheint; und; 2. man trage gelassen, so muthig als willig, das Harte, Bittere, Drückende; denn zeigt sich in diesem gleich eben nicht so, wie in jenem, die Gabe der Gotte

heit: so erscheint es doch vor dem Auge der sittlichen Reflexion als Gabe der Vorsehung, nämlich bey dem Blicke in die höhere, sittliche Weltordnung, zumal wie da im eigentlichen Reiche der Menschheit selbst das Unglück in das Glück verwandelt wird. (S. 27.) Dahin weist auch jenes Stoische: „abstine, sustine!“; dahin die stoische Lehre von der Verminderung der (sinnlichen) Bedürfnisse, auf daß eben der Geist Herr über die Natur, nicht ihr Sklave, sey u. s. w. B. Wie der Verstand oder die verständige Kraft des Geistes zum Werkzeuge der Vernunft bestimmt ist, so auch jede Kraft des Körpers. Nur zufolge dieser Verbindung ergibt sich die ächte, schöne Einheit. Ob irgend eine bedingte Kraft in näherem Verhältnisse, als eine andere, zu dem Unbedingten und hiemit zu dem Einen Zwecke der Menschheit stehe: darauf kommt es hier nicht an. Unter dem Gesetze der Ausbildung, der Vervollkommenung steht sonach die körperliche Kraft sowohl als jede geistige dieser Art. Daher der besondere Werth der Gymnastik. Wenn die Glanz- oder Gewinnsucht, wenn die Noth selber außerordentliche und wunderbare Fertigkeiten aus dem körperlichen Organismus zu entwickeln vermag: so eröffnet sich hiebey dem Nachdenkenden die höhere und schönere Bestimmung desselben. Welche Dienste kann sonach die körperliche Kraft dem Einen, was den Menschen adelt, in diesem Kreise der Menschheit thun! Und was hier in Betracht kommt, ist 1) das allgemeine Be-



bedürfnis der Menschheit, sofern diese Ausbildung der körperlichen Kräfte oder Fähigkeiten überall Keinem, der ein taugliches Werkzeug des Einen Absoluten in diesem Kreise seyn soll, mangeln darf; und 2) jedes besondere oder »spezielle« Bedürfnis nach Maßgabe der individuellen Anlagen und der äußern Lebensverhältnisse; und wohl mag von dieser Seite zwischen Menschen und Menschen ein großer Unterschied eintreten, wie zumal bey Einigen die verständige und ästhetische Kraft, bey andern aber die körperliche so vorzüglich in Thätigkeit gesetzt werden muß.

Überall gilt hier jener Grundsatz: »nicht zu wenig und nicht zu viel«, sofern die bedingte Kraft als solche betrachtet wird; ein Gesetz der Uebung, der Anstrengung, es sey übrigens von Spiel oder Arbeit die Rede. Und was hiebei zugleich in Betrachtung kommt, ist die Verbindung der verständigen und ästhetischen Kraft mit der körperlichen, dem Gehirn, den Nerven u. s. f. Aber welche Richtung die erste, die handelnde Kraft des Geistes habe, also welche Gesinnung da überall zum Grunde liege: dieses ist es, was im Ganzen entscheidet. Und wie schön offenbart sich der Adel der Menschheit auch darin, daß jenes Eine, was zunächst in der Tiefe des Gemüths das ächte Lebensprincip bildet, dergestalt alles Irdische veredeln, und wie ein himmlisches Ferment jede Masse dieser Art durchdringen kann!

Wie aber das menschliche Wesen überhaupt endlich, d. h. wie auch der Geist des Menschen nicht schlecht hin unendlich, und überdies an die körperliche Hülle gebunden ist: so findet sich in demselben neben dem Triebe zur Thätigkeit ein natürlicher Hang zur Trägheit (die sogenannte *vis inertiae*); und mit der Wollust, mit der Sucht nach bloßem Genuße fällt dieselbe über kurz oder lange zusammen. Denn der Trieb zur Thätigkeit erlahmet, wo die bedingten Kräfte nicht auf das Unbedingte gerichtet sind. Daher eine besondere Pflicht des Menschen: in einen Beruf, in einen bestimmten Wirkungskreis zu treten, damit der Wille ein Mittel erhalte gegen jenen Hang, eben durch den Sporn, welcher ihm da von Außen gegeben wird. Denn auch der Gute, aber noch Schwache, bedarf ja der Erinnerung, Weckung u. s. f. (§. 32.): und wer ist der ganz Starke? — Auch ist, im gesetzten Falle, das Mittel vom Menschen gewählt, nicht ihm aufgedrungen. Und wohl verträgt sich dasselbe mit dem, was die Vorsehung als Erzieherin des Menschengeschlechts herbeiführt.

Diese Ansicht der (sinnlichen) »Welt« tritt wieder gleich scharf entgegen 1. dem Libertinismus, welcher diese Welt nur für eine Summe des Genießbaren, oder für den Schauplatz des möglich größten Genußes ansieht, und 2. dem Monachismus, welcher dieselbe »verlassen« will, um so viel möglich ungestört vom Irdischen, sich dem Ueberir-



dischen, „Uebersweltlichen“ *), kurz dem Göttlichen zu widmen. Jener verwechselt das Mittel mit dem Zwecke. Dieser hingegen verliert über dem Zwecke das Mittel aus dem Auge. — Sagt aber eine mönchische Theorie: es ist Pflicht, die Welt zu verlassen, um die Seele vor dem Verderben, aus den Fallstricken derselben zu retten, um für seine »Vollkommenheit« zu sorgen, dieselbe zu befördern u. dgl.; so erscheint da allerdings Wahres a) im Gegensatz mit der Ansicht jenes Weltgeistes, und b) selbst aus dem stoischen Gesichtspunkte, sofern da in der eigenen Seele und eigenen Vollkommenheit das Absolute im Menschen hervorgehet. Allein ungünstig ist diese Theorie, wenn sie schlecht hin auftritt. Denn die eigene Vollkommenheit kann nimmermehr Endzweck seyn. Sonst fällt die eigene sogenannte Vollkommenheit mit dem eigenen Vortheil, und das Streben darnach mit dem Eigennuz zusammen. Die Sache, nicht irgend ein theologisches und frommes Wort, entscheidet hier wiederum, zufolge der Konsequenz. Ja 1. die innere Vollkommenheit — die Beredlung — ergibt sich von selbst, wenn und indem Jemand dem Göttlichen huldigt: diese Vollkommenheit ist also Folge, und fällt soweit mit der Seligkeit (§. 27.) zusammen. Und 2. die äußere Vervollkommenung — die Ausbildung — betrifft nur

*) Als gäbe es keine übersinnliche Welt, oder als könnten wir die Unterscheidung: „die übersinnliche und sinnliche Welt“ aufgeben!

die bedingten Kräfte überhaupt nach deren Bestimmung für das Eine Unbedingte, d. h. da und wie das Göttliche in uns von dem Göttlichen im höchsten Verstande des Worts nicht getrennt werden kann. Diese Vervollkommnung oder Vollkommenheit ist also Mittel der Sittlichkeit.

Hier, auf diesem untergeordneten Standpunkte, gilt das Leibnizisch-Wolfsche Prinzip: vervollkomme dich selbst (*perfice te ipsum*)! — nämlich als verständiges und sinnliches Wesen! (S. 28.) Denn nur alles Bedingte im oder am Menschen ist hier unter den Worten »dich selbst« zu verstehen. Die Kraft aber, welche da »vervollkommnet«, ist der Wille, wenn er die Richtung auf das Göttliche hat, indem eben die Vollkommenheit als Ideal ihm (dem wollenden Subjekte als solchem) vorschwebet oder vorgesezt ist: S. 14. u. 18. Wohl mag also Jemand die Einsamkeit als Freundin des sittlichen und religiösen Nachdenkens wählen. Allein er darf sie nur als Mittel zum sittlichen Zwecke ansehen; so wie auf der anderen Seite auch die Gesellschaft, die Erholung u. s. w. zum Behufe desselben gesucht werden darf und soll. Und wenn »es schwerer ist, recht zu genießen, als gar nicht«; so kann a) im Nichtgenusse als solchem die »höhere Vollkommenheit« nicht bestehen, da offenbar die größere sittliche Kraft darin nicht erscheint; und so kann b) die Pflicht nur fodern, daß Jemand alsdann erst, nachdem seine moralische Kraft hinlänglich erstarkt ist, zum Genusse sowohl als zur



Thätigkeit auf dem Schauplätze, welchen die schöpferische Weisheit dem Menschen angewiesen hat, hervorgehe. Auch ist soweit für die Pflicht in Absicht der Gesellschaft das Maß gegeben.

Noch entsteht hier die Frage: ob zwischen dem Geiste und dem Körper kein Widerstreit in Absicht auf das Seyn, im Gedränge des Neufferen, entstehen könne, oder ob nicht dem Geiste, da in ihm Unbedingtes ist, die Macht zukomme, die körperliche Existenz, d. h. diese Art des menschlichen Daseyns eben sowohl aufzuheben als zu erhalten? —

1) Da der menschliche Geist nicht schlechthin unendlich ist; so kann ihm solche Macht über den Körper nicht schlechthin zukommen, so muß vielmehr auch der Leib als ein Gegebenes, Unvertrautes betrachtet werden: aber

2) wo das Eine, was Zweck des Menschen ist, nicht anders erlangt werden kann, als dadurch, daß man dieses körperliche Leben aufopfert; da ist solche Aufopferung nicht nur erlaubt, sondern geradezu Pflicht.

Darum ward es von jeher recht und schön gefunden, wenn Jemand der Tugend oder dem, was Gott will, bey dem Angriffe (gegen die Forderung) irgend einer tyrannischen Gewalt dieses Leben zum Opfer brachte; darum galt es für edel und groß, zu sterben im Kampfe für das Vaterland, indem eben die Liebe zu diesem als Tugend erschien.

Also nur wiefern der Leib zum Werkzeuge sowohl als zur Wohnung des Geistes bestimmt ist, kann auch die physische Selbsterhaltung eine heilige Pflicht genannt werden. So ist die Lebensverkürzung, die Selbsttödtung jeder Art — die feine wie die grobe, die langsame wie die plöbliche — verboten. Und es gilt gleich, ob erstere a) durch das Zuwenig des Monachismus, oder b) durch das Zuviel des Libertinismus herbeigeführt sey. Jedoch diese Bestimmung geht nur auf die Sache an sich. Was aber die Gesinnung des Menschen betrifft; so kann mit dem Mönchsgeiste noch die gute Absicht verbunden seyn, während der Weltgeist bey allem Vortheile, den er auf der verständigen Seite wohl haben mag, nur der Leidenschaft empfänglich ist. Denn die Schwärmeren im Unterschiede von dem Fanatismus schließet den guten Willen nicht aus, obwohl die Glanzsucht auch in dieser Selbstpeinigung ein Mittel zu ihrem Zwecke finden kann. Jener Weltgeist hingegen ist nicht einmal der eigentlichen Schwärmeren fähig. — »Wenn aber ein Brutus oder Cato sich mordeten? So ist, was hier den Thäter, nicht die That, entschuldigt, nächst dieser äußeren Lage vornehmlich die Macht des Stoicismus, wie er, sich einsenkend als frühe Lehre und so lange genährt, zum Vorurtheile erstarkt war: „patet exitus, janua aperta est, exi“ etc. So konnte noch der Wille an sich rein und stark hervorgehen. Daher auch das Erhebende, Hin-



reißende, was in dieser Begebenheit für das Gemüth liegt; daher dieser Eindruck des Großen!

So viel über die Pflichten des Menschen gegen die Menschheit in sich mag an diesem Orte genügen. Aber man sieht, daß, was in dieser Hinsicht den Menschen betrifft, schon da und dort den Mitmenschen berührt.

Anmerk. 1. „Respektirung der Menschenwürde ist Moralität, Achtung und Befolgung des Willens der Gottheit Religiosität.“ Ueber diese wissenschaftliche Bestimmung, in einer neuen Darstellung der Moralphilosophie, sey mir noch eine Bemerkung erlaubt: a) Kann jene Achtung für die ursprüngliche gelten, wenn keine Selbst- oder Menschenvergötterung hervorkommen soll? Und b) ist denn die andere, die Achtung der Gottheit, kein „moralischer Akt“? (§. 4.) — Erst auf dem Standpunkte der religiösen Reflexion (wie in der Religionsphilosophie gezeigt werden soll) tritt diese Ansicht von der Religion mit Gültigkeit ein; und eben dahin muß ich, meiner Ansicht zufolge, Fichte's Ausspruch beziehen, indem er 1. eine Moralität, und 2. eine höhere oder hohe, mit Religiosität verbundene, Moralität annahm: in der „Anweisung zum seligen — ? — Leben“ (§. 27.). Ja, wiefern ist wohl gütig, was jüngsthin ein Anderer, übrigens eben so Verdienster, aufgestellt hat: „Gefühl der Menschenwürde ist Grund der Sittlichkeit“?

Anm. 2. Was bisher von dem Monachismus gesagt worden, betrifft keineswegs ausschließlich oder auch nur vorzüglich das Mönchswesen in „christlichen Ländern“: die Möglichkeit einer so einseitigen Erfassung des Göttlichen

liegt ja ebenfalls in der menschlichen Natur selbst, auf dem Wege der Kultur. Nicht bloß in christlichen Ländern, sondern auch und zum Theile noch mehr in nicht-christlichen (z. B. in Tibet) fand und findet sich die Möncherey. Und wer möchte läugnen, daß der Platonische Mythos vom Abfalle und der Einkörperung der Ideen (Seelen), — Einkörperung, auch ein Keim des Mönchthums im Schooße des Christenthums ward? Hat doch eine neue Idealistik, auf diesen Mythos sich berufend, selbst von einer „Vernichtung der sinnlichen Affekte“ gesprochen! Nämlich baut dieselbe gleich eigentlich auf das Physische, und ist sie insofern bloß Physik, indeß sie den Namen „Philosophie“ annimmt: so ist sie dennoch auf der anderen Seite auch Phantastik. Daher ist sie wohl, auf dieser Seite, dem sogenannten Neuplatonismus, aber gewiß nicht dem Platonismus verwandt oder zugethan. Denn wer möchte Lehteren, Kennet man jeden „göttlichen Plato“, nach dieser und jener Besonderheit, zumal im poetischen Kleide, bestimmen? — Rühmet man übrigens, wie billig und recht, die Verdienste des früheren Mönchthums um die Kultur der Erde und selbst um die klassische Literatur, ja selbst um die höchste Bildung der Menschheit; so bedenke man zugleich, 1. was unsere Zeit fodert, 2. die Vertilgung so manches Klassischen durch mönchische Asceten, Legenden u. dgl. — man denke an die Entdeckungen des gelehrten Abbate Majo in Mailand und Rom! —, und 3. wie sich in späterer Zeit auch hier, und fürwahr nicht bloß in diesem und jenem Kloster, die Extreme berührt haben. Und solche Bemerkung kann für, wahr gemacht werden, ohne daß man irgend einem würdigen Manne, der Mönch war oder noch ist, zu nahe trete.



te. Was aber die Sache zunächst an sich betrifft; so waltet gerade bey dem frommen Blick auf das Uebersinnliche eine besondere Gefahr ob, den nicht trennenden Gegensatz zwischen demselben und jedem Bedingten, dem Sinnlichen und dem Verständigen als solchem, in den trennenden Gegensatz umzuwandeln. Und welchem Menschen erlaubt die Pflicht gegen die Menschheit in sich, a) im Widerstreite mit einer Anlage der schöpferischen Weisheit, und b) schlechthin für jede Folgezeit, sich an irgend ein äußeres Verhältniß zu binden? Wie auf der einen Seite die Sklaverey, zumal die geistige, so erscheint auf der andern die Despotie. So, in dieser Beziehung erfaßt, zeigt auch jenes Horazische „Naturam si furca expellas, tamen usque recurreret“, einen hohen und tiefen Sinn. Und diese ethische Bestimmung scheint wohl nicht überflüssig, wenn ich selbst in einer vielgelesenen gelehrten Zeit. des nördlichen Deutschlands das „Kloster“ als solches, in dem bekannten Sinne, selbst unter dem Gesichtspunkte der Idealität auftreten kann. Welch ein „Ideal“!? — Uebrigens ist hier von irgend einer positiven Lehre und Anstalt wiederum keine Rede: nur gegen den Materialismus, wie dieser Kraft der Folgerichtigkeit eintritt, soll der ethische Grundbegriff überall festgehalten und durchgeführt werden. Denn auch mittelbar, wenn dieser aufgegeben wird, greift jener nothwendig ein. — Und:

Anm. 3. Da bekanntlich dem Worte „Selbstmord“ das Merkmal des Unsittlichen anhebt; so kann offenbar nur diejenige Entleibung oder Selbstödtung, welcher eine unsittliche Absicht zum Grunde liegt, mit jenem Worte füglich bezeichnet werden. Also wo die Entleibung aus irgend einer Krankheit entsprungen, da soll dieses schwere — an

seinem Orte so treffende — Wort nicht mehr gebraucht werden, mag auch die Entkörperung im Gegensatz mit jener Einkörperung eben nicht Statt finden. Ob nun aber die Selbsttödtung aus dem unsittlichen oder aus einem nicht-sittlichen Grunde hervorgegangen: dieß ist im Lebenskreise wohl erkennbar, wenn das pfärrliche Auge mit dem polizeilichen, und dieses mit jenem, wohl zusammenwirkt. Der Arzt mag und soll über die Frage, ob eine solche Krankheit, eine Störung des Gemüths u. dgl. da war, entscheiden. Allein es entsteht ja die Frage, ob, nach der tiefern psychischen Ansicht, einer solchen Störung nicht eben die Unsittlichkeit im höheren Grade und in irgend einer besondern Hinsicht zum Grunde gelegen sey? Ja, 1. es ist Pflässerey, oder die Beschränktheit des Pöbels, einem Jeden, der sich selbst entleibt hat, das ehrende Begräbniß zu versagen; aber 2. es ist Aufklärerey, jener so oberflächliche als raffinirte Weltgeist und hiemit das Treiben der Lächerlichkeit, auch dem eigentlichen Selbstmörder — dem, welchen irgend eine Leidenschaft zu dieser Vernichtung, wenn auch erst zu einem gewissen Grade des Wahnsinns, geführt hat — auch jene Ehre noch anzuweisen.

S. 38.

Die Pflicht in Bezug auf den Mitmenschen: Gerechtigkeit und Gültigkeit. — Noch Etwas über den Zweykampf; und eine Zugabe: die Pflicht in Bezug auf Staat, Kirche und Ehe.

Im Gegensatz mit der Selbstsucht, welche jeden Andern nur als Sache oder Mittel behandelt, und zumal im ästhetisch gesteigerten Gegen-



sage mit derselben, erhebt sich die Achtung für das Neimenschliche in dem Mitmenschen, oder, wenn man lieber will, der Sinn für die Menschheit in jedem Andern, mit Einem Worte: die Humanität: „homo sum, nil humani a me alienum puto“, — so recht im schneidenden Kontraste mit jener Gemeinheit: „homo homini lupus“, unbeschadet dem Wahren, was dieses Wort sonst, als Erfahrungsfaß, enthalten und aussprechen mag. So steht die Humanität der Brutalität entgegen; und eben so bildete jener höhere menschliche Genius, auf dem Kulturwege, das erstere Wort zur Bezeichnung der Theilnahme, zumal der regen und warmen, an Allem, was den Adel der Menschheit betrifft.

Man weiß, wie sich die Menschenachtung zur Menschenliebe (Φιλανθρωπία) gestaltet. Die Humanität ist damit ganz Eines, so wie jene auf den Mitmenschen geht. Und wenn die Philanthropie lange nicht so herrschend ward, wie jener römische Fremdling; so findet sich die Ursache davon in dem bekannten Gange der neu-europäischen Kultur. Daher steht die Humanität zunächst der Misanthropie (μισανθρωπία) entgegen. Indessen hat es doch mit dem Menschenhass eine ganz eigene Bewandnis: die Menschenliebe darf selbigem nicht so schlecht hin entgegengesetzt werden. Denn auch in dem Mitmenschen sind ja die allgemeine und individuelle (besondere?) Menschheit wohl zu unterscheiden. Und sonach ist es wohl denkbar, daß Menschenliebe und

Menschenhaß in Einer Seele zusammenwohnen, Ja im Gemüthe eines Würdigen findet sich nothwendig letzterer sowohl als erstere in Bezug auf jeden Unwürdigen.

Wenn übrigens, wie die Ehre auf das eigene Selbst, so die Humanität auf das andere (den Mitmenschen) diese herrschende Beziehung erhalten hat, während zugleich, selbst im Widerspruche mit einer grammatischen Bestimmung, dort auch eine Umsetzung des Subjektiven in das Objektive, hier aber die Umwandlung des Objektiven in das Subjektive mit Entschiedenheit obwaltet: so finden sich da im Sprachgebrauch Eigenheiten oder Besonderheiten, von denen, da sie einmal auf dem Wege der höheren Bildung entstanden sind, kein Späterer eigenmächtig abweichen darf. So weit gelten auch hier, indem die Sache entscheidet, die Worte nur wie Münzen. Man sehe z. B. Herder's »Briefe zur Beförderung der Humanität«. Aber so wird die Selbstachtung von der Humanität vorausgesetzt. Denn wie könnte gedacht werden, daß, wer die Menschheit in sich erkennt, dieselbe in dem Mitmenschen achte, oder diesen als solchen anerkenne? Auch kann sonach eine sympathetische Regung nur dann human oder eine Aeußerung der Humanität heißen, wenn die Achtung (S. 21.) ihr zum Grunde liegt.

Die Achtung, die Liebe hat immerhin nur Ein Ziel: daß jenes Eine, welchem die Achtung ge-



bührt, herrsche, daß »Gottes Reich« komme *), daß folglich jenes Gesetz, welches der Achte, der Liebende, als solcher in die Maxime seines Willens aufnahm, und das er, fortstrebend in seinem Kreise, ausführet, auch von jedem Andern aufgenommen und ausgeführt werde. Nenne man das gültige Einwirken, wie es da gegenseitig Statt finden kann und soll, Bervollkommnung (Bildung) oder Beglückung; betreffe, was Jemand für seinen Mitmenschen thut, das Geistige oder Körperliche; sey es erregend, belehrend, aufmunternd, oder wohlthuerend, erfreuend, tröstend, beruhigend u., sey es zugleich belohnend oder bestrafend: Alles hängt in der höheren, sittlichen Ordnung von diesem Maßstabe ab! Und so erscheint wieder die Humanität im weiteren Sinne des Worts. Daher, indem wir den Menschen hier als Einheit in Bezug auf Geist und Körper auffassen,

I. die Pflichten der Gerechtigkeit. Und auch diese beziehen sich

1) auf den Mitmenschen als Glied der Menschheit, aber so wie er zugleich als Subjekt zum Handeln bestimmt ist. So verbietet die Gerechtigkeit jeden Angriff auf den Mitmenschen als solchen: auch er ist Selbstzweck, auch er soll

*) Schade, daß eine bekannte Uebersetzung dieses idealischen Wortes so leicht den Eigennutz anspricht oder begünstigt! — S. 27.

zur achten, höheren Bildung gelangen! Verboten ist also jede Handlung, wodurch die Menschheit im Andern verkannt, oder deren Entwicklung gehindert wird: also a) zunächst in Bezug auf die sittliche Kraft, das Aergerniß jeder Art, jedes schlechte oder sophistische Wort sowohl als jede unsittliche, die Sinnlichkeit aufreizende That, jede Lehre oder Darstellung, wodurch letztere auf Kosten der Vernunft, der Sittlichkeit aufgeregt wird, und besonders jede Darstellung, welche die sittliche Denkart durch sophistische, naturalistische Grundsätze in ihrem Keime vergiftet, heiße dann eine solche poetisch oder philosophisch; kurz die »Verführung« jeder Art, und insbesondere das »böse Beyspiel«, das mächtige, so wie der aufreizende Spott und Hohn, wodurch der Unschuldige, Unverdorbene, in die Arme des Lasters hineingetrieben wird; und b) in Absicht auf jede bedingte Kraft, also 1. auf jede andere Kraft des Geistes, die verständige und ästhetische — sofern das Aesthetische von dem Sittlichen wohl zu unterscheiden ist —, jede Verbildung, Verstimmung, also insbesondere die Verfinsternung, der politische wie der sogenannte fromme Betrug, wodurch eben theils die Ausbildung dieser Kräfte gehemmt, verhindert, theils der Wahnbegriff, das Vorurtheil, die Rohheit, der falsche Geschmack u. s. f. eingepflanzt wird; und dann 2. in Absicht auf die körperliche Kraft jedes Unternehmen gegen den freyen Gebrauch derselben, da und wie eben jene geistige Kraft, die sittliche, durch die körper-



liche ihre Thätigkeit äußern kann und soll: also nicht allein die förmliche Leibeigenschaft oder Sklaverey, sondern auch jeder Druck und Zwang, wodurch ein Mensch zur Maschine oder zum Thiere (Lastthiere) herabgewürdigt wird. Selbst die Annahme des Anerbietens zu einer schlechten That, betreffe sie den Mißbrauch einer Kraft, oder die unordentliche Befriedigung eines natürlichen Triebes, zumal des mächtigsten, — selbst die Annahme dieser scheinbaren Einwilligung ist daher widerrechtlich. Auch folget aus dem Gesagten die Pflicht des »Erfasses«, jedes möglichen, in geistiger und physischer Hinsicht. — Und:

2) betrachten wir den Menschen nur als Subjekt, und zwar wie er gehandelt hat; so tritt die Gerechtigkeit hier, in Bezug auf den Mitmenschen, vornehmlich als belohnend oder als bestrafend ein. Verboten ist folglich, durch diese Pflicht der Gerechtigkeit, a) jedes Zeichen der Achtung, der Billigung, des Beyfalls *ic.* für den Unsitlichen; so wie jede Aeußerung des Mißfallens, der Verachtung, und hiemit nicht allein die grobe Verfolgung, die Verläumdung, der grobe oder feine Angriff auf die Ehre, sondern auch der Spott, Hohn *ic.* gegen den Sittlichen — wer kennt nicht den, öffentlichen oder geheimen, Krieg des Bösen gegen das Gute? —: und b) jede Auszeichnung wegen irgend eines Vorzugs auf Seite des Bedingten, des Verständigen oder Körperlichen, als solchen und hiemit auf Kosten des Einen, wodurch

der Werth jedes Anderen im Reiche der Menschheit wenigstens bedingt wird, — der Sittlichkeit, wenn sie stets im gedachten, inneren Bunde mit der Religion aufgefaßt wird; so wie auf der anderen Seite die Zurücksetzung wegen eines Mangels in Hinsicht auf das Bedingte jeder Art, wosfern dieselbe so weit gehet, daß die Achtung, welche jenem Einem gebührt, praktisch aufgehoben, oder dasselbe wenigstens in Schatten gesetzt wird.

Mag aber die Humanität oder, wenn diese Verdeutschung erlaubt ist, die Menschenliebe selbst nach dieser Sonderung des Begriffs hier zunächst als Gerechtigkeit auftreten; so ist sie doch auf selbstige keineswegs eingeschränkt. Daher

II. die Pflichten der Gütigkeit *). Jene wird also von dieser vorausgesetzt. Allein derselbe Geist, welcher in der ersteren wirkte, lebt in der letzteren fort. Und wohl können wir auch die Gerechtigkeit idealisch auffassen. So erscheint uns in der Gerechtigkeit zugleich die Gütigkeit, da und wie auch diese Pflicht genannt werden mag. Daher, in einer bekannten Sprache des Lebens, »der Gerechte!« — Wie hingegen die wissenschaftliche Bestimmung eintreten soll, so müssen wir zuvörderst

*) Nicht: Güte, da bekanntlich diese, in solcher Beziehung auf den Willen, mit der Sittlichkeit überhaupt Eins ist! Und nicht: Liebe! Diese ist ja schon in der Gerechtigkeit, wenn solche a) ethisch, und b) im höhern Grade sich einfindet.



die bloße und die sittlich geordnete Gültigkeit wohl unterscheiden: a) die bloße Gültigkeit, das Wohlwollen, wie es von dem sympathetischen Triebe als solchem abstammt, gehet allerdings auf das (bloße) Wohlfeyn des Mitmenschen, heiße übrigens dieses Wohlwollen »Mitfreude« oder »Mit-leiden.« Aber dasselbe kann von der sittlichen Richtung des Willens getrennt, ja mit der eigennützigen Stimmung selbst vereinigt seyn: und es ist wirklich, wo der höhere sittliche Grund fehlt, mit selbiger verbunden. So zeigt uns die Erfahrung auch eine Gültigkeit auf, die ohne die Gerechtigkeit, ja auf Kosten derselben ausgeübt wird. Man erinnere sich z. B. an das Treiben und die Früchte der sogenannten »Affenliebe« jeder Art, in dieser Menschenwelt! Erscheint hier nicht das Wohlwollen wahrhaft als Uebelwollen, wenn auch verbunden mit dem ästhetischen Wohlgefallen an irgend einer »Naturvollkommenheit« des Andern? — Gültig ist also b) die Gültigkeit nur da, wo sie auf die Gerechtigkeit gebaut ward: da ist sie moralisch geordnet! Wird nun der sympathetische Trieb angesprochen, so ergibt sich zugleich die sittliche Stimmung desselben. Und wenn die Gerechtigkeit Achtung für den Menschen, den Andern, als Selbstzweck ist; so bildet sich dieselbe, da auf solche Art die Neigung eintritt, um so leichter zu der Liebe fort. Darum erglänzt das Wohlwollen besonders als Liebe. Und daher das Gepräge des Schönen, Edeln und Großen (§. 35.), welches vornehmlich

die Handlungen der Wohlthätigkeit auszeichnet, wenn jener höhere Geist darin athmet. — Erst nach dieser Bestimmung können wir von den Pflichten der Gütigkeit sprechen. Denn erst die ächte, sittliche Gütigkeit fodert

1. die warme, lebendige Theilnahme an der sittlichen Bildung des Menschen, so wie damit »die Veredlung der Menschheit, die Erhöhung der Menschenwürde« u. dgl. verknüpft ist: daher das schöne Streben, überall und auf jede mögliche Weise den »göttlichen Funken« zu wecken, zu nähren, zu beleben, im entschiedensten Gegensatze mit jener Gemeinheit: »es hat jeder vor seiner Thüre zu kehren, — für seine Seele zu sorgen«; daher bey jedem gegebenen Anlasse das brüderliche Wort, das aufmunternde oder tadelnde, stets kräftige, und besonders das mächtige Beyspiel, das gute, auffordernde *); und

2. die rege, auf das wahre Beste des Mitmenschen gerichtete Thätigkeit im Kreise des Bedingten jeder Art, also a) jeden möglichen Beytrag — mithin auch den gesellschaftlichen **) — zur verständigen und ästhetischen Bildung, wie da Wissenschaft und Kunst als solche, nächst dem erforderlichen Maße der Aufklärung, in Betracht kommen: aber mit

*) „Verba movent, exempla trahunt.“

**) Unbeschadet dem Wahren des alten Ausspruches: „Quoties inter homines fui, minor homo redii.“

steter Hinsicht auf den sittlichen Zweck, zumal da auf dem Wege der früheren Kultur so leicht ein Zauber entsteht, welcher dem Verständigen und Aesthetischen den unbedingten Werth zusprechen möchte; und b) Rath, Hülfe, Rettung in Bezug auf jedes körperliche Bedürfnis, die »Berglückung« und die »Wohlthätigkeit« in dem bekannten, engeren Sinne, aber so, daß jede Regung der Sympathie mit der guten, sittlichen Absicht schön zusammentrifft, also mit steter Hinsicht auf denselben Zweck! Daher kann auch die Nichtbefriedigung, in Absicht auf ein solches Bedürfnis des Anderen, sich zur wahren Wohlthat gestalten. Aber dann ist selbige von einer anderen Aeußerung der Humanität begleitet. Zuvörderst kommt nicht so viel darauf an, was —, als wie man gibt. Und dann fodert die schöne Pflicht in Ansehung des Ersteren nicht sowohl Geld, wie es die bloße Nahrung gewährt, als Stoff zur Arbeit, wie diese bildend und nährend ist. Aber noch einmal: so schön auf der einen Seite, so zweydeutig ist diese Wohlthätigkeit auf der anderen. Eben damit kann ja die Glanzsucht ihre Zwecke besonders verbinden. Und wie leicht schlinget sich der Stolz oder die Eitelkeit an! Daher ist jenes Christliche: »die Linke wisse nicht, was die Rechte thut«, so tief als treffend.

Die Wahrhaftigkeit verbindet sich zunächst mit der Gerechtigkeit. Daher die zwey Aufgaben: nicht immer die Wahrheit, aber nimmer die Unwahrheit (zu sagen)! Und die Gültigkeit kommt hinzu, indem sich mit der ersten Aufgabe die weitere verbindet: dahin zu arbeiten, daß auch der Mitmensch des Wahren, wie es da im Worte auftritt, und dem eingewurzelten Irrthum entgegensteht, empfänglich werde; eine Empfänglichkeit, welche nicht den Verstand, sondern den Willen zuerst, dann aber beyde betrifft. Für das ganze Reich der Menschheit gilt die Lösung: Nur in der Wahrheit ist Heil! (Dieselbe ist ja Gottes Sache, und der Satan heißt, in einer alten frommen Kraftsprache, der »Vater der Lügen«.) Geistig Unmündige aber, Kinder und Kranke dieser Art können nicht als Wesen, denen das Wort Ausdruck des historisch Wahren seyn würde, betrachtet werden. Und was die »Lügen«, welche die »Noth« dem guten Willen selbst entreißen mag, betrifft; so ist da eigentlich nur Schwachheit, welche allein, vermöge der Fortbildung, indem der höhere Grad von Geistesgegenwart oder Besonnenheit eintritt, verschwinden kann.

Auch die Bescheidenheit hängt mit der Gerechtigkeit zunächst insofern zusammen, als sie dem Mitmenschen, in Ansehung seiner Vorzüge, volles Recht wiederfahren läßt, oder den Blick auf dieselben vornehmlich hinrichtet. Und sie erscheint zugleich als Gültigkeit, indem wie von selbst der schöne Trieb,



von Andern das Bessere zu denken, hinzukommt. Aber es ist zugleich eine Uebertreibung möglich, welche der Wahrhaftigkeit in Bezug auf die Selbstheit widerstrebt, und den Stolz oder die Hoffart des Andern reizt und nähret. Daher fodert die Pflicht zugleich Verbindung der Geradheit, Aufrichtigkeit und Freymüthigkeit mit der Bescheidenheit, zumal gegen Schmeicheley und Kriecherey. Nähret nicht ein Theil des Lobes, das man der Bescheidenheit spendet, von der befriedigten Ichheit des Andern her? — Wenn übrigens dieselbe besonders den studirenden Jüngling, zumal bey einem ausgezeichneten Talente, schön kleidet: so waltet da nicht nur ein Hinblick auf seine Altersstufe, auf den Grad von Bildung, der ihm erst möglich war, sondern auch ein geheimer Gegensatz mit dem besondern Reize, der, zu Stolz und Eitelkeit, ja wohl auch zum Hoch- und Uebermuthe, im Wissen als solchem *) liegt. Und selbst die Freymüthigkeit, die, ausgegangen von der Wahrhaftigkeit, den Heuchler muthig entlarvt, oder das mächtige und geschminzte Laster furchtlos angreift, soll noch von der Bescheidenheit begleitet seyn. Wenigstens darf diese nie ganz weichen. Daher die Loosung; »Freymüthig und bescheiden!«, obwohl mit besonderer Hinsicht auf zartere, positive Verhältnisse.

*) Scientia inflat, charitas aedificat: aber darum soll jene nicht aufgehoben, sondern nur diese — recht verstanden — ihr zum Grunde gelegt werden. (S. 3.)

Die Billigkeit schließt sich besonders an die Gütigkeit an, gegen eine äußere, juridische Seite der Gerechtigkeit, wie solche da in der Gestalt des strengen Rechtes auftritt. Und so verbindet sie sich insbesondere mit der Bescheidenheit im Urtheile. Denn der Billigdenkende, als solcher, bescheidet sich, daß ihm die besondern Umstände, unter denen der Mitmensch handelte, die Macht seines Temperaments, der Gang seiner früheren Schicksale u. s. f. nicht ganz bekannt, ja wohl auch ganz unbekannt seyn mögen. Daher die Maxime: »Strenge gegen sich, schonend gegen Andere.« So gibt der Billige einen positiven Rechtsanspruch auf; so wird der billige Sinn auch in jedem andern Verhältnisse, wo der Mensch den Menschen auf solche Weise berührt, praktisch geäußert. Aber soll nicht Schlassheit oder Schwachheit eintreten; so ist die Billigkeit nimmer ohne den regen Sinn gegen das Böse, wie dieses im Lebenskreise wohl erkennbar ist. Uebrigens nimmt bekanntlich selbst der strenge Jurist »Gründe der Billigkeit« an: solche kommen wenigstens da und dort hinzu, will er anders der Menschlichkeit nicht entsagen.

Noch enger ist die Verbindung, in welcher die Wohlthätigkeit, wie sich diese zur Mildthätigkeit gestaltet, mit der Gütigkeit steht. Vorausgesetzt die gedachte sittliche Ordnung; so ist der Widerstreit zwischen Selbst- und Nächstenliebe nur scheinbar. Denn es ist da bloß die Frage: ob der



eigene Besitz, Genuß u. dgl., oder die Ueberlassung dieses Angenehmen gerade jetzt, zu dieser Zeit oder an diesem Orte, Mittel zu dem Einen und gemeinschaftlichen Zwecke sey? Und was dann zunächst entscheidet, ist der besagte offene Blick auf das Äußere. (§. 33.) Ist aber die Sache streitig; dann entscheidet gegen die Selbstheit, damit sie desto weniger zu der Selbstsucht erwache oder als solche ingeheim eingreife, — die Pflichtaufgabe: »Streng gegen sich, mild gegen Andere!« — Was insbesondere den bekannten, kritischen Fall, welcher die Selbsterhaltung und soweit das Erste angehet, betrifft; so ist in Absicht der Zweyen, die im Schiffbruch auf Einem Brette sich begegnen, die Vorfrage: ob sich das Bewußtseyn der Pflicht, mithin das Gewissen selbst und dann die erforderliche Gegenwart des Geistes noch einfinde, ob nicht vielmehr in solchem Falle die Natur, der Selbsterhaltungstrieb allein obwalte? Findet sich jenes noch vor; dann mag gelten, was ein praktischer Weise nach der Stimme in seinem Busen festgesetzt, und so ausgesprochen hat: Anstatt daß Einer den Anderen von dem Balken oder dem Brette wegstoßen sollte, werden sie vielmehr, wenn sie (in der That) Menschen sind, Einer dem Andern hinaufhelfen, und sich mit einander zu retten suchen, oder Arm in Arm, brüderlich umschlungen, mit einander untersinken. Und warum sollte nicht hier noch die schöne Selbstaufopferung Statt finden können? Eine unserer gelesesten Zeitschriften hat leghin er-

zählt, wie unlängst, da nicht ferne von einem Hafen in Frankreich ein Schiff unterging, Zwey auf Einem Balken sich rettend zusammenkamen, und als dieser Beyde nicht trug, als er schon zu sinken begann, der Eine — ein junger, unverheuratheter Mann — dem Andern zurief: »Du hast Frau und Kinder, ich will sterben!« und, den Balken verlassend, untersank.

An die Wohlthätigkeit, obwohl hier im engerm Sinne genommen, mag sich die Dankbarkeit anschließen. Selbige hat, wie die Gütigkeit, eine gemeine, selbst dem Eigennuz dienstbare Seite; daher z. B. jenes Gemeine: »danken heißt wieder bitten« (*gratiarum actio est nova petitio*). Aber dieselbe hat auch eine schöne, erhabene Seite — im Kontraste mit dem Stolz, welcher den Gedanken an die empfangene Wohlthat nicht duldet, und selbst die natürliche, dem Wohlthäter zugewandte Regung des sympathetischen Trieb's unterdrückt. So betrachtet, verräth der Undank »eine schwarze Seele«. Das Rechtsgefühl selbst wird durch eine solche Erscheinung beleidigt; denn was gebührt dem Wohlthäter als solchem? — Wenn jedoch, kann gefragt werden, die Wohlthat nur etwas von bedingtem Werthe betraf, und der Wohlthäter kein würdiger Mensch ist, oder so recht offenbar nicht in der schönen, guten Absicht gegeben hat? Dann verpflichtet die Wohlthat zum Danke gegen die höhere Macht, und mittelbar gegen ein solches menschliche Wesen.



Fragt man aber, ob der Wohlthäter selbst auf Dank Anspruch machen dürfe; so unterscheide man wohl die Zeit, wo er gibt, und die, nachdem er gegeben hat! Denn indem er jetzt nachdenket, kann er den Dank rechtlich fordern. Und diese Forderung findet desto mehr Statt, je inniger in ihm das Bewußtseyn lebt, daß er dort, als er gab oder sonst für den Andern thätig war, keineswegs auf Dank ausging. Auch ist, in solchem Falle, der Undank besonders darum schmerzlich, weil man die Achtung, die man von dem Andern gefaßt hatte, nicht festhalten kann, zumal wenn die Wohlthat auf dessen Leben weit hineinwirkte. Und welch ein Schmerz, welch ein Unglück auf der anderen Seite, wenn Jemand gerade den, dem er so gerne, vielleicht dem schönsten Zuge der Natur zufolge, danken möchte, nicht achten kann!

* * *

Noch fordern die Freundes- und Feindesliebe eine Auszeichnung.

1. In dem »Menschenfreunde«, der »Menschenfreundlichkeit, Leutseligkeit« u. s. w. findet sich zuvörderst oder auch allein die Achtung für die reine oder allgemeine Menschheit. Selbst der ästhetische Charakter gehet da wieder, vermöge des besagten Kontrastes mit der Selbstsucht, hervor.

Die »Freundschaft« oder »freundliche Liebe« ist hingegen ohne die persönliche Ach-

tung nicht denkbar: §. 36. Denn hier kommt ja die Person als solche, d. i. der Mensch als Individuum, in Betracht. Und indem die Achtung zur Hochachtung fortgeht, vereinigt sich die Freundschaft besonders mit letzterer. Ja auch die Verehrung und selbst die Ehrfurcht, wenn oder wie solche dem edlen Manne etc. gebührt, wird eben durch die Freundschaft nicht ausgeschlossen. Vielmehr gestaltet sich der schöne Trieb, von dem Mitmenschen das Bessere zu denken, in diesem Verhältnisse zu einer gewissen Steigerung fort. Daher die Geneigtheit, den Freund zu »idealisiren«.

Zur Achtung kommt hier die Neigung (§. 21.) in desto größerem Maße, da insbesondere der sympathetische Trieb angeregt und befriedigt wird. Und allerdings wird auch Uebereinstimmung auf Seite des Verständigen — wenigstens im Gegensatze mit dem Begriff, indem und soweit er eine trennende Kraft hat — zur Freundschaft erfordert; allerdings wirkt auch eine gewisse Gleichheit in Sachen des Geschmacks und selbst auf Seite der äußeren Bildung glücklich mit: gibt es nicht sogar eine Mischung des Körperlichen und Aesthetischen, welche in dieser Hinsicht bedeutend ist? — Allein die persönliche Achtung, unzertrennlich von jener für die Menschheit als solche, ist immer die Grundlage.

Nur unter Guten, Würdigen ist also die Freundschaft möglich *). Wie könnte Je-

*) So gegründet ist jenes alte, klassische Wort: „Amicitia non nisi inter Bonos!“



mand aus Freundschaft etwas Unwürdiges thun? Wohl aber lehret jeder Dienst, welchen die Nächstenliebe zu leisten vermag, hier in vollerm Maße zurück. Und so ist allerdings die Freundesliebe nur eine Steigerung der Nächstenliebe, wie dazu jene Menschenlehre gestaltet ist, und so wie dieselbe dem »Eigennutz« oder »Egoismus« — sey es auch »der herrlichen« eines ausgezeichneten Idealistikers — auf die trennende Weise entgegensteht.

Was demnach ein feinerer Empirismus von »Freundschaften«, welche der Eigennutz gestiftet und gesichert haben soll, aussagen mag: dieß ist, wie scheinbar und wie viel es auch sey, nur ein Blendwerk. Es verschwindet selbst nach dem Zeugnisse der Erfahrung, sobald man einen schärferen Blick in das Gebiet derselben wirft. Allerdings kann eine Verbindung, welche der gegenseitige Eigennutz schuf, längere Zeit dauern, wenn Einer den Andern — so lange braucht. Dieser Fall mag, vermöge eines äußern Verhältnisses, z. B. der Verschiedenheit des Standes, der Geschäftsbezirke u. s. w. Statt finden: hier kann die Trennung, welche überall im Schooße der Eigennützigkeit sitzt, nicht so leicht hervorbrechen. Allein nimmermehr gebührt der Name Freundschaft einem solchen Bunde. Und was lehret auch hiebey die Erfahrung? — Verwerflich ist, meines Erachtens, auch die neuere Scholastik: »die Freundschaften des Sinnes, des Geschmacks und des Herzens«, oder gar »die sittliche und sinnliche Freundschaft«. Nur

auf dem Reflexionspunkte, wo man das Eine Band der Menschheit und hiemit den Grund der Einen Freundschaft voraussetzt, mag ein unterscheidendes Beywort soweit eintreten, als dadurch auf ein Besonderes, Hinzukommendes, dem Allgemeinen unbeschadet hingezeigt wird. Sonst kann auch bey der Freundschaft die erste Frage nur das Wesen, und die zweyte nur den Grad betreffen.

Nach dieser Ansicht ist die Empfänglichkeit für die Freundschaft von der sittlichen Stimmung des Gemüths unzertrennlich. Allein daß nun Jemand wirklich Freunde habe; darüber entscheiden auch äußere Umstände, von mehr als Einer Seite. Selbst Glück und Unglück finden hier einen Spielraum. Auch hört die Freundschaft nothwendig auf, wenn der Eine oder der Andere (kraft seines Willens) unsittlich wird, oder sich überzeugt, daß die Güte, welche er dem Anderen zuschrieb, erheuchelt war. Und wo die persönliche Achtung lange genährt worden, wo sie zur Liebe in dieser Hinsicht und in diesem Grade erstarkt ist: wie schmerzet da eine Erfahrung, die mit der Vorstellung, welche man so lebendig in sich trägt, unvereinbar scheint! Wie sträubet sich das Gemüth gegen den widrigen Eindruck! Und ist die Sache unlängbar, ist sie nun ganz entschieden: wie blutet die Seele! Ist es nicht, als ob man ihr einen Theil ihres Wesens selbst entrisse? Auch leidet dann, eben weil die Achtung für ein Individuum mit jener für die Menschheit so innig verwachsen war, selbige zugleich unter



dem »Bruche«. — Freylich gilt diese Bemerkung auch für den Fall, da man irgend Einen für besonders rein und edel gehalten hat, und nun so manche Flecken entdeckt, die selbst mit der Redlichkeit und Gerechtigkeit zu streiten scheinen. Aber nach einem engeren freundschaftlichen Verbande drängt sich eine solche Erfahrung besonders bitter und schmerzlich auf. Uebrigens mag, indem das schöne Gefühl weicht, ohne die strengere sittliche Aufsicht gar leicht ein Interesse der Selbstheit sich in das Spiel der Empfindungen mischen, unter dem Unwillen, daß man so getäuscht worden, oder nach dem Bemühen, die vorige Achtung auch darum festzuhalten, weil sie mit der eigenen Meynung zusammenhing. Daher die besondere Pflicht, dahin zu sehen, daß die Freundschaft nicht in Feindschaft übergehe, d. h. daß nicht die letztere an die Stelle der ersten trete.

II. In der »Feindesliebe« findet nicht die Achtung für die individuelle Menschheit, sondern nur für die allgemeine Statt; und die Liebe kann hier bloß insofern gesetzt werden, als sie von der Achtung für das Eine Höhere nicht trennbar ist: §. 36. Jedoch diese Bestimmung gilt nur unter der Voraussetzung, daß Jemand in seinem Feind einen Unsittlichen, nicht bloß einen Irrenden oder Getäuschten, erkenne. Der Unsittliche kann freylich, da ihm als solchem, und folglich als Person oder Individuum, die Achtung keineswegs gebührt, nicht liebenswürdig seyn. Allein die Liebe, welche in

der Humanität lebet, kann zugleich den »Unwürdigen« nicht schlechthin aufgeben. Auch strafend und insoweit erwidern ist die Feindesliebe. Mag indessen die strafende Gerechtigkeit gegen den Unwürdigen, der als solcher und zumal in seiner Steigerung, als »Bösewicht« oder »Schurke«, wohl erkannt ist, sonst kräftig hervortreten: gegen den Feind oder eigenen Beleidiger wird in der Seele des »Menschenfreundes« die Gütigkeit, die segnende oder wohlthuende Liebe, vordringen. Ihm gilt zuvörderst das schöne Wort: »Besser Unrecht leiden, als Unrecht thun!«

Ja es ist wiederum das gedachte, sittliche Bedürfnis der Menschheit, welches diesen Sieg der Gütigkeit über die Gerechtigkeit fodert. Denn leicht dringet oder schleicht sonst die beleidigte Selbstheit (Ichheit) sich ein. An das Rechtsgefühl, das wirklich verletzete, schließt der Unwille sich an; das Gemüth wird empört, der mächtigere Zorn tritt ein, und — das Rechtsgefühl weicht, indem die Leidenschaft, die Selbstsucht entsteht. Und sey auch »die Rache«, indem sie jene Selbstheit befriediget, »süß«: aber wie viel Bitteres folgt! — Dazu kommt, daß die Erwiderung, die »Rache« zunächst im gütigen Sinne des Worts, den schönen Zweck der Menschheit so leicht verfehlt:

1) Kennt der Beleidigte das Maß der Schuld genau? Und 2) gesetzt, er kenne es vollkommen: ist er im Stande, selbigem die Rache, die bestrafende Erwiderung anzumessen? Wie leicht kann die Ema-



pfundung ihn über dasselbe hinaustreiben! — Ferner: 3) wie mag der Beleidiger solche Begegnung ansehen, aufnehmen? Wird selbige nicht die unfittliche Stimmung in ihm unterhalten, verstärken? Und 4) wie mag hingegen die Wohlthat, von des Beleidigten Hand, auf den Beleidiger wirken, zumal in der Folge, indem sein Gewissen erwacht bey dem Nachdenken, bey der Vergleichung seines feindlichen Verfahrens mit diesem freundlichen...! — So treffend ist jenes Apostolische: »und du wirst Kohlen über dem Haupte deines Feindes sammeln.«

Deswegen fiel auf die Rache so viel Schatten, daß die ursprüngliche Bedeutung des Wortes fast unkenntlich wurde. Denn Rache gebührt dem Unrechte; so rächet die Gottheit, so der Staat (von der Tyranney wohl unterschieden). Aber die Selbststrache erscheint aus den angegebenen Gründen theils bedenklich theils ungültig. Deswegen ward es unter allen Völkern, wo sich die eigentliche Menschheit so weit entwickelt hatte, für schön und groß gehalten, dem Feinde zu verzeihen! — Wie manches schöne und kräftige Wort könnte auch dafür, und besonders dafür, aus den Urkunden des Christenthums noch angeführt werden! — Und daher insbesondere »die Großmuth« in diesem Verhältnisse, »der Edelfinn« und »Edelmuth« auf der höchsten Stufe der Selbstverläugnung, stets im Gegensatz mit jenen Regungen der Selbstheit, bey solchem Anlasse, solcher Reizung... Ja, kann nicht, indem jener Ansicht der Billigkeit zufolge auch

die Entschuldigung eintritt, das sympathetische Gefühl in größerem Maße hinzukommen? Daher der schöne Trieb zu verzeihen: und wie reichlich fließt diese Quelle der Sympathie in der »Versöhnung«! —

Aber die Feigheit, die Niederträchtigkeit u. s. w. wird durch unsere Lehre gar nicht in Schutz genommen. Der muthige Widerstand kann und soll in diesem oder jenem besondern Falle, um des Eines willen, worauf das Heil der Menschheit beruht, nicht minder Statt finden. Wie sprach der Heilige des Evangeliums — Er, welcher so schön für seine Feinde zu beten vermochte — gegen die übertünchten Pharisäer! Freylich nicht zu derselben Zeit, aber sicherlich bey derselben sittlichen Stimmung, entstanden jene Kraftsprüche und dieses schöne Gebet. Und warum sollte nicht gedacht werden können, daß Jemand bey irgend einem außerordentlichen Angriffe sich aufgefodert finde, selbst strafend und so als Werkzeug der Vorsehung aufzutreten, wenn er a) während des Angriffs sein Herz von jeder feindseligen Regung, so wie von jeder Angegriffenheit, frey und rein fand; wenn b) nach seiner Ueberzeugung auf der andern Seite die Unsittlichkeit so keck und zerstörend — zumal mit der bekannten Wohlthätigkeit auf die pharisäische oder eine verwandte Art verbunden — fortgeht und eingreift; und wenn c) das Eine, worauf der Menschheit bleibendes Wohl sich gründet, immer mehr aus dem Auge verloren wird? Ja, es gibt Zeiten



Fälle und Umstände, wo die Pflicht den Menschenfreund auffodert, auch etwas zu wagen für die gute Sache, so wie nun diese das wahre Beste des Andern keineswegs ausschließt. Auch hier ist für den ächten, schönen Heroismus eine Aufgabe, wie viel dann auch immer die Kleingeistigkeit, die Unwissenheit und der Parthengeist dabey schwätzen mag. Und wohl darf sich das Ehrgefühl, in seinem inneren Bunde mit dem Rechtsgeföhle, zugleich erheben: §. 37. Die Nothwehr in jeder Hinsicht findet so ihr Recht, wie ihre Gränze. Auch die Mißhandlung, welche auf irgend eine Weise unsern Wirkungskreis angreift, soll in einem stärkeren Tone abgefertigt werden. So gibt es selbst eine allgemeine Pflicht der Tapferkeit. Nur dürfen wir nicht vergessen, daß die ächte Tapferkeit oder Menschenstärke zuerst den inneren Feind besiege, und wie sich daher ein schönes Gemüth, ein erhabener Geist in einem solchen Falle überall zeige.

* * *

Wie erscheint nun der (das) Duell in diesem Verhältnisse, betreffe es den Leib oder die Seele des Mitmenschen? Im Mittelalter herrschte bekanntlich, in der Annahme von »Gottesgerichten«, der Wahn oder — durch eine Verwechselung der Gegenwart mit der Zukunft im sittlichen Universum — der Glaube, Gott stärke den Arm des Recht habenden, dieser sey daher auch der Wächthabende, indem Jeglichen treffe, was ihm gebührt. Diese

Meynung ist aufgegeben. Darf aber jeto »der Duella« bloß, wie so eben in einer vielgelesenen Zeitschrift, »eine Reliquie der Barbarey des Mittelalters« *) genannt werden? Ja, wo zeigt sich, genau betrachtet, die größere »Dummheit« (soll je dieses Wort gebraucht werden)? Und wendet man ein: »Gebildete können sich nicht, wie die Gemeinheit, mit der Faust Recht oder Genugthuung(?) verschaffen«; so dürfte ferner gesagt werden: was zeigt — kann Jemand anders, ungeblendet durch ein ästhetisches Blendwerk, der Sache auf den Grund sehen — den größern Urverstand sowohl als die größere Unsittlichkeit, dieser Faustkampf oder jener Zweytkampf? was setzt solcher zunächst voraus? worauf beruhen seine Erfordernisse? u. s. w. Beruft man sich aber auf »ein altes, mächtiges Vorurtheil«; so spricht ja offenbar eben die Gemeinheit, die sich auf das: »Es ist immer so gewesen«, stützt! Auch ist es wenigstens eine Halbheit, wenn das Duell noch oder nur auf einige, besonders wichtige oder schwierige Fälle beschränkt werden soll. Ja ein solches »Prinzip« (!) verräth Oberflächlichkeit und selbst grobe Unwissenheit in Ansehung des Wichtigsten. Denn wer so entscheiden will, hat nicht erkannt, daß in

*) Das Morgenblatt hat uns jüngsthin ein Schreiben von Kaiser Joseph II. gegeben, wo sich der unvergeßliche Kaiser eben so stark als treffend gegen den Zweytkampf erklärt.



moralischen Dingen keineswegs gelte, was in physischen gültig und angenommen ist *). Und wer möchte denn auch »mit dem Teufel markten« oder »akkordiren«? wer, zwar keinen Platz, aber doch ein Plätzchen der Unsittlichkeit ausdrücklich zugestehen? — Selbst das »Ehrengericht« ist nur eine, obwohl gültige und schätzbare, Vorbereitung zum Bessern; denn was folget, wenn der Staat praktisch, wahrhaft und folgerecht, anerkannt wird?? — Soll endlich besonders die Aeußerung: »Das ist dumm!« eine schwere, nur durch Blut zu tilgende Beleidigung seyn; so möchte man besonders an die wissenschaftliche Bestimmung oder Ausbildung, als Berufssache, denken. Wie aber dann, wenn auch — und etwa vornehmlich — Solche, denen die Wissenschaft (wie diese gerade der eigentlichen Dummheit entgegensteht) eben nicht besonders am Herzen liegt, auf jenes Wort ein so großes, besonderes Gewicht legen?! Dann wird man vielmehr erinnert an den gemeinen Stolz, ja an die sittliche Rohheit, welche den Fädel, der gegen den Kopf gerichtet ist, weit übler aufnimmt, als den, welcher das Herz oder den sittlichen Charakter betrifft. Und wie verderblich wirkt dieses Unwesen mittelbar, fast in allen Verzweigungen des akademischen Lebens! **) — Noch

*) „Tolerentur minora, ut evitentur majora.“

**) Ueber den „Fechtmeister“ oder das „Fechtinstitut“ an einer akademischen —! — Anstalt vergl. im

mehr: sollten denn nicht wissenschaftliche Männer (wenn auch jüngere) Solchen, von welchen die Billigkeit tiefere Einsicht und Folgerichtigkeit wenigstens in gleichem Maße nicht fordern kann, mit ihrem Beispiele vorgehen?? — So wichtig ist dieser Punkt, zumal als »Spize der Ehre« (Point d'honneur), wie er neuerlich öfters und auf mehr als Eine Weise zur Sprache gekommen ist. Konnte doch dieses feine Gift selbst in den schönern Verein, der sich jüngst hin nach dem bekannten, neuen Aufschwunge der deutschen Nation zu bilden begann, sich einschleichen, und denselben schon in seinem Anfange verpestet! —

Es ist also nur ein ästhetischer Schein des Großen, es ist höchstens ein Blendwerk dieser Art; was den besagten Zweykampf umkleidet, verhüllend die beleidigte Iehheit, die Selbstsucht, den Hochmuth und die Rachsucht, also die Unsittlichkeit, ja die eigentliche Unwürdigkeit (wie unterscheidet sich diese von der »Schlechtigkeit«?), selbst oder wohl auch im höheren und sehr hohen Grade. Und wo immer so Etwas, öffentlich oder ingeheim, bey irgend einem Stande noch zugelassen wird: da ist soweit kein Staat, da herrschet soweit noch die Barbarey. Nur die Sophistery könnte

Jörs's, Prof. in Leipz., „Winke zur richtigen Beurtheilung deutscher Uuiversitäten“, und: „Ueber das Verhältniß der Geschichte zur Philos. u. d. Rechtswissenschaft. (Sulzbach bey Seidel). S. 159.



hier zugleich vom »Naturstande« schwagen. Allein aus dem Gesagten folgt nicht, daß dem Einzelnen, welchen das Schicksal in einen Kampf dieser Art hineinzog oder hineindrängte, nicht einige (wiewohl keine Catonische) Entschuldigung zukommen soll. Nur jenem bösen Geiste, der Selbstsucht, heiße sie dann Ehr- oder Nachsucht, kommt überall keine zu. Nur die größte oder größte Gemeinheit, wenn auch eine überfüllte, mag da von einer »Ehrensache« schwagen. Und welche Entscheidung gegen das Duell, wenn auch nur Ein Trefflicher fiel! — Auch eine gewisse, akademische (?) Spielerei verdient kaum eine mildere Bemerkung, führe sie auch nur selten, nur Einmal, zu dem Falle, der eine schöne Knospe der Menschheit zerknickt. Und auffallender, im Abfalle gegen eine hohe Bestimmung, erscheint wohl diese Kleingeistigkeit nirgends als im Kleide des »Studirenden«: wie sticht besonders diese prunkende Körperkraft ab gegen den schönen, friedlichen Geist der Musen! Ja, wie leicht kann so Etwas, dem regeren Triebe der Natur auf dieser Altersstufe entsprechend, und zugleich der Eitelkeit oder dem Stolge schmeichelnd, die Phantasie und den Kopf ganz einnehmen! Nimmermehr ist mit dieser Stimmung ein wissenschaftliches (akademisches) Leben vereinbar. Aber Muth und Frohsinn, so wie die körperliche Kraft in dem Grade der Gewandtheit und Stärke, welche da, wo die geistige Kraft so

vorzüglich ausgebildet und folglich geübt werden soll,
— können fürwahr auch im Elemente der Wissen-
schaft trefflich gedeihen.

Nach Altem, was nunmehr theils über die sittliche
Wirksamkeit theils über die Pflichtmäßigkeit insbeson-
dere aufgestellt worden, mag die folgende Darstellung
füglich um so kürzer ausfallen, wenn zumal durch sol-
che Erörterungen die Begriffe von der Tugend und
Weisheit zunächst vorbereitet sind.

Zugabe.

Auch in der Anwendung auf die Verhältnisse, die nur
insofern allgemeine heißen können, als sie von dem Gange
der menschlichen Ausbildung im Ganzen nicht trennbar sind,
— muß der ethische Grundbegriff durchgeführt werden. Was
nicht auf diesen Grund gebaut wird, kann nicht bestehen.
Denn von der Idee, von dem Urpunkte, welcher dem
Materialismus entgegensteht, gehet ja derselbe aus. So
erscheint wieder die Eine Menschenpflicht in jedem dieser
Verhältnisse. Nur einige Winke!

I. Im Staate. 1. Wie die allgemeine Menschen-
liebe zur Nächstenliebe, so gestaltet sich die weltbürgerliche
zur Vaterlandsliebe: also welch ein Spiel mit dem Worte,
wenn entweder der „Cosmopolitismus“ von dem „Patrio-
tismus“, oder dieser von jenem getrennt wird! — 2. Was



ist das Höchste im Staate, was ist selbst die „Majestät“, wenn sie nicht, von der Würde (Dignität) der Menschheit abgeleitet wird? 3. Die Macht ist einzig um des Rechtes willen, so wie der Staat um des Menschen, nicht der Mensch um des Staates willen. 4. Wie könnte nun irgend Einer schlecht hin ein „Diener“, wenn auch „der erste“ des Staates oder des Volkes (als Gesamtheit) genannt werden? Aber so kann auch 5., da ein Jeglicher Zweck, d. h. kein bloßes Mittel ist, schlechterdings keine Knechtschaft oder Sklaverey Statt finden, die geistige so wenig als die leibliche. Und 6. wenn der Staat eigentlich die Rechtsanstalt ist; so hat er die Pflicht, jedes Menschenrecht zu schützen, und schlechterdings keinen äußeren Einfluß dagegen zu gestatten. 7. Despotie ist schlechterdings pflichtwidrig. Denn kein Mensch ist solcher Macht sittlich gewachsen, zumal wie sich Hochmuth, Eroberungs- und Genußsucht, besonders die Wollust, so leicht damit verbindet; und welche Pflichtaufgabe dagegen: „Regis ad exemplum“ etc.! — Aber 8. bey jeder Verfassung ist der Staat noch ein menschliches Institut, d. h. unvollkommen, nicht für alle Fälle zureichend, und, wie alles Aechtmenschliche, zur Vervollkommenung bestimmt; daher das entschiedene Bedürfniß der Pressfreyheit (wohl verschieden von der Pressfreiheit!), auch gegen die Ansprüche des Stolzes auf Unfehlbarkeit; und daher die Aufgabe: stete Reformation von Oben, damit nicht die Revolution von Unten*), oder eine Auflösung des Ganzen, nachfolge! Und 9. ohne die sittli-

*) M. vergl. F. J. Stolz's treffliche Predigten — Reden für Gebildete — über die Bedürfnisse der Zeit.

che Reform besteht und ist wahrhaft keine politische: so unterscheidet sich jene Reformation wesentlich von dem „Organisiren“ oder „Formiren“, das nur ein Kind der Eitelkeit, oder wohl gar die Frucht der Habsucht und des Ehrgeizes ist. — Aber 10. was fodert auf der andern Seite die Pflicht gegen den Neid sowohl als gegen die Kriecherey oder Schmeicheley? Ja 11. was fodert da insbesondere die Pflicht der Bescheidenheit sowohl als einer reinen, dankbaren Liebe in schönem Bunde mit der Ehrfurcht — bey dem Blick auf das Ganze? Rechte Humanität findet hier ein schönes und weites Feld, negativ und positiv, in Bezug auf den Zweck der Regierung, — auch 12. gegen die Schwärmerey, welche die Anforderung überspannt, und die Folgen nicht kennt, die eintreten müssen, wenn der Strom losbricht, den keine menschliche Macht zu leiten vermag u. s. w.

II. In der Kirche. 1. Ohne den Einen sittlichen Geist ist überall keine Geistlichkeit *) und hiemit keine Kirche. 2. Ueber diesen Geist darf und kann überall kein anderer, der Sache oder dem Wesen nach, gesetzt werden: §. 1. Und 3. nur auf diesem Grunde, ja nur soweit kann irgend ein Positives gültig eintreten. Sonst wird ja das Sittliche und hiemit das Uebersinnliche, im besagten Gegensatz mit dem Materialismus, selbst aufgehoben: §. 3. Auch ist da 4. Praktisches, nicht Wissenschaftliches, der Zweck: §. 5.: was folget hieraus in Absicht der Lehre, so wie in Bezug auf eine schöne, gemeinschaftliche Obliegenheit? Dabey

*) Lehrb. d. h. Seelenk. S. 126 — 130. u. Sokrates ic. 125 — 128.



5. welche Gefahr auf der einen Seite, daß nicht Hab- und Herrschucht eingreife, begünstigt und gedeckt von der Firma (dem Scheine) des Höheren! 6. Leicht schwindet selbst der praktische Zweck und hiemit das Maß der Lehre aus den Augen: man sieht nicht ein, wie eigentlich der Mensch zum Besitze des Wahren ursprünglich gelangt oder gelangen kann, und was folget dann? *) — Wird hingegen 7. auf der andern Seite der praktische Zweck mit dem wissenschaftlichen verwechselt: welch ein Mißgriff und welche Folgen! Dann erscheint die sittliche Ohnmacht, bey aller Wisserey, im Bunde mit der Verkennung einer gemeinschaftlichen Bestimmung, der gleichen Würde und des schönsten Gebotes der Humanität. (§. 38.) Dann wird insbesondere 8. an die Kirche, sofern sie menschlich ist, die Anforderung überspannt, und nicht eingesehen, welcher hohe Grad von Achtung hier, bey dem Blick auf das Ganze unter den ewigen Leitungen einer höheren Macht, Statt finden kann u. s. w. — Und:

III. In der Ehe. 1. Wenn die eheliche oder auf das wahrhaft eheliche Verhältniß hinstrebende Liebe nicht allein von der bloßen Geschlechtsneigung wesentlich verschieden ist, sondern auch der Wollust auf trennende Art entgegensteht: welche andere mag dann über sie, der Sache oder dem Wesen nach, gesetzt werden? Nicht jene Neigung, wie solche an das ästhetische Wohlgefallen sich anschließet, bestimmt allein und zuerst diese Liebe. Wie könnte sonst dieser Name Statt finden? (§. 21.) Achtung und die entsprechende Neigung, zumal die freundschaftliche Zuneigung, sind das erste Be-

*) Grundz. d. allg. Philos. S. 220.

stimmente. So vieles kommt zusammen, um diese Liebe zu bilden: daher ihre Macht, daher so manche besondere Erscheinung, und ihr weitgreifendes Interesse! — 2. Wie könnte nun die Pflicht bey bloßer Achtung die „Heirath“ erlauben? Und was fodert sie a) vor der Ehe auf einer Seite gegen die Wollust, und auf der anderen gegen die Habsucht und den Ehrgeiz, den Elternzwang in dieser und jener Gestalt? was fodert sie da von Seite des Staates und besonders der Kirche? — und b) nach der Ehe, d. i. nachdem dieses Band geknüpft worden, da offenbar zwey Bedingungen, eine moralische und eine physische, vorausgesetzt werden? Ja wie könnte, wo die eine oder die andere aufgehoben ist, noch der Ehestand seyn? und welche Sklaverey, welche Leibeigenschaft wäre ärger als diese, wenn in solchem Falle der andere Theil, ein Wesen, das „Selbstzweck“ ist, noch „gebunden“ wäre? Also welche Pflicht für Kirche und Staat, obwohl nach einer schönen Vorkehrung zum Behufe des Besseren und mit Hinsicht auf das Ganze? Wenn aber 3. nicht die positive Form, sondern die Liebe das Eheband zuvörderst knüpft, und soweit den Ehestand selbst bestimmt: welches Urtheil gebietet dann selbst die Gerechtigkeit in dem unglücklichen Falle, wo bloß jene Form gebrach? Und, 4. fraget man nach dem Zweck der Ehe; so unterscheide man wohl, was in der Seele der Liebenden herrscht, und was Sache der Natur ist. Nur als Folge erscheint hier eine Lust, welche daher, im Unterschiede von jener, „Wohllust“ heißen mag; wie denn bekanntlich dieses Wort auch einen anderen Gebrauch, selbst mit dem Beyworte „himmlisch“, verstattet. Was nun 5. oben (§. 57.) über die Befriedigung der physischen Triebe aufgestellt wor-



den, eben das muß auch von dem Geschlechtstriebe, und zwar schlechterdings, gelten; ungeachtet letzterer nicht das ganze Leben umfaßt: a) der Sittliche in —, und der Sittliche außer dem ehelichen Verhältnisse stehen auf Einer Linie; denn die Absicht entscheidet, und die „größere Vollkommenheit“ kann schlechterdings an kein Aeußeres gebunden seyn: sonst verschwindet, kraft der Folgerichtigkeit, der ethische Grundbegriff, und der Materialismus tritt ein, wenn auch unter dem Scheine des Höheren; b) „eine Gabe der Enthaltbarkeit“, als Vorzug für Einzelne, ist ein Un- oder Mißbegriff, entstanden durch den Mißverstand eines christlichen Wortes; denn im Geisterreiche, in der sittlichen Welt gibt es keine Privilegirte: §. 10. Wie könnte bey einer solchen Vorstellung die moralische Grundansicht, und wie — was die Religionsphilosophie zu erweisen hat — der Grundbegriff von Gott bestehen? Günstlinge können ja nur dem Höhen zugebracht werden! c) Der sittlich Stärkere ist — das Uebrige gleich gesetzt! — auch für den Ehestand vorzüglich geeignet, zum Besten der Menschheit und hiemit der Kirche sowohl als des Staates: also welch ein Verlust für Beyde im entgegengesetzten Falle, zumal wenn der übrige Stand nicht allein die physische Bedingung im höheren Grade natürlich (obwohl nicht ausschließlich) voraussetzt, sondern auch vermöge einer schönen Berufsarbeit und größerer Muße der Erziehung, wie solche an die Erzeugung sich anschließen soll, und selbst der weiteren Bildung vornehmlich zusagt! Und d) je mächtiger, je reizender und weitgreifender in seinen Folgen ein Sinnliches ist; desto mehr erglänzet in der sittlichen Behandlung desselben die Würde und Bestimmung des Menschen: §. 11. u. 30.

e) Treffen aber Würde und Bürde, „Vaterwürde“ u., Freude und Sorge —, ja treffen selbst im höhern Maße die Freude und das Leid zusammen: wie bildend, wie entsprechend selbst einem höhern Bedürfnisse! Dabey f) welsch ein Kreis für die Pflichtübung in Bezug auf die Humanität im ganzen Umfange — im Schooß einer Familie! Und g) aus dem Familienleben im Ganzen erblüht ja das Glück eines Staates. — 6. Was wäre hingegen zu halten von einer Politik oder Polizey, welche die unmoralische Befriedigung des Geschlechtstriebes wie ein physisches Uebel (nach jenem „Tolerantur minora“ etc.) behandeln, und, aufhebend die Möncherey, dafür die Hurerey einführen und „organisiren“ könnte? Ein Versuch, der, in solchem Widerstreite mit dem ethischen Grundgesetze der Menschheit, gewiß nach Kurzem eben so viel grobe Unwissenheit als Unsitlichkeit offenbaren würde! — Dagegen ist es wohl 7. eine dringende Pflicht der Kirche und des Staates, besonders dahin zu sehen, ja dafür zu sorgen, daß nicht arme und zugleich schöne oder wohlgebildete Mädchen die Beute reicher Lüstlinge werden. Praktisch begegne man dem bösen Geiste, welcher z. B. die Unschuld für Einfalt, die Keuschheit für Dummheit, oder „die Ehe für das Grab der Liebe“ erklärt. Welche Spielerey, zumal mit den Worten Liebe und Ehe! Nein, die bloße Form soll mit diesem Worte nicht bezeichnet werden. Selbige gibt höchstens die privilegirte Hurerey: nicht den Ehestand, sondern (nach einem kräftigen Deutschen der Vorzeit) den „Sauzustand“; selbige ist freylich das Grab der — Begierde. Aber noch zerrüttender ist allerdings die umherschweifende Lust. Und welsch ein theils unbestimmtes



theils grundloses Gerede: „Kinder der Liebe“ und „Kinder der Pflicht“!!

Wer übrigens nicht heyrathen kann, weil er keine Würdige oder ihm Zusagende findet, soll mit dem wilden Namen „Hagestolz“ nicht bezeichnet werden. Und das oben Behauptete läugnet keineswegs, daß, wo irgend ein Aeußeres die sittliche Befriedigung des Geschlechtstriebes unmöglich macht, die Enthaltfamkeit edel und groß sey, wenn ihr die schöne, sittliche Absicht zum Grunde liegt.

Dritter Abschnitt:

die

Lehre von der Tugend.

§. 39.

Wie sich der Tugend-Begriff von jenem der Pflicht sowohl als der Sittlichkeit unterscheide. Ausspruch einer bekannten Idealistik; und: die Ansicht einer feineren Mystik.

Die Lehre von der Tugend schließet sich füglich zunächst an jene von den Pflichten an, wenn die Pflichterfüllung in ihrem ganzen Umfange Tugend genannt werden darf.

Betrachten wir nun die subjektive oder menschliche Thätigkeit in ihrem ganzen Umfange, und zwar in der Richtung auf den Einen gültigen Zweck (§. 18.); so begegnet uns die innere und äußere Sphäre des Guten, also der Anfang und Fortgang desselben (§. 2. u. 21.) Daher nun nächst der »Willensgüte« eine derselben entsprechende Stärke, Festigkeit, Fertigkeit, d. h. mit Einem Worte: die Tugend. Und was zeigt sich hier? I. Etwas, das mit Einem Male, durch jene Urhandlung oder jenen Urakt, eintritt: die Güte



des Willens, oder die Sittlichkeit so weit, d. i. ursprünglich, erfaßt (§. 23.); und II. Etwas, das nicht auf Ein Mal, sondern nach und nach, also durch eine Mehrheit von Handlungen entsteht: die Fertigkeit, dem sittlichen Gesetze gemäß zu handeln, und zwar so, daß die Handlung selbigem nicht bloß dem Stoffe nach angemessen sey.

Indem wir nun die Tugend als die Güte des Willens verbunden mit der entsprechenden Fertigkeit oder Stärke begreifen, stellen sich zwey Theile derselben dar. Denn offenbar kann der erste ohne den anderen, wiewohl nicht dieser ohne jenen, gesetzt werden. Auch sind beyde von dem, wodurch sie zu Stande kommen, wohl zu unterscheiden: 1) die Willensgüte, ursprünglich gesetzt, entsteht dem Obigen zufolge durch Eine und eine ganz einfache Handlung (*actu simplicissimo*), wie durch einen geistigen Umschwung = Aufschwung zum Göttlichen, im Vergleiche mit der nichtsittlichen Richtung als solcher überhaupt, kurz — wenn das Wort wegen seines Nachdrucks wohl passend scheint — durch die sittliche Revolution; und 2) da nur die sittliche Fertigkeit, der 2te Bestandtheil der Tugend, durch mehrere Handlungen, sey auch darin dem Wesen d. h. hier der Form — nach nur eine Wiederholung der nämlichen Handlung („*per actus repetitiones*“), sich ergibt: so heißt dasjenige, wodurch die Tugend von dieser Seite eintritt, füglich die sittliche Evolution.

Daher das »Hastena« am Göttlichen, Ewigen, Uebersinnlichen u. s. w. trotz jedem lockenden Rufe der Sinnlichkeit; daher die »Tugendhaftigkeit«. So fällt letztere allerdings mit der »Gewissenhaftigkeit« (S. 33.) zusammen, obgleich jenes Wort insofern, als die Tugend ein Subjektives ist, nicht wohl zu rechtfertigen seyn mag. Fragt man aber, ob diese Fertigkeit oder Festigkeit nicht ein Mechanisches sey; so ist zu antworten: a) die Fertigkeit *ic.*, welche den 2ten Theil der Tugend ausmacht, ist eine sittliche in Ansehung der Kraft, welche sie hervorbringt, nämlich des Willens: aber b) dieselbe Fertigkeit ist eine mechanische in Ansehung der Kräfte, in welchen sie hervorgebracht wird, da und sofern nämlich in den Kreis des Handelns auch bedingte oder nichtfreye Kräfte eintreten, d. h. sittlich gebraucht werden. Denn so wie diese Kräfte an sich unter dem Gesetze der Natur stehen; so kann in selbigen eine Fertigkeit, wenn auch von der Einen freyen Kraft hervorgebracht, nur nach letzterem sich ergeben. Aber so wird zugleich die Natur und der Mechanismus selbst der sittlichen Kraft dienstbar. Jene Fertigkeit ist daher sowohl mechanisch als moralisch: nur bloß mechanisch ist sie, eben darum, überall nicht. Und die Wahrheit zeigt sich demnach in der Mitte zwischen den Ansichten von Wieland und Kant, wenn der letztere diese Fertigkeit bloß für sittlich erklärt, oder das Mechanische im Gebiete der Freyheit und hies mit der Tugend schlechterdings, abweist, der erstere



aber ohne jede nähere Bestimmung ausagt: die Tugend ist mehr als guter Wille, es wird auch eine gewisse mechanische Fertigkeit dazu erfordert. Auch sehen wir nun das Wahre an jenem praktischen Worte: »die Tugend ist eine lange Gewohnheit« (*virtus est longa consuetudo*). Der Naturalist richtet nur auf diese Seite den Blick, wenn er das Wort »Tugend« gebraucht, aber die sogenannte Tugend als eine Hervorbringung der bloßen Natur aufstellt. Ja, wie leicht mag auch einem Anderen, der zwar Sinn für das Göttliche hat, aber als Denker an die empirische Ansicht gewöhnt, und etwan als Beobachter selbst ausgezeichnet ist, das Innere und hiemit die Tugend selbst bey dem herrschenden Blick auf diese Seite entschwinden!

* * *

Und wie muß demjenigen, welcher, die Idee einseitig erfassend, das »Absolute« auf die Menschheit und mithin auf den Menschen schlechthin überträgt, die »Tugend« vorkommen? Er »begreift« sie natürlich »schlechterdings nicht als Unterwerfung des menschlichen Willens unter das Sittengesetz; und von einer sittlichen Fortbildung, Vervollkommenung u. dgl. kann da keine Rede seyn. Dafür schwärmt der Idealistiker von »absoluter Sittlichkeit«, die bekanntlich, wenn der Ausdruck gültig ist, nur dem Einen höchsten Wesen zukommt. Denn was ist, vom Menschen ausgesprochen, diese Absolutheit?

Eine Erstarrung und sonach mit jener sogenannten Tugend, die ein Produkt der Natur ist, ganz Eins! Und auch da erhellet, daß, wer den Menschen zum Gotte erhebt, ihm zum bloßen Naturdinge herabsetzt, oder: daß der Hyperidealismus in seinem Fortgange, in seinem endlichen Resultate mit dem Naturalismus ganz zusammentrifft.

Verwandt, zumal in einer gewissen polemischen Hinsicht, mit dieser Idealistik ist jene feinere, dogmatisirende Mystik, welche die Fertigkeit (*habitu*) im Guten wie mit Einem Schlage, durch die Gnade oder den »Einfluß von Oben« eintreten läßt *) Ist der phantastische Zauberschlag, welcher im besten Falle dort, in jener Uebertragung des Absoluten, waltet, diesem mystischen nicht sehr nahe verwandt? Und was muß, vermöge der Folgerichtigkeit, im Kreise dieser Mystik zum Vorschein kommen? Ja, was zeigt hier selbst die sprechendste Erfahrung? So manches Bessere und Schöneres, besonders von der gemüthlichen Seite, soll nicht geläugnet werden. Aber unlängbar ist zugleich im Ganzen besonders 1. Dünkel und Mangel an sittlicher Wachsamkeit, zumal bey dem jugendlichen Anhänger (von dem Partheygänger, der im Grunde bloß Heuchler war, und sich dann, sobald ein anderer Wind gehet, als solchen zeigt,

*) Lehrs. d. h. Seelenk. S. 215 — 216.: welche Erscheinung!



ist hier keine Rede), und 2. bey dem Meister selbst insbesondere auf der einen Seite so viel Zuneigung und Zutrauen (welche Täuschungen sind da schon vorgegangen!), zumal für Solche, die man einem Andern abgewonnen hatte, oder dem »Herrn« gewonnen — zu haben wähnte: auf der andern Seite aber, gegen die Andersdenkenden (als solche), diese Abneigung und dieses hartnäckige Mißtrauen! — Sey es auch, daß ein schöneres Gemüth, ein festerer Charakter dem praktischen Eingreifen einer solchen Theorie öfters glücklich vorbeuge; mehr als Eine tief verwundende und weit reichende Ungerechtigkeit ist dennoch dem Schooße dieser Mystik schon entsprungen.

So viel liegt daran, daß man den subjektiven Grund, obwohl von dem objektiven oder göttlichen ausgehend, recht erfasse, und sonach das Merkmal der Selbstthätigkeit als nächsten Leitstern festhalte. Nur auf dieser Grundlage kann sich eine weitere, wissenschaftliche Bestimmung über die Tugend ergeben.

Ann. 1. Sollen wir, mit Jacobi in einem seiner letzten Aufsätze, die Tugend — Tüchtigkeit nennen? Man weiß, was jede Tüchtigkeit, die auf dem Verständigen und Sinnlichen beruht, ursprünglich und fortwährend bedingt. Und sollen wir das Wort (Tugend) von »Thugen« oder »Thun« ableiten? Man kennt die grammatische Abstammung des lateinischen und griechischen Wortes (virtus und ἀρετή). So drang hier das Physische vor, ob-

wohl mit Auszeichnung oder im höheren Grade: Stärke, Kräftigkeit, Tapferkeit. Aber wie siegte besonders in der Bedeutung dieser Worte der metaphysische Geist über den grammatischen oder etymologischen! Gerade die Bedeutung, welche erst die uneigentliche heißen mochte, heißt nun die eigentliche und umgekehrt. — Freylich der Weltling (praktische Materialist, in dieser Hinsicht auf das Leben) mag um so mehr auf dem „Ursinne“ bestehen, und dann, ganz folgerecht, „selbst einer ausgezeichneten H—renwirthin „viel Geschick und Tugend“ beylegen. (S. 503.) Welche Erscheinung im Namen des Staates (!)! Dagegen erscheine uns „der reine und feste Charakter“, hinweisend auf die zwey Bestandtheile der Tugend!

Anm. 2. Ist Gott oder die Tugend das „höchste Gut“? (S. 18.) Gott oder die Tugend, je nachdem die idealische oder die ethische Ansicht vordringt! Allein im ersten Falle bleibt dann noch die Frage: „was ist Gott?“ und im anderen ist das Wort Tugend zugleich eine Art von Metapher. (S. 249.)

Anm. 3. Was heißt jenes Bekannte: „Die Tugend ist ihr eigener Lohn“? (S. 27.) So bedarf auch dieses schöne Wort einer näheren Bestimmung! — Und wie stimmt zu dem Wahren desselben das jüngsthin von einem ausgezeichneten Idealist, der in der „ewigen (?) Natur“ das Höchste findet, Ausgesprochene: „die Seligkeit suchen“, obwohl „mit Angst und Beben“? — Von gleichem Werthe ist, was so eben in einer vielgelesenen (übrigens norddeutschen) Zeitschrift für die gebildeten Stände gesagt wird: „es verdient Lob, nicht Tadel, wenn der Mensch ernstlich sein Heil suchet, und nur deshalb von einer Kirche zur andern übergeht.“ So kommt, bey der bekann-



ten Rückwirkung für die „Religion“, auch diese Sprache wieder! Wohl mag auch den Heils- und Seligkeitslehrern zu Gute kommen, was oben (§. 28.) den Glückseligkeitslehrern ist zugestanden worden: der Geist kann besser seyn, als der Buchstabe. Insbesondere mag bey dem Worte „Heil“ leicht eine Art von Konkretion Statt finden, trotz dem Ausdruck: „sein Heil“, oder: „das Heil seiner Seele.“ Unter diesem Worte (Seele) kann auch der unbedingte Werth, welcher dem Menschen auf seiner geistigen Seite zukommt, hervortreten. Aber dann waltet, wenn auch ingeheim, zugleich die ethische Reflexion. (§. 14. u. 37.) Und kann nicht der Eigennutz oder die Selbstsucht auch mit den Worten „Heil“ und „Seligkeit“ spielen? Sa kann nicht eben damit ein grober, der bekannten Herrsch- und Habsucht wohl dienstbarer, Aberglaube verbunden seyn? Was lehrt die Geschichte? Und woher jene Rückwirkung (eines Fenelon)? (§. 27.) — Uebrigens:

Oderunt peccare boni virtutis amore;
oderunt peccare mali formidine poenae.

Jedoch was heißt hier, selbst in der Sprache des klassischen Dichters, Strafe? So vordringend ward die juridische Bedeutung! (§. 26.) — Und:

An m. 4. Je heiliger und wichtiger eine Sache ist, desto mehr empört der Mißbrauch des Wortes. Man weiß, wie Lucian die Pedanten und Heuchler, die mit dem griechischen oder lateinischen Worte gespielt hatten, geißelte. Verwandt mit dieser Rüge ist Schillers Epigramm:

„Meine Antipathie.“

Herzlich ist mir das Laster zuwider, doppelt zuwider
Ist mir's, weil es so viel schwächen von Tugend gemacht.
„Wie, du hassest die Tugend?“ Ich wollte, wir üben
sie alle,

Und so spräche, will's Gott, kein Mensch mehr davon.

Aber welch ein Mißgriff, da ein Idealistiker eben das, was offenbar gegen solche Spielerey gerichtet war, gegen jeden Gebrauch des Wortes Tugend, auch gegen den wissenschaftlichen und den praktischen selbst am rechten Orte, zu deuten suchte! Und welche Zaubermacht muß oder mußte in dieser Idealistik liegen, wenn auch ein Mann von großem Talente und vielen Kenntnissen so verfahren konnte? Ein Seitenstück zu der besagten Mystik! (S. 281.) — Wenn übrigens im praktischen Vortrage die Selbstthätigkeit und hiemit die Tugend weniger auftritt; wenn vielmehr, wenigstens im Ganzen der objektive Grund und mithin der „belebende Geist“ von Oben vordringet; so liegt Solches in der Natur der Sache! §. 5. u. 20.

§. 40.

Rückblick auf frühere Abtheilungen der Tugend. — Die Kardinaltugenden der Alten. — Ein neuer Versuch.

Wenn »die sittliche Tugenda« offenbar, der gegebenen Grundbestimmung zufolge, gegen die Logik verstößt; so ist »die verständige« sogar, obwohl nach Aristoteles, eine Sünde gegen die Metaphysik. (§. 10.) Und was ist wohl die, später entstandene, »übernatürliche Tugenda«, wenn auf die Sache der erste Blick fallen muß (§. 1.), von dieser Sache aber das Sittliche und der Eingeachte Geist selbst abstammt? So erscheint wieder ein Pleonasmus. Soll aber »die übernatürliche Tugenda« zu der »natürlichen«, so wie das erste



Reale zu dem zweyten sich verhalten: dann greifet ja wiederum der Materialismus, wenn auch unter dem Scheine des Höheren, ein. Und der Ausdruck »natürliche Tugenda« ist offenbar ein Verstoß gegen die Logik oder gegen die Metaphysik selbst. Denn — es gibt kein Drittes — entweder ist die nicht-physische oder die physische Bedeutung des Wortes »natürlich« angenommen, d. h. (wenn das zweydeutige Hauptwort gebraucht werden soll) dieses Beywort gehet entweder auf die moralische oder auf die physische Natur des Menschen zurück: §. 16. Würde vollends auf die letztere gebaut; nannte man die Triebe, welche daraus hervorgehen, auch Trieb- oder Springsfedern, und verbande man mit selbigen Verstand, selbst im hohen Grade: wie könnte da gleichwohl eine Tugend hervorkommen, wenn ohne die Moralität überall keine Tugend ist?

Eben so ungültig ist die Eintheilung der Tugend in »die menschliche und göttliche«. Denn 1. ohne ein Göttliches ist ja wahrhaft überall kein Menschliches, wie nämlich der Mensch von jedem bloß physischen Dinge sich wesentlich, d. i. der Sache nach, unterscheidet; und 2. die reale Verbindung, welche kraft der Idee zwischen der objektiven Menschheit und Gott selbst erscheint, ist ja im Kreise der subjektiven, wo sich immer eine würdige findet, verwirklicht. Denkt man aber bey den Beyworten »göttlich« und »übernatürlich« an irgend einen höheren Einfluß nach positiver Ansicht; so muß der

»reine Ethik« solche wieder ganz der »redlichen Ueberzeugung« jedes Einzelnen überlassen: aber auf seiner Grundansicht von dem sittlichen Vermögen und von jeder Entwicklung desselben muß er zugleich bestehen. (S. 12. u. w.)

Vielleicht aber setzt Jemand, nach Lavater, der »Menschentugenda« die »Christentugenda« entgegen, — beyde anerkennend, aber diese wohl über jene (wie?) hinaufsetzend. Von dem besseren Herzen, im Gegensatz mit einem strengen dogmatischen Begriff, eingegeben, ist eine solche Rede wohl achtbar und zugleich in Bezug auf den Kulturgang im Ganzen recht schätzbar. Allein kraft der Folgerichtigkeit zeigt sich, jedem schärferen Blick, eine bloß scheinbare Duldung und Humanität. Denn wie erscheint die »Menschentugenda«, wenn nach der tiefsten Ansicht die Tugend zuvörderst Eine ist, unzertrennlich von dem Einen ächten Geiste, der — in der »christlichen« lebet?! So ergehet es denn jener gerade wie der »heidnischen« neben dieser: die Tugend verschwindet; und es bleibt höchstens die glänzende Sünde!

Noch erscheint aber die — »philosophische Tugenda« neben »der theologischen«: sehen diese, zumal die erstere, nicht komisch aus? und ist denn in der Philosophie keine Rede von Gott? Gewiß von all' diesen Scholasticismen sollte keiner mehr genannt werden, wenn nicht bey dem bekannten



Zurückstreben in die alte fromme *) Zeit, zumal in das Mittelalter, auch diese scholastischen Einkleidungen eines Positiven wieder und zwar mit der Miene des Tiefften hervorkommen möchten. **) Selbst »die religiöse Tugend« kann neben der »moralische« (in solchem Vergleiche) nur auf einem untergeordneten Standpunkte vorkommen. Und mit der religiösen fällt dann soweit auch die göttliche, wie jene theologische, zusammen. In der Religionsphilosophie findet dieselbe, neben den Pflichten gegen Gott, ihre Stelle.

Werfen wir nun einen Blick in die alte, klassische Welt zurück; so erscheinen hier die bekannten »Kardinal-Tugenden«. Offenbar sind die Begriffe davon auf dem Standpunkte der Reflexion, welcher auf das äußere Leben weist, entstanden. Soweit zeigt sich daran ein Gültiges. Allein der tiefere (rationelle) Grund war dabei im besten Falle

*) ? Oder wiefern ?

**) Verwandt damit sind die alten Gebilde: „natura naturans“ und „natura reparata“; darin soll ein gar tiefer Sinn liegen: aber man umgeht wohl, Flüchtig oder schein, die Frage: ob die Natur dort = Physis sep. Und eben so spielt bereits wiederum „eine reine Natur“ (??), nach der alten Scholastik „status naturae purae, status naturae lapsae, status naturae reparatae.“ (S. 265.)

nur vorausgesetzt. I. Wenn die Klugheit (*prudentia*) die Tochter des Verstandes ist; so wissen wir, daß sie im Kreise der sittlichen Wirksamkeit nicht fehlen dürfe; aber sie hat offenbar nur bedingten Werth, wie sehr auch derselbe im Außern hervorstechen mag. (§. 10. u. 34.) II. Wohl stellet sich die Mäßigung (*temperantia*) im Kreise des Handelns als Bedürfnis dar, zumal im Gegensatze mit der Macht des gereizten, aufvallenden Triebes: aber es gibt ja auch eine von dem Eigennutze erzeugte Mäßigung. III. Die Gerechtigkeit (*justitia*) geht im Verhältnisse des Menschen zum Menschen hervor: aber es kann ja dieselbe auch bloß juridisch erfaßt werden; und so erfaßt, fällt sie mit der Rechtlichkeit, die auch ein Kind des Eigennutzes seyn kann, zusammen. (§. 34.) Und: IV. Wohl ist die Tapferkeit (*fortitudo*) von der Tugend nicht trennbar; denn der tugendhafte Wille steht ja, als solcher, fest im Guten, bekämpfend jedes Widerstrebende: er ist gut und tapfer. Allein so wie sich die Tapferkeit im republikanischen Verhältnisse besonders herausbildete und daher als »Tugend« darstellte; so war sie nicht nothwendig die Frucht des Patriotismus: sie konnte auch von dem Ehrgeize, der Ruhmsucht u. s. w. hervorgebracht seyn.

Nur sofern die Gerechtigkeit dem Eigennutze entgegentrat, blickt aus selbiger schon bestimmter der idealische Charakter der Tugend hervor.



Betrachten wir dagegen ein menschliches Seyn in seinem ganzen Umfange, wie nämlich der Mensch im Verhältnisse zu Gott und zur Natur steht: so zeigen sich an der Tugend als solcher vier Punkte, die wohl Kardinal-Punkte und insofern Kardinal-Tugenden genannt werden dürften.

A. Nach der Idee, wie selbige die religiöse Ansicht bildet, erscheint der Mensch in seiner Abhängigkeit von dem unendlich Höheren: daher 1) in Bezug auf die innere Sphäre des Guten die Demuth, und 2) in Bezug auf die äußere Sphäre des Guten die Geduld. — Und:

B. Nach dem Begriffe der Freyheit, wie aus selbigem die ethische Ansicht hervorgeht, erscheint die Bestimmung des Menschen zur Selbstthätigkeit, so wie diese zum Ideal aufstrebt, und das Äußere, Schwierige u. angreift und besiegt. Daher verbindet sich 1) in der innern Sphäre des Guten mit der Demuth der hohe Muth, und 2) in der äußern u. mit der Geduld der starke Muth. Also:

Demuth,

hoher Muth,

Geduld,

starker Muth;

und man sieht, wie jedesmal das Gegenüberstehende nicht fehlen darf, wenn nicht das Eine oder das Andere und hiemit das Ganze fallen soll. Ja sonst erscheint in der ersten Sphäre entweder a) anstatt der Demuth die Niederträchtigkeit, der Knechtsinn, kurz die sogenannte Mönchsdemuth, oder b) anstatt des hohen Muths der — Hochmuth; und in der letzteren Sphäre entweder a) anstatt der Geduld die

Feigheit, die sogenannte Tugend der Schaaf, oder b) anstatt des starken Muths der — Uebermuth. Auch sehen wir hier wieder das Gältige jener Ansicht: „sibi res, non se subicere rebus; totus si illabatus orbis, impavidum ferent ruinae“ u. s. w. Wer möchte aber die Tugenden der Alten (um nicht zu sagen der Heiden) die »männlichen«, und jene der Christen die »weiblichen« nennen, trotz einem gewissen Scheine? Man bedenke die praktische Bestimmung des Christenthums, und — das Ganze!

Borausgesetzt nun, was die Tugend zunächst fodert, die Willensgüte und die entsprechende Fertigkeit; so bewegt sich dieselbe überall in diesen vier Angeln. Wo ist eine Tugend, welcher da irgend einer dieser Cardinal-Punkte gänzlich gebrechen dürfte? Tritt gleich dieser und jener nicht immer besonders hervor; so liegen sie doch jeder weitem Gestaltung der Tugend zum Grunde.

Anm. 1. Jener Aristotelismus ist noch nicht ganz verschollen: selbst bey Schiller finden wir noch „die moralische Tugend.“

Anm. 2. Bekanntlich hat man die Moralität den Geist, und die Legalität den Körper der Tugend genannt. Ein Mystiker hingegen, und zwar ein ausgezeichnet, gibt uns nunmehr auch „eine Seele der Tugend: das Einsseyn des menschlichen Willens mit Gott“. Und nach einem andern wohl Verdienten, dessen neuere Form nur bisweilen an die Mystik und Idealistik hinstreift, „verhält sich die Tugend zur Frömmigkeit wie die Blüthe zur Frucht.“



Wie könnte bey dieser Ansicht Platon's „Tugend“ bestehen? (S. 90.) Nur auf dem berührten Standpunkte der religiösen Reflexion zeigen mir diese Ansichten ein Wahres. Also auch davon in der Religionsphilosophie!

Anm. 3. So wie bey den Alten das äußere, politische Leben vordrang, so konnten sich jene „Kardinaltugenden“ desto mehr einfinden oder herausbilden, z. B. der Klugheit nach §. 34. Und wird der innere, sittliche Grund vorausgesetzt, dann mag ein praktischer Philosoph über dieselben viel Treffliches sagen. Wer kennt nicht Garve in seinen Anmerk. zu Cicero's „Büchern von den Pflichten“? — Wenn übrigens jene sogenannten Kardinaltugenden auch in der christlichen Moralthologie auftraten und noch auftraten; so haben wir daran einen Thatbeweis mehr, wie in der neu-europäischen Kultur das klassische Alterthum mit dem Christenthume zusammentraf. — Und:

Anm. 4. Würde noch gefragt: „was denn die Idee des Religiösen oder (?) Göttlichen zu dem Moralischen hinzufüge“ u. dgl.; so hätte freylich der Kantianer, der auf solche Art die Unabhängigkeit oder absolute Selbstständigkeit der Moral retten möchte, gar nicht erfaßt die gegebene Ansicht von dem Verhältnisse des Moralischen zum Religiösen (nach Nr. 1. u. 4.) — übrigens schon in der 1ten und noch mehr in der 2ten Auflage. — Nein, wer so fragen könnte, der sähe nicht ein, wie es da zuvörderst auf die Sache, und zwar objektiv und subjektiv, ankam, und wie eigentlich die Worte religiös und moralisch (das Religiöse und Moralische), oder umgekehrt, nur die zwey verschiedenen Auffassungspunkte in Absicht Einer und derselben Sache betreffen (auch dem §. 14. u. a. zufolge). Und wie verfälschend müßte dann die

Anzeige von Allem, was diesen Gegenstand mittelbar so wohl als unmittelbar betrifft, ausfallen, zumal wenn Jemand mit seinen Worten die Gedanken des Verf. anzeigen wollte; ein Verfahren, wozu gerade bey der Anzeige philosophischer Schriften ein ganz eigener Reiz obwaltet! — Und eben so gröblich müßte der neue Versuch in Absicht der Kardinaltugenden mißkannt oder mißverstanden werden, wenn Jemand nicht 1. das innere und äußere Leben wohl zusammenfaßte, und zugleich 2. die Idee und den Freyheitsbegriff, nach S. 419 u. 420, wohl miteinander verbände. — Wollte Jemand, über diese oder eine vorhergehende Aussage, auch nur so viel aussagen: „Der Verf. schuf eine Moral, die zugleich Religion wäre“, oder: „er nahm der Identitätsphilosophie zu Gefallen (!?) die Religion in die Moral auf“; so müßte der Verf. bemerken: welch ein Nicht- oder Mißverständnis, um nicht zu sagen: welch eine Mißdeutung! Sobald man sagt „Moral“, so waltet ja schon die Auffassung der Sache von Einer Seite. Und in Absicht der Identitätslehre hat ja der Verf. längst unterschieden 1. was sie kraft der Konsequenz ist — Materialismus —, und 2. was sie vermöge einer geheimen, ästhetischen oder gemüthlichen, Unterlegung des Göttlichen unter das Natürliche wird — ein Gemische von Poesie und Philosophie. — Was aber die „Kantische Moral“ betrifft, so dürfte man fragen: a) wo gab denn Kant eine ganz neue? und b) wo, bey welchem Hauptpunkte sollte man, auch seine Verdienste — zumal gegen jene Lehre (S. 202.) wohl anerkennend, schlechterdings nicht fortstreben zum Bessern?



§. 35.

Wie sich die Eine Tugend zur Vielheit gestalte: die Tugenden mit Rücksicht auf die Pflichten. — Zugabe: über die Rückkehr vom Laster zur Tugend; und, noch ein Wort über die Unschuld.

Wie sich die Pflicht zu den Pflichten gestaltet, so die Tugend *) zu den Tugenden (§. 35.); oder, um das unentbehrliche Schulwort zu gebrauchen, der Form nach gibt es Eine, der Materie nach mehrere! Nothwendig kommen daher die besondern Pflichten in der Gestalt so vieler Tugenden wieder. Und wem diese Ansicht der Sache nicht einleuchtet oder gar nicht gefällt; der sehe wohl zu, ob er den Tugendbegriff in seinem Verbande mit dem Pflichtbegriffe recht oder ganz erfaßt habe! Der Unterschied, worauf es zugleich ankommt, ist nur folgender: I. kommt z. B. die Gerechtigkeit, die Gütigkeit u. als Pflicht in Betracht; so wird der Blick auf das verpflichtende Objekt, das metaphysische, und dann auf das von dem Verpflichteten zu leistende physische Objekt besonders hingerrichtet (§. 35.); II. wird hingegen die Gerechtigkeit u. als Tugend betrachtet, so fällt der Blick vornehmlich auf das Subjekt, wie solchem der gute Wille nebst der entsprechenden Fer-

*) Die Tugend ist Eine, wie die Wahrheit — der Idee zufolge — (§. 1.). Daher, in solchem Verbande, der Geist der Wahrheit und Tugend!

tigkeit einwohnt: und eine besondere Rücksicht auf das Aeußere, Physische, ist dabey nur insofern, als die Tugend, im Unterschiede von der Sittlichkeit, Gesinnung und That (§. 21. u. 30.) umfaßt.

Eben weil die Tugend von der sittlichen Gesinnung ausgeht, darf einer jeden Geneigtheit oder Fertigkeit, die sich auf das Physische und hiemit auf das Aeußere bezieht, dasselbe Beywort nicht fehlen, wenn sie als Tugend erkannt werden soll. Daher 1. der sittlich bestimmte Fleiß, die sittlich geordnete Arbeitsamkeit u. s. w., in Bezug auf das Aeußere, wie eben darin auch der Eigennuß, der unsittliche Wille die bedingten Kräfte anstrengen kann. Aber so, als Tugend betrachtet, steht die Arbeitsamkeit der Trägheit in jeder Gestalt entgegen. Wenn neuerlich die Idealistik den »Müßiggang« (insbesondere des »Mönchs«) nach einer ästhetischen Ausschmückung »heilig« nannte, und selbst die »göttliche Faulheit« auführte: so zeigt sich, würdiget man je diese Spielerey eines ernstlichen Blicks, auch darin etwas Wahres, nämlich im Gegensatz mit einer Thätigkeit, die sich in fruchtlosen Versuchen aufzehrt. In diesem Gegensatz mit der Leidenschaft erscheint ja auch das Wahre derjenigen Mystik, die sich besonders zum Quietismus gestaltete. Wenn übrigens Erschlaffung und Ueberspannung die Extreme bilden; so erscheint die Tugend hier wiederum als das Mittelmaaß, nach jenem Aristotelischen Grundsatz. — Daher 2. die



sittliche Mäßigung, im Unterschiede von jener, welche der raffinirte Eigennuz selbst erzeugen und, bis zu einem gewissen Zeitpunkte, behaupten mag. Die ächte Mäßigung bildet sich, nach dem bekannten Verbande zwischen Geist und Körper, zur schönen Harmonie (ἁρμονία) und selbst zur sittlichen Grazie (Χρῆς) fort. So erscheint die Amuth sowohl als die Würde im Kreise der Tugend. — Und weil der Geschlechtstrieb nicht so, wie andere Triebe, das Leben umfaßt, aber gleichwohl an sich so ausgezeichnet oder bedeutend (§. 38.) ist: so entstand für die Tugend, welche sich darauf bezieht, ein eigenes Wort. Daher die Abtheilung der sittlichen Mäßigung in die sittliche Mäßigkeit und die Keuschheit. Nur dieses Wort bedarf keines Beyworts. Erst bey einem weitem Blicke ergibt sich die vorerliche und die ehliche Keuschheit, obwohl in Rücksicht auf Solche, welchen der Ehestand ganz versagt wird, das Beywort außerehlich passender seyn mag. Bey dem Genuße sowohl als dem Nichtgenusse ist hier die sittliche Beschränkung des Geschlechtstriebs, also — vorausgesetzt jene 2 Bestandtheile auf Seite des Subjekts — die Tugend Keuschheit. Daß aber diese vorzugsweise »die Tugend des Weibes« genannt worden: dazu lag ein besonderer Grund in der weiblichen Natur *). Daher, mit solcher Auszeich-

*) Nec foemina, amissa pudicitia, alia abnuerit facinora. Tacitus. L. IV.

nung die Schamhaftigkeit, Sittsamkeit und insbesondere die »jungfräuliche Keuschheit«; daher insbesondere das schöne, holde Erröthen. Aber findet sich dieses nicht, obgleich weniger, auch bey dem unschuldigen (würdigen) Jüngling? Und wenn die holde Scham auch der würdigen Gattin keineswegs fremd ist; wenn auch diese »erröthet«, und mit schönem Unwillen von jeder Lötze, von jeder Anspielung dieser Art sich abwendet: was folget dann in Bezug auf die Keuschheit überhaupt? Um so empörender ist die »Frechheit«. Und Aufklärerey, nicht Aufklärung, ist jene Gemeinheit, die eine Rede, welche nur dem Arzte und auch diesem nur an seinem Orte zusteht *), selbst Frauen in den Mund legen möchte. Auch so hat bekanntlich eine französische Starkgeisterey, in den höheren (!) Ständen, der Revolution vorgespült.

* * *

So weit ergibt sich, wie man sieht, bereits eine Vielheit — Tugenden — bey dem Hinblick auf das eigene Selbst, obwohl der Sprachgebrauch nicht verstatet, die Selbstachtung und Selbsterhaltung **) gleich der Gerechtigkeit und Güte nicht

*) „Naturalia non sunt turpia.“

**) Diese Worte sind nun einmal auf die Pflichten gegen „die Menschheit in uns“ beschränkt, d. h. sie passen nicht auf jene gegen den Mitmenschen, während das



nur als Pflichten, sondern auch als Tugenden aufzuführen.

Selbst die Ehrlichkeit weist zuvörderst auf die Selbstachtung zurück. Aber von der Ehre = dem Ehrbaren stammt sie vergestalt ab. (§. 37.) Und dann bezieht sich dieselbe allerdings zugleich auf den Mitmenschen, nach jenem Erfahrungssatz und daher so Bekannten: »Ehrlich währt am längsten«. Indessen ist diese Beziehung mehr negativ. So tritt die Ehrlichkeit zunächst mit der Gerechtigkeit als Tugend zusammen, vorausgesetzt, daß man beyde ethisch auffasse, und im gedachten Fortschritte auf der Bahn des Guten betrachte. Und indem sich die Gütigkeit bald da bald dort anschließet, kommt eine Reihe von Tugenden in ihrem Gefolge: Redlichkeit, Aufrichtigkeit, Geradheit, Bieder sinn, Treue in Wort und That, Freymüthigkeit, Friedfertigkeit, Gelassenheit, Sanftmuth, Edelmuth, Großmuth n. a. So sprechend, so mannigfaltig hat das Wesen der Tugend auch in unserer Sprache sich ausgeprägt! (Wie mag sich wohl diese Erscheinung Jemand erklären, dem die Tugend nach einem bekann-

Selbst = Ich jedem Menschen zukommt. Dagegen hat schon eine ältere Pflichtenlehre die Gerechtigkeit und Gütigkeit auch dem eigenen Selbst zugewendet, z. B.: „Sey auch gegen dich selbst gerecht, werde dir deines Besseren bewußt, fühle deinen Werth!“ u. s. w. (Zur S. 448.)

zen, französischen Systeme nichts weiter ist, als — ein Wort, ein Kind der Angewöhnung, oder die »Politik der Schwachen« (!) — Die Redlichkeit steht besonders der Falschheit entgegen; die Freymüthigkeit entfernt sich eben so weit von der Frechheit als von der Feigheit; und wie die Offenherzigkeit neben der Verschwiegenheit, oder diese neben jener, als »Tugenda« erscheinen könne, wird schon aus dem Obigen klar. (S. 38.)

Im engern, häuslichen Kreise kann sich die Menschenliebe, verknüpft durch das gedachte innere Band mit der Gottesliebe, um so mehr in einen Kranz schöner Tugenden ausbilden, je mehr Anlaß und Stoff zur »Uebung« oder »Ausübung der Tugenda« hier gegeben ist. Die Grundlage ist immer die Liebe 1. im Gegensatze mit der Wollust, und 2. mit jeder unsittlichen Neigung in Absicht auf die Kinder. Besonders hier entwickeln sich die Kardinaltugenden »Demuth« u. s. w.: wie glänzen da im äußern Kreise Geduld und Starkmuth! Und wie schön finden sich hiebey die Arbeitsamkeit und Sparsamkeit (Häuslichkeit) ein! Zunächst aber waltet hier als Tugend die eheliche Keuschheit, und zwar nicht nur als Treue nach Außen, sondern auch, ja zuvörderst, als eheliche Schamhaftigkeit und Mäßigung. In diesem Elemente gedeiht, nächst der Liebe, die Freundschaft im höhern Grade (S. 38.), ohne daß gleichwohl, indem die eheliche



Freundschaft eintritt, diese Liebe jemals ihrem Wesen nach ganz aufhören könnte, so lange die Ehe selbst wahrhaft besteht. Daher nun auch die gegenseitige Gerechtigkeit und Gütigkeit im höheren Grade; daher insbesondere, wie auf der einen Seite Großmuth, Schonung u. s. w., so auf der anderen Sanftmuth, Nachgiebigkeit u. dgl., während der rechtliche Sinn, welcher den Menschen als Selbstzweck erkennt, auf jeder Seite obwaltet. So verbindet sich dann, im gesetzten Falle, mit der ehelichen Liebe die elterliche: nicht auf irgend ein Bedingtes, sey es dann ein Verständiges (bloßes Wissen) oder ein Physisches (wenn auch in Verbindung mit der Sitte), — wird das Glück der Kinder gebaut; und ausgeschlossen sind der Stolz und die Eitelkeit, welche in den Kindern, dem Sohne und der Tochter, nur das eigene Ich wieder finden. Wo die Selbstsucht, wenn auch mit der Sympathie im größeren Maße verbunden, dergestalt eingreift: da ist weder Familiengeist noch Familienglück, sondern bloß ein erweiterter Egoismus, d. h. der Parthengeist in dieser Gestalt. — Und wie schön schließet sich an die väterliche und mütterliche Liebe die kindliche an, so wie der Kinder Liebe zu einander, die brüderliche und schweesterliche in jeder Beziehung! Eben diese ist insbesondere zwischen Bruder und Schwester eine so eigene, schöne und reine Blume im Garten der Menschheit, daß hier keine andere eintreten kann, sobald dieser Grad von Gefügung eingetreten ist.

Die Erziehung, wie ihr die Macht der Angewöhnung dient, mag zu dieser Lebensansicht im häuslichen Kreise beitragen: aber zunächst findet sich dazu ein tieferer Grund. Uebrigens kann, recht verstanden, auch jene Bemerkung der Ehe oder ehelichen Liebe Nichts von ihrer Würde entziehen.

So erscheinen die häuslichen Tugenden und ihre Folge, die häusliche Glückseligkeit, vorausgesetzt was von Seite des Glücks erfordert wird, wie dieses bereits hier sich einfinden und an die Seligkeit anschließen kann! (§. 27.) Und wer sagt oder denkt wohl so schlechthin: »Nichts weiter, als ein schöner Traum!«? Man fodere von dem Menschen die Tugend, nicht die Vollkommenheit: und Ein Beyspiel, Ein Fall, der uns dieses Familienbild darstellt, beweiset mehr, als Hunderte, welche das Gegentheil aufzeigen! Denn wir befinden uns hier nicht im Gebiete der Physik, wo die Mehrzahl von Seite dessen, was ist, entscheidet. — Die Sophistik wirkt, in der leichten Weise der Sophisterei, vielleicht nirgends so verderblich, als indem sie die Ehe zu der Zielscheibe ihres Spottes macht, auf die Ehe bald mit dieser bald mit jener Wendung, Anekdote u. s. f. Schatzen wirft. Und wo selbst unter dem Vorwande »höherer Bildung« mit der Ehe praktisch gespielt wird; wo selbst das kräftige deutsche Wort »Ehebruch« bereits nichts weiter ist, als ein leerer Schall; ja wo von den sogenannten Eheleuten ein neuer Bund



— zum Behufe der ungestörten Ausschweifung auf jeder Seite geschlossen wird, im Namen einer sogenannten »Freundschaft« und Vernünftigkeit (»Vernunft annehmen«!), so daß aus solcher Praxis eine Art von gesellschaftlicher Theorie entsteht, die hinwieder zur weitem Verbreitung der erstern mächtig beiträgt: da frist ohne Zweifel der Krebs am Herzen des Staats! Woher dann noch irgend ein Heil? Das ordentliche Familienleben ist die Grundlage eines wohlgeordneten und blühenden Staates.

*

*

Redet man noch insbesondere von der »bürgerlichen Tugend«; so ersieht man schon aus dem oben (§. 23. u. 34.) Gesagten, was überall zum Grunde gelegt seyn muß, wenn mit diesen Worten kein leeres, ja kein eben so lächerliches als verderbliches Spiel eintreten und obwalten soll. Was wären, ohne die sittliche Grundlage, die sogenannten »Verdienste um den Staat?« und was insbesondere ein »Verdienst-Ordene«, wie er dann auch genannt werden möchte? Auch hier müssen wir unsere Grundansicht, nach §. 1. u. 2., festhalten. Und nimmer entstehet der Philosophie das Zeugniß der Geschichte. Aber von einer »geschichtlichen Grundlage«, in solcher Hinsicht, mag nur eine neue raffinirende Empirie schwagen.

Was wäre endlich eine »National-Tugend«, wenn sie auf die alte Gemeinheit »ländlich, sittlich«! gebaut, oder die Sittlichkeit und hiemit die Tu-

gend von der Sitte oder den Sitten in diesem Ver-
 stande (§. 34.) abgeleitet würde? Die Erfahrung,
 die Geschichte oder Historie ist hier, in Absicht auf
 das eigentlich Menschliche, immerhin nur dann gül-
 tig, wenn sie an die Vernunft, an die Philosophie
 sich anschließet. Und wie sprechen die großen, wür-
 digen Historiker aller Zeiten und Lande, Polybius,
 Thucydides, Tacitus u. A., über Tugend und La-
 ster? Die Form (in diesem Sinne), nicht die Ma-
 terie, entscheidet. Darum begegnet jedem schärfe-
 ren Blicke in die Wirklichkeit selbst, trotz dieser
 und jener nationalen Verschiedenheit, überall das
 Eine, worauf zuerst das Wesen aller Tugend be-
 ruht.

Noch fodert die Weisheit, das Höchste je-
 der ethischen Lehre, eine besondere Darstellung.
 Solche aber magfüglich noch kürzer ausfallen,
 indem sie auf so vieles Vorhergehende zurückweist,
 und die Ethik, welche hier uns beschäftigt, auf
 das Allgemeine sich beschränken muß.

Anmerk. Wenn auf der „ehelichen Tugend“, im ganz-
 en Umfange, jedes höhere und bleibende Menschenwohl ur-
 sprünglich beruht; so kann der Ausschweifung und dem Ver-
 derben, das mittelbar so weit greift, nicht gesteuert wer-
 den, wofern nicht vor Allem die Ehre recht oder
 ganz, theoretisch und praktisch, gewürdigt ist. —
 Dieser Gegenstand wurde dem Verf. schon ehemals auf mehr



als Eine Art, selbst von einer offiziellen Seite, nahe gelegt: daher „Die reinmenschliche Ansicht der Ehe, mit Erklärungen über das Höchste der Menschheit“ (Münch. 1807), und zum Theile auch der größere Versuch: „Ueber den Geist der Verbesserung im Gegensatze mit dem Geiste der Zerstörung“ (daselbst, 1805.). —

So erglänzt besonders die eheliche Keuschheit. In der Mütterlichkeit blüht die Jungfräulichkeit fort. Und welche Glorie umgibt eine würdige Mutter! Ja wie steigt diese Verklärung mit der Zahl ihrer Geliebten *)! Daher ward die Mutterliebe selbst ein Bild oder „Gleichniß“ der ewigen Liebe.

Was folget aber gegen die Gattin und den Gatten, selbst gegen die edelsten, wenn „die Idee der Keuschheit“ = der absoluten Enthaltfamkeit aufgestellt wird? Und wofern diese Vorstellung der Sache nunmehr selbst in einem neuen „Systeme der Moralphilosophie“, und zwar aus dem protestantischen Deutschland, aufträte: welche neue Erscheinung, zumal wenn Treffliches dabey sich einfände! Mit der Ethik scheint mir dieselbe schlechterdings nicht vereinbar. Gesezt auch, die Realisirung dieser „Idee“ würde, „wegen der Unvollkommenheit der menschlichen Natur“, nur Einigen zugebracht: wie vertrüge sich mit diesem Gedanken doch jemals der ethische Grundbegriff (§. 10.) und dann selbst die Vorstellung von Gott? Nur einem Götzen

*) „Hinke über das Verhältniß“ u. S. 137 — 139. — gegen eine ganz andere Ansicht: und nach welchem Anlasse! — Für das weibliche Wesen, dem ohne seine Schuld die Gattin- und Mutterwürde nicht zukam, spricht übrigens dasselbe, was für den sogenannten Hangestolz bemerkt worden. Und es gibt, in dieser Hinsicht, auch schöne Opfer der schwererlichen Liebe.

kann ja diese Art von „Aristokratie“ nicht widerstreiten! — Was dem neuen Gebilde zum Grunde liegt, ist wohl der alte geheime Gegensatz: nicht mit dem ehelichen, nicht mit dem menschenwürdigen Genuße dieser Art, sondern mit der Sinnlichkeit als solcher und dann mit der Wollust wird jene Enthaltensamkeit ingeheim kontrastirt; und je reizender, je mächtiger an sich das Sinnliche in dem Geschlechtstrieb erscheint: desto mehr erhebt sich dann, im dunkeln Gefühle und bey solchem Blick auf die Sinnlichkeit, der blendende Schein des Großen. Die sogenannte Idee ist daher, nach meiner Ansicht und Ueberzeugung, nichts weiter als ein Phantom, oder höchstens ein ästhetisches Blendwerk. Es hat damit dieselbe Verwandtniß, wie mit jener Halbheit in Absicht der „Virginität“^{*)}: „Es ist edel, es ist groß, sich über das Sinnliche erheben.“ Als ob der würdige Gatte oder die würdige Gattin sich darüber nicht wahrhaft erhöhe! Denn hier entscheidet ja die Absicht, nicht irgend ein Aeußeres; die Absicht im Gegensatz mit der Wollust oder Wollüstigkeit! Wolte aber Jemand bemerken: „der sittliche Mensch, der verheyrathet ist, erhebt sich wohl auch über die Sinnlichkeit, aber doch nicht ganz (!!), wie der unverheyrathete, der ein sittlicher ist“; so fände sich da offenbar eine empirische, ja eine materiale Ansicht der Sache. Und wozu würde dieser Gedanke, folgerecht und ganz einfach entwickelt, führen? — Nur gegen diesen Materialismus sey auch hier unsere Ansicht gerichtet! Und so widerspricht dieselbe

*)? Denn auch in Bezug auf den Jüngling und den Mann ist dieses Wort, als Bezeichnung eines Höheren, aufgeführt worden.



zugleich a) jener orientalischen Despotie, welche die rechtliche Gleichheit auch im ehelichen Verhältnisse aufhebt, und b) jener Möncherey, die, als „Kasuisik“ hier eine gewisse Ungebundenheit auf jeder Seite als „Pflicht“ (wenn auch eben nicht als Tugend) aufführen mochte, obwohl ganz folgerecht, nachdem sie die „Keuschheit“ — sich vorbehalten hatte.

Zugabe.

Aus dem Begriffe der Tugend ergeben sich, auf der anderen Seite, von selbst die Begriffe 1. des Lasters und 2. der „Sinnesänderung“ = Bekehrung und Besserung, so wie mit der ersteren die Neue, und mit der letzteren die Buße verknüpft ist.

„Vollkommen“ ist nichts Menschliches, mithin auch die Neue nicht. Aber ein Gradunterschied kann auch hier Statt finden, indeß die Neue als solche dem Verdrusse, welcher aus der verletzten Selbstsucht entspringt, entgegensteht. Und was heißt „übernatürlich“ nach §. 1. u. 16.? — Nach §. 21. u. 26. ergibt sich das Weitere. Wird solche Bestimmung nicht angenommen, ja in den praktischen Unterricht selbst aufgenommen: dann muß die Spielerey und die Heuchelei selbst obwalten, wenn auch unter den Worten „ewige Seligkeit, Himmel und Hölle“. (S. 314.) Und wie weit ist der Mißgriff im praktischen Felde gegangen!! Doch soll ein Besseres, was besonders in der neueren Zeit da und dort eintrat, nicht verkannt werden.

Und die Buße erscheint nach §. 21. u. 32. zunächst als Kampf, als peinliche Anstrengung gegen die Neigung, Fertigkeit und Gewohnheit, die nach der Bekehrung noch Platz findet und waltet, als Folge, als Wirkung und soweit

als Fortdauer des Bösen, ja als ein Sündenkeim, der, wofern er nicht „ausgewurzelt“ wird, wiederum „nachschiebt“, der aber, wie er nach und nach entstanden ist, nicht mit Einem Male ausgeilgt werden kann: daher die Aufgabe einer anhaltenden, fortgesetzten Anstrengung! — Ein Körperliches, nach S. 458, kann nur als hinzukommend und nicht schlechthin gültig seyn: sonst greift der Materialismus auf solche Art praktisch ein; und selbst der Eigennuß, Lohn- und Glanzsucht kann sich wieder einschleichen. — Diese Grundansicht von der Buße steht demnach entgegen 1) der bekannten, gemeinen Nothheit, die mit dem „Vergeben der Sünden“, also der einzelnen unsittlichen Handlungen, ein leeres und wohl auch ein heuchlerisches Spiel getrieben; eine Spielerey, die einer eben so bekannten Hab- und Herrschsucht auf das Entsprechendste gedient hat, und 2) selbst der feinern, dogmatisirenden Mystik, wie diese jüngsthin die „Wiedergeburt“, oder die „Umschaffung“ mit der Miene des Tiefsten vorgestellt hat. (S. 158. u. 509.) Als gäbe es eine Gnade, die aufhöbe, was von der Weisheit, der schöpferischen, festgesetzt worden, in Absicht auf den Bildungsgang der Menschheit! Aber die Gnade erscheint darum nicht minder als das erste Nothwendige, ursprünglich und fortwährend: §. 13. u. w. 1703 m. Wenn übrigens oben (S. 158.) schon die Worte „Tugend“ und „Laster“ gesetzt wurden; so fand sich dabey zugleich ein Hinblick auf das weitere Leben. Wer lieber will, setze dafür Sittlichkeit und Unsittlichkeit. — Bedeutender ist „der Uebergang aus dem Stande der Unschuld“ u. Dagegen sagt in seinem neuesten Werke ein ausgezeichnete Freund der sogenannten Naturphilosophie: „damit die Möglichkeit des Guten ins Klar (!) werde, müs-



sen wir die Wirklichkeit des Bösen annehmen", voraussetzen. „Es ist das Mystertum (!) des Bösen, die innerste trübe Heimlichkeit eines Jiden und des ganzen Geschlechts.“ Und „dieses furchtbar Widerstrebende und Heimliche, das in jedes Menschen Seele seine verwirrende Stätte gefunden hat, ist ursprünglich, wie . . . die Seele. Denn das Böse, wie das Selbstbewußtseyn überhaupt, setzt sich selbst voraus. Um böse zu werden, müssen wir schon böse gewesen seyn, wie tiefsinnige (!) Forscher des menschlichen Geistes richtig bemerkt haben“. So verbindet sich diese neue Idealistik mit der alten Mystik! Selbst „das Geheimniß“ (S. 380.) kehrt wieder. Aber klar soll uns die Sache zu gleicher Zeit werden. Und was erscheint zu diesem Behufe? „Die außerzeitliche Anschauung“, wie dort (S. 121) „die intelligible That“; und wie ein anderer denkwürdige Freund derselben Lehre*), so schiebet auch dieser das Bewußtseyn jener „Urthat“ = Urschuld Jeglichem in sein Gewissen hinein: welch eine neue Hyperdogmatik! Und ist denn vermöge einer solchen Ansicht und Darstellung das, von so manchem Tiefdenker längst anerkannte, „Räthsel der Freyheit“ gelöst? Man vergleiche mit dieser Idealistik jenen Ausspruch eines denkenden Theologen (S. 356., Note), und über das Böse insbesondere die S. 369. Mir, ich gestehe es, erscheint nach wiederholter Prüfung in diesem idealistischen Gewebe nichts weiter als ein Gebilde der Phantasie und des Verstandes, soweit dieser mit jener sich gatten mag. Der einfache ethische Verstand ist zurückgedrängt; auch wird (naiv genug!) der „Widerspruch“ damit einge-

*) Lehrs. d. h. Seesent. S. 66.

standen. Und wenn eine positive Ansicht von der „Er-
lösung“ mit jener von der Schuld so verbunden wird, daß
Jedlicher, der in diesen historischen Gesichtspunkt selbst
dem Gange seines äußeren Lebens zufolge nicht eingehen
kann, des Wahren schlechthin ermangeln soll: dann wird
ja die alte Hyperdogmatik wieder aufgeführt; und nur ge-
schminkt, wie gesteigert, lehret sie wieder — jene Hyper-
theologie unter diesem ästhetisch-scholastischen Gepränge,
unter dem Namen der höchsten und tiefsten Philosophie.
Jede, sonst wohl schätzbare, Zugabe mag nur die Zauber-
macht verstärken.



Vierter Abschnitt:

die

Lehre von der Weisheit.

§. 42.

Unterschied und Zusammenhang zwischen Tugend und Weisheit. — Welches sind die Bestandtheile der letztern.

Zuvörderst müssen wir hier jenen Intellektualismus abweisen, der auf deutschem Boden von mehr als Einer Seite so mächtig gewirkt hat und noch immer nachwirkt. Denn auch in die Lehre von der Weisheit hat selbiger eingegriffen. Da heißt die Weisheit geradezu »Einsicht«, ja nichts weiter als Einsicht, obwohl etwa eine gesteigerte! Bey mehr als Einem verdienten philosophischen Schriftsteller (insbesondere bey dem neuen Kritiker) ist mir noch leghin diese Erklärung begegnet. Daher auch die Segung: »Weisheit und Tugend«. So wurde die Weisheit mit der Wissenschaft verwechselt; denn nur die Segung: »Wissenschaft und Tugend«, mag (indem oder wo man eben pädagogisch aufsteigt) Statt finden.

Allerdings geht in der Weisheit, so wie man selbige mit der Tugend vergleicht, die Einsicht besonders hervor. Allein die bloße Einsicht gibt, wie sehr man sie auch steigere, nimmermehr die Weisheit.

Welcher Gebildete unterscheidet nicht den Weisen vom Wissler, d. i. von dem Wissenden als solchem, zumal wie dieser mit dem bloß Klugen und dann mit dem »klugen Kopfe« zusammenfällt?! Der Weise ist dannach zuvörderst ein Guter, ein Tugendhafter; und es gilt wiederum jener Ausspruch der Logik in solchem Dienste der Metaphysik: der Weise ist jedesmal ein Guter, aber nicht umgekehrt! — Betrachten wir dann ferner nach §. 30. u. w. die Einsicht im Kreise des äußeren Handelns; so begegnet uns die Klugheit, eine Tochter des Verstandes in Verbindung mit den Sinnen; und es zeigt sich der Kluge, der verständige Mann! Schon das Kleinere, was diesem Ausdrucke in Vergleichung mit dem »klugen Kopfe« entflingt, weist darauf hin, daß die Klugheit mit der Güte (des Willens) wohl vereinbar sey. Ja es gilt ferner: der Kluge ist nicht nothwendig weise; wohl aber ist der Weise nothwendig, d. h. als solcher, klug. Güte und Klugheit sind demnach die Bestandtheile der Weisheit. Und die Güte entspricht dem Himmel, wie die Klugheit der Erde, da eben der Mensch zwey Welten mit einander verbinden soll. Auch erhellet leicht, wie mit der Güte die Vernünftigkeit, und mit der Klugheit die Verständigkeit zusammentrifft. Nur gehet in die-



sen Worten die Hinsicht auf den äußeren Stoff weniger bestimmt hervor. Und selbst jenes schöne Wort von Fessler: »Begeisterung und Besonnenheit sind die Pole des Lebens«, mag hier eine treffende Anwendung finden, obwohl mit einer Beschränkung auf die Fälle, wo der (ächte) Geist in solchem Grade oder mit solcher Macht hervorgehen kann und soll.

Wie nun die Tugend auf irgend einer höheren Stufe der sittlichen Ausbildung vollständig eintritt: so beginnt eben damit die Weisheit, wenn das Wort in seiner vollen Bedeutung genommen wird. Aber indem die Tugend in die Weisheit gesetzt wird, erscheint darin noch besonders die höhere Stufe der verständigen Ausbildung: der Verstand im Dienste des guten und tapfern Willens, zum Behufe aller der Mittel, ohne welche der sittliche Zweck in dieser Menschenwelt, besonders in so manchem schweren und verwickelten Falle, nicht erreichbar ist! Daher der »weise Mann«, selbst von dem »verständigen oder klugen Manne« noch wohl unterschieden! Wenn dieser Ausdruck nicht so zweydeutig klingt, wie jener: »ein kluger Kopf«; so ist es darum, weil der gute Wille vorausgesetzt wird. Allein dieser wird doch hier nicht so bestimmt erfaßt und ausgesprochen wie in dem Worte: »ein weiser Mann, eine weise Frau« u. s. w. Daher ist auch die Setzung wohl gütig: Tugend und Weisheit, sey auch daran etwas Pleonastisches. Wie möchte dieses bey dem gegebenen Gange der Kultur zu heben

feyn? — Auch sehen wir nach dieser Bestimmung ein Treffendes an jenem Worte von Wieland: »Weisheit ist etwas mehr als Tugend, man kommt eher zu dieser als zu jener«. Da jedoch die Tugend immer das Eine ist, was den Menschen adelt; so darf die Weisheit überall nicht dem Wesen nach über dieselbe gesetzt werden. Auch soll, wenn die Weisheit nach dem Gange der individuellen menschlichen Ausbildung ohne die höhere Altersstufe nicht eintreten kann, die Güte des Willens als erster Bestandtheil und dann als fortwährende Grundlage nimmermehr aus dem Auge schwinden.

So erscheint uns die menschliche Weisheit, d. h. die Weisheit, soweit der Mensch selbiger empfänglich ist. In solchem Verbande mit der Tugend, aber zugleich mit solchem Unterschiede von derselben bildet die Weisheit einen so ausgezeichneten Gegenstand der ethischen Betrachtung; und wohl zeigt sich die Tugend verklärt in der Weisheit. Sey es nun, daß die Weisheit von der (rechten) »Weise« abstamme; so hat doch nun einmal der höhere, metaphysische Geist auch diesem Worte seinen Stempel aufgedrückt. Wie dem Worte »Gott, Tugend« ic., so gebührt demnach überall auch dem Worte »Weisheit« eine zarte, schonende Behandlung. So ehren wir das Wort um der Sache willen, und hien mit den Genius der höheren Bildung (Λογος)! Wie oder mit welcher Abänderung im Ausdrucke die Weisheit Gott beugelegt werden möge, wird die philosophische Religionslehre zeigen. Und in der



Sprache des Lebens mag wohl auch die himmlische Weisheit auftreten. Aber von einer weltlichen, irdischen u. dgl. kann überall keine Rede seyn.

Anm. 1. Was von den Sätzen „Vernunft und Weisheit, Weisheit und Sittlichkeit, Religion und Weisheit, Weisheit und Klugheit“ (so wie „Vernunft und Tugend, Tugend und Sittlichkeit“) überall zu halten sey, ergibt sich bereits aus dem aufgestellten Begriffe von der Tugend und Weisheit, so wie derselbe ausgehet von der Vernunft. Nur im populären Vortrage mögen solche (halbe) Pleonasmen noch geduldet werden; im wissenschaftlichen aber sind dieselben, wie oft sie auch, selbst in bessern Schriften, noch vorkommen mögen, schlechterdings nicht zu dulden. Nur wo sie bloß nebenher sich einsinden oder einschleichen, mag ihnen auch da eine mildere Deutung zukommen. Und noch weniger, als die „vollendete Tugend“, ist die „vollendete Weisheit“ gültig in der Rede von einem Wesen, das — nicht Gott ist. Weil die Weisheit in der gedachten Ordnung über der Tugend erscheint, und diese, wie in der Religionslehre gezeigt wird, der Gottheit gar nicht beigelegt werden kann: darum mag die vollendete Weisheit noch eher, als die vollendete Tugend, wie eine Vergötterung des Menschen auffallen. Wer aber die Weisheit, strenge oder eigentlich genommen, Gott allein zuschreiben will: der sehe zu, ob er nicht, ohne Noth, mit dem Sprachgebrauch im Widerstreit trete, ja ob er nicht idealistisch befangen sey, sofern man die Weisheit nach der Idee allein, wie selbige das Ideal vorstellt, zu erfassen vermag! Obwohl übrigens nicht metaphysisch, so ist „eine vollendete“

doch pädagogisch oder nach der Analogie mit der Denkweise des Pädagogen gültig, indem man nicht nur den ersten, sondern auch den zweyten Bestandtheil aufsaßt, und so mit der Fortbildung die Vollendung — Vervollkommnung erblickt, oder ein Ganzes nach jener Weise gewinnt.

Anm. 2. Will man die menschliche Weisheit auf Zweck und Mittel, nach §. 18., beziehen, und so dieselbe etwa man als die Fertigkeit, zu dem sittlichen Zwecke die passenden Mittel herbeizuschaffen und anzuwenden, erklären: so ergeben sich, wie man sieht, dieselben Bestandtheile der Weisheit. Das bekannte Wort aber: „Der Zweck heiligt die Mittel“, trägt ja den Widerspruch schon an der Stirne.
— Und

Anm. 3. will man, die „Weisheit“ der „Thoreheit“ entgegensetzend, in jener das Verständige, wie in dieser den Mangel daran, besonders hervorheben: so bedenke man, wie im Begriffe der Weisheit, indem solche neben der bloßen Wissenschaft auftritt, das sittliche Merkmal bereits vordringet, und was folglich der Unverständige auf der anderen Seite zum Grunde gelegt werden müsse.

Anm. 4. In dem schon berührten neuen Werke eines ausgezeichneten Idealistikers begegnen mir so eben folgende Aussprüche: „Die Unschuld, wie die Weisheit“, (Unschuld und Weisheit) „sind rein getrennt wie zwey verschiedene Welten, und dennoch durchaus Eins“. — „Die Unschuld“, heißt es vorher, „in ihrer Idee geschauet, ist die in sich sichere, durch ihr Daseyn befriedigte „klare, edle, absolut vornehme Natur“ (!?), und: „die Weisheit ist die vollkommenste Einheit des Denkens und Seyns“ = dem Logischen und Physischen, wie be-



kannt. Also dahin, zu dem rein materialistischen Ergebnisse, führt diese Idealistik (die Identitätslehre) auch hier, in der Rede von der Weisheit! Jedoch ein sonst reicher Geist mag zugleich, in poetischer Sprache oder in gemüthlicher Darstellung, Treffliches besonders über diese Gegenstände vorbringen. Und abgesehen indeß von dem unbestimmten Worte „Natur“: wie erscheint das Angeführte über die Unschuld im Vergleiche mit dem oben (S. 155.) Aufgestellten? — Und:

An m. 5. Indem die Weisheit als das Höchste und somit als das Ende der ethischen Lehre hervorgeht, weist sie zurück auf die sittliche Anlage und hiemit auf die Unschuld nach dem ethischen oder sittlichen Begriffe. Denn so erscheint in letzterer (also nicht in der Schuld oder im Bösen) der Anfang: S. 157., vergl. mit S. 368. — Aber diese Vorstellung der Unschuld *), wie der sittlichen Anlage, setzt voraus:

1) das Göttliche überhaupt, als Gegenstand der allgemeinen Philosophie,

2. das Göttliche im Menschen, als Gegenstand der höchsten Psychologie, und, zunächst

*) „Wir sind nicht mehr unschuldig“, erklingt es eben wieder von einer anderen Seite. Wer sind denn aber die „Wir“? — Oder was heist denn Schuld und schuldig, wenn mit diesen Worten nicht gespielt werden soll? (S. 23.) Man vergleiche jenes „Wir“ mit einem verwandten in den Grundz. d. allg. Philos. S. 285. (aus der Rede, womit ein sonst wackerer Mann, gerufen an die neue Universität zu Bonn, hier seine Vorlesungen über die Philosophie eröffnete), „Und was ist in jenem Werke eines „Protestanten“ „die Urgestalt aus Gott?“ — S. 152.

3) das Göttliche als Gegenstand der Moralphilosophie, d. i. als das Sittliche — mit dem Religiösen der Sache nach innerlich verbunden, aber in der Auffassungsweise davon geschieden. (§. 4.)

So (d. i. objektiv) betrachtet, muß das Sittliche als ein wahrhaft Seyendes — im Gegensatz mit der Ansicht, welche das Reale nur im Sinnlichen findet — erkannt oder gesetzt seyn: dann erst mag von der sittlichen Anlage und somit von dem, was seyn soll, geredet werden.

Auch dürfte es dem Nachdenkenden angenehm seyn, zu bemerken, wie die Abschnitte des zweyten Theils jenen des ersten entsprechen:

der sittlichen Anlage	die sittliche Wirksamkeit,
dem sittlichen Gesetze	die Pflichten,
der sittlichen Triebfeder	die Tugend,
dem sittlichen Grundsatz	die Weisheit.

§. 43.

Von der Klugheit insbesondere; und: von den Sitten, in diesem Verhältnisse zur Weisheit.

Eine ganz andere Bewandniß hat es mit der Klugheit. Diese kann in die sittliche und sinnliche *) abgetheilt werden, indem der menschliche Verstand in der Wirklichkeit stets entweder mit dem guten oder mit dem bösen Willen verbunden ist, d. h. entweder dem einen oder dem anderen dient.

*) d. h. hier: unsittliche, nach S. 215 — 216.



So ist ja der Verstand immerhin und überall im Dienste: entweder in jenem der Vernunft, wenn solche in den Willen aufgenommen ist, oder in jenem der Unvernunft = Selbstsucht und so, wie sich diese in die herrschende Sinnlichkeit auflöst.

Die sittliche Klugheit geht demnach auf die Weisheit zurück, ist gleich das Erste, worauf es hierbey ankommt, bloß durch das Beywort ausgedrückt. Kann aber wohl die unsittliche Klugheit auf gleiche Art mit der Thorheit zusammengefaßt werden? Gewiß, wenn diese von der bloßen Nothheit, Phantasterey oder Beschränktheit dieser Art wohl unterschieden wird. Sonst aber möchte die Behauptung leicht auffallen, da in der Thorheit die Unverständigkeit leicht vordringt, in der Klugheit aber, wie solche dem feinen Bösewicht selbst und sogar im hohen Grade beygelegt wird, offenbar die Verständigkeit hervorsteicht. Daher stammt ja selbst der »Episkops« und — um die Gemeinheit ganz, aber nicht ohne Bedeutung in dieser Hinsicht, auszusprechen — der »Epibubek«.

Vielleicht sagt man: ohne die Grundlage der Sittlichkeit erscheint die glänzendste, die gepriesendste Klugheit über kurz oder lange als Thorheit. Daher die Abtheilung: »wahre und falsche Klugheit«, während die letztere zugleich Scheinklugheit genannt, und so der Scheingröße (§. 34.) an die Seite gesetzt werden mag. Ja vielleicht nennt Jemand den Unsittlichen, wie fein und gewandt er auch seyn mag, geradezu unflug oder einen Un-

flugen, verwerfend daher die unsittliche Klugheit. Soll jedoch kein idealistisches Paradoxon, so stark und auffallend als irgend ein stoisches, hervorkommen; so unterscheide man wiederum wohl den Standpunkt der Idee und den Standpunkt der Beobachtung oder, wenn man lieber will, die ewige und die zeitliche *) Ansicht der Dinge! Und so dürfte füglich gesagt werden: der Unsittliche ist, im gesetzten Falle, a) wirklich klug, aber b) nicht wahrhaft klug. Auch im Kleinen mag das Wort solchergestalt der Sache dienen. Offenbar weist das letztere Wörtchen auf den Gegenstand der Idee zurück, wie das Ewige durch die Menschheit in der Zeit sich entwickelt und geltend macht.

Wie erscheinen nun — um Einiges auszuzeichnen — 1. die »dummen Streiche« in der Sprache des Klüglings, indem er freylich in dem Unsittlichen da, wo es zu arg oder bekannt wird, nur Unverständiges sieht; 2. selbst »der dumme Teufel«, wenn mit diesem Worte nicht gespielt wird, indem sich der Unsittliche, sey er auch der Feinste, über kurz oder lange, in seine eigenen Netze verstrickt, und 3. insbesondere die Verschmiztheit und Verschlagenheit, ja selbst die Schlaueit und Raffinerie in einem verwandten Sinne? Selbst die Gescheuntheit, wenn sie auf den Verstand allein gebaut wird, er-

*) S. 129 u. 420.



scheint in seinem schöneren Lichte; denn was liegt auch dem »kräftigsten Verstande« zum Grunde? (S. 10.) Oder wie könnte auf den Verstand allein gebaut werden? *)

Im Kontraste mit solcher Klugheit erhebt sich desto mehr 1. die Taubeneinfalt, obwohl nicht getrennt von der Schlangenkugheit, selbst 2. die Einfalt des Herzens oder Geistes, in der Sprache alter Asketen, aber von einem Dichter, wie bekannt, in unserer Zeit erneut und geädelt, 3) der kindliche Sinn, entsprechend den Kindern des Lichts, während jene der Welt, wie davon der Weltling abstammt, mit den Kindern der Finsterniß in Eines zusammenfallen, trotz dem Uebergewichte an Klugheit, das man ihnen zunächst nicht absprechen kann; und 4. selbst des »Schwärmers Ernsts«, der mit des »Weltmanns Blick« gepaart werden soll — nach einem andern sinnigen Gedichte desselben, den Plato aus seinem Staate gewiß nicht verbannen würde.

Aber, ruft vielleicht ein Welt- und Staatsmann, »Klugheit und feine Sitte sind die Pole des Lebens! **)

* * *

*) Lehrs. d. h. Seelenk. S. 175. Ein Zug aus dem Leben!

**) „Und Moralität, Religion“? „Ah pah! Moralität, Religion“. — Nie werde ich den Ton vergessen, worin ich einen Hochgestellten und selbst Regierenden diese Worte, wohl vor 28 bis 29 Jahren, aussprechen hörte.

Dieser Ansicht von der Lebenskunst oder Lebensklugheit sagt nunmehr auch eine Schullehre zu. Denn nachdem sie das Sittliche in der eigentlichen Bedeutung weggeworfen hatte *), führte sie zuerst die »Sitte« auf, aber nicht bloß die feine (§. 34.), sondern — die »heilige«, und zwar in Verbindung mit der Ehre. Allein was heißt da Ehre, wenn das Wort nicht bloß ein süßer Klang in den Ohren des Weltlings seyn soll? (§. 37.) Und was heißt vollends »heilig« nach solcher Trennung der Sitte von der Sittlichkeit? Zu einem ästhetischen Spiele ist das Wort zu ernsthaft; und das Logische oder Verständige hat sich erst späterhin zu dem »Moralischen« erhoben, d. h. diesen Namen erhalten, als nämlich auch dieses Wort (nach dem Gebote der Klugheit, oder weil es nun einmal in der Sprache so fest saß?) wieder gebraucht werden sollte.

Kein Wunder, wenn, nach solchem Vorspiele, auch die bloßen Sitten (§. 34.) an die Stelle der Sittlichkeit gesetzt, und als das Erste, was Noth sey, aufgeführt wurden! Daher z. B. die Rede: »Der Jüngling, der junge Mann muß erst austoben; Sitten darf man noch von keinem Akademiker (!) fordern« u. dgl. Von der Sittlichkeit — nicht Ein Wort, selbst nach Handlungen oder »Ausbrüchen«, die offenbar, selbst im höheren Grade, unsittlich sind! Auch die Religion,

*) M. f. oben. S. 46.



obwohl sonst ein Lösungswort der Schule, kann oder konnte dabey nicht vorkommen; denn so nahe sie ja eine sittliche, der Ausschweifung entgegengesetzte, Gestalt an: die Idealistik aber hat sie ja ausdrücklich getrennt von der Moralität. (S. 521!) Nur zum poetischen Gebrauche ist daher, wie bekannt, die Religion (das Wort), kraft der Konsequenz wohl geeignet. Die Poesie aber ist dann allerdings, heiße sie auch die poetische, rein-formal, oder höchstens mit dem Stoffe gefüllt, der nach dem Grundprincip der Schule allein »reals« heißen darf: dem sinnlichen oder, wie man lieber sagt, physischen, der sodann als Objektivität im Gegenfaze mit einer sogenannten Subjektivität erglänzen mag. Kein Wunder, wenn auch ein Schiller weggeworfen ward! Es war, wie man sieht, die Folgerichtigkeit, welche dergestalt gegen das »moralische Princip« entschied. Und welch ein Thatbeweis, wenn auch ein reichbegabter und sonst, in seinem Felde, vielfach verdienstlicher Geist — aber hineingetrieben durch seine Zeit in den idealistischen Wirbel — selbst an der Spitze einer akademischen Versammlung diese Sittenlehre aussprechen und praktisch aufstellen konnte! Welche Gesetze müßten wohl da, wo diese neue »Weisheit« (oder Klugheit) eingriffe, zum Vorschein kommen? Wenigstens dürfte die Sittlichkeit nimmermehr für einen Bestandtheil der Weisheit, und zumal nicht für den ersten, erklärt werden.

Dagegen möchte zur Klugheit die feine Sitte, etwan als der Gipfel oder die höchste Ausgeburt der

Sitten selbst, sich gefallen: der Weltton, die gute (?) Lebensart, schöne Manieren, Artigkeit, Höflichkeit und eine gesellschaftliche Duldung, die sich von jeder moralischen Ansicht der Dinge weit entfernt, *) können da sogar als Lebensweisheits erglänzen. Wohl ist der »gute Ton« in seinem ganzen Umfange von großem Werthe. Selbst die Gebräuche, welche da zunächst durch eine Art geheimer Uebereinstimmung (Konvention) entstanden, sind an ihrem Orte wohl schätzbar. Und der S o n d e r l i n g hat wenigstens von dieser Seite den Geist der Humanität nicht begriffen. Insbesondere vertritt die Höflichkeit im Kreise des Aeußern, der Gesellschaft und des Geschäftslebens öfters glücklich die Stelle der Sittlichkeit: a) negativ, indem sie den Ausbruch der unsittlichen Neigung, wie derselbe jeden Verkehr aufheben würde, verhindert, und b) positiv, sofern da, wo sonst kein feindliches Verhältniß obwaltet, der sympathetische Trieb in dieser Gestalt sich äußern, und das Band der Menschlichkeit wenigstens soweit unterhalten mag. Indes, wenn die sittliche Stimmung auf jeder Seite fehlt: was ist dann, bey solcher Beschränkung die Selbstsucht in dem Einen und dem Andern, Gabe der Vorsehung? und was des Menschen Sache? Die Maske fällt; und das feinere Spiel der Heuchelei, indem der

*) „Nolim tolerari ab iis, qui vitia quaeque toleranda putant.“ Cicero.



Mund lächelt und die Arme sich ausbreiten, während das Gift im Herzen kocht, — bildet höchstens den Höfling, in dieser Bedeutung des Wortes. Auch die Höflichkeit darf sich daher nicht trennen von dem Grundgesetze der Sittlichkeit. Und die gesellschaftliche Duldung (Toleranz) muß insbesondere, wenn sie gültig seyn soll, theils von der Bescheidenheit ausgehen, theils mit der Gerechtigkeit in subjektiver Hinsicht (§. 38.) verbunden seyn. Die Klugheit selbst, wie selbige auch immer mitwirken mag, darf jedesmal nur die zweyte Stelle einnehmen.

Gibt es aber eine höhere Sphäre, gibt es verwickelte und zarte Verhältnisse, wo es sehr schwer ist, die Klugheit mit der Sittlichkeit zu verbinden: so findet sich da bloß eine desto stärkere Aufforderung an den Verstand im Dienste der Vernunft; und je schwerer, desto schöner ist die Lösung der Aufgabe.

Anm. 1. Die „Einfalt“ im gedachten Sinne, also von der Einfältigkeit = der Einfalt im Sinne des Klüglings, Aufklärings u. s. w. wohl unterschieden, richtet ihr Auge auf „das Eine, was Noth ist“, und steht so nach der Zerfloßenheit in das Viele, wie solches der herrschenden Sinnlichkeit zusagt, entgegen. Aber so schließt dieselbe den Scharfsinn und das um sich schauende Auge der Klugheit nicht aus. Und jenes Eine ist = dem Einen (oder dem wahrhaft) Höheren: S. 224., nämlich im Gegensatze mit dem „Höheren“, welches der Lüßling, indem er das Sinnliche steigert, auführen oder aufstellen will.

Wenn aber dem sogenannten Kritiker (Kantianer) jene allgemeine, idealische Sprache nicht gefällt; so kann bemerkt werden: 1) die nähere Bestimmung und damit die Rede von der Vernunft, dem Moralgeseze u. s. w. ist ja durch jene nicht ausgeschlossen; sondern auch diese Sprache wird ja, an ihrem Orte, geführt: und 2) nicht weniger folgt die weitere Bestimmung in Absicht des Höheren selbst als Zweckes, wie es a) in der Sphäre des Lebens oder Handelns, ursprünglich, und b) auf dem Standpunkte des ethischen Nachdenkens, als solchem, vorkommt: §. 14. u. 37.

Anm. 2. „Mystik und Weisheit sind Eins.“ Auch diesen Ausspruch hat die Zeit uns gebracht. Wohl mag an demselben ein Wahres erkannt werden, wenn die Mystik gerade der Sophistik scharf entgegengesetzt wird; und zugleich die Idee, bildend die universelle Ansicht, vor- dringt. Wie sich aber die Mystik zum Mysticismus gestaltet; so erscheint sie offenbar, gleich der Idealistik, als Gegnerin der Moral oder Ethik: und was tritt nothwendig ein, sobald diese ausgeschlossen ist? (§. 1.) Die Physik aber gestaltet sich zum Materialismus, sobald sie an die Stelle der Metaphysik oder eines Zweigs derselben gesetzt wird. (Grundz. d. a. Phil. S. 20.)

Daher eine so sprechende, ja wörtliche Ähnlichkeit zwischen der alten Mystik und der neuen Idealistik (sofern diese mit der Identitätslehre Eins ist), theils theoretisch oder in der Lehre als solcher, theils praktisch, indem der Parteygeist eintritt, und besonders die „Wahlverwandtschaft“ auf solche Art hervorkehrt. Selbst den größten „Ausbruch“ des sogenannten (ja wohl!) „göttlichen Grobheit“ konnte eine feine, dogmatisirende Mystik entschuldigen! In der Lehre aber herrscht überall die Physik: diese soll das Höchste



oder Tiefste gewähren; daher „die physische Umwandlung, der physische Christus“ u. s. w. Und wenn der Identitätslehrer sagt: das Verständige oder Logische (zuletzt auch das Moralisirte) genannt!) sey ja über dem Physischen, indem es auf dem physischen Grund eintrete, also „das Höhere“ u. dgl.: so begegnet uns da nur eine zweyte, vielleicht noch leckere Spielerey. Wen mag sie täuschen, da die Sache, nicht die Form den Ausschlag gibt (§. 1.); alles Sachliche aber, nach dem Princip jener Lehre in seinem Anfang und seiner Durchführung, in der „Natur“ oder dem Physischen liegt? So mußte dort auch jene Metapher, welche die Architektonik gibt, der „Dialektik“ dienen! — Und:

Anm. 3. Wenn der sogenannte Naturphilosoph spricht: a) „wozu braucht der Mediciner Moralphilosophie? dieses Kollegium soll dem Kandidaten der Medicin erlassen werden!“ — b) „die sogenannte Rechts- und Religionsphilosophie gehören gar nicht in einen philosophischen Kurs: das Recht gehört in die Jurisprudenz, die Religion in die Theologie“; (und c) „auch der Materialist kann ein tüchtiger Philosoph seyn“ u. dgl.: so ist dieß Alles, aus seinem Gesichtspunkte, ganz folgerecht. Aber 1. in welchem Widerspruch steht seine Ansicht mit dem klassischen Alterthum? und warum ist die Ethik auch in späterer Zeit noch „die Königin der Wissenschaften“ genannt worden? Dabey welche Unkenntniß der Sache, wenn die wissenschaftliche Moral mit der praktischen (§. 5.) verwechselt wird! Um so weniger vermag dann ein Solcher — wie viel er auch sonst wissen mag — einzusehen, wie a) die Moralphilosophie zu der allgemeinen akademischen Bildung, ohne welche dann kein wahrhafter „Studirter“ und Gebildeter denkbar ist, wesentlich gehöre, und wie b) dieselbe mit der Psychologie, da-

durch aber mit der Physiologie zusammenhänge, ja selbst an sich auch dem Arzte, der nicht bloß thierische Körper zu heilen oder zu behandeln hat, unentbehrlich sey. Nachdem aber 2. die Ethik verkannt worden, müssen natürlich die Rechts- und Religionsphilosophie nicht minder wegfallen, da eben diese beyden mit jener in einem besondern, innern Verbande stehen. Und was ist sodann die „Religion“ auf der einen Seite, und das „Recht“ auf der andern? Was bedeuten diese Worte, wenn die Sache, worauf es ankommt, nicht im Wesen der Menschheit sich gründet, nicht mit dem Einen, was Gegenstand der Philosophie ist, innerlich zusammenhängt? Dann gilt natürlich nur die äußere Setzung oder „Sagung“, dann entscheidet die Willkühr, die Eigenmacht. So arbeitet, wo immer die Konsequenz eintritt, die Identitätslehre dem Pessimismus auf der einen Seite, und dem Despotismus auf der andern in die Hand! Auch

7) An der neuen, großen Universität in Frankreich unter Napoleon Bonaparte, und — z. B. an dem Lycäum in Augsburg unter den „Jesuiten bey St. Salvator“ ward keine Ethik, keine Moralphilosophie gelehrt oder „gegeben.“ Warum? (S. 314 u. 555.) Um so weniger konnte hier und dort eine Rechts- und Religionsphilosophie vorkommen. Also welche Verwahrhaftigkeit! Und wie weit gieng die bekannte, idealistische Rückwirkung — „Reaktion“ — gegen die kantische Moral (obwohl nicht ohne gegebenen Anlaß und Reiz, besonders von Seite mehrerer Kantianer)! Nicht etwa nur wissenschaftliche Kinder oder jugendliche Partheygänger, sondern auch akademische Männer konnten — und können zum Theile noch — da in vollem Ernste, spärlich kalt und ruhig aussagen; z. B.: „Mit der Moralität bleibe man mir vom Halse!“ oder: „Moralität, Sittlichkeit, das sind ruchlose (!) Worte, macht ich sie nicht mehr hören!“ Insbesondere hieß jeder Ausruf zum Vollkommenen, zur Fortbildung (im Gegensatz mit der Behauptung einer „vollendeten oder



so zeigt sich dieselbe wieder alsbarer Materialismus. Und wir sehen, welche „Politik“ oder „Staatsweisheit“ (!) aus dem Herzen der Identitätslehre, indem sie die Natur zum Grunde legt, hervorgehen müsse.

S. 44.

Wie sich die Weisheit zur Staatsklugheit gestalte, oder: „sind Moral und Politik vereinbar?“

Soll die Klugheit im höheren Grad oder in einem weiteren Kreise »Weltklugheit« heißen; so müssen wir solche vor der weltlichen, die mit der sinnlichen oder unsittlichen Eines ist, zuvörderst wohl unterscheiden. Und in diesem Kreise begegnet uns auch der Weltmann, auf gleiche Art von dem Weltlinge in jeder Gestalt sich unterscheidend. Wie nun in diesem Kreise der Mensch den Menschen von so mancher Seite und auf mancherley Weise berührt; so bieten sich hier »die Menschen« als vorzüglicher und ausgezeichnete Gegenstand der Beobachtung dar. Daher das wohl empfohlene »Studium der Menschen«. Nur bedenke man zuvörderst, daß ohne die Kenntniß des Menschen überall keine

absoluten Philosophie“) ein — „moralischer Rippenstoß“: ein Seitenstück zu der „lahmen Mähre“, dem bekannten, idealistischen Schimpfworte gegen das Kantische Moralprincip! Welche Erscheinungen auf — deutschem Boden!! Denen, oder merkwürdig sind aber selbstige darum, weil sie von Köpfen ausgingen, denen die Gerechtigkeit selbst großes Talent und große Kenntnisse, in Anderem, nicht absprechen kann.

wahre oder gültige Kenntniß der Menschen seyn könne!*) So schließet sich die Empirie, die nicht Empirismus ist, stets an die Philosophie an.

Und fragt Jemand insbesondere, wie sich denn die Erfahrung zur Vernunft, oder die Welt zur Schule in dieser Hinsicht auf das »Leben« verhalte; so ergibt sich aus dem Vorhergehenden schon folgende Antwort:

I. verwerflich, falsch oder mißverstanden ist die Erfahrung, die man an die Stelle der Vernunft setzen, oder von der man, in solchem Gegenfalle mit der Letztern, ausgehen will. — So ist hler von der äußern Erfahrung, welche hinzukommen soll, die Rede: §. 3. — Wo das Uebersinnliche und hiemit die Vernunft schlechthin verkannt wird: da waltet die Sophisterei, d. h. die Sophistik in diesem Kreise des Lebens. Eine Ausgeburt derselben ist insbesondere jenes lockende Gerede eines feineren Empirismus: »Wenn der junge Mann ins Leben, in die Welt austritt, da ergeben sich ganz andere (?) Grundsätze, da fällt der Schulstaub« u. s. w. Nein, was fallen kann oder soll, war sicherlich keine Vernunftkenntniß! Also nur ein Weltling, nicht der würdige Welt- oder Geschäftsmann, kann auf diese Art sprechen. — Aber

II. schätzbar, ja nothwendig ist die Erfahrung, welche mit der Vernunft, so wie diese »subjektivirt« ward, und nun auch »objektivirt« wer-

*) Lehrb. d. h. Seelenk. S. 42. u. w.

den soll, sich verbindet. (§. 21. u. 30.) Diese Erfahrung ist von der Klugheit und hiemit, nach seiner Bestimmung der Sache, von der Weisheit nicht trennbar. Und da selbst die Philosophie als Wissenschaft überall kein Vollendetes oder Abgeschlossenes ist; da selbst der Mann, der wahrhaft Gebildete, auch die höhere Stufe der wissenschaftlichen Bildung noch anstrebet: so mag allerdings, während die Erfahrung auf ihrem Wege ferner eintritt und fortschreitet, diese und jene Beschränktheit der Schule dahin schwinden. Aber das ewig Wahre, was und wie dasselbe ursprünglich ergriffen und dann begriffen ward (§. 2. u. 3.), kann überall nicht wegfallen, wosern nicht der Mensch, der Handelnde in diesem Felde der Menschheit, vom Göttlichen abfällt, d. h. dem Schlechten sich hingibt. Also die Meynung, welche zwischen der Welt und der Schule eine Scheidewand setzt, oder diese Wissenschaft überhaupt nur als Vorbereitung zum Geschäftsleben ansieht, — diese Meynung soll zuvörderst dahin schwinden!

Es ist unstreitig schwer, dasjenige, was an sich wahr, recht, gut, schön u. s. w. ist, in diesen äußeren verwickelten Lagen und Verhältnissen des Lebens geltend zu machen. Allein um so schöner ist ja die Lösung dieser Aufgabe der Weisheit: nur in solcher Verbindung mit der Güte, also im Dienste des guten oder sittlichen Willens, mag die Klugheit wahrhaft erglänzen. So erscheint eben die verklärte Tugend im höheren Grade. — Ueber

ein kleines Meisterstück feiner, politischer Schmeicheley des Cicero, und über seine Beschönigung desselben „sic vivitur!“ — »es lebt sich in der Welt nicht anders!« hat ein berühmter Welt- und Menschenkenner lezthin bemerkt: »Es ist nun einmal so, und kann nicht (?) anders seyn. Wer durch die unendlich verwickelten Verhältnisse und Collisionen des geschäftigen Lebens in der eigentlich großen Welt immer (!) mit dem Herzen in der Hand einhergehen wollte, würde sich sehr bald in jenen verstrickt und von diesen zermalmet finden. Das ist der Grund, warum die *animae candidae* nicht von dieser Welt sind, und nur in der möglichsten (!) Entfernung und Abgeschiedenheit von ihr gedeihen können.« Zugegeben ein Wahres und Treffendes in dieser Bemerkung: aber gibt es denn keinen Mittelweg? »Immer mit dem Herzen in der Hand«...! Und wie heißt denn eine Seele, welche das gerade Gegentheil der „*candida*“ ist, und die folglich in der »eigentlich großen (!) Welt« gedeihen kann? — Auf solche Art sprach übrigens Wieland für seinen Cicero (welchem er sonst wohl auch zu nahe tritt) gegen einen Engländer, der, jedes anderweitige Gute und Treffliche des alten Republikaners nicht verkennend, oder auch des Guten zu viel bey ihm belegend, über jenes *sic vivitur* »ordentlich bitterböse« geworden war.

Eben im Staate, in diesen höhern Verhältnissen, wo so manche Verwicklung (»Konjunktur der Umstände« &c.) sich findet, ergeht ein besond-



rer Aufruf an die Klugheit, daß sie zur Kunst, und zwar, wenn auch nur mittelbar, für das Höchste der Menschheit sich heraus bilde. Hier nun erscheint die Weltklugheit im höheren Grade. Hier gilt besonders das „savoir vivre, savoir faire“. Daher die Staatsklugheit oder, was hier Eines ist, die »Staatsweisheit«. *) Daher insbesondere die berühmte Frage von der »Verbindung der Moral **), mit der Politik«. Geht diese Frage dahin, ob die letztere mit der ersteren vereinbar sey; so gehet das Moralgesetz in seiner Majestät, d. h. als das Eine und allumfassende Gesetz der Menschheit, hervor. Das Reich der Menschheit liegt ja nicht im Staate, sondern dieser in jenem; gerade wie der Bürger um des Menschen, nicht dieser um jenes willen, vorhanden ist. (S. 38.) Wer könnte nun, hat er anders das sittliche Gesetz wahrhaft erfaßt, den Staatsmann, den Diplomatiker, Gesandten u. s. w. jemals von selbi-

*) D. h.: die Weisheit im Staate — diesem Kreise des Lebens! Wäre sonst der Ausdruck nicht pleonastisch?

**) Wie weit die bekannte idealistische „Reaktion“ gegen das „Moralische“ griff, mag auch daraus erhellen, daß selbst in Archenholz Minerva, anstatt von der Verbindung der Moral mit der Politik, von der „Einführung des poetischen Lebens in den Staat“ gesprochen ward. So weit ging die Scheu vor jenem Worte! Denn für die Sache sprach zugleich ein lebendiger Sinn.

gem schlecht hin (sey es auch für einen außerordentlichen Fall) losbinden? Freylich wenn das Uebersinnliche ein Traum ist, der sieht nothwendig auch in diesem Gesetze nichts weiter als eine »Fessel der Dummheit«. (S. 3. u. 16.) Jedoch was in der Beantwortung jener Frage einen Mißgriff, wenigstens da und dort, bewirken kann, ist auch der irrige oder unvollkommene Satz (Grundsatz) in Absicht des Sittlichen, verknüpft mit der Angewöhnung an den Standpunkt der Beobachtung als solchen. (S. 24. u. 28.) Welch ein Beispiel gibt in dieser Hinsicht selbst unser Garve*), der Unvergeßliche!

Ist das Uebersinnliche nicht nur anerkannt, sondern auch, und zwar besonders von seiner ethischen Seite, wissenschaftlich erkannt; dann ist gar die Frage nicht möglich: ob — sondern nur die: wie man die Moral mit der Politik verbinden möge oder könne? Dann fällt auch der Einwurf hinweg: der Staatskluge, der sich an kein Gesetz bindet, hat mehr Mittel; er gleicht dem Wanderer, der gerade auf sein Ziel losgeht, selbst die blühende

*) M. s. dessen Anmerk. zu seiner Uebersetzung von Cicero's Briefen v. d. Pflichten. Bd. 3. — K. Th. Baron von Dalberg, nachher Kurverkanzler ic., rief beim Anblick dieser Abhandlung aus: „O Garve, Garve, wie magst du die Taube mit dem Geier paaren!“



Saat niedertretend, während der Staatsweise, durch sein Moralgeseß gebunden, nur auf einem Umwege zu demselben Ziele gelangt u. s. w. Wie (fragt man) ist es möglich, daß der letztere dem erstern, dieser Weise jenem Klugen, auch nur das Gleichgewicht halte? Alles Uebrige gleichgesetzt; so wird allerdings I. im Anfange und bis zu einem gewissen Zeitpunkte das Uebergewicht auf Seite des erstern, zumal in dem Einzelnen, seyn: allein II. in der Folgezeit und im Ganzen wird dasselbe auf die Seite des letzteren fallen. Darum zeichnet auch die Geschichte solche Staatsmänner ic., welche Rechtschaffenheit mit Klugheit verbanden, so vorzüglich aus, während ein Anderer höchstens der »Klein-Große« heißt. (§. 36.) Denn alles Bedingte, wie sehr auch das Sinnliche, welchem ein solcher Aufwand des Verstandes dient, in dem sogenannten Staate gesteigert sey, fällt ja in die Kategorie des Kleinen, bey solcher Trennung von dem Unbedingten, d. h. hier von dem Sittlichen. Da findet sich nicht eigentlich die »große Welt«, sondern höchstens die sogenannte Pracht und Herrlichkeit der Welt (*peritura gloria mundi*).

Wohl mag der Weltling, zumal der feinere im Staatskleide, in dieser Ansicht der Sache nichts weiter finden, als die sogenannte »Idealität« und hiemit eine neue Zielscheibe des Spottes. Aber wie lange dauert denn seine gepriesene Realität (Realansicht!)? Wie lange währt seine glänzende Oberflächlichkeit, oder die schimmernde Erbärmlichkeit,

worauf er bauet? Nein, bey dem gepriesensten und glänzendsten Scharfsinne dieser Art wäre nicht einmal Konsequenz; indem er mittelbar mit dem Einen, was im Reiche der Menschheit entscheidet, in Widerstreit käme. Ja die Inkonssequenz würde trotz aller Mühe, sie zu verbergen — oder eine Art von Unfehlbarkeit in der angeblichen »Konsequenz« zu behaupten — stets wiederum durchblicken, vielleicht gar in diesem und in jenem besondern Falle durchbrechen: naiv genug, besonders im Fortgange der Zeit! Schön und kräftig erscheint hingegen auch in diesem Felde der Menschheit ein Scharfsinn, der sich an den Tiefsinn anschließt: im Bilde des würdigen Staatsmannes.

Anm. 1. Wer sich am Bilde eines Solchen, ja eines Staatsweisen im ächten und vollen Sinne des Wortes, erfreuen will; der lese: „zum Andenken Heinrich Schenk's weiland Königl. baier. effektiven Geheimen-Raths, Generaldirektors der Finanzen, Kommandeurs des Civilverdienstordens, Ehrenmitgliedes der Königl. Akademien der Wissenschaften und Künste. Durch Friedrich Roth D. Kön. baier. Oberfinanzrath und ordentl. wirkl. Mitglied der Akademie der Wissenschaften“ — eine kleine, aber gediegene, in jeder Hinsicht treffliche Schrift! (München 1813.) — „Heinrich Schenk“ ist übrigens derselbe, welchem Friedrich Heinrich Jacobi vor 26 Jahren seine „Briefe über die Lehre des Spinoza“ freundschaftlich zueignete. Auch kommt in jenem Denkmale vor, wie schön die Vorsehung einen Schenk zu seinem äußeren Glücke mit Jacobi verband. — Und wie



erfreuend ist das schöne Denkmal für den, welchem das Glück ward, den Verewigten näher kennen zu lernen, zu vernehmen in so mancher unvergeßlichen Stunde die Ergießungen dieses edlen und hellen Geistes, über die wichtigsten Gegenstände der Menschheit, der Aufklärung, der Wissenschaft, des Staates. .! Ja, unvergeßlich ist der schöne Verein, wie von Rechtschaffenheit und Klugheit, so von Herzlichkeit und Kraft, und dabey diese ausgezeichnete Humanität, man dürfte sagen: diese leuchtende Freundlichkeit, vereint mit solcher Geradheit, Einfachheit, so wie mit der schönen, stattlichen Gestalt. Wie oft mochte dem, der nach einer solchen Stunde von Ihm schied, aus der Seele tönen: „hic vir hic est!“ Und wie erhebt, wie ermuntert das Andenken an das stete Wohlwollen und Zutrauen des vorztrefflichen Mannes seit einer Reihe von Jahren, trotz jedem Umtriebe des Parthengeistes von mehr als Einer Seite! — Mit diesem Weisen des Staats möcht ich hier einen Weisen der Kirche, dessen Tod mir eben bekannt wird, verbinden: Jos. Stockmayr, Geh. R. und Direktor des bishöfl. General-Bikariats zu Freysing. Sey es, daß Letzterem solche hohe Auszeichnung nicht ganz zukomme: aber wie manchen schönen Zug könnte Jemand anführen, den sein Glück, — den die Vorsehung auch mit diesem Trefflichen nach besonderm Anlasse näher, seit so vielen Jahren, verband! Auch bey Stockmayr waren Rechtschaffenheit und Klugheit in schönem, seltenen Bunde, und die Humanität, wie die Mäßigung, ausgezeichnet. (Geschrieben i. J. 1814, zur 2ten Auflage.)

Anm. 2. In dieser höhern Sphäre bewährt sich vornehmlich „der Mann von Grundsätzen“. (§. 29.) Wer denkt bey diesem Ausdruck nicht zuvörderst an den

rechtschaffenen Mann? So wurde über einen bekannten und, wenn man will, berühmten (übrigens nicht-deutschen) Politiker jüngsthin gesagt: „Er ist ein Mann ohne Grundsätze“; und damit wurde ihm die Würdigkeit, die Sittlichkeit oder, was hier Eines ist, die Rechtschaffenheit abgesprochen, wie man ihn für einen Selbstling, der mit dem Lüstlinge sowohl als mit dem Klüglinge zusammenfällt, erklärte. Denn Stolz, Ehrgeiz, Herrschsucht, Glanzsucht u. s. f. sind immer mit Wollust (im weiteren Sinne) verbunden, ja sie lösen sich immer mehr in selbige auf. Die Feinheit aber ändert in der Sache so wenig als die Raffinerie: sie kann höchstens den Satan schmücken und, bis zu einem gewissen Zeitpunkte, verhüllen. Oder gibt es auch eine privilegierte Heuchelei?

Anm. 3. Wer kein anderes Reale kennt, als das Physische (S. 1.): für den gibt es eigentlich keine Grundsätze. Und gebraucht er auch dieses Wort, so muß er eben das, was ihm noch vor kurzem Grundsatz geheissen, bereits — vielleicht nach wenigen Tagen — für ein „Vorurtheil“ erklären. Wie könnte, was so wandelbar und flüchtig ist, einen Grund gewähren? Sein Verstand, wie fein und gewandt er auch seyn mag, ist ja immerhin abhängig von dem, was da kommt und geht im Fluße der Zeit. Und weiß er denn, was kommen wird? Kein Wunder, wenn er nach einiger Zeit (dem Gebot oder Befürnisse jener Töheit zufolge) gerade das Gegentheil von dem, was er noch jüngsthin behauptet und befolgt hat, aufstellt! Und der Wechsel von „Grundsatz“ und „Vorurtheil“ ist dann, wie man sieht, eine wahre Nothwendigkeit. Ein solcher Politiker ändert also nothwendig immerfort, zwar nicht den Mann (d. h. den unwürdigen), wohl aber das



Elleid; oder, wie es in der Sprache des Lebens heißt, „er hängt den Mantel nach dem Winde.“ Und es ist nicht minder natürlich, wenn er mit Ernst und Nachdruck bemerkt: „Ein Thor, der sich nach dem Winde nicht richten, oder gegen den Strom schwimmen (?) will!“ So zeigen sich überall, nur mehr auffallend, die politischen Welterfahrungen; vielleicht eine lustige Erscheinung, wo es nicht — die wichtigsten Gegenstände der Menschheit, im Staat und in der Kirche, gilt!

Anm. 4. Machiavelli hat bekanntlich die Konsequenz einer von dem sittlichen Princip getrennten Politik durchgeführt. Und Rehberg, jetzt Geh. Staatsrath in Hannover, begleitete seine Uebersetzung „des Buchs vom Fürsten“ mit Anmerkungen, in welchem ein ganz anderer Geist lebet; eine Schrift, die um so denkwürdiger ist, da sie noch unter der Oberherrschaft jenes Mächtigen, dem dieser „Fürst“ so theuer war, herausgekommen ist. (Hannover 1810.) Dagegen konnte in derselben Zeit von einer deutschen Ratheder das Princip erschallen: „Was die h^{de} here *) Politik fodert, das ist recht“; ganz einstimmig mit dem Ausspruche, der nach dem bekannten List- und Machtstreiche „Napoleons“ gegen Spanien in der französischen Hauptzeitung gegeben ward: „Was politisch nothwendig ist, das ist gerecht!“ Indes, hier hatte sich der Satan zu sehr entlarvt oder entblößt: selbst in Frankreich war der Unwillens-Schrey gegen diesen „Grundsatz“ so laut und stark, daß — die Politik eilte, ihre Blöße

*) „d. i. die über dem Prinzip des Rechts stehende“. N. Nat. Chr. d. Teut. von J. G. Pahl. 1821. Nr. 8.

wieder zu decken, den Satan (das unsittliche Princip) wenigstens theoretisch wieder zu verhüllen oder, so viel möglich, zu schminken.

Noch ein Gegenstück: Als Jemand behauptete, es sey unmöglich, daß die Minister sich auf den Gebrauch vollkommen rechtmäßiger Mittel beschränken, erwiederte Frau von Stael: Wer Genie hat, würde nie der Unsittlichkeit bedürfen; und wer kein Genie hat, sollte schwierige Stellen nicht annehmen. (*Avec de genie on n'ausoit point besoin d'immoralité, et sans genie, il ne faut pas accepter des places difficiles*). — Aus der „Notice sur le caractere et les écrits de Madame de Stael-Holstein“, par la Mde. Necker de Saussure. — Und:

Anm. 5. Eine neue Schullehre, die im Grunde nichts weiter aufstellt, als Natur und Verstand oder (und zwar, wenigstens am Ende, ausdrücklich) das Physische und Logische, — ist ohne Zweifel der Politik, die sich von dem Moralischen trennt, sehr willkommen. Und wie dort (S. 46.), so mag dann hier eine bisher ganz unerhörte Neuerung — selbst im Gebrauche der Worte „himmlisch“ und „irdisch“ — erfolgen. Man vergleiche über dieses, für die Wissenschaft und das Leben gleich denkwürdige, Ergebniß den Versuch „Sokrates“ u. S. VI. und die Grundz. d. allg. Philos. S. 115.