

Ha. 69.
2
0.

Die

Ethik des Aristoteles,

übersetzt und erläutert

von

Christian Garve.

Zweyter Band,

enthaltend

die ach übrigen Bücher der Ethik.

Breslau,
bey Wilhelm Gottlieb Korn.
1801.

KGB.NFRED.
UNIVERS.
ZVHALIE

Das Publicum weiß bereits aus dem Vorberichte zum ersten Theile dieses Werks, daß Garve die Uebersetzung der Ethik des Aristoteles vollendet hinterlassen hat, und die Herausgabe derselben durch seine Freunde, im Fall er stürbe, besorgt wissen wollte. Wir erfüllen durch die Bekanntmachung des zweyten Theils seinen Willen, und hoffen, daß die Leser des Aristoteles diese acht Bücher mit eben der Nachsicht aufnehmen werden, die sie den beyden ersten geschenkt haben. Dem Werke durch die Anmerkungen des Verfassers einen hö-

hern Werth zu geben, ist uns leider! nicht vergönnt gewesen, da sich, einige wenige ausgenommen, in dem litterarischen Nachlasse desselben nichts Brauchbares gefunden hat. Jene wenigen stehen unter dem Texte und sind durch den Zusatz: „Anmerkung des Uebersetzers;" als von ihm herrührend, bezeichnet. Die übrigen gehören dem einen der beyden Herausgeber und beziehen sich größtentheils auf Abweichungen, die sich zwischen dem Original und der Uebersetzung finden.

Breslau, den 2ten April 1801.

Manso und Schneider.

Drittes Buch.

Erstes Kapitel.

Inhalt. Definition des Freywilligen, und Untersuchung, inwiefern Furcht oder die nothwendige Wahl unter zwey Uebeln, die Freywilligkeit aufhebt.

Da die Tugend mit Leidenschaften *) und Handlungen zu thun hat; Lob und Tadel aber nur

*) In dem weiteren Sinne dieses Wortes nähmlich, mit solchen Veränderungen, bey welchen sich der Mensch leidentlich verhält, im Gegensatze von Handlungen, wie hier der Augenschein lehrt. A. d. H.

dem ertheilt wird, was freywillig geschieht, indeß das Unfreywillige Verzeihung, zuweilen auch Mitleiden erhält: so ist wohl nothwendig, daß die, welche Untersuchungen über die Tugend anstellen, den Unterschied zwischen freywillig und unfreywillig auseinandersetzen. Diese Auseinandersetzung ist auch den Gesetzgebern nützlich, wenn sie die Strafe, die dem Laster gebührt, und die Ehrenbezeugungen, die sie dem Verdienste zuzugestehen haben, bestimmen sollen.

Unfreywillig scheint alles zu seyn, was entweder gezwungen, oder aus Unwissenheit geschieht.

Eine erzwungene Handlung ist diejenige, deren Ursprung außer dem Handelnden zu suchen ist; und zwar dergestalt, daß er selbst nichts dazu beygetragen hat, diese Ursache in Wirksamkeit zusetzen. Ein Beyspiel davon ist, wenn der Sturm einen Menschen wegführt, oder andre Menschen ihn überwältigen.

Was aber die Handlungen betrifft, die ein Mensch aus Furcht vor größerm Uebel thut, als wenn z. B. ein Tyrann, der unsre Aeltern oder Kinder in seiner Gewalt hat, uns befiehlt etwas Schändliches zu thun; mit der hinzugefügten Bedrohung, daß diese, wenn wir es nicht thun,

sterben sollen, und erhalten werden, wenn wir gehorchen: so ist es zweydeutig, ob wir diese Handlung zu den freywilligen oder unfreywilligen rechnen sollen. Etwas ähnliches hat der Fall, wenn Reisende zur See bey einem Sturm gezwungen werden, ihre Sachen über Bord zu werfen. Denn im Allgemeinen wirft kein Mensch freywillig das Seinige von sich: in diesem besondern Falle aber, wo es auf Erhaltung seiner selbst und des Lebens andrer ankommt, thun es vernünftige Menschen gewiß. Dergleichen Handlungen sind also gemischter Natur. Doch haben sie mehr von der Natur der freywilligen an sich. Denn zu der Zeit, als sie geschahen, wurden sie gewiß um eines Zweckes willen, gewählt. Nur war der Zweck in diesem Falle durch die besondern Umstände bestimmt, in welchen sich der Handelnde befand. Auch kommt es bey Freywilligkeit oder Unfreywilligkeit einer Handlung nur darauf an, ob sie zu der Zeit, da sie geschah, das eine oder das andere war. Jene Handlungen aber waren in dem Augenblicke, da sie geschahen, freywillig.

Ferner, bey jenen Handlungen und den ihnen ähnlichen, hat die Bewegung der Glieder, wodurch die Handlung ausgeführt wird, ihren Ur-

sprung in dem Handelnden selbst. Die Handlungen aber, deren Ursprung im Menschen selbst liegt, diese zu thun oder nicht zu thun, steht auch in des Menschen Gewalt. Dieß ist aber der Charakter freywilliger Handlungen. An sich hingegen und ohne alle Rücksicht auf die Umstände betrachtet, könnte man jene Handlungen vielleicht unfreywillig nennen: weil niemand eine der erwähnten Sachen ohne besondre, nicht in ihr selbst liegende, Umstände wählen würde.

Ferner, Menschen werden wegen Handlungen jener Art gelobt: z. E. wenn sie etwas Schmerzhaftes oder Schimpfliches übernehmen, um sich und andern große Vortheile zuzuwenden oder große Pflichten auszuüben: und sie werden getadelt, wenn sie sich eben dasselbe ohne so starke Aufforderungen gefallen lassen. Denn z. B. Schimpf zu übernehmen, wenn nicht etwas Ehrenvolles und Löbliches, oder wenn nur etwas mittelmäßig Gutes herauskommt, ist immer die Sache eines schlechten Menschen.

Bey andern Handlungen dieser zweydeutigen Art, findet zwar kein Lob Statt, aber sie finden Verzeihung; wie wenn ein Mensch das, was er nicht thun sollte, um solcher Bewegungsgründe willen thut, deren sinnliche Kraft den

Widerstand der menschlichen Natur übersteigt, und von Niemanden leicht überwunden werden kann.

Doch sind einige Sachen vielleicht so schändlich, und so durchaus unerlaubt, daß ein ähnlicher Zwang keine Entschuldigung für sie ist; weil wir eher das Aeußerste leiden und das Leben selbst aufopfern müssen, ehe wir uns zu jenen entschließen dürfen. So ist dasjenige, was Alkmäon beym Euripides anführt, um zu beweisen, daß er gezwungen gewesen sey, seine Mutter umzubringen, nur lächerlich. *)

Es ist aber zuweilen schwer, wenn auf beyden Seiten Uebel vorhanden sind, zu entscheiden, auf welcher das größere sey; welche also gewählt, welches Uebel ertragen werden müsse. Noch schwerer ist es, in dem Augenblicke, wo die Verlegenheit da ist, bey dem, was man als das Beste erkannt hat, standhaft zu verharren.

*) Die hier angeführte Tragödie des Euripides, Alkmäon, ist nicht mehr vorhanden. In dem Orestes eben desselben Dichters aber kommt eine ähnliche Stelle vor: wenn Orestes nähmlich unter ganz ähnlichen Umständen sagt: „Zwar eine schwarze That: doch rächt' ich meinen Vater." A. d. H.

Gemeiniglich ist das, worin der Zwang besteht, ein bevorstehender Schmerz, und das, wozu man gezwungen werden soll, eine schändliche Handlung; daher Lob oder Tadel demjenigen ertheilt wird, der dem Zwange entweder widersteht oder nachgiebt.

Noch einmahl also: was sind erzwungene Handlungen? Sind es durchaus solche, deren Ursprung außer dem Handelnden selbst liegt, und bey denen er gar nicht thätig mitwirkt; oder sind es auch solche, die zwar im Allgemeinen dem Willen des Menschen zuwider sind, jezt aber von ihm zur Vermeidung noch größerer Uebel gewählt werden?

Diese letztern Handlungen nun, deren Ursache im Handelnden selbst liegt, und die, obgleich im Allgemeinen dem Willen des Menschen zuwider, doch jezt — in diesem besondern Falle, — seinem Willen gemäß sind, sind ebenfalls freywillig oder kommen den freywilligen nahe. Die Ursache ist, weil Handlungen immer mit individuellen Fällen zu thun haben, und auch darnach beurtheilt werden müssen. In diesem individuellen Falle aber waren jene Handlungen freywillig. *)

---

*) Im Griechischen steht hier noch folgendes: „Was für Dinge aber dazu geeignet sind, ihnen vor andern den

Aber könnte man nicht sagen, daß auch das Angenehme und das Schöne uns Gewalt anthue: denn es sey doch außer uns, und wirke auf uns oft auf eine unwiderstehliche Weise. Aber dieß wäre ein Mißbrauch der Worte: denn auf diese Weise wären alle menschlichen Handlungen erzwungen; da wir sie doch um eines, oder des andern jener Bewegungsgründe willen thun müssen. Indeß ist der Unterschied offenbar. Wer etwas gezwungen thut, der thut es ungern und mit Schmerz: wer aber durch den Trieb des Angenehmen bewogen wird, handelt mit Vergnügen.

Es wäre thöricht, unsre Ausschweifungen den Dingen, die uns in den Rausch der Lust versetzt haben, und nicht uns, die wir uns von solchen Dingen hinreißen lassen, Schuld zu geben. Es wäre ungereimt, wenn wir eine sittlich schöne

---

Vorzug zu geben oder sie ihnen nachzusetzen, das ist nicht leicht zu bestimmen; denn die Unterschiede der einzelnen Fälle gehen ins Unendliche."

Der Uebersetzer hat dieß, wie wir bemerken, vorsätzlich, vielleicht, weil es ihm unecht oder doch in den Zusammenhang nicht zu passen schien, weggelassen. A. d. H.

Handlung gethan haben, uns selbst als die Urheber anzugeben, und wenn wir etwas schlechtes begangen haben, die Ursache in den Dingen außer uns zu suchen.

Gezwungen scheint also im eigentlichen Sinne diejenige Handlung zu seyn, welche ihren Ursprung außer dem Handelnden hat, und wozu er selbst nichts thätig beyträgt.

Zweytes Kapitel.

Inhalt. In wiefern die Unwissenheit eine Handlung als unfreywillig entschuldige: und wodurch die beyden Sachen: „unwissend handeln" und „aus Unwissenheit handeln" sich von einander unterscheiden.

Was die Handlungen betrifft, die aus Unwissenheit geschehen: so sind dieselben zwar nicht an sich als freywillige zu betrachten; für ganz unfreywillig können sie aber nur alsdann gehalten werden, wenn sie mit Mißvergnügen geschehen und hintendrein Reue erregen. Denn wer irgend etwas aus Unwissenheit thut, aber nicht unwillig darüber ist, es gethan zu haben, dessen Handlung kann man zwar nicht freywillig nennen, in sofern der freye Wille die Kenntniß dessen, was man thut, voraussetzt, — aber auch eben so wenig unfreywillig, weil sie nicht mit Unzufriedenheit über das Geschehene verbunden gewesen ist.

Wenn also von zwey Personen, welche eine Sache aus Unwissenheit thun, die eine hinten-

drein über sie Reue empfindet, so kann sie so angesehn werden, als habe sie dieselbe unfreywillig gethan. Der Andre hingegen, welcher zwar auch unwissend gehandelt hat, den es aber nicht reuet, muß so angesehn werden, als läge seine Handlung zwischen freywilligen und unfreywilligen in der Mitte. *)

Etwas anders heißt, eine Sache aus Unwissenheit, und etwas anders, sie unwissend thun. Wenn jemand im Trunke oder im Zorne etwas thut: so thut er es unwissend. Aber die Unwissenheit ist nicht die Ursache seiner Handlung, sondern die Trunkenheit oder der Zorn ist es.

Dessen unerachtet ist es richtig, daß er nicht weiß, was er thut, also unwissend handelt. Aber es giebt eine Unwissenheit dessen, was man zu thun, oder zu lassen hat, die gerade den mora-

*) Man sage von einem solchen Menschen, drückt Aristot. sich in seiner Sprache aus, er habe es nicht freywillig oder nicht gerne gethan; indem man von ihm doch nicht so wie von dem, welcher sich über seine That betrübt, sagen kann, daß er es ungerne gethan habe: aber doch auch aus dem kurz vorher angegebenen Grunde nicht, daß er es gerne gethan habe. A. d. H.

lisch verdorbnen Menschen charakterisirt. Die ganz ungerechten und bösen Menschen werden es eben durch einen solchen Mangel der moralischen Principien. Wenn man von jemanden sagt, er habe etwas ungern gethan: so meint man damit nicht, daß er es deßwegen gethan habe, weil er das, was gut und nützlich ist, gar nicht erkannt hätte. Denn diejenige Unwissenheit, welche die Principien des Handelns betrifft, oder die Unwissenheit des Allgemeinen ist nicht eine Ursache, welche die Handlung als unfreywillig entschuldiget, sondern eine, welche sie als böse anklagt. Denn der Tadel, mit welchem man dieselbe belegt, geht gerade auf diese Unwissenheit. — Vielmehr ist die Unwissenheit, welche eine Handlung zur unfreywilligen macht, die Unwissenheit in Absicht des Einzelnen und der Thatsachen, — in Absicht der Gegenstände, unter welchen sie geschieht. Um dieser Ursachen willen hat man mit dem Fehlenden Mitleiden, und läßt ihm Verzeihung widerfahren. Denn derjenige handelt nicht freywillig, der aus einer, in Absicht der genannten Stücke, bey ihm vorhandenen Unwissenheit, handelt.

Vielleicht ist es also nicht unnütz, alle jene bey einer Handlung vorkommenden Umstände aufzuzäh-

len. — Es kommt nähmlich auf die Fragen an: „wer ist es, welcher die Handlung that, — und „was that er dabey? mit welchen Gegenstän„den hatte er dabey zu thun? und in welcher Lage „und in welchen Verhältnissen befand er sich?" — Zuweilen kommt es auch darauf an, womit, z. B. mit welchem Werkzeuge, ein Mensch etwas gethan hat; und um welcher Ursache willen. Z. B. ob seiner Rettung wegen; und wie, ob z. B. mit Gelassenheit oder Heftigkeit. In Absicht aller dieser Sachen zur Zeit, wenn man handelt, unwissend zu seyn, ist nur bey einem Wahnwitzigen möglich. So ist z. B. klar, daß es niemanden entgehen kann, wer der Handelnde sey: denn er müßte sonst des Selbstbewußtseyns ermangeln. Aber das kann vielleicht jemand nicht wissen, was es sey, das er thut. Wenn z. B. jemand etwas sagt, so kann er vielleicht nicht wissen, daß das, was er sagt, ein Geheimniß sey, — so so wie es dem Aeschylus in Absicht der Mysterien gegangen seyn soll. *) Ein Anderer kann ein Ge-

*) Der tragische Dichter Aeschylus soll in einigen seiner Stücke, wovon aber keines mehr vorhanden ist, einige von den geheimen Lehren oder Gebräuchen der Eleusinischen Mysterien bekannt gemacht haben: —

wehr bloß zeigen wollen und er drückt es los. So kann jemand, wie die Merope im Trauerspiele, glauben, seinen Feind vor sich zu haben, da es doch sein Sohn ist. Oder er kann glauben, daß der Spieß oben abgerundet ist, da er doch eine Spitze hat; oder er kann das für Bimsstein halten, was ein harter Stein ist. Jemand kann dem andern einen Schlag, oder Stoß in der Absicht, ihn zu retten, beybringen, und ihn damit tödten. Er kann seine Waffen bloß zeigen wollen, so wie es

---

worüber das Athenienſiſche Volk ſo aufgebracht war, daß es ihn im Theater ſteinigen wollte. Er floh zum Altar des Bacchus, und der Areopagus, welcher über die Entweihung der Myſterien zu richten hatte, entſchied, „daß er nicht deßhalb unverhört ums Le„ben gebracht werden dürfe; beſonders da er läug„nete, daß ihm die Verpflichtung, die Sachen wel„che er geſagt hatte, geheim zu halten, bekannt ge„weſen wäre.“ Im Grunde aber wollten die Rich„ter ihm dadurch nur Zeit geben, zu entfliehen: — und dieſe Nachſicht hatte er ſeinem tapfern Betragen in der Marathoniſchen Schlacht, und den Verdienſten ſeines Bruders zu danken, der in eben dieſer Schlacht beyde Hände verlohren hatte. (Aus dem Scholiaſten des Aeſchylus und Aelians Var. Histor. V, 19.) A. d. U.

die Flanqueurs bey den Armeen machen, und er kann den Andern damit treffen.

Da diese Unwissenheit sich auf alle die Dinge, auf welche die Handlung selbst eine Beziehung hat, erstreckt: so wird der, welcher, aus einer solchen Unwissenheit, eine Handlung begeht, mit Recht, als ein unfreywillig Handelnder angesehen; — und dieß um desto mehr, je wichtiger diese Umstände sind. Die wichtigsten Umstände aber sind die, in welcher Lage der Sachen, und um welcher Ursache willen eine Handlung geschieht.

Wenn aber eine solche Unwissenheit die Handlung als unfreywillig entschuldigen soll: so muß noch dieß hinzu kommen, daß sie dem Menschen, wenn er seinen Irrthum gewahr wird, Mißvergnügen mache, oder ihn gereue.

Drittes Kapitel. *)

Inhalt. Ob Zorn oder sinnliche Begierde die Freywilligkeit aufhebe.

Wenn demnach die unfreywillige Handlung diejenige ist, die aus Zwang, oder aus Unwissenheit geschieht: so scheint es, kann man die freywillige so definiren, daß sie die Handlung sey, die ihren Ursprung in dem Handelnden selbst hat, und bey welcher eine Kenntniß der einzelnen Thatsachen, oder der Umstände, unter welchen die Handlung geschieht, obwaltet.

---

*) Der Verfasser der Uebersetzung war nicht gesonnen, hier ein neues Kapitel anzufangen. Man sieht auch bald, wie sehr das Folgende mit dem Vorhergehenden zusammenhängt. Es hat jedoch die Abtheilung eines solchen Werkes in Kapitel so viel Schwankendes und Willkührliches, und der Verfasser selbst hat sie in der nachgelaßnen Handschrift so oft unbestimmt gelassen, daß die Herausgeber am besten zu thun glauben, wenn sie durchhin der Abtheilung in der Zwingerischen Ausgabe folgen, welche der Uebersetzer vor sich gehabt; indem sie dadurch zugleich dem Leser die Vergleichung mit dem Originale erleichtern.

Ich weiß also nicht, ob das richtig sey, was einige Philosophen sagen, daß alles, was man aus Zorn, oder sinnlicher Begierde thue, im Grunde unfreywillig geschehe. Denn zuerst, wenn dieses wäre, so würde kein Thier und kein Kind etwas freywillig thun. Zweytens würde ich fragen, ob alles, was wir aus Zorn oder sinnlicher Begierde thun, für unfreywillig zu halten sey, oder ob bloß das moralisch Böse unfreywillig, das moralisch Gute aber, in gleichem Falle, für freywillig zu halten sey.

Aber es scheint lächerlich, diesen Unterschied zu machen: wenn die Quelle der Handlung in beyden Fällen dieselbe ist.

Drittens scheint es ungereimt zu seyn, Handlungen, die aus Begierde geschehen, unfreywillig zu nennen: da es überdieß auch pflichtmäßige Handlungen giebt, die nicht anders als aus Begierde geschehen können. Es giebt Dinge, über die wir zürnen, andre, die wir sinnlich begehren sollen. Von der letztern Art sind z. B. die Gesundheit und das Fortschreiten im Lernen.

Viertens scheint alles, was unfreywillig ist, zugleich dem Handelnden unangenehm seyn zu müssen: das aber, was aus Begierde geschieht, ist dem Handelnden angenehm.

Fünftens: Warum sollen denn die Fehler, die aus Zorn und die, welche aus Vernunftschlüssen begangen werden, so verschieden seyn, daß die ersteren, als unfreywillige, entschuldigt werden könnten und die letzteren nicht. Beyde sind gleich verwerflich. Jene vernunftlosen Triebe aber scheinen der menschlichen Natur nicht weniger eigen zu seyn. Die Handlungen, die aus Zorn oder sinnlicher Begierde geschehen, sind nicht weniger Handlungen des Menschen, als die aus Vernunft geschehen. Es ist also ungereimt, die ersteren für unfreywillig zu erklären.

Viertes Kapitel.

Inhalt. Vom Vorsatze: daß er weder in bloßem Begehren und Zürnen, noch im Wollen, noch in der Aeußerung einer Meinung bestehe; sondern der nach einer Berathschlagung gefaßte Entschluß sey.

Nachdem wir den Unterschied, zwischen dem Freywilligen und Unfreywilligen angegeben haben: so folgt natürlicher Weise die Untersuchung dessen, was Vorsatz bey einer Handlung sey. Denn dieser scheint mit der Tugend noch genauer verwandt zu seyn und noch mehr den moralischen Charakter zu bestimmen, als die Handlungen selbst.

Das Vorsätzliche ist immer auch freywillig: aber es ist doch nicht mit demselben einerley, sondern es enthält noch etwas mehr, als das Freywillige *). Wir sagen sowohl von Kindern, als von Thieren, daß sie etwas von freyen

---

*) Im Griechischen: „der Begriff des Freywilligen hat einen größeren Umfang." Eben darum aber enthält der Begriff des Vorsätzlichen mehrere Merkmahle.

Stücken thun: aber wir sagen nicht, daß sie es vorsätzlich thun. Ferner: das, was ein Mensch plötzlich und auf der Stelle thut, sehen wir zwar so an, als habe er es freywillig gethan: aber wir sagen nicht, daß er es aus Vorsatz gethan habe.

Die, welche das Vorsätzliche so definiren, daß es mit einer Aeußerung der Begierde, oder des Zorns, oder des Willens oder einer gewissen Meinung einerley sey, haben wahrscheinlich die Natur desselben nicht wohl eingesehen.

Denn erstlich ist der Vorsatz kein Actus, der auch den vernunftlosen Wesen gemein seyn könnte: Zorn und Begierde aber finden bey denselben Statt.

Zweytens: wer etwas aus Unenthaltsamkeit thut, handelt gewiß mit Begierde, aber nicht mit Vorsatz. Der Enthaltsame hingegen handelt vorsätzlich, aber nicht mit Begierde.

Drittens: die Begierde wird oft durch den Vorsatz bekämpft: die Begierde aber kann nicht mit sich selbst streiten.

Endlich die Begierde geht immer auf etwas, welches Vergnügen oder Schmerz macht. Der Vorsatz aber hat weder auf Schmerz noch Vergnügen nothwendige Beziehung.

Noch weit weniger kann der Zorn etwas wesentliches bey dem Vorsatze seyn: denn gerade ist dasjenige am wenigsten vorsätzlich, was man in Aufwallungen des Zornes thut.

Auch mit dem Wollen ist der Vorsatz nicht einerley, obgleich beyde nahe mit einander verwandt scheinen. Der Vorsatz geht nie auf etwas Unmögliches. Wenigstens würde der, welcher behauptete, sich das vorgenommen zu haben, was unmöglich ist, für einen Thoren gehalten werden. Das Wollen aber kann sehr wohl auf etwas Unmögliches gehen; man kann sich z. B. wünschen, unsterblich zu seyn.

Ferner, der Wille kann auf Sachen gehen, die man doch nie ausführen zu können glaubt: man kann sich z. B. wünschen, einen gewissen Schauspieler oder Athleten zu übertreffen: aber vorsetzen wird sich niemand etwas, als was er glaubt auch selbst ausführen zu können.

Endlich der Wille geht mehr auf den Zweck, der Vorsatz mehr auf die Mittel zum Zwecke. Z. B.: wir wollen die Gesundheit, aber wir setzen uns vor, das zu thun, wodurch wir gesund werden. Wir wollen glückselig seyn; und dieses Ausdrucks bedienen wir uns auch ganz gewöhnlich: aber sich vornehmen, glückselig zu

seyn, wäre ein unschicklicher Ausdruck. Denn überhaupt scheint der Vorsatz nur bey Gegenständen Statt zu finden, die in unserer Gewalt sind.

Eben so wenig ist der Vorsatz eine bloße Aeußerung einer Meinung. Denn die Meinung findet, in Absicht aller Gegenstände, und eben so wohl bey den uns unmöglichen, bey den nothwendigen und ewigen, als bey den von uns abhängenden Statt.

Ferner: eine Meinung unterscheidet sich von der andern durch Irrthum oder Wahrheit, nicht als gut oder böse: die Vorsätze unterscheiden sich aber nur auf diese letztere Weise von einander.

Aber vielleicht sagt man, daß man nicht den Vorsatz mit der Meinung überhaupt für einerley halte, sondern den Vorsatz nur für eine gewisse Art der Meinung erkläre. Aber auch dieß ist nicht richtig.

Denn zuerst: unser moralischer Charakter wird dadurch, ob unsre Vorsätze auf das Gute, oder auf das Böse gehen, bestimmt und entschieden: aber von unsern Meinungen hängt unser moralischer Charakter nicht ab.

Zweytens: der Gegenstand des Vorsatzes ist, etwas Gutes zu erlangen, oder etwas Böses zu

vermeiden, der Gegenstand der Meinung aber ist, ein Urtheil über die Sache, — über das, was sie sey, oder wem sie nütze, oder auf welche Weise sie geschehe, — zu fällen. Nach etwas trachten oder vor etwas fliehen, ist nicht die Sache der Meinung.

Drittens: ein Vorsatz wird gelobt, weil er entweder auf das geht, was man zu thun schuldig ist, oder weil er auf die gehörige Weise ist gefaßt worden: eine Meinung aber wird gelobt, in so fern sie wahr ist.

Viertens: wir nehmen uns nur das vor, was wir mit Gewißheit als gut erkennen: eine Meinung hägen wir hingegen auch von Dingen, die wir nicht mit Gewißheit erkennen.

Ja es scheint nicht einmahl, daß die beyden Sachen, — eine richtige Meinung in Absicht des Guten, und der Vorsatz es zu thun, immer beysammen sind. Vielmehr giebt es Menschen, deren Meinungen das, was gut ist, richtig bestimmen, die aber doch aus Verdorbenheit ihres Charakters das Unrechte wählen.

Wenn auch die Meinung vor dem Vorsatze oft vorhergeht, oder auf denselben folgt: so thut das nichts zur Sache. Denn darüber war hier nicht die Frage, sondern ob der Vorsatz mit ei-

ner gewissen Art der Meinung einerley sey.

Wenn also der Vorsatz keine der vorher genannten Sachen ist, was ist er denn? und von welcher Beschaffenheit ist er?

Unter die Gattung des Freywilligen gehört er gewiß: aber nicht alles Freywillige ist vorsätzlich.

Es muß also noch hinzukommen, daß es etwas zuvor berathschlagtes seyn müsse: denn das Vorsätzliche muß immer mit Ueberlegung und Nachdenken geschehen. Auch das griechische Wort προαίρεσις zeigt dieß schon an, welches so viel bedeutet, als etwas, welches vor andern ausgewählt ist.

Fünftes Kapitel.

Inhalt. Was die Berathschlagung sey, und über welche Gegenstände dieselbe Statt finde.

Nun fragt sich, ob Berathschlagungen über alle Gegenstände Statt finden; oder ob es einige giebt, über die sich nicht rathschlagen läßt. Wenn ich sage, daß sich über etwas nicht rathschlagen läßt; so verstehe ich darunter, daß nur ein Thor oder ein Wahnsinniger darüber rathschlagen kann.

Berathschlagungen finden zuerst nicht in Absicht ewiger und nothwendiger Wahrheiten Statt: als, z. B. über die Beschaffenheit der Welt, oder über das Verhältniß der Hypotenuse zu den Seiten des rechtwinkeligen Dreyecks *).

---

*) Im Griechischen steht hier noch dabey: „daß sie „incommensurabel sind." Der Uebersetzer hat dieß vielleicht darum weggelassen, weil es zu den beyden Stücken, von welchen die Rede ist, der Hypotenuse und den Katheten nehmlich, nicht paßt. Denn diese sind nicht nothwendiger Weise incommensurabel. Sie sind es z. B. offenbar nicht, sobald die Hypotenuse fünf solcher Theile enthält,

Zweytens, findet Berathschlagung nicht bey Dingen Statt, die zwar in Bewegung sind und sich verändern, aber sich immer auf gleiche Weise verändern; es sey nun Nothwendigkeit oder Natur, oder irgend eine andere Ursache, die dieses hervorbringe. Von der Art ist der tägliche und jährliche Umlauf der Sonne.

Ferner berathschlagen wir uns nicht über Dinge, die ganz unstät und gar keinen festen

---

deren sich in der einen Kathete drey, und in der andern vier befinden. Die hier gelieferte Uebersetzung, welche die Stelle, wie man leicht erkennt, auf den Pythagorischen Lehrsatz ziehet, wird daher den denkenden Leser, welcher das Original nicht vergleicht, unstreitig befriedigen. Dem Philologen aber dürften jene ausgelaßnen Worte und der Umstand, daß im Texte nicht πλευρῶν sondern πλευρᾶς steht, Zweifel gegen die Richtigkeit derselben verursachen. Hat vielleicht Aristoteles περιφορᾶς oder περιφερείας geschrieben? Dann wäre alles hell. Denn daß der Durchmesser eines Kreises und die Peripherie desselben incommensurabel sind, ist aus den Anfangsgründen der Geometrie bekannt.

Regeln unterworfen sind; als über Regen und Dürre.

Auch nicht über das, was vom Glück oder Zufall abhängt, z. E. über das Finden eines Schatzes.

Auch nicht alle menschlichen Handlungen sind Gegenstände unsrer Berathschlagung. Kein Lacedämonier wird darüber Berathschlagungen anstellen, wie die Scythen am besten ihre Staatsverfassung einrichten könnten: denn er wird doch nie etwas zu dieser Verfassung beytragen.

Wir berathschlagen uns also nur über Sachen, welche wir, durch unsre Handlungen zu befördern oder zu verhindern, im Stande sind.

Wenn wir nähmlich die Dinge nach ihren Ursachen eintheilen: so ist alles, was geschieht, entweder ein Werk der Natur, oder der Nothwendigkeit, oder des Zufalls, oder endlich der Vernunft, d. h. des Menschen. Wenn wir also von den Gegenständen der Berathschlagung die drey ersten Sachen ausschließen: so bleibt für dieselben nur das letztere übrig. Jeder Mensch berathschlagt sich also nur über das, was durch seine eignen Handlungen wirklich werden kann.

Aber auch dann findet die Berathschlagung nicht Statt, wenn die Handlungen von einer

durchaus bestimmt und apodiktisch gewissen Wissenschaft abhängen. So berathschlagt sich niemand darüber, wie er die Buchstaben schreiben soll, weil darüber kein Zweifel Statt finden kann.

Sondern nur darüber berathschlagen wir uns, was zwar, durch uns und durch unsre Handlungen, aber nicht immer auf gleiche Weise geschieht. Von der Art ist die Ausübung der Arzneykunst, der Kunst sein Vermögen zu vermehren oder zu erhalten, ein Schiff auf der See zu steuern oder seinen Körper durch gymnastische Uebungen zu vervollkommnen. Dieß letztere ist weniger ein Gegenstand der Berathschlagung, als das vorhergehende, weil es auf fixere Regeln gebracht worden ist.

Wir berathschlagen uns mehr über Dinge, die zu den Künsten, als über Dinge, die zu den Wissenschaften gehören: denn über jene sind wir mehr, als über diese, in Ungewißheit. Das Berathschlagen aber geht eigentlich mehr auf Gegenstände, welche nur der Wahrscheinlichkeit fähig, nach der Mehrheit der Fälle zu beurtheilen, und in Absicht ihres Ausganges ungewiß und verborgen sind.

Wenn suchen wir Personen auf, mit welchen wir Sachen gemeinschaftlich berathschlagen? —

Wenn die Sachen sehr groß und wichtig sind, und wir uns also selbst nicht trauen, daß wir im Stande wären, sie hinlänglich einzusehen.

Wir berathschlagen ferner uns nicht über die Zwecke, sondern über die Mittel zum Zwecke. Kein Arzt berathschlagt sich darüber, ob er seine Kranken gesund machen, — kein Redner, ob er seine Zuhörer überzeugen, noch ein Staatsmann, ob er gute Gesetze machen, noch sonst irgend jemand, was er sich für Zwecke vorsetzen soll. Sondern bey schon vorausgesetztem Zwecke berathschlagen sich alle nur darüber, wie und durch welche Mittel sie dazu gelangen können. Ferner darüber, — wenn mehrere Mittel zu demselben Zwecke zu führen scheinen, — durch welches von diesen er am leichtesten und mit den meisten Ehren erreicht werden könne. Wenn aber nur ein Mittel zum Zwecke Statt findet, so wird darüber berathschlagt, auf welche Weise dasselbe anzuwenden sey. Ferner darüber, was weiter vorausgesetzt werden müsse, um des Mittels selbst habhaft zu werden. Und so führt die Berathschlagung oft von Ursache zu Ursache zurück, bis man auf eine erste kommt, die aber in der Reihe der Entdeckungen die letzte ist. Denn der, welcher sich berathschlagt, ist dem ähnlich, der

ein mathematisches Problem auflösen will. Indeß ist nicht jede Untersuchung eine Berathschlagung: wie eben z. B. die mathematischen; aber wohl ist jede Berathschlagung eine Untersuchung.

Das, was bey der Untersuchung das Letzte ist, was gefunden wird, muß bey der Anwendung aufs Handeln das Erste seyn, was in Ausübung kommt.

Wenn man bey seinen Berathschlagungen, in der Reihe der Ursachen, auf etwas Unmögliches kömmt; so hat die Berathschlagung ein Ende und wir stehen von der Sache ab. Das geschieht, z. B., wenn wir einsehen, daß Geld ein unentbehrliches Mittel sey, wir uns aber dasselbe nicht zu verschaffen wissen.

Zeigen sich alle die Mittel, auf welche uns unsre Berathschlagung führt, als möglich; dann unternehmen wir die Sache. Möglich aber ist, was durch unsre eignen Kräfte geschehen kann. Dazu gehört auch das, was wir durch unsre Freunde vermögen: denn auch dieß geschieht auf gewisse Weise durch uns, weil wir doch Ursache davon sind, daß sie es thun.

Zuweilen wird gefragt, welches die Werkzeuge sind, die zu einer Sache erfordert werden: ein anderes Mahl, welches der Gebrauch sey, den

man von den vorhandnen Werkzeugen machen müsse. Dieß läßt sich noch weit allgemeiner ausdrücken und auf mehr Fälle ausdehnen. Die Fragen sind nähmlich bald „durch was" bald „wie" bald „durch wen" wird die Sache befördert?

Wie gesagt also, in der Reihe der Ursachen und Wirkungen ist die Handlung das mittlere Glied zwischen der ersten Ursache, die im handelnden Menschen selbst liegt, und zwischen der letzten Wirkung, die im Endzwecke liegt. Die Berathschlagung nun geht auf die Handlung und auf das, was dieselbe betrifft. Also nicht der Zweck selbst, sondern das, was zum Zwecke führt, ist ein Gegenstand derselben.

Auch das Individuelle und Wirkliche gehört nicht zu diesen Gegenständen. Ob das, was da vor mir liegt, Brodt sey, und ob es gehörig gebacken oder sonst gehörig beschaffen sey, — das kann ich mit meinen Sinnen wahrnehmen.

Doch die Berathschlagung muß ihr Ziel haben, wenn sie nicht ins Unendliche fortgehen soll; und dieß Ziel ist der Entschluß, oder der Vorsatz.

Das Berathschlagte und das Beschloßne ist in gewisser Absicht einerley: nur ist das Letztere das Werk der geendigten Berathschlagung. Denn

das, was zu Folge einer Berathschlagung, als das Bessere ist festgesetzt worden, ist das Beschlossene oder Vorsätzliche.

Denn jeder hört alsdenn mit seinen Untersuchungen über die Reihe der Ursachen, aus welchen die Sache entstehen soll, auf, wenn er dieselbe bis auf etwas, das zu seinem Selbst gehört, und zwar auf das, was in ihm das Oberste und Regierende ist, zurückgeführt hat: das ist aber die sich zum Handeln entschließende Vernunft. Dieß läßt sich aus den alten Regierungsformen, wie sie uns Homer in seinen Dichtungen schildert, erläutern. Denn hier tragen die Könige dem Volke erst das zur Bekräftigung vor, was sie zuvor unter sich beschlossen haben *).

Da das, was ein Gegenstand des Vorsatzes sey soll, ein Gegenstand der Berathschlagung, dieser aber ein Gegenstand der Begierde, und etwas, das in unserer Gewalt stehet, seyn muß:

---

*) Man sehe z. B. das 2te B. der Iliade, wo Agamemnon das Heer erst dann über die Frage: ob sie von Troja heimkehren sollen, befragt, als die Heerführer schon darüber entschieden hatten.

so ist der Vorsatz nichts anders, als eine durch Berathschlagung bestimmte Begierde nach einer Sache, die in unsrer Gewalt steht. Bey einer vorsätzlichen Handlung nähmlich berathschlagen wir uns zuerst: dann fällen wir ein Urtheil und dann begehren wir, zu Folge der Berathschlagung. So wird es also einiger Maßen deutlich seyn, mit welchen Gegenständen sich eigentlich der Vorsatz abgebe, — nähmlich mit den Mitteln zum Zwecke.

Sechstes Kapitel.

Inhalt. Der Gegenstand jeder Begierde eines Menschen ist das, was ihm gut scheint. Dieß mit dem wahrhaft Guten für einerley zu nehmen, ist nur bey dem durchaus vollkommnen Menschen möglich.

Ich habe schon gesagt, daß das Wollen sich immer auf den Zweck oder das letzte zu erreichende Gut bezieht.

Der Gegenstand des Wollens, sagen die Einen, sey das Gute: die Andern sagen, es sey nur das scheinbare Gute. Aus der Meinung derer, welche das Gute zum Gegenstande des Willens machen, scheint zu folgen, daß das, was jemand will, welcher nicht richtig gewählt hat, kein Gegenstand des Willens sey. Denn wäre es ein Gegenstand des Willens, so müßte es auch ein Gut seyn: es ist aber, wenn es sich so trifft, vielleicht ein Uebel. Aus der Meinung derjenigen, welche das scheinbare Gute den Gegenstand des Willens nennen, scheint hinwiederum zu folgen, daß es keinen durch die Natur bestimmten Gegenstand des Willens gebe, son-

dern, daß einem jeden begehrlich sey, was ihm so zu seyn dünke. Nun stellt sich aber der eine Mensch die Sache so, der Andere anders vor, und sie kann vielleicht in den Augen zweyer Personen ganz entgegengesetzte Eigenschaften haben.

Da nun keines von beyden, als richtig angenommen werden kann: würde sich die Sache nicht vielleicht so entscheiden lassen, daß das absolut und an sich Begehrliche das Gute sey; das aber für jeden einzelnen Menschen relativ Begehrliche zugleich für den moralisch guten Menschen das absolut Begehrliche sey; für den sittlich unvollkommnen hingegen das relativ Begehrliche unbestimmt sey? Etwas ähnliches geschieht, in Absicht der menschlichen Körper. Denen, die im natürlichen Zustande sich befinden, ist alles das relativ gesund, was an sich gesund ist; für kränkliche Körper aber kann doch gesund seyn, was an sich ungesund ist. So ist es auch mit dem Bittern und Süßen, mit dem Warmen und Schweren, und mit allen Dingen, die eine Beziehung auf den Körper haben, beschaffen. Der gesunde und vollkommene Mensch beurtheilt alle Sachen richtig: und das, was jede Sache ihm scheint, ist sie wirklich. So viele Verschiedenheiten giebt es auch in dem, was

er für schön und angenehm hält. Und vielleicht ist der vollkommne Mensch in nichts so sehr von dem unvollkommnen unterschieden, als darin, daß er in allen Sachen das Wahre sieht, da er gleichsam in sich selbst das Maß und die Richtschnur der Wahrheit hat.

Der größere Theil der Menschen aber wird vornehmlich durch das sinnliche Vergnügen getäuscht. Dieses erscheint ihnen immer als gut, wenn es auch nicht ist. Sie wählen also das Angenehme als das Gute, und fliehen den Schmerz als das Böse.

Siebentes Kapitel.

Inhalt. Untersuchung der Frage: ob niemand freywillig böse sey; — welche Sokrates und Plato bejahet hatten.

Da also der Zweck der Gegenstand des Willens, die Mittel zum Zweck aber die Gegenstände der Berathschlagung und des Vorsatzes sind: so sind die mit dem einen oder dem andern umgehenden Handlungen freywillige und vorsätzliche. Nun sind aber alle Thätigkeiten der Tugend von dieser Art. Folglich steht die Tugend in unsrer Gewalt; und so gleichfalls auch das Laster. Das Letztere folgt augenscheinlich aus dem Erstern. Denn allenthalben, wo das Handeln in unsrer Gewalt ist, da ist auch das Nichthandeln in unsrer Gewalt: und wenn das Unterlassen von uns abhängt, so hängt auch das Thun von uns ab. Ist also das Thun etwas moralischgutes, und steht dieses in unsrer Gewalt: so wird auch das Unterlassen desselben, welches etwas moralischschändliches ist, in unserer Gewalt stehen. Und wenn umgekehrt das Unterlassen eine Tugend ist und in unserer Ge-

walt steht: so wird auch das Thun, welches ein Laster ist, in unsrer Gewalt seyn.

Wenn aber das sittlich Gute oder Böse, zu thun oder nicht zu thun, auf gleiche Weise in unsrer Gewalt steht; dieses aber so viel heißt als gut, oder böse seyn: so wird es auch in unsrer Gewalt stehn, tugendhaft oder lasterhaft zu seyn.

Von dem Ausspruche des Dichters, daß:

„Niemand freywillig böse, ungern glücklich"

ist, scheint der erste Theil falsch, und nur der zweyte wahr zu seyn. Denn glücklich ist in der That niemand wider seinen Willen, aber böse kann er wohl mit seinem Willen seyn; wir müßten denn das, was wir vor kurzem als Grundsatz angenommen haben, bezweifeln, und den Menschen nicht für das Princip und den Urheber seiner eignen Handlungen halten. Wenn dieß aber fest steht und wir die Ursachen der Handlungen auf keine andern ersten Principien zurückführen können, als auf die, die in uns selbst liegen: so werden sie auch, als Dinge, deren erste Ursachen in uns liegen, für freywillig und in unsrer Gewalt stehend angesehen werden müssen.

Diesem scheint auch die eigne Empfindung eines jeden und die allgemeine Praxis der Staaten und der Gesetzgeber beyzustimmen. Denn sie bestrafen alle diejenigen, die Böses thun, — so oft sie es nicht aus Zwang oder unverschuldeter Unwissenheit gethan haben, — eben so wohl, als sie die, welche Gutes gethan haben, in gleichem Falle belohnen und ehren. Sie setzen dabey voraus, daß sie hierdurch jene zu guten Handlungen antreiben, diese von bösen zurückhalten werden. Und doch sucht niemand einen andern Menschen, zu Dingen, die nicht in dessen Gewalt stehen noch freywillig sind, — als z. B. dazu, daß er Wärme, Schmerz, Hunger oder etwas dergleichen empfinde, anzutreiben: weil er nähmlich weiß, daß es nichts hilft, wenn der Andere gleich überzeugt und die Sache sich vorzusetzen bewogen wird.

Selbst die Unwissenheit bestraft die Obrigkeit, wenn der Mensch Urheber dieser Unwissenheit ist. So wird in einigen Staaten auf ein in der Trunkenheit begangnes Verbrechen eine doppelte Strafe gesetzt. Die Ursache nähmlich des Verbrechens liegt doch in dem Trunkenbolde selbst, denn er war Herr und Meister darüber, sich nicht zu betrinken: und aus der Trunkenheit entstand die Unwissenheit.

So bestraft man auch die, welche, aus Unwissenheit der Gesetze, in Dingen, wo sie die Gesetze wissen sollten, und wo es nicht schwer war sie zu wissen, sündigen. Auch die Unwissenheit, die aus Fahrläßigkeit entsteht, wird für strafbar gehalten: weil man annimmt, es sey in der Gewalt des Menschen gewesen, diese Unwissenheit zu vermeiden; — indem es ja bey ihm stand, die gehörige Sorgfalt anzuwenden.

„Aber vielleicht lag es schon in einer gewis-
„sen Eigenschaft seines Charakters, daß er diese
„Sorgfalt nicht haben konnte.“ Nun, so war er vielleicht selbst Ursache von dieser Eigenschaft seines Charakters, weil er zuvor eine regellose Lebensart geführt hatte. So sind auch Ungerechtigkeit und Sittenlosigkeit Eigenschaften des Menschen; aber Eigenschaften, von denen sie selbst die Urheber seyn können: — von der einen durch viele einzelne ungerechte Handlungen, von der andern durch ein in Trunk und Schwelgerey zugebrachtes Leben. Denn alle oft wiederhohlte Thätigkeiten einer gewissen Art bringen im Menschen eine Eigenschaft eben derselben Art hervor. Einen Beweis davon geben diejenigen, welche eine gewisse körperliche Fertigkeit durch Uebung erhalten: denn sie thun dieß durch nichts

anders, als daß sie die einzelne Thätigkeit oft wiederhohlen.

Wollte man aber sagen, ein Mensch könne vielleicht nicht wissen, daß aus oft wiederhohlten Handlungen einer gewissen Art Fertigkeiten entstehn: so würde ich antworten, daß dieß wirklichen Blödsinn voraussetze.

Ich setze noch hinzu, es sey unsinnig, zu sagen, „der ungerecht Handelnde wolle nicht „ungerecht seyn, der seinen Lüsten Fröhnende „wolle nicht ein Sklave seiner Lüste seyn.“ Sobald er das that, wodurch er ungerecht werden mußte, und ihm diese Folge seiner Handlungen auch nicht unbekannt war: so bald kann man auch von ihm sagen, daß er freywillig ungerecht wurde.

Aber freylich wird er nicht, wenn er einmahl einen unredlichen Charakter bekommen hat, durch seinen bloßen Willen tugendhaft zu seyn, diesen Charakter ablegen, und ein rechtschaffner Mann werden können. Indeß so kann auch der Kranke nicht durch seinen Willen wieder gesund werden, ob er sich gleich vielleicht freywillig krank gemacht hat, indem er unmäßig gelebt und den Aerzten nicht gehorcht hat. Damahls also stand es in seiner Gewalt, nicht krank zu werden: da er aber

die Mittel der Krankheit zuvorzukommen einmahl vernachlässiget hat: so steht es nicht mehr in seiner Gewalt, nicht krank zu seyn. So wie der, welcher einen Stein aus der Hand geworfen hat, ihn nicht mehr zurückziehn kann, aber es doch in seiner Gewalt hatte, ihn zu werfen; — denn in ihm lag doch der Ursprung der Handlung bey diesem Wurfe; — auf gleiche Weise war es dem Ungerechten und dem Ausschweifenden von Anfang an wohl möglich zu verhüten, daß sie nicht das Eine oder das Andere wurden; und um deßwillen kann man von ihnen mit Recht sagen, daß sie beydes freywillig sind: aber jezt, da es einmahl Charakter bey ihnen geworden, ist es ihnen freylich nicht mehr möglich, denselben auf der Stelle abzulegen.

Ja nicht nur die übeln Eigenschaften der Seele sind bey Menschen freywillig: sondern bey einigen sehen wir auch die körperlichen Fehler dafür an, und machen diesen auch darüber Vorwürfe. Niemand tadelt den, der von Natur häßlich ist. Aber diejenigen werden allerdings getadelt, die sich durch Mangel der Leibesübung und durch Vernachlässigung ihres Körpers verhäßlichen. Auf gleiche Weise ist es mit Kränklichkeit und Verstümmelung der Glieder beschaf-

fen. Niemand wird einem Blinden Vorwürfe machen, der es von Natur ist, oder der es durch eine Krankheit oder durch einen Schlag geworden ist: sondern jeder wird ihn vielmehr bemitleiden. Dem aber, der sich durch den Trunk oder durch andere Ausschweifungen um sein Gesicht gebracht hat, wird jedermann sehr gerechte Vorwürfe machen. Von den körperlichen Uebeln also werden diejenigen getadelt, welche von uns abhängen, und diejenigen nicht getadelt, die nicht von uns abhängen. Wenn dem aber so ist: so werden auch von allen andern Unvollkommenheiten die, welche getadelt werden, in unsrer Gewalt seyn müssen.

Wenn aber jemand hiergegen einwendet, daß ja alle Menschen das, was ihnen als gut erscheint, begehren müssen; daß aber niemand über seine Vorstellungskraft Herr sey, sondern jeder, nachdem er selbst beschaffen ist, sich auch den Zweck seiner Handlungen bilden müsse, so dient folgendes zur Antwort: Wenn jeder gewisser Maßen der Urheber von seinen eignen Beschaffenheiten ist: so ist er auch gewisser Maßen Urheber derjenigen Vorstellungen, welcher in diesen Beschaffenheiten gegründet sind. Wenn aber niemand selbst Urheber von dem ist, was er böses

thut, sondern jeder das Böse nur aus Unwissenheit seines wahren Zwecks thut, — weil er nähmlich fälschlich glaubt, daß er durch jene Handlung zu Erhaltung dessen, was er für das höchste Gut ansieht, beytragen werde; — wenn ferner das Ziel, welches sich der Mensch vorsteckte, nie von ihm selbst gewählt ist, sondern jeder, so wie er Augen haben muß, um zu sehen, so von Natur die Fähigkeit haben muß, richtig zu urtheilen, um das, was wahrhaft gut ist, zu erkennen und zu wählen, und wenn selbst ein eignes Wort unsrer Sprache, εὐφυὴς, denjenigen bezeichnet, welcher von Natur zu jenen Endzwekken glückliche Anlagen hat: (und in der That ist derjenige wohl im vollkommensten und wahrsten Sinne von der Natur wohl ausgestattet, dem die größten und herrlichsten Vorzüge des Menschen, — und gerade solche, welche er durch Unterricht und Erlernung nicht erhalten kann, — von Natur zu Theil geworden sind;) wenn, sage ich, alle obigen Sätze wahr sind: warum sollten wir alsdann die Tugend mehr, als das Laster, für freywillig halten? denn beyden, dem Guten wie dem Bösen, ist auf gleiche Weise ihr Ziel von der Natur vorgesteckt, oder wird ihnen doch auf irgend eine Weise gegeben. Alles aber, was

sie in der Folge thun, thun sie nur in Beziehung auf diese Endzwecke, nur mit verschiedenen Modificationen in Absicht der Art und Weise.

Wenn aber es sich auch nicht so verhielte, wenn nicht einem jeden von Natur dieß oder jenes als Zweck gleichsam vorgeschrieben wird, sondern etwas auch an ihm selbst und an seinem sittlichen Charakter liegt, welche Sache er als Zweck betrachten solle; — oder wenn, obgleich der Zweck von der Natur gegeben ist, die Tugend doch deßhalb freywillig ist, weil das Uebrige, was bey einer Handlung in Betrachtung kommt, von dem Tugendhaften freywillig geschieht: so wird, um eben dieser Ursachen willen, auch das Laster nicht weniger freywillig seyn. Denn auch bey dem Bösen findet das auf gleiche Weise Statt, daß, wenn er auch nicht seinen Zweck sich selbst gewählt hat, er doch beym Handeln mit Wahl zu Werke geht.

Noch einmahl also: wenn die Tugenden freywillig sind; (und sie sind es, denn wir sind auf gewisse Weise Miturheber unserer eignen Beschaffenheiten, und nach dem, wie wir beschaffen sind, handeln wir auch und bestimmen unsre Zwecke:) so werden wir auch die Laster als freywillig ansehen müssen, da bey ihnen das Gleiche Statt findet.

Das achte Kapitel.

Inhalt. Recapitulation der Sätze, welche dazu dienen, den Begriff der Tugend zu bestimmen.

Bisher ist von den Tugenden im Allgemeinen gehandelt, und ihr Gattungs-Begriff soweit entwickelt worden, daß es ausgemacht ist, 1) daß sie den schicklichen Grad der menschlichen Handlungen, Begierden und Leidenschaften bestimmen, welcher immer die Mitte zwischen zwey fehlerhaften Extremen ist; 2) daß sie Fertigkeiten sind und aus der öftern Wiederhohlung solcher Handlungen entstehen, deren Ausübung sie dem Menschen vorschreiben; 3) daß sie in unsrer Gewalt und also freywillig sind; 4) daß sie in Beobachtung der Vorschriften einer gesunden und aufgeklärten Vernunft bestehn; 5) daß zwar die Tugenden, als Fertigkeiten, freywillig, aber es nicht in dem Grade und auf die Weise, wie die Handlungen sind; (weil wir nähmlich über die Handlungen, von Anfange bis zu Ende, Herren sind, wofern wir anders das Einzelne, oder die Thatsachen gehörig wissen, bey den Fertigkeiten hinge-

gen nur den Anfang in unsrer Gewalt haben, den allmähligen Fortgang aber, so wenig, als bey Krankheiten, gewahr werden,) sondern daß die Fertigkeiten nur deßwegen als freywillig angesehen werden, weil es in unsrer Gewalt stand, uns so oder anders zu betragen, als es zur Erwerbung solcher Fertigkeiten nöthig war.

Das neunte Kapitel.

Inhalt. Von der Tapferkeit. Sie beschäftiget sich vornehmlich damit, die Furcht zu mäßigen; besonders im Kriege, die Furcht vor dem Tode.

Nun ist es Zeit, die Tugenden einzeln durchzugehen, und auseinander zu setzen: worin ihr Wesen besteht; mit was für Gegenständen sie umgehen; und wie sie ausgeübt werden müssen. Hieraus wird zugleich klar seyn, wie viele ihrer sind. Und nun zuerst von der Tapferkeit.

Daß die Tapferkeit, in der Beobachtung des rechten Maßes, oder einer gewissen Mitte, zwischen zwey Aeußersten, in Absicht der Furcht und des Getrostseyns bey Gefahren, bestehe, ist schon zuvor von mir gesagt worden.

Wir fürchten natürlicher Weise das Fürchterliche. Fürchterlich aber ist, im Allgemeinen, jedes Uebel. Um deßwillen erklärt man auch die Furcht als die Empfindung bey der Erwartung eines Uebels.

Die Furcht hat also mit allen Arten von Uebeln zu thun: wir fürchten z. B. die Unehre,

die Armuth, ein Leben ohne Freunde, den Tod. Aber nicht mit allen diesen scheint die Tugend der Tapferkeit zu thun zu haben. Denn es sind einige darunter, die es Pflicht und moralisch-gut ist zu fürchten, und moralisch-böse sie nicht zu fürchten, z. B. diejenige Unehre, welche man sich durch Laster zuzieht. Denn diese Furcht, ist das Zeichen eines tugendhaften Gemüths: und der Mangel derselben wird als Unverschämtheit getadelt. Zuweilen wird zwar der Unverschämte beherzt oder dreist genannt; aber es ist denn nur eine metaphorische Anwendung des Worts, weil der Unverschämte mit dem Tapfern in der Furchtlosigkeit übereinkommt.

Eine andere Klasse von Uebeln giebt es, bey welchen die Furcht zwar nicht Tugend ist: — dazu gehört Armuth, Krankheit, und alles, was nicht von unserm schlechten Verhalten herrührt, und in unserer Gewalt steht: indeß auch diese Art von Furchtlosigkeit heißt nicht Tapferkeit, ob wir sie gleich bisweilen, der Aehnlichkeit beyder wegen, mit diesem Nahmen belegen. Menschen können in den Gefahren des Krieges feige, und doch in Absicht des Verlustes von Geld und Gut beherzt, und daher freygebig seyn.

Auch der heißt nicht feige, welcher seine Gattinn und Kinder gemißhandelt zu sehn, — oder der den Neid, oder etwas dergleichen fürchter. Noch ist der tapfer, welcher beherzt ist, sich geißeln zu lassen.

Mit welcher Art fürchterlicher Gegenstände hat also der Tapfere eigentlich zu thun? Ich glaube, mit denen, die am meisten fürchterlich sind. Denn er soll die Kraft, das Böse zu ertragen, im vorzüglichsten Grade haben. Nun ist aber nichts fürchterlicher, als der Tod, denn er ist das Ende von allem, und über denselben hinaus giebt es gar keine Empfindung von Gutem und Bösem mehr. Die Tapferkeit scheint also vielmehr die Furchtlosigkeit bey Todesgefahren zu seyn.

Aber auch nicht bey jeder Art des Todes, kann Tapferkeit im eigentlichen Verstande sich zeigen. Der, welcher in der See ertrinkt, oder an einer Krankheit stirbt, wird selten, wenn er auch furchtlos ist, tapfer genannt.

In welchen Todesgefahren kann sich also ein Mensch tapfer beweisen? Ohne Zweifel in den

ehrenvollsten aller Gefahren; welches keine andern, als die des Krieges, sind. Hiermit stimmen auch die Ehrenbezeugungen überein, welche, in Republiken sowohl, als unter Monarchen, dem Heldenmuthe vor allen andern Arten des Verdienstes erwiesen werden.

Tapfer also, in der genauesten Bedeutung des Worts, heißt derjenige, welcher in Absicht des ehrenvollsten Todes und der Veranlassungen und Ursachen desselben, — d. h. welcher im Kriege und auf dem Schlachtfelde furchtlos ist.

Zwar ist der Tapfere auch auf der See und in Krankheiten furchtloser, als Andre; aber doch ist er auf der erstern nicht so furchtlos, als die Seeleute. Die Ursache ist, weil er vielleicht an seiner Errettung verzweifelt, und gerade auf diese Art zu sterben am wenigsten wünscht; sie aber, wegen ihrer Erfahrung im Seewesen, vielleicht der Gefahr zu entgehen hoffen. Ueberdieß zeigt der Tapfere seinen Muth vorzüglich alsdann, wenn er dem Uebel Widerstand leisten kann; oder wenn der Tod ehrenvoll ist. Bey dem Ertrinken, oder dem Sterben an einer Krankheit, ist aber keines von beyden.

Nicht jede Gefahr ist allen Menschen fürchterlich. Von einigen Gefahren kann man sagen, daß sie die menschlichen Kräfte übersteigen. Diese werden also einem jeden Menschen, der bey Verstande ist, fürchterlich seyn.

Die den menschlichen Kräften angemessenen Gefahren aber können noch durch ihre Größe und das mehr oder weniger Fürchterliche verschieden seyn. Gleiche Grade finden auch bey den Dingen Statt, welche Zuversicht der Errettung bey Gefahren erwecken.

Das zehnte Kapitel.

Inhalt. Die Tapferkeit hält die Mittelstraße zwischen den Abwegen auf beyden Seiten. Nähere Bestimmung dieser Abwege.

Da der tapfere Mann durch Gefahren unerschütterlich ist, so weit als Menschen es seyn können, so wird er sich zwar vor solchen Gefahren fürchten, aber er wird sie, so wie er muß und wie die Vernunft befiehlt, übernehmen, um der moralischen Schönheit der Handlung willen. Denn diese Schönheit ist das Ziel der Tugend.

Nun giebt es aber in der Furcht vor diesen Gegenständen ein Mehr und ein Weniger. Es ist ferner möglich, das, was gar nicht fürchterlich ist, als fürchterlich anzusehen. Es giebt also mehrere moralische Fehler hierin, wovon einer ist, zu fürchten was man nicht sollte; ein anderer, nicht auf die rechte Art; ein dritter, nicht zur rechten Zeit zu fürchten, und so ferner. Aehnliche Fehler finden in Absicht der Dreistigkeit bey Gefahren Statt. Der nun also, welcher die Gefahren fürchtet oder übernimmt, die er fürchten

oder übernehmen soll, und aus den gehörigen Bewegungsgründen, auf die gehörige Weise und zu gehöriger Zeit; und der mit allen diesen Bestimmungen auch dreist ist, der heißt tapfer. Der Tapfere nähmlich leidet und handelt übereinstimmend mit den Eigenschaften oder Verhältnissen der Dinge, oder so wie die Vernunft gebiethet.

Von jeder einzelnen tugendhaften Handlung aber ist der Endzweck die Erwerbung der tugendhaften Fertigkeit. Die moralische Schönheit bey einer tapfern Handlung liegt in der Eigenschaft der Seele, welche Tapferkeit heißt, und sich dadurch ausdrückt. Diese Eigenschaft der Seele also thätig zu beweisen, ist das Ziel, wornach der Tapfere strebt. Jede Tugend wird durch ihr Ziel oder ihren Endzweck bestimmt. Der Tapfere also leidet und handelt in Dingen, die diese Tugend betreffen, um der moralischen Schönheit willen, oder in der Absicht, sie in seinen Handlungen darzustellen.

Was nun diejenigen betrifft, welche von dieser Mitte auf eines der Extreme ausschweifen; so hat der, welcher durch eine übertriebne Furchtlosigkeit ausschweift, keinen Nahmen: wie ich denn

schon oben *) gesagt habe, daß viele dieser Extreme keine Benennungen in der Sprache haben. Man könnte ihn, wenn er gar nichts, weder Sturm noch Erdbeben, fürchtet, wie man es von den Celten sagt, für rasend oder für gefühllos halten.

Der aber, welcher durch ein zu großes Vertrauen der Gefahr zu entgehen, ausschweift, heißt

---

*) Im achten Kapitel des zweyten Buches; wo sich auch der Uebersetzer in den Erläuterungen über die Sache selbst erklärt hat. Der Unterschied zwischen der Aphobie des Arist. und demjenigen Uebermaße von Dreistigkeit, welches wir Verwegenheit nennen, mußte auch wohl schon, seiner Feinheit wegen, dem gemeinen Verstande, welcher die Sprache bildet, entgehen. Denn ein Defect der Furcht scheint doch von einem Excess in Muth und Selbstvertrauen in der That so wenig unterschieden zu seyn, als zu geringe Kälte von zu großer Hitze. Ist jedoch Furcht die eigenthümliche Empfindung bey Erwartung eines Uebels und das θάρσος des Ar. das Vertrauen eines Menschen auf seine Kräfte; so kann die Furchtlosigkeit in sofern allerdings von doppelter Art seyn, als nähmlich ein Mensch entweder ein Uebel gar nicht achtet, oder im Vertrauen auf seine Kräfte es zu vermeiden hofft.

verwegen oder tollkühn. Der Verwegne scheint etwas von dem Prahler an sich zu haben, und die Tapferkeit zu affectiren. So wie sich der Tapfere gegen fürchterliche Dinge wirklich verhält, will jener sich dagegen zu verhalten scheinen. Worin er nun kann und so weit er kann, ahmt er dem Tapfern nach. Daher sind Viele von ihnen verwegen und furchtsam zugleich. Indem sie sich zuvor sehr beherzt stellen, halten sie in der Gefahr selbst nicht aus.

Endlich derjenige, welcher in der Furcht ausschweift, heißt feige. Bey ihm kommen alle die Fehler zusammen, welche ich zuvor anführte: daß er fürchtet, was er nicht soll, und wie man nicht soll, u. s. w. So wie die Feigheit im Exceß ist von Seiten der Furcht, so ist sie im Defect von Seiten des Vertrauens. Aber der Exceß, da er hier in unangenehmen Empfindungen besteht, fällt mehr in die Augen.

Der Feige ist hoffnungslos: denn er fürchtet alles. Der Tapfere ist das Entgegengesetzte: denn es ist die Sache des Hoffnungsvollen, sich bey Gefahren der Rettung gewiß zu halten.

Die Gegenstände also, mit welchen der Feige, der Verwegne und der Tapfere umgehn, sind dieselben, ihre Gesinnung und ihr Verhalten aber in Absicht derselben sind verschieden. Der erste und der zweyte sündigen durch Exceß und Defect, der dritte aber beobachtet die Mitte und handelt recht.

Die Verwegenen sind voreilig, drängen sich zu den Gefahren, ehe sie herbeykommen, werden aber schwach oder muthlos, wenn sie vorhanden sind. Der wahrhaft Tapfere aber ist in der Action selbst feurig, zuvor aber ruhig.

Das eilfte Kapitel.

Inhalt. Fünf Arten unächter Tapferkeit: 1) die, welche aus Furcht vor der Schande entspringt, oder durch andere noch unedlere Bewegungsgründe erzwungen wird; 2) die handwerksmäßige, welche bloß eine Frucht der Erfahrung und Uebung ist; 3) der Muth, welchen der Zorn verleiht; 4) die Tapferkeit dessen, welcher einer Gefahr glücklich zu entgehen hofft, und 5) dessen, welcher sie nicht kennt.

Wie ich nun gesagt habe, besteht die Tapferkeit darin, daß man die Mittelstraße in Absicht der Dinge, welche Furcht oder Vertrauen einflößen, halte. Besonders in Absicht derjenigen Dinge, welche wir zuvor angegeben haben. Es gehört ferner dazu, daß man um deßwillen die Gefahr wähle und über sich nehme, weil man es für anständig und moralisch gut hält, es zu thun, und weil man das Gegentheil für moralisch schändlich erkennt.

Den Tod aber zu wählen, bloß in der Absicht, der Armuth oder den Qualen der Liebe oder irgend einem andern schmerzhaften Gefühle

zu entgehen, ist nicht eine Handlung des Tapfern, sondern des Feigen. Denn es ist Feigheit und Weichlichkeit, allem, was schmerzhaft und beschwerlich ist, entgehen zu wollen. Ein solcher übernimmt auch nicht den Tod deßwegen, weil er es für recht und moralisch schön hält, sondern weil er ein anderes Uebel verabscheut und ihm entfliehen will. Und dieß ist die Erklärung der Tapferkeit im Allgemeinen.

Es giebt aber noch andere fünf Arten von Eigenschaften, die alle mit dem Nahmen der Tapferkeit belegt werden. Die erste ist die politische oder bürgerliche Tapferkeit. Diese ist der, welche ich zuvor erklärt habe, am ähnlichsten. Denn die Bürger einer wohl eingerichteten Republik scheinen deßwegen die Gefahren zu übernehmen, weil die Gesetze Strafe und Schande denjenigen auflegen, welche sich den Gefahren fürs Vaterland entziehn, und weil sie diejenigen ehren, welche sie mit Muth bestehn. Und um deßwillen sind die Bürger derjenigen Staaten die Tapfersten, bey welchen die Feigen ehrlos und die Tapfern geehrt sind. Von solchen Bewegungsgründen läßt Homer den Diomedes und den Hektor zur Tapferkeit angereitzt werden. Den Hektor läßt er sagen:

Würde Polydamas *) nicht zuerst durch
Schmähung mich kränken?

Und den Diomedes: **)

Rühmen würde dereinst sich Hektor vor den
Trojanern,
Daß der Tydide ihn floh: —

Diese Art von Tapferkeit ist, wie gesagt, der zuvor von mir erklärten am ähnlichsten. Sie hat auch eine Tugend zum Grunde. Denn sie entsteht aus der Furcht vor der Schande. Ihr Zweck ist die Erlangung von etwas moralisch Schönem, nähmlich der Ehre, und die Vermeidung von etwas moralisch Verwerflichem, der Schande.

Unter diese Classe bürgerlich Tapferer könnte man auch diejenigen rechnen, die von ihren Obern dazu gezwungen werden. Doch diese Tapferkeit ist schon schlechterer Art, weil die Furcht vor dem Uebel, nicht vor der Schande, der Bewegungsgrund ist, und weil diese Tapfern nicht das Schändliche, sondern das Schmerzhafte zu vermeiden suchen. Es zwingen aber die Obern zu

---

*) Il. XXII. 100.

**) Il. VIII. 148.

Gefahren auf vielfache Weise. Bald durch Drohungen, wie Hektor: *)

Find' ich einen vom Heer, der aus dem Streite zurückweicht:
Soll er fallen durch mich, den Hunden und Vögeln zur Speise.

Oder, wenn sie die, welchen sie Muth einjagen wollen, ins erste Glied stellen und Gewalt gegen sie brauchen, wenn sie Miene machen, zurückzuweichen. Oder wenn sie dieselben so stellen, daß sie einen Graben oder andere solche Hindernisse im Rücken haben.

Doch dieß sind nicht die Bewegungsgründe, welche den wahrhaft Tapfern zur Uebernehmung der Gefahr treiben. Nur das Schöne und Anständige, was in der Tapferkeit liegt, muß ihn begeistern.

Eine andere Art der Tapferkeit scheint diejenige zu seyn, welche in jeder Sache aus der Erfahrenheit und der Kenntniß derselben entsteht. Daher glaubt auch Sokrates, daß man die Tapferkeit durch die Wissenschaft des Gefährlichen und Bösen definiren könne.

---

*) Es giebt ein Paar Stellen dieser Art in der Iliade. Das was Hektor XV. 348—51. sagt, lautet, den Worten nach, etwas anders.

Eine solche Erfahrenheit hat der ein Mensch in dieser, der andre in einer andern Sache. Im Kriege hat sie der Soldat, der lange gedient hat. Denn auch im Kriege scheint vieles sehr gefährlich, was es im Grunde nicht ist. Dieß weiß niemand besser, als der, welcher das Handwerk lange getrieben hat. Er erscheint deßwegen in den Augen Andrer noch tapferer, als er vielleicht ist, weil diese die Größe der Gefahr nicht zu beurtheilen wissen. Dazu kommt, daß er durch seine Erfahrenheit auch am meisten im Stande ist, dem Uebel, dessen Gefahren er trotzen soll, zu entgehn, und es den Feind leiden zu lassen. Da er sich, vermöge seiner Uebung, der Waffen am besten zu bedienen weiß, da er auch solche Waffen hat, wie sie nöthig sind, zum Angriff und zur Vertheidigung; so ist er eben so geschickt, den Feind zu verwunden, als sich selbst vor Wunden zu hüten. Ein solcher erfahrner Soldat ficht also mit Muth aus eben dem Grunde, aus welchem der Wohlbewaffnete unter Unbewaffneten muthig ist, oder der Athlet unter Leuten, welche die Gymnastik nie getrieben haben. Denn auch in diesen athletischen Kämpfen sind es nicht die Tapfersten, welche den Streit am besten bestehn, sondern diejenigen, welche die meisten kör-

perlichen Kräfte und die meiste Geschicklichkeit in Leibesübungen haben.

Die Soldaten aber, welche nur durch ihre Uebung des Kriegshandwerks muthig geworden, werden dann feige, wenn die Gefahr überhand nimmt. Wenn sie sich von der Menge verlassen sehn, und wenn es ihnen an der gewöhnlichen Rüstung und den gewöhnlichen Hülfsmitteln mangelt; dann sind sie die ersten, welche fliehen.

Ganz anders handeln die, welche die zuvor gedachte bürgerliche Tapferkeit haben. Diese bleiben auf ihrem Posten, auch wenn es ihnen das Leben kostet; wie dieses auf dem Hermäus der Fall war. *) Die Ursache ist: diese sehen die Flucht als etwas Schändliches an, und der Tod scheint ihnen nicht ein so großes Uebel, als eine Rettung, die ihnen ihre Ehre gekostet hätte. Jene aber, (die Soldaten vom Handwerk,) sind Anfangs deßwegen muthig, in die Gefahr zu

*) Einer Ebene bey Corona in Böotien, wo in dem heiligen Kriege die Coroneer mit Böotischen Hülfstruppen den Phocensern eine Schlacht lieferten, in welcher sie bald Anfangs von ihren Hülfsvölkern, weil ein Anführer derselben geblieben war, verlassen wurden, und ihren Tod fanden.

gehen, weil sie sich für die stärkern halten; sobald sie aber das Gegentheil gewahr werden, laufen sie davon, weil sie den Tod mehr als die Schande fürchten. Wie entfernt hiervon der Charakter des wahrhaft Tapfern sey, fällt jedem in die Augen.

Eine dritte Art unächter Tapferkeit ist die, welche aus dem Zorne und einer zornartigen Gemüthsbeschaffenheit entsteht. Allerdings scheinen Leute während der Leidenschaft des Zorns tapferer zu seyn, als sonst, indem sie so, wie die Thiere, ohne Rücksicht auf Gefahr, auf diejenigen eindringen, von denen sie verwundet worden sind. Auch scheinen die wirklich Tapfern gemeiniglich von einer Gemüthsart, die des Zorns leicht fähig ist, zu seyn. Und nichts macht verwegener, sich in die Gefahr zu stürzen, als ein heftiger Zorn. Daher auch Homer sich des Nahmens des Zorns (θυμὸς) bedienet, oder die körperlichen Phänomene des Zorns schildert, (als das Emporsteigen des Blutes ins Gesicht, das Kochen des Blutes,) wenn er von der Belebung und der Erweckung der Tapferkeit redet.

Die wahrhaft Tapfern nun thun, was sie thun, um der moralischen Schönheit der Handlung willen: wenn aber sich der Zorn in ihre

Gemüthsverfassung mischt, so ist er nicht das Princip, sondern nur der Gehülfe der Tapferkeit.

Die Thiere hingegen werden tapfer nur durch die Schmerzen und das unangenehme Gefühl, das sie leiden. Die Schläge oder die Furcht selbst sind es, die sie antreiben, sich der Gefahr auszusetzen; denn so lange sie im Walde oder im Sumpfe verborgen bleiben können, gehen sie nicht auf ihren Feind los. Das nun aber kann wohl nicht wahre Tapferkeit seyn, von Schmerz und Wuth getrieben, ohne Voraussehung der Folgen, sich in die Gefahr hineinzustürzen. Wäre das, so handelten hungrige Esel auch tapfer: denn sie lassen nicht ab vom Fressen, wenn sie auch noch so sehr geprügelt werden; so wären die Ehebrecher auch tapfer, die, von unzüchtigen Begierden entflammt, eine Menge kühner Unternehmungen wagen.

Doch scheint der Zorn die natürlichste Anlage zur Tapferkeit zu seyn, und selbst diese Tugend werden zu können, wenn der Entschluß und der Endzweck von der Vernunft hinzugesetzt werden.

Die Leidenschaft des Zorns macht dem Menschen, so lange sie da ist, Schmerz, der durch die Rache gehoben wird und in Vergnügen über-

geht. Die, bey welchen dieses Princip obwaltet, können streitbar seyn, aber sie sind nicht tapfer; denn das moralisch-Schöne ist nicht ihr Endzweck, die Leidenschaft und nicht die Vernunft ist das Princip ihrer Handlungen. Sie haben aber etwas Aehnliches mit der Tapferkeit.

Eine vierte Gattung von Unächttapfern sind die Hoffnungsvollen. Leute, welche oft und über Viele gesiegt haben, glauben in den Gefahren zuversichtlich, daß sie sie wieder besiegen werden. Leute, die sich auf ihr Glück verlassen, sind also den Tapfern ähnlich, weil beyde in den Gefahren muthvoll sind; aber die wirklich Tapfern sind es der oben angezeigten Ursachen wegen; die auf ihr Glück sich Verlassenden aber sind es, weil sie glauben stärker zu seyn, als ihre Feinde; und nicht glauben, daß diese ihnen werden etwas anhaben können. Das ist auch die Art, auf welche der Trunk die Menschen muthig macht. Er erfüllt sie nähmlich mit der Hoffnung eines leichten Sieges. Wenn sie aber alsdann bey dem Versuche finden, daß dem nicht so sey, so kehren sie sehr bald dem Feinde den Rücken. So nicht der Tapfere. Dieser weiß, daß das, was er zu übernehmen hat, fürchterlich sey; es erscheint ihm auch so, und doch übernimmt er es, weil er es

für moralisch-schön hält, und für schändlich, es nicht zu thun.

Daher ist es auch ein Beweis größerer Tapferkeit, wenn man bey plötzlich einbrechenden Gefahren ohne Furcht und Unruhe ist, als wenn man es bey Gefahren ist, die man vorher sah: weil im erstern Falle es schon mehr zur Fertigkeit geworden seyn muß, so zu handeln, oder weil man sich nicht darauf hat vorbereiten können.

Denn überhaupt bey Dingen, die uns schon zum voraus bekannt sind, wie sie seyn werden, können wir nach Ueberlegung und Räsonnement beschließen, wie wir handeln wollen: bey plötzlichen Fällen hingegen, kann uns nur Gewohnheit und Fertigkeit leiten.

Auch die Unwissenden oder mit der Gefahr Unbekannten, haben zuweilen das Ansehen der Tapfern. Sie haben vieles mit denen gemein, die sich auf ihr gutes Glück verlassen; nur sind sie schlechter als diese, weil die Unwissenheit der Gefahr nichts von Würde in sich hat, wohl aber das Zutrauen zu seinem Glücke. Daher halten auch diese letzteren länger in der Gefahr aus: die erstern aber, wenn sie merken, daß sie betrogen sind, und daß die Sache ganz anders sey, als sie vermutheten, laufen sehr schnell davon. So

machten es die Argiver, da sie auf die Lacedämonier stießen, die sie zuerst für Sicyonier gehalten hatten. *)

Dieß sey also genug von den Eigenschaften der ächten sowohl als der unächten Tapferkeit.

---

*) Sie hatten, wie über diesen sonst wenig bekannten Vorfall ein Griechischer Ausleger bemerkt, die Sicyonier kurz vorher geschlagen. Darum gelang es den Lacedämoniern, sie dadurch sicher zu machen, daß sie die Waffen und das übrige Aeußere der Sicyonier annahmen.

Das zwölfte Kapitel.

Inhalt. Die Tapferkeit hat es vorzüglich mit furchtbaren Uebeln zu thun. Die Ausübung derselben ist daher mit Leiden verknüpft, aus welchen erst zuletzt ein sittliches Vergnügen hervorgeht. Man kann übrigens ein guter Soldat seyn, auch ohne die hier ihrem Ideale nach definirte Tugend der Tapferkeit zu besitzen.

Furcht und Vertrauen zu einem glücklichen Ausgange in den Gefahren sind die beyden Gemüthsstimmungen, mit welchen die Tapferkeit zu thun hat. Sie hat aber doch mehr mit dem Fürchterlichen zu thun, als mit seinem Gegentheil. Denn der, welcher sich durch das Fürchterliche nicht beunruhigen läßt, sondern sich gegen dasselbe so beträgt, wie er soll, heißt in eigentlicherem Verstande tapfer, als der, welcher sich in Absicht der Hoffnung erregenden Dinge pflichtmäßig verhält. Daher ist auch die Tapferkeit mit einem sauren Kampfe verbunden, und wird deßwegen mit Recht ein Gegenstand der Bewunderung: denn es ist schwerer den Schmerz zu ertragen, als sich des Vergnügens zu enthalten. Nun scheint aber wohl der Zweck, auf welchen die Tapferkeit losarbeitet,

etwas angenehmes zu seyn: aber dieses Angenehme wird von dem Uebrigen, welches dasselbe umgiebt, verdunkelt.

Etwas Aehnliches geschieht bey den gymnischen Gefechten. Auch den Faustschlägern ist der Zweck, um deßwillen sie sich schlagen, der Kranz und die Ehre, die ihnen als Siegern zu Theil wird, etwas angenehmes; aber die Streiche, die sie leiden, und alle die Beschwerden, denen sie sich dabey unterziehen, sind etwas schmerzhaftes, wenn sie es nicht bis zur völligen Gefühllosigkeit gebracht haben.

Weil aber jenes Vergnügen nur etwas Kurzes und Vorübergehendes ist, und diese Schmerzen vielfach und dauernd sind, so wird niemand dem Faustkampfe im Ganzen die Eigenschaft des Angenehmen zuschreiben.

Mit der Tugend der Tapferkeit verhält es sich auf ähnliche Weise. Der Tod und die Wunden, denen sich der Tapfere aussetzt, sind an sich schmerzhaft, und der Neigung desselben zuwider. Er unterzieht sich aber denselben, weil er es für moralisch schön hält, oder für schändlich, es nicht zu thun.

Ja man kann sagen, in einem je höhern Grade der Mensch tugendhaft ist, und je mehr er also von der wahren Glückseligkeit besitzt: desto ungerner

sollte er billig sterben: denn gerade einem solchen Menschen ist das Leben am meisten etwas werth, und er wird durch den Tod der größten Güter beraubt. Das ist freylich schmerzhaft, aber er ist deßwegen doch nicht weniger tapfer, ja vielleicht um desto mehr, weil er einen desto größeren Heldenruhm darin findet, so viel Güter der Pflicht und dem moralisch Schönen aufzuopfern.

Es giebt außer der Tapferkeit noch mehr Tugenden, bey welchen die Thätigkeit selbst nicht mit Vergnügen verbunden ist, außer in sofern die Erreichung des Zwecks Vergnügen macht.

Es ist aber sehr wohl möglich, daß Leute vortreffliche Soldaten und doch dem jetzt aufgestellten Bilde ganz unähnlich seyn können. Ohne viel Tapferkeit kann oft der Mangel aller andern Güter sie dazu machen. Leute von diesen Umständen sind geneigt, alles zu wagen und verkaufen gern ihr Leben, um Brot oder ein kleines Einkommen zu haben.

So viel von der Tugend der Tapferkeit, von welcher nun, nach dem bisher Gesagten, der Leser selbst wird das Bild entwerfen können.

Das dreyzehnte Kapitel.

Inhalt. Von der Mäßigkeit. Sie soll den Menschen bey dem Genusse derjenigen Vergnügungen leiten, welche er mit den Thieren gemein hat. Unter diesen hat sie vornehmlich diejenigen einzuschränken, welche nicht in der animalischen Natur überhaupt sondern in dem besondern Charakter oder Naturell einzelner Menschen gegründet sind. Auf unangenehme Empfindungen bezieht sie sich eigentlich und unmittelbarer Weise gar nicht.

Auf die Tapferkeit folgt die Tugend der Mäßigung. Sie gehören beyde zusammen, weil sie beyde mit dem vernunftlosen oder sinnlichen Theile der Seele zu thun haben.

Daß die Tugend der Mäßigung auch in der Beobachtung eines gewissen mittlern Maßes in Absicht des Vergnügens besteht, habe ich schon oben gesagt. Mit dem Vergnügen, sage ich, hat diese Tugend hauptsächlich zu thun, denn wenn es gleich auch eine Mäßigung beym Schmerze giebt: so wird doch das Wort Mäßigung (σωφροσύνη) hauptsächlich nur vom Vergnügen gebraucht. Mit eben diesen Gegenständen hat

aber auch die Unmäßigkeit oder Ausgelassenheit (ἀκολασία) zu thun.

Nun müssen wir weiter untersuchen, welche Arten von Vergnügen es eigentlich sind, die die Mäßigung im Zaume hält.

Es giebt geistige und körperliche Vergnügungen. Von der erstern Art ist das Vergnügen, welches die erlangte Ehre dem Ehrgeitzigen und die Erlernung neuer Wahrheiten dem Wißbegierigen machen. Jeder von diesen freut sich nähmlich darüber, wenn er das erlangt, was er begehrt; ungeachtet er keinen körperlichen Genuß davon haben kann. Von der Einschränkung oder Ausgelassenheit dieser Vergnügungen nun, werden die Wörter Mäßigkeit oder Unmäßigkeit nicht gebraucht; überhaupt von keinem andern, als vom körperlichen und sinnlichen Vergnügen. Wenn jemand Mährchen liebt und gern erzählt, und dieß bis zur Ausschweifung treibt, so, daß er ganze Tage mit unbedeutenden Reden hinbringt; so nennen wir ihn nicht unmäßig, sondern einen Schwätzer. So schreiben wir auch nicht denen, welche über den Verlust ihrer Freunde oder ihres Vermögens allzu traurig sind, einen Mangel an Mäßigkeit zu.

Aber auch nicht mit allen körperlichen Vergnügungen hat die Tugend der Mäßigkeit zu thun. Die, welche an Gegenständen des Gesichts, an Gestalten, Farben und Gemählden Vergnügen finden, heißen deßwegen nicht mäßig oder unmäßig; ob es gleich scheint, daß auch sie diesen Vergnügen zu viel oder zu wenig nachgeben können. Mit den Gegenständen des Gehörs hat es gleiche Bewandniß. Die, welche ein übermäßiges Gefallen an Musik und Schauspiel haben, werden deßwegen nicht als Unmäßige gescholten, und die, welche darin Maß und Ziel halten, werden nicht als Mäßige gelobt. Bey dem Geruch ist es nicht anders, außer nur zuweilen eines zufälligen Umstandes wegen. Die, welche den Geruch von Rosen, von Früchten oder Räuchwerk sehr lieben, werden deßwegen nicht Unmäßige genannt; aber wohl die, welche an dem Geruche gewisser Salben oder Speisen ein übergroßes Wohlgefallen finden: denn zufälliger Weise pflegt dieses Wohlgefallen mit der Unmäßigkeit im eigentlichen Verstande verbunden zu seyn; weil diese Gerüche den Schwelger und Wollüstling an die Vergnügen, die er eigentlich begehrt, erinnern. Denn so sieht man überhaupt, daß Menschen, wenn sie hungern, sich auch über den Geruch der Speisen

freuen. An solchen Gerüchen nun ein großes Wohlgefallen haben, ist die Sache des Unmäßigen, bey dem Speise und Trank der Gegenstand heftiger Begierden ist.

Auch bey den andern Thieren finden wir nicht, daß sie durch die Sinne des Gesichts, Gehörs oder Geruchs eigentliches Vergnügen empfinden, außer durch eine zufällige Verknüpfung. Nicht den Hasen zu riechen macht dem Hunde Vergnügen, sondern ihn zu verzehren: aber der Geruch verschafft ihm die Wahrnehmung davon, daß sein Fraß da ist. Nicht an der Stimme des Ochsen, sondern an seinem Fleische findet der Löwe Vergnügen: aber durch die Stimme erfährt er, daß sein Raub nahe ist; und darüber scheint er sich zu freuen. Auf gleiche Weise ist es nicht der Anblick oder das Auffinden eines Hirsches oder einer wilden Ziege, welche ihm Lust erweckt, sondern die Hoffnung, Speise zu haben.

Mit solchen Vergnügungen aber hat die Mäßigkeit oder Unmäßigkeit zu thun, welche wir mit den Thieren gemein haben. Daher es auch etwas thierisches und nur Sklaven anständiges scheint, ihnen nachzugeben. Von dieser Art aber sind die Vergnügungen des Gefühls und des Geschmacks. Doch auch das eigentliche Schmecken

der Speisen scheint den Thieren nur wenig oder gar nicht zuzukommen. Denn der Geschmack hat eigentlich die Beurtheilung der Säfte, welche jeder Speise eigenthümlich sind, zu seinem Gegenstande. Von den Weinkennern, wenn sie den Wein probiren, und den Köchen, wenn sie die Speisen zubereiten, sagt man, daß sie sie kosten oder schmecken. Aber die Schlemmer und Trunkenbolde oder die eigentlichen Unmäßigen, haben nicht sowohl an diesem Schmecken, als an dem Genießen, ihre Freude, welches letztere allemahl durchs Gefühl *) geschieht, sowohl bey Speise und Trank als in den Freuden der Liebe. Um deßwillen wünschte jener Schlemmer, daß sein Hals noch länger als eines Kranichs seyn möchte,

---

*) Hier kann man wohl dem Aristot. nicht ganz beystimmen; es sey denn, daß man alle Sinne auf den Einen des Gefühls zurückbringen wolle. Denn daß das Vergnügen, welches aus dem Genusse von Speise und Trank entsteht, eigentlich doch dem Geschmack und nicht dem Gefühl angehöre, beweiset eben der gleich darauf angeführte Wunsch eines Schlemmers. Das Gefühl, dessen Verlängerung er sich wünschte, sollte ja dasjenige Gefühl seyn, welches dem Halse, —

weil er hoffte, durch das verlängerte Gefühl noch länger zu genießen.

Es ist aber unter allen Sinnen das Gefühl derjenige, welcher allen Thierarten am meisten gemein ist: und auf diesen thierischen Sinn bezieht sich die Unmäßigkeit. Um deßwillen scheint sie auch mit Recht dem Menschen Schande zu machen; weil er nicht, in sofern er Mensch, sondern, in sofern er Thier ist, an solchen Dingen Gefallen findet. Sich über solche also zu sehr zu freuen und sie am meisten zu lieben, erniedrigt ihn zu dem Range der Thiere.

Man muß noch hinzusetzen, daß die edelsten der Vergnügungen des Gefühls, wie z. E. die, welche bey den Leibesübungen aus der Erwärmung oder aus dem Reiben des Körpers entstehen, ausgeschlossen werden, wenn von den Vergnügungen der

---

und dieß heißt hier offenbar so viel, als dem Gaumen, — ausschließend eigen ist. Und dieß nennt jedermann den Geschmack. Das Genießen der Speisen und des Weines ergetzt eben, in sofern es ein fortgesetztes Schmecken derselben mit sich führt. Aristoteles aber hat hier vorzüglich diejenige äußerst niedrige Gattung von Unmäßigen, welchen es um bloße Anfüllung zu thun ist, vor Augen; und von dieser wird man seine Behauptung großen Theils wahr finden. A. d. H.

Unmäßigkeit die Rede ist. Denn nicht das Gefühl am ganzen Körper, sondern nur an gewissen Theilen desselben ist es, welches dem Unmäßigen Vergnügen macht.

Von den sinnlichen Begierden sind einige allen Menschen gemein und in der Natur gegründet, andere erworben und dem Individuum eigenthümlich. Z. B. die Begierde nach Nahrung ist natürlich: denn jeder begehrt, wenn er ausgeleert ist, Speise oder Trank, zuweilen auch beydes. Und in der Jugend und dem männlichen Alter begehrt er auch den Beyschlaf. Aber solche und solche Speisen oder Getränke, den Beyschlaf mit dieser bestimmten Person begehrt nicht mehr ein jeder, noch einer zu allen Zeiten dieselben. Um deßwillen scheinen diese Begierden mehr uns anzugehören. Wiewohl auch von ihnen liegt einige Ursache in unsrer physischen Natur. Denn von Natur empfindet ein Mensch an dieser, der andre an jener Sache ein Vergnügen, und der eine Mensch *) verlangt die Sache, die ihn

*) Der Uebersetzer ist hier, was die Worte betrifft, sehr von dem Griechischen abgegangen. Im Original steht eigentlich: „und einige Dinge haben für gewisse Menschen einen größern Reiz, als andere derselben Art, welche sich ihnen eben darbiethen." A. d. H.

vergnügen soll, gerade so bestimmt; da sie andern auf jede Art Lust erweckt.

In Absicht der natürlichen und allgemeinen Begierden sündigen wenige Menschen: und wenn sie sündigen, so geschieht es nur durch das Uebermaß oder die zu große Vielheit. Der, welcher das Alltägliche ißt und trinkt, bis er sich überfüllt hat, sündiget nur, indem er die natürliche Gränze durch die Menge der Speise überschreitet. Denn die Gränze der natürlichen Begierde ist die Ausfüllung des Mangels. Daher werden die Unmäßigen dieser Gattung γαστρίμαργοι genannt, weil sie über das Maß und das Schickliche ihren Bauch anfüllen. In diesen Fehler aber fallen nicht leicht Andere, als Leute von sehr niedriger und pöbelhafter Denkungsart.

In Absicht der eigenthümlichen Vergnügungen und Begierden aber sündigen viele, und sind viele Arten zu sündigen möglich. Denn alle die, welche für einen bestimmten Gegenstand eine ihnen eigenthümliche Neigung haben, können entweder dadurch fehlen, wenn die Gegenstände, an welchen sie sich ergetzen, nicht die rechten sind, oder wenn sie in dem Vergnügen an ihnen nicht

Maß halten, oder wenn sie sich auf eine nicht gehörige Weise, bey ihrem Vergnügen daran, betragen. *) In allen diesen Puncten überschreiten die Unmäßigen das Maß, indem sie der Sache zu viel thun. Denn theils ergetzen sie sich an einigen Dingen, an welchen sie sich nicht ergetzen sollten, — d. h. an solchen, die wirklich hassenswerth sind; oder, wenn die Gegenstände, welche sie lieben, auch wirklich ein erlaubtes Vergnügen gewähren; so sind sie doch ausschweifend im Genusse, oder ihre Freude wird gemein und pöbelhaft.

So viel ist also klar, daß die Unmäßigkeit in dem zu Vielen beym Genusse des Vergnügens besteht, und daß sie eine fehlerhafte Eigenschaft des Menschen ist.

In Absicht des Schmerzes aber ist es nicht gewöhnlich, den, welcher ihn erträgt, mäßig,

*) Der Uebersetzer hat dasjenige, was hier neben den Worten ἢ μὴ ὡς δεῖ in der Urschrift steht, wahrscheinlich deßhalb weggelassen, weil es ihm aus Gründen, welche der Leser des Griechischen leicht erkennen wird, unächt oder doch überflüssig schien. A. d. H.

(σώφρων) und den, welcher ihn nicht erträgt, unmäßig zu nennen. Aber das gehört zur Unmäßigkeit, sich über Gebühr deßhalb zu betrüben, daß man gewisser Vergnügungen nicht theilhaftig geworden ist: denn hier entsteht der Schmerz aus der Liebe zum Vergnügen selbst. Eben so gehört es zur Mäßigkeit bey der Abwesenheit des Vergnügens gleichgültig zu seyn, und sich selbst des Genusses freywillig zu enthalten.

Vierzehntes Kapitel.

Inhalt. Vergleichung der Mäßigkeit mit den beyden Abwegen, zwischen welchen sie in der Mitte liegt; vornähmlich mit ihrem Gegentheil, oder der zu großen Begierde nach thierischen Vergnügungen, indem eine zu große Gleichgültigkeit gegen dieselben nicht leicht Statt findet.

Der Unmäßige also begehrt alle Arten von sinnlichen Vergnügungen, oder begehrt deren am meisten, die den größten sinnlichen Reitz haben, und wird also von der Begierde eigentlich beherrscht, so daß er die sinnliche Lust allem Andern vorzieht.

Eine Folge davon ist, daß er auch Unlust leidet, sowohl, wenn er seinen Endzweck verfehlet als während der Begierde selbst; denn mit jeder Begierde ist eine Art von Schmerz verbunden, so seltsam es auch scheint, daß durch das Vergnügen selbst soll Schmerz verursacht werden.

Was den entgegenstehenden Fehler in Absicht des Vergnügens betrifft, das zu Wenige in der Begierde nach demselben, die zu wenige Befrie-

digung bey dessen Genuß; so findet dieser sehr selten Statt. Denn eine solche Unempfindlichkeit gegen Lust und Unlust liegt nicht in der menschlichen Natur. Selbst die Thiere unterscheiden die Speisen, die sie genießen, finden Geschmack an den einen und verschmähen die andern. Gäbe es aber jemanden, dem nichts sinnliches Vergnügen machte und bey dem ein sinnlicher Eindruck dem andern vollkommen gleich gälte; so müßte das ein ganz andres Wesen als der Mensch seyn. Für diesen Zustand aber hat die Sprache keinen Nahmen, weil der Fall selbst nie vorkommt.

Der Mäßige nun ist derjenige, der in Absicht dieser Gegenstände die Mittelstraße hält. Er vergnügt sich weder an denselben Gegenständen, welche den Unmäßigen ergetzen, und die er vielmehr verabscheut, noch genießt er überhaupt unerlaubte Vergnügungen, noch ist er selbst bey den erlaubten ausgelassen in seiner Freude. Er geräth nicht in Unmuth, wenn ihm solche Vergnügungen fehlen, er begehrt sie immer nur ruhig und niemahls mehr oder zu einer andern Zeit, oder auf eine andre Weise, als es Pflicht und Schicklichkeit erlauben. Alle solchen Vergnügungen aber,

die entweder zur Gesundheit gereichen, oder zum Wohlbefinden und zur Stärke des Körpers beytragen, diese begehrt er mäßig und auf die gehörige Weise. Die andern Vergnügungen aber nur in sofern sie wenigstens nicht Hinderniße jener körperlichen Vollkommenheiten sind, nicht der Sittlichkeit entgegen sind oder seine Vermögensumstände überschreiten. Wer eins von diesen Sachen thut, liebt das sinnliche Vergnügen mehr, als es werth ist. Nicht so der Mäßige, der in allen diesen Stücken den Aussprüchen der richtigen Vernunft folgt.

Funfzehntes Kapitel.

Inhalt. Vergleichung der Unmäßigkeit mit der Feigheit. Der Nahme der erstern im Griechischen, wird zuletzt noch angewendet, die Natur der Mäßigkeit zu erläutern.

Die Unmäßigkeit scheint weit mehr etwas freywilliges zu seyn, als die Feigheit. Denn die eine hat ihren Grund im Vergnügen, die andre im Schmerz; die eine in etwas, das gesucht und begehrt, die andere in etwas, das geflohen wird. Nun setzen aber der Schmerz und die Furcht vor Schmerz den Menschen außer sich und zerrütten seine Natur: das Vergnügen aber thut nichts dergleichen. In Absicht des Vergnügens hat also der Mensch mehr freyen Willen. Und um deßwillen gereicht ihm auch der Fehler, den er begeht, mehr zum Vorwurf.

Es ist auch leichter, in Absicht der sinnlich angenehmen Eindrücke eine Fertigkeit zu erwerben; denn es giebt deren viele im menschlichen Leben, und die Angewöhnung geschieht hier ohne Gefahr. In Absicht der schrecklichen Dinge findet von allem diesen das Gegentheil Statt. Es scheint

aber, daß die Feigheit, als Fertigkeit, nicht auf gleiche Art freywillig ist, als die einzelnen feigen Handlungen. *) Denn sie selbst als Eigenschaft

*) Dieß muß wohl, nach dem unmittelbar darauf Folgenden zu urtheilen, so viel heißen: „es scheint, daß „die Feigheit, in sofern sie als Fertigkeit betrachtet „wird, noch etwas mehr, oder doch auf eine mehr „offenbare Weise freywillig ist, als die einzelnen feigen Handlungen.“ Der prüfende Leser wird aber auch finden, daß es nur so scheint. Denn eben das, was mittelbar zu feigen Handlungen verleitet, ist auch, unmittelbarer Weise, durch eben diese Handlungen nähmlich, wenn sie oft wiederhohlt werden, der Grund eines feigen Charakters. Dieß hat Aristot selbst im 7ten und 8ten Kapitel höchst bescheidend, aus einander gesetzt. Da aber die Feigheit, als Charakterzug aus einzelnen feigen Handlungen nicht auf einmahl entsteht, und mehr durch eine im Stillen wirkende Nothwendigkeit, als durch in die Augen fallenden Zwang, dergleichen jede betäubende Gefahr mit sich führt, erzeugt wird: so scheint die Hervorbringung derselben allerdings weniger gewaltsam zu seyn, als die Hervorbringung einzelner feigen Handlungen.

ist schmerzlos: die einzelnen Fälle und Umstände aber, bey welchen sie bewiesen wird, erregen Schmerz, und setzen den Menschen so außer sich, daß er auch seine Waffen wegwirft, und eine Menge anderer unschicklichen Handlungen begeht. Um deßwillen scheinen auch alsdenn die Umstände dem Menschen Gewalt anzuthun.

Bey den Unmäßigen ist gerade der entgegengesetzte Fall. Das Einzelne ist bey ihm freywillig denn er ist ja in einem Zustande des Begehrens: aber die Unmäßigkeit, als erworbne Fertigkeit, ist weniger freywillig: denn niemand hat die Begierde unmäßig zu seyn.

Der Griechische Nahme der Unmäßigkeit, ἀκολασία wird auch von dem jugendlichen Muthwillen gebraucht: denn beyde haben einige Aehnlichkeit mit einander. Von welchem es aber zuerst gebraucht und auf das andere übergetragen worden sey, darauf kommt es uns hier nicht an. Doch läßt sich denken, daß das, was der Natur nach früher ist, auch zuerst benannt worden sey, und dem spätern seinen Nahmen mitgetheilet habe. In der That scheint die Metapher nicht unschicklich zu seyn. Denn das in der Zucht halten, κολάζεσθαι,

von welchem das Wort herkommt, paßt auf alles, was im Menschen zu schändlichen Ausschweifungen geneigt ist, und schnell wächst. Die sinnliche Begierde scheint also gleichsam das im Menschen zu seyn, was im menschlichen Geschlechte das Kind ist: denn die Kinder werden fast ganz durch sinnliche Begierden regiert, und das Verlangen nach Vergnügen ist bey ihnen am stärksten. Wenn nun dieselbe nicht zum Gehorsam gewöhnt und unter ein Gesetz gezwungen wird, so wächst sie bis zum Uebermaß. Es ist die Natur der Begierde nach Vergnügen, daß sie, mit Unverstande verbunden, unersättlich ist, und von allem genießen will. Wozu kommt, daß jede Sättigung der Begierde ihre Stärke vermehrt, und, wenn sie zu einer gewissen Stärke gekommen ist, sie auch dem Menschen seine Besonnenheit raubt.

Um deßwillen müssen also diese Vergnügungen in Absicht des Maßes und der Anzahl in Schranken gehalten werden, damit sie sich der Vernunft nicht widersetzen. Einen solchen zum Gehorsam gewöhnten Charakter nennen wir κεκολασμένον.

Denn so wie der Knabe nach den Vorschriften seines Erziehers, so muß der begehrliche Theil der Seele sich nach der Vernunft richten. Die Begierden des Mäßigen müssen aber deßwegen mit der Vernunft übereinstimmen, weil das moralisch Gute der Endzweck von beyden ist. Der Mäßige begehrt, was er soll und wie er soll und wenn er soll. Eben das schreibt aber auch die Vernunft vor.

Viertes Buch.

Erstes Kapitel.

Inhalt. Von der Freygebigkeit. Sie bezieht sich auf die Verwaltung des Vermögens, und ist in Absicht des Ausgebens die Mittelstraße zwischen Kargheit und Verschwendung.

Hiernächst haben wir von der Freygebigkeit zu handeln. Diese Tugend scheint nichts anders, als die Beobachtung der Mittelstraße in der Verwaltung des Vermögens zu seyn. Denn wenn der Freygebige gelobt wird, so sind es nicht Thaten einer kriegerischen Tapferkeit, es sind nicht

Handlungen der Mäßigung, es ist nicht eine richtige Beurtheilung der Dinge, sondern es ist die Beobachtung der Pflicht in dem Geben und Empfangen dessen, was zum Vermögen gehört. Noch mehr aber hat die Freygebigkeit mit dem Geben, als mit dem Empfangen, zu thun. Vermögen aber nenne ich alles, dessen Werth nach Gelde geschätzt werden kann. Es giebt aber, in Absicht des Vermögens, zwey Abschweifungen von der Mittelstraße, — einen Exceß, das ist die Verschwendung, und einen Defect, das ist die Knickerey. Den Nahmen der Knickerey geben wir beständig und allein der Aufführung derjenigen, die eine zu große Sorgfalt für die Erhaltung und Vermehrung des Vermögens haben. Bey dem Nahmen eines Verschwenders, denken wir uns hingegen auch oft einen zügellosen und sinnlich ausschweifenden Menschen. *) Die Griechen bezeichnen nähmlich mit dem Worte ἄσωτος, welches Verschwender heißt, oft auch zugleich Menschen, die sich nicht beherrschen kön-

*) Von dem Worte Verschwender, welches der Uebersetzer hier gebraucht hat, gilt dies weniger als von dem Griechischen Asot oder dem ähnlichen deutschen Ausdrucke, liederlich.

nen, und zur Befriedigung ihrer Lüste Aufwand machen. Daher scheint auch dieser Nahme etwas so verächtliches anzuzeigen. Denn er schließt auf diese Weise mehr als ein Laster in sich. Doch ist dieses nicht seine eigenthümliche und nächste Bedeutung. Ἄσωτος im eigentlichen Verstande ist der, welcher den einen Fehler hat, sein Vermögen zu Grunde zu richten. Der Grund der Benennung kommt davon her, weil die Vernichtung des Vermögens eine Zugrunderichtung des Menschen selbst zu seyn scheint; weil er von seinem Vermögen lebt. Soviel also von der Wortbedeutung des Nahmens ἀσωτία.

Von allen Dingen, von denen es einen gewissen Gebrauch giebt, ist auch ein guter oder übler Gebrauch möglich. Nun gehört aber der Reichthum unter die brauchbaren Dinge; daher er ebenfalls beyderley Anwendung zu läßt. Jede Sache aber braucht derjenige am besten, der diejenige Geistesvollkommenheit besitzt, die sich auf diesen Gegenstand bezieht. Den Reichthum wird also derjenige am besten gebrauchen, der die auf Vermögen und Reichthum sich beziehende Tugend besitzt; diese Tugend ist aber die Freygebigkeit.

Der Gebrauch des Reichthums nun scheint im Ausgeben und im Aufwande zu bestehen. Das Einnehmen und das Aufbewahren des Vermögens scheinen vielmehr zum Erwerben zu gehören. Daher ist es auch des Freygebigen Sache mehr, zu geben, wem er soll, als einzunehmen, woher er soll, oder nicht zu empfangen, was er nicht soll. Denn die Sache der Tugend ist es immer mehr, Gutes zu thun, als Gutes zu empfangen, und löbliche Handlungen zu vollbringen, als sich von schändlichen zu enthalten. Das aber ist klar, daß durch das pflichtmäßige Ausgeben des Geldes man etwas Gutes thut, und eine moralischgute Handlung vollbringt, durch das pflichtmäßige Einnehmen des Geldes aber man nur Gutes empfängt und schändliche Handlungen unterläßt. Daher erweckt auch der auf die gehörige Weise Gebende weit größere Dankbarkeit und erhält weit größeres Lob, als der, welcher bey der Einnahme des Geldes seine Pflicht beobachtet. Auch ist es leichter, sich des unrechten Empfangens zu enthalten, als von dem Seinigen andern mitzutheilen. Die Menschen pflegen das, was ihnen gehört, ungern aufzuopfern, auch, wenn sie deßwegen nicht geneigt sind, fremdes Gut an sich zu bringen. Auch ist

der Nahme der Freygebigkeit eigentlich nur für das pflichtmäßige Ausgeben von seinem Vermögen bestimmt. Die Enthaltung vom pflichtwidrigen Einnehmen, ob sie gleich vielleicht nicht weniger löblich ist, wird doch nicht als ein freygebiges, sondern als ein gerechtes Betragen gelobt. Unter allen Tugenden ist es vielleicht die Freygebigkeit, welche am meisten Liebe erweckt; und das deßwegen, weil sie nützlich ist. Dieser Nutzen aber rührt nur aus dem mitgetheilten Gute her und setzt also ein Geben voraus.

Zweytes Kapitel.

Inhalt. Der Freygebige giebt aus Pflicht und gerne. Er nimmt von Andern, wo es rechtmäßig und anständig ist, vornähmlich, damit er geben könne. Er vernachläßigt eben darum sein Eigenthum nicht. Er giebt denen, welche es verdienen, und lieber etwas zu viel als zu wenig. Die Freygebigkeit muß aber nach den Vermögensumständen eines jeden beurtheilet werden. Welche Menschen vorzüglich zur Freygebigkeit geneigt sind. Warum die am wenigsten reich sind, die es am meisten zu verdienen scheinen.

Alle tugendhaften Handlungen sind moralischvollkommene (schöne) Handlungen und haben moralische Vollkommenheit zur Absicht. Und also wird auch der Freygebige, in sofern er eine Tugend ausübt, um der moralischen Schönheit der Handlung willen, freygebig seyn. Er wird also auf die gehörige Weise geben, an diejenigen Personen, in der Quantität, zu der Zeit und mit allen den Umständen, als es zur Schicklichkeit seiner Handlung nöthig ist. Und dieß wird er entweder mit Vergnügen, oder doch ohne Miß-

vergnügen thun. Denn alles, was zu Folge einer Vollkommenheit, oder einer tugendhaften Beschaffenheit des Gemüths geschieht, ist entweder angenehm, oder schmerzlos, oder doch in einem mindern Grade unangenehm.

Wer aber giebt an Personen, an welche er nicht geben sollte, oder nicht in der Absicht, um etwas Edles und Schönes zu thun, sondern aus irgend einer andern Ursache, ist nicht freygebig, sondern muß mit irgend einem andern Nahmen benennt werden.

Auch der ist es nicht, welcher ungern und mit Mißvergnügen giebt. Denn dieß ist ein Beweis, daß er nach seiner Neigung den Besitz des Geldes einer edlen Handlung vorzieht. Wer aber so gesinnt ist, heißt nicht freygebig.

Ferner wird der Freygebige auch da nicht nehmen, wo er nicht soll und darf. Denn dieß pflegt niemand zu thun, der nicht das Geld sehr hochschätzt.

Er wird auch nicht geneigt seyn, andere um Gaben und Geschenke anzusprechen. Denn es ist nicht in dem Charakter eines Menschen, der andern gerne Wohlthaten erweist, daß er sich so leicht Wohlthaten von andern erweisen läßt.

Aber da, wo er mit Fug und Recht etwas einnehmen kann; da wird er es nicht unterlassen zu thun, z. B. von dem Ertrage seiner eignen Güter. Nicht aber wird er das Einnehmen und Empfangen des Geldes als etwas an sich Schönes; sondern nur als etwas Nothwendiges betrachten, besonders in der Absicht, um geben zu können. Er wird daher auch sein Eigenthum nicht vernachläßigen, da er eben daraus die Mittel sich verschaffen will, um andern zu Hülfe zu kommen.

Auch wird er nicht dem Ersten dem Besten geben, der ihm in den Wurf kommt: denn sonst würde er nichts übrig haben, denen, die es verdienen, und zu rechter Zeit und am rechten Orte zu geben.

Auch ist es sehr in dem Charakter des Freygebigen, bey dem Geben immer eher etwas zu viel zu thun, und sich selbst den kleineren Theil vorzubehalten. Denn gerade darin ist etwas Edles und Liberales, auf sich selbst keine Rücksicht zu nehmen.

Doch muß man die Freygebigkeit eines jeden Menschen immer nach seinem Vermögen beurtheilen. Denn nicht in der Menge dessen, was jemand giebt, liegt diese Tugend, sondern in der

Gesinnung und in der Fertigkeit des Gebers. Diese aber, wenn sie rechter Art ist, richtet sich immer nach dem Verhältnisse des Vermögens: daher es sehr wohl möglich ist, daß derjenige der Freygebigere sey, der das Wenigere giebt, wenn er aus einem geringeren Vorrathe schöpft.

Es scheinen aber diejenigen Menschen zur Freygebigkeit geneigter zu seyn, die ihr Vermögen ererbt, als die es selbst erworben haben. Die erstern haben nie den Mangel gekannt. Diese aber lieben den Reichthum als das Werk, das sie hervorgebracht haben; so wie Aeltern ihre Kinder und Poeten ihre Gedichte lieben.

Dem Freygebigen aber ist es nicht leicht, reich zu werden: da er weder zum Nehmen und Empfangen noch zum Aufbewahren des Geldes geneigt ist, vielmehr einen Hang hat, es wegzugeben, es auch gar nicht um seiner selbst willen, sondern deßwegen schätzt, weil er davon andern mittheilen kann. Daher kommen die Vorwürfe, welche man so oft dem Schicksale macht, daß die Menschen, welche des Reichthums am würdigsten wären, ihn am seltensten besitzen. Es geht dieß aber ganz natürlich und ohne Ungerechtigkeit zu.

Denn der Reichthum wird, so wie alle andern Dinge, schwerlich von dem erworben, der nicht alle mögliche Sorgfalt darauf verwendet.

Der Freygebige aber wird doch nicht Personen geben, denen er nicht geben sollte, nicht zur Zeit, da er nicht sollte, und was noch sonst Bestimmungen dieser Art sind. Denn thäte er dieß, so handelte er nicht mehr tugendhaft, und also auch nicht mehr freygebig. Auch würde er, wenn er sein Vermögen auf das Unrechte verschwendet hätte, nichts haben, um an die rechten Gegenstände auszutheilen. Denn so wie ich schon gesagt habe, ist der Freygebige derjenige, der nach Maßgabe seines Vermögens Aufwand macht; und ihn gerade in den Dingen macht, in welchen es recht und billig ist, Aufwand zu machen. Der aber, welcher mit seinem Aufwande das Maß seines Vermögens übersteiget, ist der Verschwender. Daher pflegen wir Fürsten und Regenten ganzer Länder nicht leicht Verschwender zu nennen: weil es nach der Größe ihrer Besitzungen nicht leicht zu seyn scheint, daß sie in ihren Ausgaben und in ihrem Aufwande das Maß derselben übersteigen sollten.

Ich habe gesagt, daß die Freygebigkeit in dem Empfangen und Ausgeben des Geldes die

Mittelstraße hält; und in der Beobachtung derselben besteht. Daraus wird folgen, daß der Freygebige sowohl in kleinen als großen Sachen, sowohl in Einnahme als Ausgabe, sowohl in Absicht der Quantität als der Gegenstände, woher er sein Geld nimmt, und worauf er es wendet, die Schicklichkeit suchen, und dieses mit Vergnügen thun werde. Denn da diese Tugend in Absicht beyder Stücke, des Gebens und des Nehmens, die Mitte hält; so wird der, welcher sie besitzt, beydes auf eine gehörige Art zu thun wissen. In der That ist mit einer billigen und gerechten Art zu geben, eine gleiche Art zu empfangen übereinstimmend, ein ungerechtes Einnehmen aber widersprechend. Nun pflegen aber übereinstimmende Eigenschaften in demselben Subjecte zugleich zu entstehen, entgegenstehende Eigenschaften aber finden sich nicht in demselben zugleich.

Der Freygebige charakterisirt sich auch dadurch, daß, wenn er einmahl zufällig in seinem Aufwande die Regeln der Schicklichkeit und des moralisch Schönen übertreten hat, er darüber Mißvergnügen empfindet; daß er hingegen sich freut, wenn er sich bewußt ist, einen seinen Umständen angemessenen und zweckmäßigen Aufwand gemacht

zu haben. Denn es gehört mit zur Tugend, sich über die rechten Gegenstände und auf die rechte Weise zu freuen und zu betrüben.

Der Freygebige ist demnach zu gesellschaftlichen Verbindungen, die auf Geld und Vermögen Bezug haben, der geschickteste. Da er aber das Geld nicht sehr schätzet, so läßt er sich auch eher ein Unrecht, das ihm in Absicht desselben wiederfährt, gefallen: und überhaupt ist er mehr mißvergnügt darüber, wenn er einen Aufwand, den er hätte machen sollen, unterlassen, als wenn er einen gemacht hat, den er hätte unterlassen können. Er stimmt also nicht in die Maxime des Simonides ein, (der seinen Geldkasten immer voll, und den, woraus er die Andern zu erweisenden Gutthaten nehmen wollte, immer leer zu erhalten, sich vornimmt.)

Drittes Kapitel.

Inhalt. Der Verschwender ist der Freygebigkeit näher, als der Karge, und scheint überhaupt ein Mensch besserer Art zu seyn. Allein er handelt doch weder sittlich gut noch zweckmäßig, und verfällt leicht in Ungerechtigkeit und andre Laster. Zwey Hauptarten der Kargheit oder Illiberalität: zu wenig geben, und zu viel oder am unrechten Orte nehmen.

Auch in Absicht dieser Punkte des Vergnügens und Mißvergnügens fehlt der Verschwender. Er freut sich über das, worüber er sich nicht freuen sollte; und betrübt sich über das, worüber er sich nicht betrüben dürfte. Doch dieß wird in der Folge noch deutlicher werden.

Ich habe gesagt, daß die Verschwendung und die Kargheit in Excessen und Defecten bestehen; und zwar in Absicht zweyer Sachen, des Gebens und des Nehmens. Denn das, was wir Aufwand nennen, fasse ich unter dem allgemeinern Nahmen des Gebens zusammen. Die Verschwendung nun ist Excess in Absicht des Gebens und des unterlassenen Erwerbs, und Defect in Absicht

des Empfangens. Die Kargheit hingegen überschreitet das rechte Maß im Empfangen und Nehmen, und erreicht dasselbe noch nicht in Absicht des Gebens oder des Aufwandes. Nur bey Kleinigkeiten kann jeder vielleicht von diesem Charakter abweichen.

Bey der Verschwendung passen die beyden Züge, die sie ausmachen, nicht gut zusammen und lassen sich schwer vereinigen. Denn es ist nicht leicht, daß, wer nicht für das Einnehmen sorgt, im Stande bleibe, Vielen zu geben. Das Vermögen von Privatleuten, die zum Geben geneigt sind, kann auch, wenn sie nicht eigentliche Verschwender sind, leicht unzureichend befunden werden. *)

*) Nach der gewöhnlichen Lesart würde es hier heißen: „Bey Privatleuten, die zum Geben geneigt „sind, geschieht es leicht, daß ihr Geben ihr Vermögen übersteigt; und in diesem Falle urtheilt „man eben von ihnen, daß sie in die Classe der „Verschwender gehören.“ Der Uebersetzer hat vermuthlich, um seinen Autor von einer frostig scheinenden Wiederhohlung, (denn eben dasselbe war schon in dem vorhergehenden Kapitel da gewesen,) zu befreyen, für das in dem Griechischen befindliche καὶ lieber οὐ gelesen.

Man ist aber geneigt, den Verschwender für einen bessern Menschen, als den Kargen und Filzigen, zu halten. Denn zuerst läßt er sich von seinem Fehler eher zurückbringen, theils durch das Alter, theils durch die Erfahrung des Mangels. Er ist zweytens der Mitte, worin die Tugend liegt, näher. Er hat schon etwas von dem freygebigen Manne: er hat Hang zum Geben und keinen zum Nehmen. Nur thut er beydes nicht, wie er sollte, und auf die gehörige Weise. Wenn er also nur noch dazu angezogen und gewöhnt würde, oder wenn sein Charakter nur noch irgend eine andre Wendung bekäme; so würde er freygebig werden. Er würde geben, wem er sollte, und würde nicht nehmen, von wem er nicht sollte.

Die natürliche Anlage zu seinem Charakter scheint also nicht schlecht zu seyn. Wer im Geben ausschweift, und das Nehmen, wo er dürfte, unterläßt, ist kein böser, kein niederträchtiger Mensch, sondern ein Thor.

Um dieser Ursachen willen also und auch, weil doch der Verschwender vielen Leuten nutzt, der Knauser aber niemanden, auch sich selbst nicht, scheint jener ein besserer Mensch, als dieser zu seyn.

Indeß muß man gestehen, daß die meisten Verschwender nehmen, wo sie nicht sollten; und daß sie in dieser Absicht oft den kargen und geizigen Leuten ähnlich sind. Da sie immer Aufwand machen wollen, und dieses doch von ihrem eigenen Vermögen nicht lange thun können, so sind sie gezwungen, andre Quellen der Einkünfte zu suchen. Da sie nun zugleich gegen das moralisch Gute gleichgültig sind: so sind ihnen alle Einnahmen gleich, sie mögen herkommen, woher sie wollen. Ihre Begierde ist nur auf das Ausgeben gerichtet, an dem Wie und Woher aber liegt ihnen wenig. Daher sind auch ihre Gaben nicht Freygebigkeiten: denn sie sind nicht moralisch gut und haben nicht die Erfüllung einer Pflicht zur Absicht. Sie haben auch nicht die gehörigen Gegenstände, sondern oft bereichern sie diejenigen, welche sie billig arm lassen sollten; denen, die es durch ihren billigen und bescheidnen Charakter am meisten verdienen, geben sie nichts; den Schmeichlern hingegen und denen, die ihnen ein flüchtiges Vergnügen machen, geben sie viel. Daher sind auch viele von ihnen zugleich sinnlich ausschweifende und wollüstige Menschen. Denn da sie gern und leicht Aufwand machen: so wenden sie auch viel auf die Befriedigung ihrer Lüste. Und da sie nicht für das moralisch Schöne

eine hohe Achtung haben, so leisten sie dem Hange zum Vergnügen desto weniger Widerstand. In diese Ausschweifungen verfällt also der Verschwender, wenn er unter keiner moralischen Leitung steht. Bekommt er hingegen einen Freund, der an seiner Besserung arbeitet; so ist er nicht ganz unfähig zu dem wahren Mittelpunkte, wo das Recht und die Tugend sind, gebracht zu werden. Filzigkeit und Knauserey aber, oder mit einem Worte, das illiberale Wesen, sind unheilbare Fehler. Das Alter, so wie jede Schwäche, scheint sie nur noch zu verstärken. Auch scheinen sie dem Menschen natürlicher zu seyn, als die Verschwendung. Denn bey weitem ist die Anzahl derer, die das Geld unmäßig lieben, größer, als die Anzahl derer, die im Geben das Maß überschreiten. Auch erstrecken sich jene Fehler auf sehr viele Fälle und nehmen sehr mannigfaltige Gestalten an. Denn in der That scheint es viele Arten der Illiberalität zu geben. So z. B. da dieselbe sich in zwey Sachen zeigt, in dem nicht erfüllten Maße des Gebens und dem Uebermaße des Nehmens; so finden sich nicht immer bey allen illiberalen Menschen beyde Stücke zusammen, sondern sind zuweilen getrennt. Einige treiben das Nehmen zu weit, andre lassen es am Geben

fehlen. Alle die z. B., auf welche die Nahmen karg, knickerig, knauserig, passen, sündigen alle im Defect, in Absicht dessen, was sie geben sollten. Aber fremdes Gut begehren sie deßwegen nicht, noch verlangen sie, dasselbe sich zuzueignen: die Einen vielleicht aus wirklicher Gerechtigkeitsliebe und Scheu vor einer schändlichen Handlung; (denn einige überreden sich selbst, oder sagen es wenigstens, daß sie sich deßwegen so sehr vor allen Ausgaben hüten, damit sie nicht gezwungen werden, zu ungerechten Einnahmen ihre Zuflucht zu nehmen, unter welche Classe dann auch alle diejenigen gehören, welche man Kümmelspalter oder Graupenzähler nennt; alles Nahmen, welche die übertriebene Enthaltung von allen Ausgaben anzeigen); die Andern hingegen enthalten sich fremder Güter aus Furcht, daß wenn sie andern das Ihrige nehmen, das Ihrige wieder von Andern genommen werden möchte. Sie wählen also lieber, sich des ungerechten Nehmens zu enthalten, um des unfreywilligen Gebens entübriget zu seyn.

Andere hingegen überschreiten hinwiederum das Maß in Absicht des Nehmens, indem sie keine Art und keine Quelle des Gewinstes verschmähen. Zu dieser Classe gehören diejenigen,

welche mit unanständigen und schimpflichen Gewerben ihren Unterhalt suchen, z. B. die Hurenwirthe, und ihres gleichen, ferner die Wucherer und alle die, welche wenig geben und thun, um viel zu empfangen. Denn alle diese nehmen aus Quellen, aus welchen sie nicht nehmen sollten, und mehr als sie sollten. Der Nahme schändliche Gewinnsucht scheint den ihnen gemeinschaftlichen Charakter wohl auszudrücken; denn alle die genannten lassen sich um des Gewinstes, und zwar um eines kleinen Gewinstes willen, Dinge gefallen, die ihnen Schande bringen.

Auf diejenigen aber paßt der Nahme nicht, welche im Großen nehmen, woher und was sie nicht sollten. Diese nennen wir zwar auch illiberal, z. E. Usurpatoren einer Landesregierung, die Städte verwüsten und Tempel plündern; aber man nennt sie nicht gewinnsüchtig sowohl, sondern vielmehr Bösewichter, Gottlose, Ungerechte. Auch der Spieler, der Straßenräuber, der in Häuser einbrechende Dieb begehen Verbrechen, die mit der Illiberalität zusammenhängen. Alle drey thun um des Gewinstes willen verabscheuungswürdige oder schändliche Dinge. Der Dieb und der Räuber setzen sich selbst den größten Gefahren aus, um das Eigenthum Andrer zu dem

Ihrigen zu machen: und der Spieler sucht gerade durch den Verlust derjenigen zu gewinnen, denen er selbst, wenn sie es bedürften, von dem Seinigen mittheilen sollte, d. i. seiner Freunde. Die Einen und die Andern schöpfen ihre Einkünfte aus unerlaubten Quellen. Alles, was auf diese Art eingenommen oder empfangen wird, ist illiberal.

Mit Recht wird also die Illiberalität, oder Habsucht und Geiz als das eigentlich Entgegengesetzte von der Liberalität oder Freygebigkeit angesehen. Denn obgleich auch die Verschwendung ihr entgegen steht; so ist sie doch sowohl ein kleineres, als ein weniger gemeines Laster. Und nun genug von der Freygebigkeit und den ihr entgegenstehenden moralischen Fehlern.

Viertes Kapitel.

Inhalt. Ein Zweig der Liberalität ist der Aufwand im Großen, welchen bey gewissen Veranlassungen der Wohlstand fordert. Er muß diesen Veranlassungen angemessen seyn und der Sache weder zu viel noch zu wenig thun. Er muß aus sittlichen Beweggründen und ohne ängstliche Rücksicht auf Ersparungen gemacht werden.

Mit der Freygebigkeit hängt eine andre Tugend zusammen, welche im Griechischen μεγαλοπρέπεια heißt, und welche wir den edeln Aufwand nennen könnten. *) Auch diese Tugend hat mit Vermögen und Einkommen, mit Geld und Geldeswerth zu thun; aber sie erstreckt sich nicht auf alle Handlungen, die mit diesen Gegenständen vorgenommen werden, sondern nur

---

*) Erläuterungen über diesen Begriff, so wie über die nächst vorhergehenden und folgenden, hat der Uebersetzer schon bey dem achten Kapitel des zweyten Buches in dem ersten Bande dieses Werkes gegeben.

auf die wichtigern, und auf die, welche großen Aufwand verursachen: und in Absicht dieser handelt sie zwar in dem Geiste der Freygebigkeit, aber nach einem größern Maßstabe. Sie ist das, was der griechische Nahme ausdrückt: ein durch seine Größe anständiger Aufwand.

Die Größe aber ist ein Verhältnißbegriff. Der Aufwand, der groß für denjenigen ist, welcher ein Schiff ausgerüstet hat, ist nur klein für denjenigen, der im Nahmen seines Staats den Göttern ein feyerliches Opfer bringt. Das Anständige des Aufwandes aber liegt in der Beziehung desselben auf die Person, welche ihn macht, auf den Ort und die Zeit, worin er gemacht wird, und auf die Gegenstände, auf welche er gewandt wird.

Der, welcher bey kleinen oder mäßigen Ausgaben alle diese Verhältnisse beobachtet, z. E. der — was schon Homer als eine Tugend beschreibt, — Bettlern oft schickliches Almosen giebt, kann nicht μεγαλοπρεπὴς (oder freygebig im Großen) heißen. Nur der verdient diesen Nahmen, der bey großen Gegenständen gleich angemessen handelt.

Daher ist der μεγαλοπρεπὴς immer auch freygebig, aber nicht umgekehrt.

Auch von dieser Tugend giebt es zwey entgegengesetzte Fehler. Der, welcher im Defect liegt, heißt μικροπρέπεια, und besteht in einer unzeitigen Sparsamkeit, wo Pracht erfordert würde. Der andre Fehler ist der Fehler des Excesses oder des zu Vielen, und hat im Griechischen mehrere Nahmen, welche theils eine unzeitige, theils eine geschmacklose Pracht, (Prunk,) und überhaupt einen großen und übermäßigen Aufwand ausdrücken, der nicht auf Dinge gewandt wird, wo er hingehört, noch auf die Art gemacht wird, wie er anständig und schicklich ist; wovon ich noch weiter unten reden werde.

Das Wesen dieser Tugend scheint in der Kenntniß des Schicklichen und Anständigen zu bestehen; denn derjenige übt sie aus, der zu beurtheilen weiß, wo großer Aufwand hingehört, und der die Kunst versteht, Aufwand mit Geschmack zu verbinden.

Denn, so wie ich im Anfange gesagt habe, jede Fertigkeit wird durch die Natur der Handlungen charakterisirt, von welchen sie die Fertigkeit ist, und durch die Beschaffenheit der Gegenstände, mit welchen diese Handlungen zu thun haben. Diese Tugend heißt also mit Recht Freygebigkeit im Großen oder μεγαλοπρέπεια,

wenn sowohl der Aufwand, den jemand macht, groß ist, als die Gegenstände groß sind, welche denselben veranlassen. Und auch dann nur, wenn beydes zusammen kommt, ist der große Aufwand anständig und schicklich: die Sache ist des Aufwandes würdig, und der Aufwand ist der Sache angemessen, oder übertrifft sie noch.

Doch muß noch dieß hier, wie bey jeder Tugend, hinzukommen, daß die moralische Schönheit der Handlung der Bewegungsgrund sey, wodurch derjenige regiert wird, welcher den prachtvollen Aufwand macht. Es muß hinzukommen, daß er ihn gern und mit Vergnügen mache und daß er selbst auf die Ersparungen, die er noch machen könne, nicht Acht gebe. Denn eben die Genauigkeit in Kleinigkeiten ist dem Charakter dieses edeln Luxus entgegen. Der Mann, den ich schildere, denkt mehr daran, wie die Sache, welche er veranstaltet, die größte Schönheit und das prächtigste Ansehn erhalte, als wie sie aufs wohlfeilste und mit dem geringsten Aufwande zu Stande gebracht werden kann.

Die Freygebigkeit nähmlich muß bey unserer Tugend zum Grunde liegen. Das Ausgeben, wie viel und wie man soll, ist beyden gemein. Nur das ist unserer Tugend eigen, daß der Auf-

wand groß, und die Wirkung davon groß seyn muß.

Es gehört nähmlich auch dieß noch zu unserer Tugend, daß sie mit demselben Aufwande etwas Schöneres und Prächtigeres hervorzubringen weiß. Denn der Werth solcher Gegenstände und Veranstaltungen, die prächtig seyn sollen, ist nicht einerley mit dem Werthe der Dinge, als Eigenthum betrachtet. Ein Eigenthum, z. B. Gold oder Silber, ist am meisten werth, wenn es mit der größten Summe bezahlt wird; ein Monument aber, eine öffentliche Veranstaltung sind dann viel werth, wenn sie selbst groß und schön sind. Der Anblick solcher Dinge erregt Bewunderung, und Bewunderung zu erwecken, darauf zielt unsre Tugend ab. *)

*) Die im Griechischen hier befindlichen letzten Worte des Kapitels hat der Uebersetzer vermuthlich darum weggelassen, weil sie ihm, aus leicht zu erkennenden Gründen, verdächtig oder wenigstens überflüssig schienen.

Fünftes Kapitel.

Inhalt. Fortsetzung von der Tugend der Megaloprepie. Die Personen, für welche sie gehört. Nähere Bestimmung der Gegenstände und Veranlassungen ihrer Ausübung. Einige Regeln und Unterscheidungen.

Es giebt aber unter den verschiedenen Arten des Aufwandes einen, den man den Ehrenaufwand nennen kann. Dazu gehören die Denkmähler, die man in den Tempeln der Götter aufstellt, andre öffentliche Werke und Gebäude, endlich Opfer und gottesdienstliche Feyerlichkeiten, — überhaupt aller der Aufwand, der sich entweder auf den Gottesdienst oder auf das gemeine Wesen bezieht. Zu dem Letztern gehört die Veranstaltung theatralischer Schauspiele, Tänze und Gesänge, die Ausrüstung von Kriegsschiffen und die Bewirthung der Bürgerschaft ganzer Städte. Bey allen diesen Dingen ist, wie ich schon gesagt habe, auf zwey Beziehungen Rücksicht zu nehmen, erstens auf den Rang der Person, welche den Aufwand macht, zweytens auf ihr Vermögen. Denn dieses muß, wenn bey solchem Aufwande Schicklichkeit seyn soll, in der That so groß seyn, als es zur Ausführung solcher Un-

ternehmungen erfordert wird. Ein Mensch ohne Vermögen kann also die Tugend der Freygebigkeit im Großen (Megaloprepie) nicht ausüben; denn er hat nicht die Mittel, auf eine anständige Weise großen Aufwand zu machen. Unternimmt er es, so ist er ein Thor. Er widerstrebt seinen Verhältnissen, und handelt wider die Schicklichkeit. Er übt also keine Tugend aus: denn die Tugend thut immer das, was genau nach den Umständen recht ist.

Denen aber kommt die Ausübung jener Tugend zu, die entweder durch sich selbst sich ein hinlängliches Vermögen dazu erworben, oder ein solches von ihren Vorfahren ererbt haben. Es kommt also den Leuten aus großen und angesehenen Geschlechtern zu, denen, die in ansehnlichen Aemtern und Würden stehen, oder sich in ähnlichen Umständen befinden. Denn da in diesen Verhältnissen selbst schon eine gewisse Größe und Würde ist; so paßt zu denselben auch ein großer und würdiger Aufwand.

Was die Gegenstände betrifft, worauf der μεγαλοπρεπὴς seine Freygebigkeit wendet; so sind sie erstlich die, welche ich oben genannt habe, bey welchen sich das Große mit dem Ehrenvollen vereiniget. Ferner gehören dazu von den Privat-

sachen diejenigen, welche nur einmahl im Leben geschehen, eine Vermählungsfeyer u. dergl. überhaupt alles das, wofür sich die ganze Stadt oder doch die Vornehmsten derselben interessiren.

Es gehören also ferner zu diesen Gegenständen die Aufnahme von Fremden, die Uebernehmung von Gesandtschaften, Geschenke und Gegengeschenke. Denn der Aufwand, welcher den Nahmen des μεγαλοπρεπὴς giebt, ist niemahls derjenige, welchen jemand auf sich selbst verwendet, sondern der, welchen er dem Publicum widmet. *)

Auch die reichere und prächtigere Ausschmükkung des Hauses gehört unter die Arten des Aufwands, welche den Nahmen der edlen Freygebigkeit verdienen. Denn ein solches Haus ist auch eine öffentliche Zierde.

Ueberhaupt wendet der μεγαλοπρεπὴς mehr auf Gegenstände, die lange dauern, als auf die, welche vergänglich sind; denn diese wer-

*) Hier ist eine Zeile unübersetzt geblieben. Wir glauben die Lücke etwa durch folgendes auszufüllen: „Dahin gehören dann auch die Geschenke an wich„tige Personen; denn auch an diesen nimmt das „Publicum auf ähnliche Weise Theil, wie an de„nen, welche man den Göttern weihet.“

den auch von jenen an Größe und an Schönheit übertroffen. Er sucht ferner in jeder Sache das Anständige und das Schickliche, denn nicht eben das, was, für die Menschen bestimmt, schicklich ist, bleibt es auch, wenn es der Gottheit gewidmet ist. Das, was in einem Tempel schicklich ist, ist unpassend auf einem Grabmahl.

Er sucht ferner in jedem Aufwande das in seiner Art Große. Er sucht in Sachen, die an sich groß und erhaben sind, auch das absolut Große und Erhabne, in Absicht aller andern aber das, was im Verhältnisse auf sie groß genannt zu werden verdient.

Es ist aber das Große der Sache von der Größe des Aufwandes noch unterschieden. Der schönste Ball, das prächtigste Oehlfläschchen sind prächtige und große Kindergeschenke. Ihr Geldeswerth aber ist klein und nichtswürdig.

Die eigentliche Sache des μεγαλοπρεπὴς also ist, in jeder Gattung das zu thun, was in dieser Gattung mit dem größten Anstande geschieht, was nicht leicht übertroffen werden kann, und wo die Schönheit und Vollkommenheit der Sache dem darauf gewandten Gelde vollkommen gemäß ist.

Sechstes Kapitel.

Inhalt. Die beyden Abwege, zwischen welchen die Megaloprepie die Mitte hält.

Von dieser Mittelstraße nun abweichend ist von der einen Seite der, welcher den Aufwand auf eine unschickliche und geschmacklose Weise übertreibt. Dieser macht bey Gegenständen und Gelegenheiten, die an sich klein und unbedeutend sind, einen unverhältnißmäßigen Aufwand, und will sich durch eine Pracht hervorthun, die gar nicht an den Ort und zu der Sache gehört. Es soll jemand z. B. eine Gesellschaft guter Freunde bey sich bewirthen, und er schüsselt so viel auf, als wenn es ein Hochzeitmahl wäre; oder wenn er der Veranstalter eines komischen Schauspieles ist, so bringt er gleich bey der ersten Erscheinung des Chors, wie die Megarenser, purpurne Decken aufs Theater. Und dieß alles thut er nicht deßwegen, weil er es für anständig, und also für seine Pflicht hält; sondern weil er seinen Reichthum zeigen und durch denselben Bewunderung erregen will. Oft ist beydes beysammen, daß eben der, welcher viel Aufwand macht, wo

keiner nöthig wäre, da spart, wo Aufwand erfordert würde.

Der μικροπρεπὴς fehlt immer dadurch, daß er der Sache nicht genug thut. Oft, wenn er den größten Aufwand gemacht hat, läßt er es an einer Kleinigkeit fehlen, und verdirbt dadurch die Schönheit des ganzen Werks. Ueberdieß thut er alles, was er in dieser Art thut, mit Zaudern und Unentschlossenheit; mit beständiger Bemühung, die Sachen aufs wohlfeilste zu haben. Und auch dann bejammert er immer noch den gemachten Aufwand, und glaubt immer mehr gethan zu haben, als er wohl hätte thun sollen. Diese jetzt geschilderten Arten zu handeln, sind ohne Zweifel Fehler, aber sie bringen dem Menschen keine Schande, weil sie weder andern Schaden zufügen, noch an sich einen großen Uebelstand erwecken.

Siebentes Kapitel.

Inhalt. Von der Großherzigkeit. Sie gehört für Menschen von großen, seltnen Vorzügen, und bezieht sich auf die denselben gebührende Ehre; doch auch auf andere damit verwandten Güter.

Schon der Nahme der Großherzigkeit zeigt an, daß diese Tugend auf große Gegenstände Beziehung habe. Auf welche aber, das ist die erste Frage, die wir beantworten müssen.

Doch es ist einerley, ob wir die Fertigkeit selbst, oder ob wir den Mann beschreiben, welcher die Fertigkeit besitzt. Den Begriff des Großherzigen oder Hochsinnigen aber könnte man so, wie mich dünkt, bestimmen: er sey der, welcher, da er großer Sachen werth ist, sich auch derselben werth schätzt. Ich sage: er muß großer Sachen werth seyn: denn wer über Verdienst sich großer Dinge anmaßt, ist ein Thor; aber Thorheit und Unvernunft können mit keiner Tugend bestehen.

Auf der andern Seite kann aber auch der nicht großherzig (μεγαλόψυχος) heißen, der, da er nur ein kleines Verdienst hat, sich auch nur kleiner Belohnungen werth hält, oder kleinen

Unternehmungen gewachsen glaubt. Ein Mensch, der dieß thut, verdient den Nahmen eines gesetzten, bescheidnen, mäßigen Mannes, aber nicht den eines Großherzigen. Die Tugend dieses letztern setzt durchaus Größe voraus, so wie die eigentliche Schönheit nur in einem großen und ausgewachsenen Körper Statt findet. Kleine können artig, niedlich, symmetrisch, aber nicht eigentlich schön seyn.

Der nun, welcher sich selbst großer Dinge werth hält, da ihm doch alles wahre Verdienst fehlt, ist nichts als ein leerer aufgeblasener Mensch. Ein Fehler geringerer Art ist der, wenn man bey wirklichem Verdienste doch das Maß desselben in der Würdigung seiner selbst und in der Wahl der Gegenstände, die man sich angemessen glaubt, überschreitet. Der endlich, welcher sich nicht getraut, das sich anzumaßen oder zu unternehmen, was seinen Kräften und Verdiensten wirklich angemessen ist, heißt kleinherzig; es mag nun sein Verdienst groß, mäßig, oder klein seyn; genug, wenn er sich in seinem Urtheile und in der Wahl der Gegenstände noch unter das herabsetzt, was er wirklich verdient.

Am vollkommensten zwar paßt dieser Nahme auf denjenigen, welcher bey wirklich großen Kräf-

ten und Verdiensten sich selbst so herabwürdiget; denn was würde ein solcher erst dann thun, wenn er wirklich weniger Ansprüche machen könnte? Bey dem Großherzigen sind die Gesinnungen und die Gegenstände selbst die möglich größten, also gewisser Maßen im Extrem; aber in sofern ist er doch in der Mittelstraße, als seine Gesinnungen mit seinen Umständen und Verhältnissen übereinkommen. Er schätzt sich nur so viel werth, als er werth ist. Jene andern beyden aber überschreiten entweder dieses Maß, oder bleiben hinter demselben zurück.

Wenn er sich denn also bey wirklichem Verdienste großer Dinge werth schätzt, und unter den Großen immer das Größte vorzieht: so wird seine Begierde hauptsächlich auf einen Gegenstand gerichtet seyn. Und welcher ist das? Dieß können wir nur beurtheilen, wenn wir den verschiedenen Werth der Dinge mit einander vergleichen. Das aber, was wir den Werth einer Sache nennen, bezieht sich immer auf gewisse äußere Güter.

Für den größten Gegenstand nun müssen wir nothwendig dasjenige rechnen, was wir den Göttern als ihnen vorzüglich zukommend zueignen, ferner das, wornach alle Leute, die sich schon in

einer gewissen erhabnen Lage befinden, trachten; endlich das, was den schönsten Thaten als Preis aufgesteckt ist. Ein solches Gut ist die Ehre, und man kann sie daher mit Recht für das Größte der äußern Güter halten. Die Tugend des Großherzigen hat also mit der Ehre und Unehre und mit einem solchen Betragen zu thun, welches sich auf diese Gegenstände bezieht.

Daß die Großherzigen hauptsächlich die Ehre zu ihrem Ziele haben, leuchtet ohne allen Beweis ein. Es ist natürlich, daß Menschen, die eine gewisse Größe haben, sich selbst der Ehre werth schätzen: und diese Werthschätzung ist eine Tugend, wenn sie mit der Wahrheit übereinkommt und zu den Umständen schicklich ist.

Der Kleinherzige bleibt in der Werthschätzung seiner selbst zurück, sowohl in Absicht des Werthes, der ihm wirklich zukommt, als in Absicht der Würde, mit welcher unter seinen Umständen der Großherzige handeln würde. Der eitle Prahler hingegen übertreibt seine Selbstschätzung im Verhältnisse gegen sein wirkliches Verdienst; ob er gleich die Würde, die sich der Großherzige zu geben weiß, nicht erreicht.

Da der Großherzige, nach der Voraussetzung, der großen Sachen, die er sich zueignet, werth

seyn soll; so muß er selbst ein ausgezeichnet vortrefflicher Mann seyn. Denn je besser jemand selbst ist, desto größerer Dinge ist er werth. Und der Beste ist der größten werth. Der wahrhaft Großherzige muß also ein moralisch vollkommener Mann seyn. Ihm steht das, was in jeder Tugend groß ist, zu. Eine feige Flucht, eine Ungerechtigkeit würde mit seinem Charakter nicht übereinstimmen. Denn welchen Bewegungsgrund könnte jemand haben, dem nichts groß vorkommt, Niederträchtigkeiten oder Unrecht zu begehn? Wenn man die einzelnen Tugenden durchginge, so würde man sehen, daß es lächerlich sey, ein Mann von hohem Geiste scheinen zu wollen, wenn man nicht einmahl ein guter Mensch ist. Wie könnte der der Ehre werth seyn, der selbst nichts taugt? Ehre ist die Belohnung der Tugenden, und wird nur den guten und vortrefflichen Männern zu Theil.

Die Großherzigkeit scheint also gleichsam ein zu den Tugenden noch hinzu kommender neuer Schmuck und Glanz zu seyn. Sie macht, daß dieselben noch größer erscheinen, kann aber ohne sie nicht bestehen. Um deßwillen ist es schwer, in wahrem Sinne großherzig zu seyn: denn

dieß kann ohne den Besitz aller moralischen Tugenden nicht bestehen.

Ehre und Unehre sind also die Gegenstände, mit welchen der Großherzige am meisten zu thun hat. Und wenn nun die Ehre, welche ihm widerfährt, groß ist, und ihm von verdienstvollen Leuten zuerkannt wird; so freut er sich darüber, aber doch nur mäßig, weil er sie für etwas ihm Gebührendes und Gewohntes erkennt, oder auch wohl für etwas ansieht, das noch unter seinem Verdienste ist. Denn für die vollkommene Tugend kann keine Ehrenbezeugung eine würdige Belohnung seyn. Indeß nimmt er sie doch an, weil es unmöglich ist, daß ihm eine größere zu Theil werde.

Hingegen die Ehrenbezeugungen, die ihm von unbedeutenden Menschen, und wegen kleiner Verdienste ertheilt werden, wird er gänzlich verachten: denn diese findet er unter seiner Würde.

Auf eben die Weise wird er gegen Beschimpfungen sich verhalten. Er wird sie immer für etwas halten, das nicht für ihn gehört, und das gerechter Weise nicht auf ihn angewandt werden kann.

Ich habe gesagt, daß der eigentliche Gegenstand, auf welchen sich die Tugend des Großden-

kenden bezieht, die Ehre sey. Aber auch in Absicht des Reichthums, der Macht und aller Glücks- oder Unglücks-Fälle des menschlichen Lebens wird er sich, welches auch sein Loos in der Welt seyn mag, mäßig und ruhig verhalten; sich weder über sein Glück unmäßig freuen, noch über sein Unglück sich ausschweifend betrüben. Dieß ist deßwegen von ihm zu erwarten, weil er sich so in Absicht der Ehre verhält, die er doch für das größte aller Güter ansieht. Denn warum strebt man nach Reichthum und Macht, als wegen der Ehre, die damit verbunden ist? Die, welche in dem Besitze jener sind, machen keinen andern Gebrauch davon, als daß sie diese dadurch zu erhalten suchen. Wem nun die Ehre selbst etwas kleines zu seyn scheinet, der wird auch die übrigen Güter nicht unmäßig schätzen.

Achtes Kapitel.

Inhalt. Fortgesetzte Schilderung der Megalopsychie oder Großherzigkeit. Von dem unächten Hochsinn. Innere und äußere Merkmahle des ächten Hochsinns.

Um deßwillen scheinen auch die Großherzigen stolz zu seyn und die Meinungen Anderer zu verachten.

Es scheint aber, daß auch die glücklichen Umstände, in welchen sich ein Mensch befindet, dazu beytragen, ihn großherzig zu machen. Denn die, welche aus angesehnen Familien stammen, oder über andre Menschen herrschen, oder Reichthümer besitzen, werden, da sie sich über andre Menschen erheben, auch von ihnen geehrt. Denn immer ist die Ehre der Antheil derjenigen, welche durch irgend ein Gut über Andre hervorragen. Dieß ist also die Ursache, warum jene Glücksgüter denen, welche sie besitzen, den Schein einer erhabnern Denkungsart oder der Großherzigkeit geben. Sie werden nehmlich immer von einigen geehrt: obgleich nach der Wahrheit die Ehre nur der Tugend und dem persön-

lichen Verdienste gebührt. Indeß wenn beydes, Tugend und Glück, zusammen kommt, so kann man allerdings glauben, daß ein solcher Mensch einer noch größern Ehre werth sey.

Wer hingegen jene Vorzüge des Glücks ohne Tugend und persönliches Verdienst besitzt, kann nie mit Recht großherzig oder edeldenkend genannt werden: denn er kann nie mit Recht sich großer Dinge würdig schätzen. Denn nur der wahren und vollständigen Tugend ist dieses möglich. Aber sich über andre Menschen hinwegsetzen, sie verachten und ihnen übermüthig begegnen, das kann jener Glückliche sehr leicht: ja er ist, wenn er ein schlechter Mensch ist, sehr dazu geneigt. Denn ohne Tugend ist es sehr schwer, das Glück auf eine schickliche Weise zu ertragen. Wer aber sich in sein Glück nicht zu finden weiß, und doch über Andere hervorzuragen glaubt, wird leicht verleitet, Andere gering zu schätzen, indeß er selbst seine Aufführung dem Zufalle und dem Ungefähr Preis giebt. Er ahmt also die Aufführung des Großherzigen nach, ob er ihm gleich im Charakter nicht ähnlich ist. Er thut von den Handlungen des Großherzigen, was er zu thun vermag. Die Verdienste des edlen Mannes kann er sich nicht zu eigen ma-

chen: aber die geringe Meinung, die dieser mit Recht von Dingen und Menschen hat, kann er annehmen. Dieser beurtheilt sie nach der Wahrheit, er nach zufälligen Eindrücken.

Der Großherzige sucht weder die Gefahren auf, noch ist er verwegen bey Kleinigkeiten. Eben weil er wenige Dinge schätzt, hält er wenige Dinge für wichtig genug, sich deßhalb einer Gefahr auszusetzen. Aber um großer Endzwecke willen unterzieht er sich einer Gefahr willig: und wenn er einmahl darin ist, so schont er auch seines Lebens auf keine Weise, weil er nicht das Leben für das höchste Gut hält.

Der Großherzige ist sehr geneigt, Andern Gutes zu thun: aber er schämt sich, wenn er von Andern Wohlthaten annehmen soll. Denn Wohlthaten zeigen immer eine Ueberlegenheit an in dem, der sie erweist, und eine Inferiorität in dem, der sie empfängt.

Er ist ferner geneigt, ihm erwiesene Wohlthaten durch noch größere zu vergelten: denn dadurch wird der, welcher ihm die erste Verbindlichkeit auflegte, zuletzt sein Schuldner, und er selbst bleibt der wahre Wohlthäter.

Der Großherzige scheint sich auch derer, welchen er wohlgethan hat, öfter und mit

mehr Liebe zu erinnern, als derer, von welchen er Dienste empfangen hat. Denn da der Empfänger des Guten unter den Geber desselben immer einiger Maßen erniedriget ist; er aber gern über Andre erhaben seyn will: so denkt er an die Gelegenheiten und Gegenstände erwiesener Wohlthaten gern, an die empfangener ungern. Um deßwillen erinnert Thetis beym Homer den Jupiter nicht an die Dienste, welche sie ihm erwiesen, sondern an die Wohlthaten, welche sie von ihm empfangen hat. Eben so machten es die Lacedämonier gegen die Athenienser, da sie sie um Hülfe ansprachen *).

Es ist ferner in dem Charakter des Großherzigen, Niemanden um etwas zu bitten, oder es doch ungern zu thun; hingegen sehr bereitwillig die Bitten Anderer zu erfüllen.

Es ist in seinem Charakter, gegen die, welche selbst in ansehnlichen Würden oder in sehr glücklichen Umständen sind, eine gewisse Hoheit

*) Wider die Thebaner, welche ihnen in dem Zeitraume von dem Peloponnesischen Kriege bis zu der Unterwerfung Griechenlandes unter Macedonien so gefährlich wurden.

des Betragens anzunehmen, hingegen sich gegen diejenigen, welche in mittelmäßigen Umständen sind, herabzulassen und als ihres gleichen zu handeln. Denn über jene hervorzuragen ist etwas schweres: und dazu zu gelangen scheint eine wahre Erhabenheit anzuzeigen; diesen aber überlegen zu seyn ist etwas leichtes. Daher ein gewisser Stolz gegen die Vornehmen und Reichen nicht ganz unedel und verwerflich ist. Eben dieser, gegen Niedrige bewiesen, zeigt eine gemeine und schlechte Denkungsart an. So wie wenn man seine Stärke im Streite mit Kindern oder Schwächlingen zeigen wollte.

Der Großherzige sucht die Gelegenheiten nicht auf, wo Ehren ausgetheilt werden, und wo Andere schon die besten Plätze besitzen.

Er setzt sich nur selten und nicht sehr schnell in Bewegung, außer, wo große Dinge auszurichten sind oder große Ehre zu erwerben ist.

Er thut nur wenig, aber die Wirkungen müssen groß und die Handlungen müssen des Ruhmes fähig seyn.

Er ist nothwendig ein offenbarer Freund oder Feind: denn sich zu verbergen, ist nur die Sache dessen, der sich fürchtet. Er bekümmert sich mehr um die Wahrheit, als um den Schein,

und redet und handelt auf eine Weise, die alle erkennen können.

Er ist freymüthig in der Aeußerung seiner Urtheile; weil er die Urtheile Anderer nicht sehr hoch schätzt. Seine Freymüthigkeit macht ihn zugleich aufrichtig und wahrheitsliebend, ausgenommen in den Fällen, wo er mit Fleiß eine fremde Meinung annimmt, welches hauptsächlich dann der Fall ist, wenn er mit dem großen Haufen zu thun hat.

Sich in seinem Betragen nach einem Andern zu richten, kann er nur alsdann, wenn dieser Andere sein Freund ist. Denn in jedem andern Falle hat diese Nachgiebigkeit etwas knechtisches. Daher auch alle Schmeichler eine Art von Dienern ausmachen, und immer als niedrige verächtliche Leute angesehen werden.

Er ist nicht zur Bewunderung geneigt: denn wenig Sachen scheinen ihm groß zu seyn. Er ist nicht rachgierig oder geneigt, Andern Beleidigungen nachzutragen: denn in seinem Charakter liegt nicht, sich kleiner Sachen, am wenigsten übler, oft zu erinnern.

Seine Gespräche werden weniger auf Personen als auf Sachen gehen. Denn weder von sich noch von Andern ist er geneigt, viel zu re-

den, weil ihm weder daran gelegen ist, gelobt zu werden, noch sich durch den Tadel Anderer über sie zu erheben. Er ist auch eben so wenig geneigt, Andere zu loben als von ihnen Uebels zu reden. Selbst in Absicht seiner Freunde thut er dieß letztere nicht, außer, wenn er ihnen seine Uebermacht dadurch zeigen will. Wegen Kleinigkeiten oder wegen der Nothwendigkeiten des Lebens zu klagen, oder Andere um Hülfe anzusprechen, ist er äußerst abgeneigt: weil dieß nur die Sache desjenigen ist, der jene Dinge selbst sehr hochschätzt.

Er macht sich mehr aus dem Besitze solcher Dinge, die schön oder prachtvoll, aber nicht einträglich sind, als aus dem Besitze eines nutzbaren und Gewinn bringenden Eigenthums. Die Ursache ist, weil jenes bey dem Eigenthümer voraussetzt, daß er schon alles hat, dessen er bedarf.

Das körperliche Aeußere, welches mit diesem Charakter verbunden zu seyn pflegt, ist ein langsamer Gang, ein tiefer Ton der Stimme, eine gesetzte und ruhige Declamation. Und der Zusammenhang zwischen beyden ist sichtbar. Warum sollte derjenige eilig seyn, der wenige Dinge hoch genug schätzt, um sehr eifrig nach ihnen zu

streben? Warum sollte der seine Stimme, wenn er von etwas spricht, sehr erheben und anstrengen, der nichts für so außerordentlich groß hält? Unstreitig nähmlich entstehen die Schnelligkeit unsrer Bewegungen und der erhöhte Ton unsrer Stimme aus unsrer Vorstellung von der Wichtigkeit der Sache, womit wir zu thun haben.

Neuntes Kapitel.

Inhalt. Die beyden der Großherzigkeit entgegengesetzten Fehler.

Dieß ist also der Charakter des Mannes von großem Geiste und Muthe, oder des Großherzigen. Der nun, welcher in dieser Schätzung seiner selbst das rechte Maß nicht erreicht, ist kleinmüthig, der, welcher es überschreitet, ist eitel und prahlhaft.

Auch diese letztern scheinen eigentlich nicht Lasterhafte zu seyn, denn sie haben keine Neigung, Andern Schaden zu thun: aber sie fehlen demunerachtet, und sind in so fern moralisch unvollkommener. Der Kleinmüthige nähmlich, der in der That eines gewissen Glückes werth oder gewisser guter Thaten fähig ist, und doch sich nicht getraut, darauf Anspruch zu machen, beraubt sich selbst der Vortheile, welche er in den Händen, und zu denen er ein Recht hat.

Es scheint also darin eine Unvollkommenheit bey ihm zu liegen, daß er sich selbst nicht kennt, und seinen Werth und seine Kräfte nicht gehörig berechnet. Thäte er das, so würde er gewiß

nach Dingen streben, die an sich gut, und also reizend sind, und zu deren Erreichung er die nöthigen Kräfte besitzt. Es ist aber nicht sowohl Mangel der Einsicht, welcher diesen Personen zu Schulden zu kommen scheint, als vielmehr eine gewisse Geistesträgheit und Schüchternheit.

Indeß kann eine solche zu geringe Meinung eines Menschen von sich selbst wirklich beytragen, ihn schlechter zu machen. Denn jeder strebt nur nach dem, dessen er sich würdig und fähig glaubt. Wer also sich eine zu geringe Würdigkeit und zu wenige Kräfte zutraut, enthält sich auch mancher sehr guten Handlung und sehr löblicher Studien, eben so sehr, als des Bestrebens nach gewissen äußern Vortheilen, weil er glaubt, daß beydes ihm zu hoch ist.

Alle eitlen und prahlerischen Menschen aber sind zugleich einfältige, von aller Selbstkenntniß entblößte Menschen; und dafür werden sie auch gehalten. Denn da sie, durch die Meinung von ihrer Würdigkeit und ihren Kräften verführt, sich an Bewerbungen und Unternehmungen wagen, denen sie nicht gewachsen sind, wird durch den üblen Erfolg ihre Schwäche und Blöße offenbar.

Eben diese Leute sind es, welche sich einbilden, sich durch Kleider, durch gewisse Gebehrden

und durch andre Kleinigkeiten der Art ein Ansehn geben zu können.

Sie wünschen ferner, alle äußern Vorzüge des Glücks, die sie besitzen, bekannt zu machen, und reden deßwegen oft viel von sich selbst, in der Hoffnung deßhalb geehrt zu werden.

Von diesen beyden Fehlern steht die Kleinmüthigkeit dem hohen Muthe noch mehr, als die Eitelkeit, entgegen: denn sie pflegt sowohl ein gemeinerer Fehler zu seyn, als sie auch ein schlechterer und schädlicherer Fehler zu seyn scheint.

Zehntes Kapitel.

Inhalt. Die Tugend, welche sich auf die geringern Arten der Ehre bezieht, und die auf beyden Seiten von ihr abweichenden Fehler.

Ich habe gesagt, daß der hohe Muth oder die Großherzigkeit alles in einem höhern Grade Ehrenvolle zu ihrem Gegenstande hat. Mich dünkt aber, es giebt noch eine andere Tugend, welche mit der Großherzigkeit in eben dem Verhältnisse steht, welches die Freygebigkeit zu der Megaloprepie (edlen Prachtliebe) hat. Beyde, nähmlich die Freygebigkeit und die noch ungenannte Tugend, von der ich jetzt rede, haben mit dem Großen, in Absicht der Ausgaben oder in Absicht der Bestrebungen nach Ehre, nichts zu thun. Aber bey Handlungen, wobey ein mäßiger und kleiner Aufwand erfordert wird, oder wo nach einer kleinen und mäßigen Ehre gestrebt wird, bey solchen Handlungen sind sie es, die uns lehren, recht zu thun.

Eben so wie es beym Empfangen und Ausgeben des Geldes einen gewissen Mittelweg

giebt, welcher der rechte ist, und zwey Abwege, das Zuviel und das Zuwenig; so giebt es auch bey dem Bestreben nach Ehre diesen dreyfachen Unterschied: daß man die Ehre entweder mehr, oder weniger, oder genau in dem Grade und auf die Art begehrt, als man soll. Wir tadeln daher den Ehrgeitzigen, in so fern er eine größere Begierde nach Ehre hat und sich dieselbe noch aus andern Quellen zu verschaffen sucht, als es Recht und erlaubt ist. Wir tadeln aber auch den von aller Ehrliebe Entblößten, wenn er auch diejenige Ehre nicht begehrt, welche aus der Ausübung löblicher und tugendhafter Handlungen entsteht. Diese Wörter sind indeß (im Griechischen) zweydeutig, indem wir zuweilen das Wort φιλότιμος, welches gewöhnlich ehrsüchtig bedeutet, auch in einem lobenden Sinne gebrauchen, um einen nach wahrer Ehre begierigen, herzhaften und muthvollen Mann zu bezeichnen; und das Wort ἀφιλότιμος, welches eigentlich den Mangel der Ehrliebe anzeigen sollte, auch dazu gebrauchen, einen bescheidenen und seine Ansprüche einschränkenden Menschen zu bezeichnen.

Es ist aber klar, daß in allen solchen Wörtern, die eine gewisse Begierde anzeigen, (wie

geldbegierig, ehrbegierig,) und die bald im guten, bald im bösen Sinne genommen werden, das Wort Begierde, (wie das Wort φίλος in den zusammengesetzten griechischen Wörtern ähnlicher Art,) das eine Mahl in einem andern Sinne als das andere Mahl genommen wird. Wenn man die Ehrbegierde bey einem Menschen lobt, so meynt man, daß er eine größere, als der gemeine niedrige Haufe der Menschen, habe. Wenn man sie tadelt, so meynt man, daß er in einem höhern Grade ehrbegierig sey, als es seine Pflicht und seine Umstände erlauben. Weil nun in unserm Falle der mittlere Grad keinen eigenthümlichen Nahmen hat, so streiten die Benennungen der beyden Aeußersten mit einander, um diesen gleichsam ledigen Platz einzunehmen. Es ist aber gewiß, daß hier, so wie in allen Dingen, wo es ein zu Viel und ein zu Wenig giebt, es auch einen mittlern Punkt zwischen beyden, wo eigentlich der Sitz der Tugend ist, geben müsse. Nun ist sicher, daß man in einem fehlerhaften Grade ehrsüchtig und gegen die Ehre kalt seyn könne. Es muß also auch einen mittlern Grad von Ehrbegierde geben, der, wenn er gleich ohne Nahmen ist, doch als eine besondere Art der Tugend gelten kann. Dieser mitt-

lere Grad scheint, wenn er gegen den Ehrgeiz gehalten wird, ein mangelndes Ehrgefühl, — und wenn er gegen das mangelnde Ehrgefühl gehalten wird, Ehrgeiz zu seyn. Der nähmliche Fall scheint auch bey andern Tugenden einzutreffen, hier aber noch sichtbarer zu seyn, weil der mittlere Grad keinen eigenthümlichen Nahmen hat *).

*) „Die Extreme scheinen da einander entgegen zu stehen" sagt Aristoteles. Hiergegen ließe sich einwenden, daß zwey Extreme immer einander entgegen stehen, auch da, wo die Mitte einen eigenthümlichen Nahmen hat. Die Meinung des Arist. aber scheint folgende zu seyn. Es ist doch an und für sich für die Sittenlehre wichtiger, die fehlerhaften Extreme im Gegensatze gegen die in der Mitte liegende Tugend, als jene Extreme im Gegensatze gegen einander selbst, zu betrachten. So betrachtet auch Arist. wirklich am Ende des vorigen neunten Kapitels nicht die Kleinmüthigkeit im Gegensatze der prahlenden Eitelkeit, sondern im Gegensatze der Großherzigkeit. Diese Art der entgegensetzenden Betrachtung wird dadurch erschwert, wenn die in der Mitte liegende Tugend keinen Nahmen hat, und man wird dann geneigter, die Extreme im Gegensatze gegen einander selbst zu betrachten. A. d. H.

Eilftes Kapitel.

Inhalt. Die Tugend, welche in der Mäßigung des Zorns besteht.

Sanftmuth ist das Wort, mit welchem wir den mittlern und also tugendhaften Zustand der Seele in Absicht des Zorns bezeichnen wollen. Genau genommen, ist diese Mitte in unsrer Sprache ohne Nahmen, so wie beynahe auch die beyden Extreme. Wir wenden aber das Wort Sanftmuth, welches etwas auf das Extrem des zu Wenigen in Absicht des Zornes hinneigt, darauf an, die Mitte zu bezeichnen. Das entgegengesetzte Extrem des zu Vielen könnte man durch Zornmüthigkeit ausdrücken.

Die Gemüthsbewegung selbst, von welcher wir hier reden, ist also der Zorn. Der Ursachen, welche ihn erregen können, sind sehr viele, und sie können von sehr verschiedner Art seyn. Der Mensch nun, welcher nur über diejenigen Dinge und auf die Personen zürnet, bey denen Zorn schicklich ist; welcher überdieß auf die Weise, zu der Zeit, und so lange zürnt, als es seinen Verhältnissen angemessen ist, handelt recht und wird

darüber gelobt. Wenn also das Wort Sanftmuth eine Tugend ausdrücken soll: so wird er der Sanftmüthige seyn. In der That hat das sanftmüthige Temperament die Wirkung, daß ein Mensch weniger von der Leidenschaft des Zorns erschüttert und mit Gewalt fortgerissen wird: daher es einem solchen Menschen leichter wird, seinen Unwillen so, bey denjenigen Gegenständen und auf so lange Zeit auszulassen, als es die Vernunft geblethet. Doch scheint, wie ich schon gesagt habe, der Sanftmüthige eher darin zu fehlen, daß sein Zorn nicht immer lebhaft genug ist. Er ist deßwegen weniger aufgelegt, Fehler und Verbrechen zu bestrafen, wo sie Strafe verdienen, und ist eher geneigt, ihnen eine ungebührliche Verzeihung angedeihen zu lassen.

Der völlige Mangel des Zorns, den man Zornlosigkeit nennen könnte, ist eine unstreitige moralische Unvollkommenheit. Denn die, welche über Dinge, die Unwillen verdienen, nicht zürnen, es nicht auf die Weise, zu der Zeit und gegen die Personen thun, wie, wenn und wo der Zorn hingehört, die scheinen zuerst fühllose und stumpfsinnige Menschen zu seyn. Denn sie scheinen entweder das nicht gewahr

oder von dem nicht gerührt zu werden, was ihren Unwillen erregen sollte. Leute, die niemahls zürnen, sind zweytens nicht wohl im Stande, sich gegen Beleidigungen Anderer zu vertheidigen. Sich aber und die Seinigen von Andern ruhig mißhandeln lassen und dazu schweigen, giebt dem Menschen das Ansehen einer feigen und niederträchtigen Sinnesart.

Das Uebermaß aber findet in Absicht aller vorher angezeigten Punkte Statt: denn man kann entweder gegen Personen Unwillen beweisen, gegen die es nicht erlaubt ist zornig zu werden, oder bey Gegenständen, welche ihn nicht verdienen; oder man kann schneller und heftiger entflammt werden, und länger im Zorne anhalten, als es der Vernunft gemäß ist.

Alle diese Arten des Uebermaßes dürfen nicht immer bey einander seyn, und es wäre dieß auch nicht einmahl möglich. Denn die Sachen, welche Unrecht sind, haben die Natur, daß sie einander wechselsweise aufheben. Und wären sie Alle in einer Person und zu einer Zeit vereinigt, so würde ihr Anblick unerträglich seyn.

Was nun die Jachzornigen betrifft, so besteht ihr Fehler darin, daß sie schneller, als sie sollten, in Zorn gerathen, daß sie über Perso-

nen und Sachen zürnen, über welche sie nicht zürnen sollten, und auch in der Heftigkeit des Zorns das Maß überschreiten. Eben diese besänftigen sich aber auch geschwinde, und das ist die beste Eigenschaft, welche sie haben. Es widerfährt ihnen dieses deßwegen, weil sie wegen der Hitze ihres Zorns denselben nicht in sich verschließen, sondern ihn durch Reden und Handlungen auslassen; (daher sie auch ihn nicht verbergen können.) Eben dieses Auslassen aber macht, daß ihr Zorn zeitiger verraucht.

Eine andere Art des Uebermaßes im Zorn ist diejenige, durch welche sich die mürrischen und verdrießlichen Leute auszeichnen; die, welche geschwind und bey jeder Gelegenheit und aus noch so kleinen Ursachen zornig werden.

Andere sind bitter, unversöhnlich, und halten mit ihrem Zorne lange an. Das thun gemeiniglich diejenigen, welche ihn verheimlichen. Denn der Zorn hört allemahl dann auf, wenn man ihn auf eine lebhafte Weise geäußert hat; man hat sich alsdenn auf eine oder die andere Weise an dem Beleidiger gerächt, und diese Rache, da sie, anstatt der vorher empfundenen Unlust, Vergnügen erweckt, stillt zugleich den Zorn, von dem diese Unlust ein wesentlicher Theil war.

Diejenigen nun, welche sich diese Erleichterung nicht verschaffen, behalten die drückende Empfindung des Unwillens; wozu kommt, daß, da ihr Zorn nicht offenbar ist, auch Niemand zu ihrer Besänftigung durch Ueberredung beytragen kann. Ihr Zorn muß also in sich selbst verkochen, wozu aber viel Zeit gehört. Solche Leute sind sich selbst und ihren vertrautesten Freunden am meisten beschwerlich.

Verdrießlich oder mürrisch nennen wir diejenigen, die bey kleinen Ursachen mehr und länger unwillig sind, als es sich gebührt, und sich nicht, ehe sie sich gerächt oder den Beleidiger bestraft haben, versöhnen lassen.

Unter den beyden fehlerhaften Extremen ist es das Extrem des Uebermaßes, welches wir der Sanftmuth am öftesten entgegensetzen; und dieß deßwegen, weil die Menschen weit öfter in diesen Fehler verfallen, indem die Neigung sich zu rächen eine dem menschlichen Gemüthe natürliche Neigung ist; wozu noch kommt, daß die, welche im Unwillen und Zorn das Maß überschreiten, zum Umgange weit unangenehmer sind, als die, welche auch zu rechter Zeit nicht in Zorn gerathen können.

Was oben schon von andern Tugenden gesagt worden ist, ist auch von dieser aus den bisher angeführten Bemerkungen klar. Es ist nicht möglich, im Allgemeinen genau zu bestimmen, wie, auf wen, bey welchen Veranlassungen und wie lange man zürnen müsse; und wie weit man in jedem dieser Stücke gehen könne, ohne fehlerhaft zu werden. So viel ist augenscheinlich, daß kleine Abweichungen von dem genauen Mittelpunkte, es sey auf die Seite des zu Vielen oder des zu Wenigen, nicht getadelt werden. Ja wir sind zuweilen geneigt, diejenigen, welche auch am gehörigen Orte zu zürnen unterlassen, als Sanftmüthige zu loben; und hingegen wirklich zornmüthige Menschen für beherzt zu halten und ihnen den Herrschergeist zuzuschreiben. Die Gränzlinie nun, wo und wie diese Abweichungen in einen wirklichen Fehler übergehen, läßt sich im Allgemeinen durch Worte sehr schwer bestimmen. Dieß muß nur in jedem einzelnen Falle und durch die Empfindung beurtheilt werden.

Im Allgemeinen ist nur so viel offenbar, daß die mittlere Gemüthsstimmung und ein gewisses Maß, in Absicht der Personen, der Gegenstände, der Ursachen und der Art und Weise des Zorns, dasjenige ist, was wir hierbey als lobenswerth

ansehen, und daß die Abweichung von diesem Maße durch das Zuviel oder Zuwenig Tadel verdient. Sind diese Abweichungen gering, so ist auch der Tadel nur gelind; sind sie groß, so ist es auch der Fehler. Der Schluß von diesem Allen ist, daß wir uns dieser mittlern Gemüthsstimmung zu befleißigen verbunden sind.

Zwölftes Kapitel.

Inhalt. Erklärung der ersten von den drey geselligen Tugenden.

Wenn wir das Betragen der Menschen in Gesellschaft, im Zusammenleben mit Andern, in derjenigen Verbindung, welche durch das Gespräch, oder durch gemeinschaftlich getriebene Geschäfte gestiftet wird, betrachten: so finden wir, daß einige zu gefällig zu seyn scheinen, alle ihre Reden und Handlungen bloß zum Vergnügen derer, mit denen sie zu thun haben, einrichten, immer nur Beyfall geben, niemahls widersprechen, und es sich zum einzigen Zweck machen, Andern nie mißfällig zu werden. Andere von einem entgegengesetzten Charakter sind ganz und gar darum unbekümmert, ob das, was sie sagen und thun, ihren Gesellschaftern wohl oder übel gefällt, und sind eher geneigt, den Meinungen derselben zu widersprechen und ihren Absichten entgegenzuarbeiten. Und diese Leute nennt man Streitsüchtige, Eigensinnige und Ungesellige.

Es ist nicht schwer einzusehen, daß beyde der jetzt beschriebenen Eigenschaften gleich tadelhaft

sind; und daß die zwischen ihnen beyden in der Mitte liegende Art zu denken und zu handeln allein Lob verdient. Das ist nähmlich diejenige, nach welcher wir im Umgange nur denjenigen Meinungen und Wünschen Anderer beystimmen, die wirklich unsern Beyfall verdienen, und nur diejenigen verwerfen, die wir für falsch oder unrecht erkennen.

Diese Tugend hat keinen eigenthümlichen Nahmen, sie scheint aber dem freundschaftlichen Charakter am nächsten zu kommen. Denn einen solchen, nicht zu viel und nicht zu wenig gefälligen Gesellschafter würden wir als einen aufrichtigen und ehrlichen Freund ansehen können, wenn nur noch die zärtliche Anhänglichkeit des Herzens hinzu käme. Denn darin ist die gesellige Tugend, von der wir reden, von der Freundschaft verschieden, daß sie ohne eigentliche Liebe, ohne leidenschaftliche Zuneigung zu den Personen, mit welchen sie umgeht, bestehen kann. Denn der Mensch dieser Art giebt oder entzieht nicht deßhalb seinen Beyfall und seine Zustimmung, weil er liebt oder haßt, sondern, weil er wirklich so denkt und weil es seinem Charakter so gemäß ist. Deßwegen ist er auch auf gleiche Weise gegen Bekannte und Unbe-

kannte, gegen Personen seines gewöhnlichen Umgangs und gegen entferntere Bekannte gefällig, doch mit dem Unterschiede, daß er immer die Grade seines Verhältnisses mit jeder dieser Personen beobachtet. Denn allerdings ist bey Personen, mit denen wir oft umgehen und genau verbunden sind, eine größere Sorgfalt ihnen nicht mißfällig zu werden nöthig, als bey Kindern und Unbekanntn.

Diese Tugend also, im Allgemeinen betrachtet, zeigt sich durch nichts anders, als durch eine dem jedesmahligen Verhältniß angemessene Art des Umgangs. Das moralisch Schöne und das Nützliche, die Absicht recht zu handeln oder etwas Gutes zu thun wird der Maßstab seyn, nach welchem dieser gesellige Mann sich andern angenehm oder doch nicht mißfällig zu machen suchen wird.

Das Vergnügen und die Unlust nähmlich der Personen, mit welchen wir umgehen, ist der eigentliche Gegenstand, mit welchem diese Tugend zu thun hat. Zu dem geringen Vergnügen der Andern nun, von welchem er siehet, daß er es nicht befördern kann, ohne entweder eine schlechte Handlung zu begehen oder jenen selbst Schaden zu thun, wird er nie etwas beytragen.

Vielmehr wird er in diesem Falle lieber wählen, dem Andern eine Unlust zu verursachen. Wenn z. E. das, was dieser vor hat, diesem selbst eine beträchtliche Schande oder großen Schaden bringen kann; der Widerstand aber, den man ihm leistet, bey ihm nur ein mäßiges Mißvergnügen erregen wird: so wird er nicht in dieses Vorhaben einstimmen, sondern sich demselben entgegensetzen. Er wird ferner mit Personen von Stande anders, als mit dem Ersten Besten aus dem großen Haufen, anders mit guten Bekannten, als mit Fremden umgehen. Und so wird er sich auch nach allen andern Verschiedenheiten der Umstände in seinem gesellschaftlichen Betragen richten, und jedem dasjenige gewähren, was er von ihm billiger Weise verlangen kann.

An sich wird er immer geneigt seyn, Andern Vergnügen zu machen, und behutsam, Unlust bey ihnen zu erwecken. Wenn aber die Folgen der Sachen wichtiger sind, als die Sachen selbst; ich will sagen, wenn dabey entweder eine moralische Pflicht beobachtet oder verletzt werden, ein beträchtlicher Nutzen erhalten oder versäumt werden kann; so wird er sich nach diesen Folgen richten, und sich kein Bedenken machen, um ei-

nes großen künftigen Vergnügens willen ein gegenwärtiges kleines Mißvergnügen zu erregen.

Dieß sind also die Züge desjenigen Charakters, der, in Absicht der Geselligkeit, die tugendhafte Mittelstraße hält. Dieser Charakter ist, wie ich schon gesagt habe, ohne einen eigenthümlichen Nahmen in unsrer Sprache. Was diejenigen betrifft, die von diesem Mittelpunkte abweichen; so heißt der, welcher alles Andern zu Gefallen redet und thut, bloß damit er ihnen angenehm sey, ohne eine weitere Absicht zu haben, im Griechischen ἄρεσκος, der Allzugefällige. Derjenige hingegen, welcher das nähmliche aus Eigennutz thut, um sich von denen, welchen er zu Gefallen lebt, zu bereichern, Geld oder Geldes Werth dafür zu bekommen, heißt ein Schmeichler. Derjenige endlich, der andrer Leute Wünschen und Meinungen immer entgegen strebt, heißt unfreundlich und zanksüchtig. Diese beyden Extreme scheinen deßwegen unmittelbar einander entgegengesetzt zu seyn: weil das Mittlere, das zwischen beyden liegt, keine eigene Benennung hat.

Dreyzehntes Kapitel.

Inhalt. Zweyte gesellige Tugend.

Zu eben diesen geselligen Tugenden gehört auch dasjenige Mittlere, welches der Prahlerey und dem Aufschneiden entgegengesetzt ist, und das ebenfalls in der Griechischen Sprache keine Benennung hat. Es ist indeß gewiß nicht unnütz, auch diese kleinern ungenannten Tugenden durchzugehen. Wir lernen auf diese Weise besser, was zu einem sittlichen Charakter gehört, kennen, wenn wir uns auf die Erörterung einzelner Tugenden einlassen. Wir werden auch dadurch von der Richtigkeit des Princips, daß die Tugend in einem mittlern Grade zwischen zwey Extremen bestehe, vollkommen überzeugt, wenn wir dieß in jedem besonderen Falle durch die Thatsachen bestätiget finden.

Von denjenigen Fehlern und Tugenden des Umganges, die sich auf das bey andern erweckte Vergnügen oder Mißvergnügen beziehen, haben wir im vorhergehenden Kapitel geredet. Eine andre Tugend des Umgangs zeigt sich in Absicht der Wahrheit oder Unwahrheit dessen, was wir

durch unsre Reden, Handlungen und ganzes äusseres Benehmen, andern von uns beyzubringen suchen. Und von dieser wollen wir jetzt handeln.

Der, welcher sich das Ansehen von solchen ehrenvollen Eigenschaften und Verhältnissen giebt, welche er nicht hat, — oder welcher die, die er hat, größer macht, als sie sind, heißt ein Prahler; der hingegen, welcher geflissentlich das, was er ist und hat, verläugnet oder verkleinert, heißt ironisch oder ein verstellter Demüthiger; der, welcher in der Mitte zwischen beyden ist, ist der gerade, einfache Mann, der die Wahrheit liebt, und sie sowohl durch seine Reden, als durch sein ganzes Betragen auszudrücken sucht; sich selbst keine Vorzüge zuschreibt, als die er wirklich besitzt, aber diese auch eingesteht, und sie weder größer noch kleiner macht, als sie wirklich sind.

Jede dieser verschiedenen Arten der Handlungen kann noch überdieß entweder eine bestimmte Absicht haben, oder ohne Absicht geschehen. Der Charakter des Menschen aber zeigt sich in denjenigen Reden und Handlungen, und bey demjenigen Theile seines ganzen Betragens, bey welchem er keine besondere Absicht hat.

Schon an sich ist jede Abweichung von der Wahrheit ein Fehler und etwas tadelhaftes; und die Beobachtung derselben in Reden und Handlungen ist moralisch gut und lobenswürdig. Daher ist dann also auch diese von uns angezeigte Eigenschaft, nach welcher sich ein Mensch nach der Wahrheit nicht mehr noch weniger Vorzüge zuschreibt, als er wirklich besitzt, — etwas, das, wie man sieht, zwischen zwey Extremen in der Mitte liegt, — eine lobenswürdige Eigenschaft und also eine Tugend. Beyde der oben genannten hingegen, die von sich selbst falsche Sachen vorgeben, sind in sofern tadelhaft; doch ist es der Prahler, der seine Vorzüge übertreibt, weit mehr, als der verstellte Demüthige, der sie verkleinert.

Doch von jedem dieser Punkte muß ich insbesondere handeln, und von dem wahrhaftigen Manne zu erst. Es ist hier aber nicht von derjenigen Art der Wahrhaftigkeit die Rede, die ein Mensch im Worthalten bey Verträgen beweist, noch überhaupt von derjenigen Redlichkeit, die ein Theil der Gerechtigkeit ist, und einen abhält, Andern durch Betrug Schaden zu thun; dieß sind Pflichten, die zu einer andern Art von Tugenden gehören. Hier reden wir bloß von der

Gewohnheit, bey Dingen, die kein so großes Interesse haben, der Wahrheit treu zu seyn, bloß, weil man Wahrheit und Aufrichtigkeit an sich liebt. Es scheint indeß, daß mit diesem Charakter Gerechtigkeit und Billigkeit verbunden zu seyn pflegt. Denn wer gerne wahr redet, da, wo nichts daran gelegen ist, der wird noch mehr und strenger sich an die Wahrheit halten, da, wo viel daran gelegen ist. Da er die Unwahrheit schon an sich haßt, und gerne zu vermeiden sucht; so wird er sie da, wo sie wirklich schändlich ist, noch weit weniger sich zu Schulden kommen lassen. *)

*) Der Uebersetzer scheint hier auf einige Worte, welche zwar in dem Originale befindlich sind, in der That aber müßig und am unrechten Orte stehen, nicht erst Rücksicht genommen zu haben. Ist in diesen Worten etwa ἐπαινετὸς durch Verderbung aus ἐπιεικὴς entstanden? und ist dieser kurze Satz bestimmt, das vorhergehende Räsonnement des Griechen förmlich zu schließen? Dann würden sie an Statt: „ein solcher Mann ist aber „lobenswerth" heißen „ein solcher Mann ist aber „eben der Rechtschaffene und Billige."

Indeß wird der, von sich selbst und seinen Vorzügen gerne wahr redende, Mensch, lieber etwas zu wenig als zu viel, von sich sagen; weil er weiß, daß jedes etwas zu starke Selbstlob, auch wenn es Grund hat, doch Andern lästig ist.

Derjenige hingegen, welcher sich größere Vollkommenheiten zuschreibt, als er besitzt, ohne daß er dabey eine besondere Absicht habe, ist zwar ein Tadelnswerther und moralisch verwerflich; — denn er hat an der Unwahrheit an sich ein Wohlgefallen: — aber doch scheint er mehr ein leichtsinniger und abgeschmackter, als böser Mensch zu seyn. Macht er aber ein solches Blendwerk, um eine gewisse Absicht zu erreichen, so kommt es wieder auf die Art dieser Absicht an. Sucht er weiter nichts, als sich ein Ansehen zu geben, und andern eine hohe Meinung von sich beyzubringen, wie bey dem eigentlichen Prahler der Fall ist; so verdient er nur einen mäßigen Tadel. Thut er es aber, um Geld oder Geldeswerth dadurch zu gewinnen, so ist seine Handlung unanständiger.

Derjenige aber ist nicht ein Prahler, der sich zuweilen etwas anmaßt, was er nicht besitzt,

sondern der es vorsätzlich darauf anlegt, andere hierüber in Irrthum zu führen. Denn nur dadurch wird der Eine ein Prahler, der Andre ein Lügner, daß beyde die Fertigkeit haben, so zu handeln, daß beyde den Charakter haben, so handeln zu müssen; daß der Eine an Aufschneidereyen an sich sein Wohlgefallen hat, der Andere nach Ehre oder Gewinst so begierig ist, daß er beydes auch durch Unwahrheiten zu erhalten sucht.

Die nun, welche aus Ehrgeitz Aufschneider sind, pflegen sich solche Sachen fälschlich zuzuschreiben, um derentwillen man sie entweder loben oder glücklich preisen muß. Diejenigen aber, welche aus Gewinnsucht prahlen, erdichten von sich solche Eigenschaften, von denen andere den Genuß haben, und die an sich verborgen sind, daß ihr Mangel nicht so leicht entdeckt werden kann: sie geben sich z. B. für Aerzte, für Wahrsager, oder für Weise aus. Falsche Anmaßungen dieser Geschicklichkeiten sind die gewöhnlichsten Prahlereyen, weil bey ihnen gerade das Statt findet, was wir gesagt haben, daß sie von andern gesucht werden, und daß sie nicht wohl beurtheilt werden können.

Die verstellten Demüthigen, die zweyte Gattung der Unwahren, die ihren Werth und ihre guten Eigenschaften verkleinern, scheinen zwar eine feinere sittliche Bildung zu haben: indem sie nicht nur von aller Gewinnsucht weit entfernt sind, sondern auch es vermeiden, sich über Andere zu erheben. Leute dieses Charakters, werden besonders alles von sich ablängnen oder verbergen, was ihnen einen besondern Vorzug vor andern geben könnte; wie dieses denn auch Sokrates gethan hat. Indeß, wenn sie dieß bey kleinen und ganz offenbaren Vorzügen thun, so ist es mehr Kleinlichkeit und List, als Bescheidenheit, und setzt den Menschen sehr leicht der Verachtung aus. Zuweilen scheint es nur eine andere Art von Prahlerey zu seyn, so wie es die schlechte und simple Kleidung der Lacedämonier in der That ist. Denn sowohl wenn man alles schlechter, als wenn man alles besser haben will als andere, zeigt man eine gewisse Anmaßung und eine Begierde sich von Andern zu unterscheiden.

Diejenigen aber, welche sich jener verstellten Demuth, die man Ironie nennt, nur mit Maße bedienen, und bey Dingen, die nicht all-

zu offenbar und in die Augen fallend sind, bekommen dadurch das Ansehen von Feinheit und Anmuth.

Unter den beyden Extremen scheint die Prahlerey der Wahrheit am meisten entgegengesetzt zu seyn, und das deßwegen, weil sie das schlimmere Extrem ist.

Vierzehntes Kapitel.

Inhalt. Dritte gesellige Tugend.

Da es aber im menschlichen Leben auch gewisse Erhohlungsstunden giebt, und in denselben Unterhaltungen, die mit Scherz verbunden sind und das Vergnügen zum Zweck haben: so scheint es auch in Absicht dieser einen Umgang zu geben, welcher der Sache angemessen und deßwegen gut, und einen andern, welcher schlecht und tadelhaft ist. Auch hier giebt es gewisse Regeln, was und wie man reden oder hören soll. Auch hier wird es darauf ankommen, unter welchen Personen und Umständen man eine Sache sagt und unter welchen man sie hört.

So viel ist klar, daß es auch in Absicht dieses Punktes ein Zuviel und ein Zuwenig und ein gehöriges Mittel giebt. Die, welche, in Absicht des Scherzes, oder dessen, was Lachen erregt, das Maß überschreiten, bekommen den verächtlichen Nahmen der Lustigmacher, oder den verhaßten der Spötter. Beyde sind Personen, die nur darnach streben, das Lächerliche ausfindig zu machen, und mehr bemüht sind, Lachen bey ih-

ren Gesellschaftern zu erregen, als das Unanständige in ihren Reden zu vermeiden, oder den Gegenstand ihrer Spöttereyen nicht zu beleidigen.

Diesen entgegengesetzt sind diejenigen, die weder selbst je etwas Scherzhaftes sagen, noch an den Scherzen Anderer Vergnügen finden; und diese kann man für nichts anders als für mürrische oder für geschmacklose und rohe Menschen halten.

Die dritte Classe ist die der auf eine schickliche Weise Scherzenden, die im Griechischen εὐτράπελοι genennet werden; mit einem Worte, welches so viel heißt, als gewandt, oder auf eine schickliche Weise beweglich; aber auch nach einer andern Etymologie soviel heißen kann, als wohlgesittet. Es scheint nähmlich das Scherzhafte und Belustigende in dem Umgange eines Menschen gleichsam eine muntere und lebhafte Bewegung seines Geistes zu seyn. So wie nun die Beschaffenheit der Körper aus ihren Bewegungen beurtheilet wird, so wird auch der Charakter des Geistes aus seinen Bewegungen geschlossen.

Weil indeß das Lachen und das, was Lachen erregt, in dem gewöhnlichen Umgange allgemein herrscht, und die meisten an Scherzreden und Spöttereyen mehr Vergnügen finden, als sie

wohl billig sollten: so werden auch die eigentlichen Possenreißer oft εὐτράπελοι genannt, um anzuzeigen, daß man mit ihnen sehr wohl zufrieden ist. Daß aber beyde, der Possenreißer und der angenehm Scherzende weit von einander unterschieden sind, ist aus dem schon Gesagten klar genug.

Mit dieser mittlern und also lobenswürdigen Fertigkeit in Absicht des Scherzes und des geselligen Vergnügens, ist noch eine andere Eigenschaft verwandt, die im Griechischen durch das Wort ἐπιδεξιότης ausgedrückt wird; und die wir durch Anmuth, mit Würde vermischt, ausdrücken könnten. Wer diese Geschicklichkeit besitzt, vermeidet alle solche Sachen zu sagen, oder selbst nur anzuhören, die eines freyen oder tugendhaft gesinnten Menschen nicht würdig sind. Es giebt nähmlich selbst unter den Scherzen manche, die ein Mann von solchem Charakter schicklicher Weise sagen und hören darf, andere, deren er sich billig auf alle Weise enthalten sollte. Denn auch der Scherz eines freyen Menschen ist natürlicher Weise von dem eines sclavisch gebohrnen und sclavisch gesinnten verschieden. Eben so ist es der Scherz eines unterrichteten und gebildeten von dem eines unwissenden

und rohen Menschen. Dieß kann man unter andern aus dem Unterschiede der alten und neuen Komödie sehen. In jener bestand das Lächerliche größtentheils in Unflätherey en und Obscönitäten: in dieser besteht es mehr in versteckten Anspielungen. Diese beyden Arten von Scherz aber sind in Absicht des Anständigen sehr weit von einander verschieden.

Durch welche Merkmahle werden wir aber zu bestimmen haben, welche Spöttereyen erlaubt und sittlich sind? Etwa darnach, ob sie nichts enthalten, was eines freyen und wohlerzogenen Menschen unwürdig ist; oder darnach, ob sie den Zuhörer beleidigen, oder vielmehr vergnügen? Auch dieses letztere scheint noch unbestimmt zu seyn. Denn in den Sachen selbst scheint dem Einen verhaßt, was dem Andern angenehm ist. So wird also auch eine und dieselbe Sache der Eine gerne, der Andere mit Verdruß anhören. Jeder wird sich nähmlich wohl gefallen lassen, das anzuhören, was er allenfalls auch wohl thun würde: doch wird gewiß niemand Alles thun wollen, was eine Spötterey ihm vorwerfen könnte. Die Spötterey ist nähmlich eine Gattung von Schimpfreden. Selbst die bürgerlichen Gesetze

aber verbiethen, gewisse schimpfliche Sachen von Andern zu sagen.

Demunerachtet ist auf der andern Seite eine gewisse Gattung von Spötterey im menschlichen Leben nicht nur erlaubt, sondern sogar unentbehrlich. Es ist also der frey und edel Gebohrne, der Mann von guter Laune und gutem Geschmacke, der hierin sein eigner Gesetzgeber seyn muß: und dieß ist eben der, welcher die Mittelstraße in Absicht der Scherze hält; man mag ihn übrigens ἐπιδέξιος oder εὐτράπελος, einen witzigen Kopf oder einen angenehmen Gesellschafter nennen.

Der Lustigmacher hingegen, läßt sich von der Begierde Lachen zu erregen und von dem Vergnügen selbst zu lachen, unumschränkt beherrschen. Und um diesen Endzweck zu erreichen, schont er weder sich selbst noch Andre, und nimmt keinen Anstand, Dinge zu sagen, die ein sittlich gebildeter Mensch nicht in den Mund nehmen, ja nicht einmahl gerne hören würde.

Der plumpe und geistlose Mensch hingegen, ist zu solchen scherzhaften Unterhaltungen ganz

unaufgelegt. Und da er nichts zu dem Vergnügen der Andern in der Gesellschaft beyträgt, so ist er ihnen auch allen beschwerlich. *)

Es ist aber diese Gabe angenehm zu scherzen nichts ganz unwichtiges, da auch Erholung, Vergnügen und Zeitvertreib unter die nothwendigen Theile des menschlichen Lebens gehören.

Drey Arten der mittleren Fertigkeit oder der Tugend, giebt es also in Absicht des Umganges oder der Gemeinschaft, die wir mit andern Menschen durch Geschäfte oder Unterredungen haben. Die eine davon bezieht sich auf die Wahrheit, die zwey andern auf die Annehmlichkeit unsrer Reden. Von denen, die mit dem Angenehmen zu thun haben, bezieht sich die eine auf den eigentlichen Umgang zum Vergnügen und auf den Scherz, die zweyte auf die übrigen Arten des Verkehrs, die in dem menschlichen Leben vorkommen.

---

*) Im Original eigentlich: „es verdrießt ihn das alles."

Funfzehntes Kapitel.

Inhalt. Von der Scham und von der Mäßigung der Begierde überhaupt.

Die Scham kann nicht wohl als eine Classe von Tugenden angesehen und behandelt werden: denn sie ist mehr einer Leidenschaft als einer Fertigkeit ähnlich. Sie wird durch die Furcht vor der Schande definirt, und ist ihrer Natur und Wirkungsart nach der Furcht vor der Gefahr ähnlich. Die, welche sich schämen, werden roth: die, welche sich vor einer Todesgefahr fürchten, werden blaß. Bey beyden zeigt sich also, daß sie etwas körperliches enthalten: welches mehr den Leidenschaften als den Fertigkeiten der Seele eigen zu seyn pflegt.

Es ist aber diese Leidenschaft nicht für jedes Alter des Menschen, sondern nur für das jugendliche schicklich. Wir glauben nähmlich deßwegen, daß junge Leute schamhaft seyn müssen, weil, da sie, durch Leidenschaft in ihren Handlungen regiert, leicht Ausschweifungen begehen, sie durch die Scham dagegen verwahrt werden. Daher loben wir auch schamhafte junge Leute. Aber

niemand hat noch einen alten Mann dadurch gelobt, daß er ihn verschämt genannt hätte. Denn in diesem Alter, glauben wir, müsse der Mensch nichts thun, was ihm Schande bringen könnte. Denn eigentlich darf der tugendhafte Mann sich nie schämen, wenn anders die Scham aus Bewußtseyn schlechter Handlungen entstehen soll. Auch soll er die Handlungen, welche Scham erregen, gänzlich unterlassen. Und wenn man auch sagt, daß es einige Dinge gebe, die nach der Wahrheit, andere, die bloß nach der Meynung der Menschen schändlich sind: so macht auch dieß hierin keinen Unterschied. Denn auch der für schändlich gehaltenen, so wie der wirklich schändlichen, muß man sich enthalten. Der völlig gebildete und reife Mann, muß also nie Ursache sich zu schämen haben; ja er muß nicht einmahl durch die Scham von dem, was Unrecht ist, abgehalten werden: denn auch dieß zeigt einen moralisch unvollkommenen Charakter an, wenn man sich selbst so beschaffen fühlt, daß man wohl etwas schändliches thun könnte. Diese Disposition des Gemüths also, nach welcher man gleichsam voraussieht, daß man, wenn man etwas dergleichen gethan hätte, sich schämen würde, ist im höhern Alter unschicklich: und noch mehr ist es,

sich um dieser Gemüthsstimmung willen für einen rechtschaffnen Mann zu halten. Denn da die Scham nur auf freywillige Handlungen geht, so kann der wahrhaft tugendhafte Mann sich nicht durch dieselbe regieren lassen; da er gewiß überzeugt ist, daß er nie freywillig eine schlechte Handlung thun wird.

Man kann also sagen, daß die Scham nur ex hypothesi, nach einer gewissen Voraussetzung, etwas moralisch gutes ist. Wenn der Mensch nähmlich dieß thäte, so würde er sich schämen. Dieser Umstand aber findet bey keiner Tugend Statt, daß sie nur unter einer gewissen Voraussetzung gut wäre. Ja wenn auch die Unverschämtheit etwas böses, und sich nicht zu scheuen, das Schändliche zu thun, ein Laster ist: so folgt deßwegen nicht, daß dieß schon eine Tugend sey, sich schämen, wenn man dergleichen gethan hat.

Es ist mit der Scham, so wie mit der Enthaltsamkeit; die, wie ich weiter unten zeigen werde, auch eigentlich keine Tugend, sondern eine gemischte Affection der Seele ist.

Fünftes Buch.

Erstes Kapitel.

Inhalt. Die Methode, nach welcher die Tugend der Gerechtigkeit abgehandelt werden soll.

Ueber die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit ist zu untersuchen, welches die Art von Handlungen sey, in deren Absicht die Gerechtigkeit die Mittelstraße hält; und welche Art von Maßstab die Gerechtigkeit für dieselben abgebe; so wie ferner, welches die beyden Extreme seyn, zwischen welchen das Gerechte als das Mittlere anzusehen ist.

Diese Untersuchung wollen wir nach derselben Methode anstellen, die wir bey den vorhergehenden Tugenden beobachtet haben.

Jedermann, der das Wort Gerechtigkeit gebraucht, will dadurch eine Fertigkeit anzeigen, durch welche der Mensch zu gerechten Handlungen geschickt und aufgelegt wird; nach welcher er das, was recht ist, will und auch wirklich thut.

Auf gleiche Weise nennen wir Ungerechtigkeit diejenige Fertigkeit, nach welcher der Mensch das Ungerechte will, und ungerechte Handlungen begeht. Diese erste Erklärung mag also bey unsrer Untersuchung zum Grunde liegen. Es verhält sich nähmlich mit den Fertigkeiten nicht so, wie mit den Kenntnissen und mit den Kräften. Die Wissenschaft einer Sache ist zugleich die Wissenschaft ihres Entgegengesetzten, das Vermögen etwas zu thun, ist zugleich das Vermögen, das Entgegengesetzte zu thun. Fertigkeiten aber zu entgegengesetzten Handlungen müssen selbst einander entgegengesetzt seyn. So können z. B. von der Gesundheit, als einer Fertigkeit des Körpers, nicht zu gleicher Zeit gesunde und kranke Bewegungen des Körpers, sondern nur gesunde entstehen. Wir nennen nähmlich die Bewegungen des Körpers, z. E. den Gang des

Menschen gesund, wenn sie so beschaffen sind, wie es aus dem gesunden Zustande folgt.

Oft lernt man von zwey entgegengesetzten Fertigkeiten die eine aus der andern kennen. Oft lernt man aber auch eine Fertigkeit aus der Sache kennen, welche unter ihr steht, und von welcher sie die Fertigkeit ist. Z. B. Wenn man weiß, was die gesunde Beschaffenheit in den Säften des Menschen und ihrer Bewegung ist: so kann man leicht daraus erkennen, welches üble Säfte und welches ein fehlerhafter Umlauf ist. Auf der andern Seite aber kann man auch aus dem, was zu der guten Beschaffenheit des Körpers beyträgt, diese Beschaffenheit selbst, und aus dieser die Dinge, welche zu ihrer Erhaltung nöthig sind, erkennen. Wenn z. E. die gute Beschaffenheit des Körpers in einer gewissen Dichtheit und Derbheit des Fleisches besteht, so wird die üble Beschaffenheit in schlaffern und loser zusammenhängenden Fleischfasern bestehen. Dann werden also auch die Sachen, die zur guten Beschaffenheit des Körpers beytragen, keine andern seyn, als welche die Fleischfasern dicht und ohne Zwischenräume zusammenhängend machen.

Hiermit ist gemeiniglich noch verbunden, daß, wenn von den zwey entgegengesetzten Fertigkeiten die eine in mehrerley Bedeutung verstanden wird, auch die andere eine solche Verschiedenheit der Bedeutungen zuläßt: so daß, wenn es mehrere Arten der Gerechtigkeit giebt, auch der Ungerechtigkeit mehrere Arten seyn müssen.

Zweytes Kapitel.

Inhalt. Zwey Hauptstücke, welche die Gerechtigkeit beobachtet und die Ungerechtigkeit verletzt: die Gesetze und die Gleichheit.

Es scheinen aber die Gerechtigkeit und die Ungerechtigkeit wirklich in dem Falle zu seyn, daß diese Wörter auf mehr als eine Art verstanden werden. Nur, weil die Bedeutungen derselben doch einander nahe kommen, wird dieser Unterschied nicht so bemerkt, wie bey andern Wörtern, deren Bedeutungen ebenfalls oft weit von einander entfernt sind. Es giebt nähmlich Fälle, wo ein und eben dasselbe Wort Dinge von ganz verschiedner Art ausdrückt, die unmöglich mit einander vermischt werden können. Wie wenn z. B. dasselbe Wort clavis oder clavicula, welches das Werkzeug bedeutet, womit wir Thüren aufschließen, auch zugleich den Knochen unter dem Halse der Thiere anzeigt.

Nun wollen wir also sehen, auf wie vielfache Weise bisweilen das Wort: Der Ungerechte gebraucht wird.

Er scheint zuerst einer zu seyn, der die Gesetze übertritt; zweytens einer, der im Handel und Wandel und anderm Verkehr seine Nebenmenschen vervortheilt; drittens der, welcher Andern nicht gleiche Rechte mit sich zugestehen will. Daraus ist klar, daß der Gerechte erstlich derjenige seyn wird, der die Gesetze beobachtet, zweytens derjenige, der Andern gleiche Rechte mit sich zugesteht. Und so wird auch die gerechte Handlung, theils eine gesetzmäßige Handlung, theils eine dem Princip der Gleichheit gemäße Handlung; — die ungerechte Handlung entweder eine gesetzwidrige oder eine von dem Princip der Gleichheit abweichende Handlung seyn. *)

*) Unter diesem letztern ist die zweyte von Aristoteles angeführte Art von Ungerechtigkeit mit enthalten; indem die Uebervortheilung Anderer, das πλεονεκτεῖν, wie schon das Wort selbst anzeigt, die der Billigkeit gemäße Gleichheit ausschließt. Aus diesem Grunde konnte er die Anfangs angegebenen drey Arten bald nachher auf zwey reduciren. In der Folge (im 5ten Kapitel) reducirt er endlich alle drey auf eine, nähmlich auf die erste der Anfangs genannten, (auf Befolgung oder Uebertretung der Gesetze,) als Theile auf das Ganze.

Da aber der Ungerechte, wie ich gesagt habe, auch derjenige ist, der Andere bevortheilt, oder sich Vortheile vor ihnen voraus zueignet; so hat die Ungerechtigkeit mit Vortheilen und also mit Gütern zu thun. Aber nicht mit allen Arten von Gütern, sondern nur mit denen, welche das Glück austheilt, d. h. mit solchen, die an sich und in abstracto betrachtet, immer gut sind, aber es nicht immer für diesen und jenen unter seinen Umständen und Verhältnissen sind. Gerade diese Güter aber sind es, welche die Menschen am lebhaftesten wünschen, und nach welchen sie am heftigsten streben; obgleich eben das Umgekehrte das Vernünftigste wäre. Jeder sollte zwar wünschen, daß das, was in abstracto gut ist, es auch für ihn in seinen Verhältnissen seyn möge; sollte aber doch nur dasjenige wählen und zu erlangen suchen, wovon er schon weiß, daß es auch wirklich für ihn gut ist.

Wenn ich gesagt habe, daß der Ungerechte πλεονεκτης ist, oder immer vor Andern etwas voraus haben will, so heißt das nicht, daß er im strengsten Verstande immer mehr zu haben sucht; er kann auch aus eben dem Grunde, wenn die Sache ein Uebel ist, einen kleinern Theil davon über sich zu nehmen, und Andern den Grö-

ßern davon zuzuschieben suchen. Aber da ein kleineres Uebel gewisser Maßen ein Gut ist, so kann auch diese Wahl des Kleinern unter dem Worte πλεονεξία begriffen werden.

Der Ungerechte ist aber auch noch, wie ich gesagt habe, ein Uebertreter der Gesetze und der Rechte der Gleichheit. Diese beyden Stücke: Abweichung vom Gesetze und Anmaßung ungleicher Rechte fassen alle Arten der Ungerechtigkeit unter sich und sind allen Arten gemein.

Drittes Kapitel.

Inhalt. Die Gerechtigkeit begreift, als Befolgung der Gesetze betrachtet, alle Tugenden in sich, in so ferne dieselben auf das Betragen gegen Andre Einfluß haben.

Da der Ungerechte ein Uebertreter der Gesetze, und der Gerechte ein Beobachter derselben ist: so folgt, daß alles, was Gesetzen gemäß ist, auf gewisse Weise gerecht seyn müsse.

Nun nennen wir aber alles, was von der gesetzgebenden Macht in einem Staate festgesetzt worden ist, Gesetz; und jede damit übelstimmende Handlung werden wir also auch in gewisser Absicht gerecht nennen müssen.

Nun thun aber Gesetze ihre Aussprüche im Allgemeinen und in Beziehung auf Alle, wobey sie entweder das gemeinschaftliche Beste Aller oder den besondern Vortheil des besten oder des herrschenden Theils der Bürger zum Zweck haben, es mag übrigens dieser Unterschied des Vorrangs oder der Herrschaft nach persönlichen Eigenschaften, oder nach irgend einem andern Bestimmungsgrunde angenommen werden.

Nach dieser einen Methode der Untersuchung können wir also gerechte Handlungen so definiren, daß sie diejenigen sind, welche der bürgerlichen Gesellschaft die Glückseligkeit sowohl überhaupt, als in ihren verschiedenen Theilen zu verschaffen und zu erhalten dienen können.

Die Vorschriften der Gesetze betreffen nicht bloß die Tugend der Gerechtigkeit, sondern jede andere Tugend. Sie gebiethen die Handlungen der Tapferkeit; indem sie verbiethen, daß der Bürger als Soldat seinen ihm angewiesenen Platz in der Schlachtordnung verlasse, dem Feinde den Rücken kehre, oder seine Waffen wegwerfe. Sie schreiben die Handlungen der Mäßigung vor; indem sie befehlen, daß man sich des Ehebruchs und übermüthiger Beleidigungen Anderer enthalten solle. Sie gebiethen die Pflichten der Sanftmuth; indem sie sagen, daß man Andre weder schlagen noch schimpfen solle. Auf gleiche Weise verfahren sie in Absicht anderer Tugenden und Untugenden, gebiethen die einen, verbiethen die andern. Sind die Gesetze vollkommen; so sind ihre Gebote und Verbote der Natur der Tugenden gemäß: sind sie fahrläßig und obenhin entworfen, so ist dieses weniger.

Was denn nun die Gerechtigkeit, von der wir jetzt reden, betrifft, so ist dieselbe eigentlich der Inbegriff aller Tugenden, aber dieß nicht, in so fern diese Tugenden an sich, sondern in so fern sie in Beziehung auf Andere betrachtet werden.

Hierin liegt der Grund, warum uns die Gerechtigkeit die erste und vorzüglichste aller andern Tugenden zu seyn scheint; warum nach eines Dichters Ausspruch

„Nicht des Hesperus Glanz und nicht des Morgensterns Schimmer
Gleiche Bewundrung erregt"

und warum wir im Sprichwort sagen:

„In der Gerechtigkeit liegt jede Tugend verborgen."

Allerdings ist sie die vollständigste Tugend, weil sie den Gebrauch aller Tugenden anzeigt. Sie ist deßwegen vollständig, weil derjenige, welcher sie besitzt, die Tugenden nicht bloß für sich selbst, sondern auch in Rücksicht auf Andere und im Verkehr mit denselben gebrauchen kann.

Viele nähmlich, wie die Erfahrung lehrt, können in Dingen, die sie selbst betreffen, tugendhaft und pflichtmäßig handeln, und können es nicht mehr, wenn sie mit Andern zu thun haben.

Um dieser Ursache willen scheint der Ausspruch des Bias sehr richtig zu seyn, daß nichts mehr den Charakter des Menschen offenbart, als wenn er Andere zu regieren hat. Denn Regierung und Herrschaft ist vorzüglich etwas, das auf Andre Beziehung hat, und den Menschen in gesellschaftliche Verbindungen setzt.

Eben deßwegen scheint die Gerechtigkeit allein unter den übrigen Tugenden nicht sowohl ein Gut für die Person, welche sie besitzt, als für die übrigen zu seyn; weil nähmlich ihr Wesen in dem moralischen Verhalten des Menschen gegen Andere besteht. Ihr unmittelbarer Zweck ist ein fremder Vortheil, entweder das allgemeine Beste der Gesellschaft, oder das Beste des Oberhaupts und Regenten der Gesellschaft.

Nun ist es auf der einen Seite zwar der höchste Grad moralischer Schlechtheit, wenn man gegen sich selbst und gegen seine Freunde schlecht handelt. Der höchste Grad moralischer Vollkommenheit hingegen besteht nicht darin, daß man gegen sich selbst, sondern daß man sich gegen Andere tugendhaft betrage; denn dieses ist das schwerere Werk.

Die Gerechtigkeit nun, in dem bisher entwickelten Sinne, ist nicht eine besondere Classe

von Tugenden, sondern die Tugend überhaupt in einer gewissen Beziehung betrachtet. Und das ihr Entgegenstehende, die Ungerechtigkeit, ist nicht eine besondere Classe von unmoralischen Handlungen, sondern die Unsittlichkeit im Ganzen, in einer gewissen Beziehung. Wodurch sich aber doch noch die Tugend überhaupt von dieser jetzt erklärten Gerechtigkeit unterscheidet, ist aus dem schon Gesagten offenbar. Die Handlungen, welche zu der Einen und der Andern gehören, sind dieselben. Aber die Art, wie sie in der Einen und in der Andern betrachtet werden, ist nicht dieselbe: sondern in so fern die tugendhaften Handlungen sich auf Andre beziehen, machen sie die Gerechtigkeit aus; und in so fern sie aus einer gewissen Fertigkeit des Gemüths entspringen und auf dieselbe hindeuten, machen sie die Tugend an sich betrachtet, aus.

Viertes Kapitel.

Inhalt. Von der Gerechtigkeit im engern und eigentlichen Sinne des Wortes.

Wir haben noch eine andere Art der Gerechtigkeit aufzusuchen, die einen Theil und eine Unterart jener allgemeinern Tugend ausmacht. Denn es giebt eine solche Art der Gerechtigkeit, wie jedermann behauptet. Und so giebt es auch eine Art der Ungerechtigkeit, die sich von andern Lastern als eine Nebenart unterscheidet. Ein Beweis, daß dem so sey, liegt in Folgendem: der, welcher nach irgend einer der übrigen Unsittlichkeiten handelt, thut zwar im allgemeinen unrecht, aber thut doch niemanden ins besondere Unrecht, oder entzieht ihm etwas von dem, was ihm gebührt. So z. E. wer aus Feigheit seinen Schild in der Schlacht wegwirft oder aus mürrischem Wesen Andern unfreundlich begegnet, oder aus Kargheit ihnen seinen Beystand an Gelde versagt. Wenn er hingegen Andern das ihnen Gebührende entzieht, oft vielleicht durch keine einzige der bisher betrachteten Untugenden, wenigstens nicht durch die Ausübung aller zugleich, aber doch vermöge einer Schlechtheit oder

Unart, die in seinem Charakter liegt: so ist der Tadel, mit welchem wir ihn deßhalb belegen, der, daß wir ihn ungerecht nennen. Es giebt also noch eine andere Ungerechtigkeit, als die, welche wir zuvor erklärt haben: und jene verhält sich zu dieser wie der Theil zum Ganzen. Und es giebt ein besonderes Ungerechte; dieses ist nur ein Theil des gesammten Ungerechten, welches in der Gesetzwidrigkeit bestehet.

Gesetzt jemand unterhielte ehebrecherische Verbindungen mit der Frau eines Andern, um dadurch zu gewinnen, oder weil er dafür bezahlt würde; der Andere thäte es, um seine wollüstigen Begierden zu befriedigen, selbst mit Aufopferungen und Verlust von seiner Seite: so würde man den Letztern einen ausschweifenden, zügellosen Menschen nennen; aber man würde nicht sagen, daß er sich ungerechter Weise zueigne, was einem Andern gehört; den Erstern aber würde man im eigentlichsten Verstande ungerecht, nicht ausschweifend nennen. Es ist also klar, daß der Unterschied in dem unrechtmäßigen Gewinste liegt.

Ferner bey allen andern, im obigen Sinne ungerechten, d. h. gesetzwidrigen Handlungen, liegt immer eine oder die andere Art moralischer

Schlechtigkeit zum Grunde. Z. E. wenn jemand die Ehe gebrochen hat, so ist seine ausschweifende Begierde Schuld daran; wenn er seinen Nebenmann in der Schlacht verlassen hat, so ist es seine Feigheit; wenn er jemand geschlagen hat, so ist es sein Zorn. Wenn er sich aber eines unrechtmäßigen Gewinnstes bemächtiget hat: so wird keine andere Untugend zum Grunde angeführt, als eben die, von welcher wir hier reden, die Ungerechtigkeit.

Es ist also klar, daß es außer der allgemeinen Gerechtigkeit, die das Ganze der Tugenden unter sich begreift, noch eine andere partielle giebt, die mit ihr denselben Nahmen trägt: und dieß mit Recht; weil die Definition von beyden denselben Gattungsbegriff zum Grunde hat. Das Wesentliche von beyden ist nähmlich, daß sie eine Beziehung der Handlungen auf Andere anzeigen. Nur darin sind sie unterschieden, daß die eine sich auf solche Güter, als Ehre, Geld, Errettung von Gefahren, und andere diesen ähnliche sind, bezieht, und in dem Vergnügen, das aus dem Gewinste entsteht, vornehmlich ihren Grund hat; die andre hingegen sich auf alle Gegenstände bezieht, mit welchen überhaupt der Tugendhafte oder Lasterhafte beschäftigt ist.

Fünftes Kapitel.

Inhalt. Die Gerechtigkeit in engerem Sinne ist ein Theil der Gerechtigkeit in weiterem Sinne, und bezieht sich entweder auf die Vertheilung gewisser Güter und Vorzüge an die Bürger eines Staates, oder auf Verträge.

So viel ist aus dem Vorhergehenden klar, daß es mehrere Arten der Gerechtigkeit gebe; und daß außer der, welche alle Arten der Tugenden unter sich begreift, wir noch eine andere eingeschränktere annehmen müssen. Welches aber diese letztere und von welcher Beschaffenheit sie sey, ist nun zu untersuchen.

Wir haben oben ausgemacht, daß das Ungerechte entweder das sey, was den Gesetzen zuwider ist, oder das, was die Gleichheitsrechte verletzt; das Gerechte aber entweder in der Gesetzmäßigkeit oder in der Beobachtung der Gleichheit bestehe. Die erste Definition der Ungesetzmäßigkeit paßt auf die zuerst erklärte Art der Ungerechtigkeit. Wie wird es nun in Absicht der zweyten Art seyn, welche wie ich gesagt habe, hauptsächlich in der πλεονεξία oder darin

besteht, daß man sich vor Andern unrechtmäßiger Weise mehr zueignet?

Ich antworte: da mehr nicht vollkommen einerley ist mit ungleich, sondern davon so verschieden ist, wie der Theil vom Ganzen; in dem zwar immer da, wo eine Mehrheit ist, auch eine Ungleichheit Statt findet, aber nicht jede Ungleichheit auch eine Mehrheit seyn muß; — da ferner das Gesetzwidrige und das Gleichheitswidrige auch nicht einerley, sondern so von einander verschieden sind, wie das Ganze, und der Theil, indem zwar alles Gleichheitswidrige zugleich gesetzwidrig, aber nicht alles Gesetzwidrige nothwendig gleichheitswidrig ist: so folgt, daß auch das Ungerechte und die Ungerechtigkeit, welche in der Gesetzwidrigkeit ihren Grund haben, mit denen, welche in dem unrechtmäßigen Mehrhaben bestehen, nicht einerley seyn können, sondern von diesen verschieden seyn müssen, wie Ganze von ihren Theilen. Diese Ungerechtigkeit der unrechtmäßigen Zueignung des größern Theils ist ein Theil derjenigen allgemeinern Ungerechtigkeit, die in der Ungesetzmäßigkeit besteht. Eben so ist es mit den entgegengesetzten Arten der Gerechtigkeit beschaffen.

Jetzt haben wir nur von dieser bloß partiellen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zu reden; und müssen jene, welche sich auf alle Arten der Tugenden und Laster beziehen, und nur die Anwendung derselben auf Andre bestimmen, bey Seite setzen.

So ist auch das, welches nach diesem Begriffe der Gerechtigkeit recht oder unrecht ist, leicht zu bestimmen. Denn der größte Theil gesetzmäßiger Handlungen sind Handlungen, welche von der Tugend im Ganzen vorgeschrieben werden. Denn die Gesetze geben Gebote, welche sich auf die Erfüllung jeder Tugend beziehen, und Verbote, welche die Unterlassung, jedes Ausbruchs der Unsittlichkeit vorschreiben. Außer den Gesetzen, welche die Handlungen selbst nach der Tugend anordnen, giebt es noch andere, welche diejenigen Handlungen vorschreiben, durch welche die Tugend hervorgebracht und befördert werden soll. Das sind nähmlich diejenigen Gesetze, welche sich auf die öffentliche Erziehung oder die Erziehung des Menschen zum Staatsbürger einlassen. Was aber die Privaterziehung oder die Erziehung des Menschen, als Menschen, betrifft; so ist darüber noch Streit, ob sie für

die Gerichtsbarkeit der Gesetze oder der Staatskunst gehöre; und darüber wird sich erst weiter unten entscheiden lassen. Denn zuvor ist noch die Frage zu untersuchen, ob die Tugend des Menschen und des Bürgers eine und dieselbe und der tugendhafte Mann auch immer der gute Bürger sey.

Diejenige Gerechtigkeit nun, welche nur ein Zweig der allgemeinen Tugend ist, und die mit ihr zusammenhängende gerechte Handlung theilen sich wieder in zwey Unterarten. Die erste Art der Gerechtigkeit hat es mit der Vertheilung der Ehre, des Vermögens und der übrigen Güter zu thun, die unter die Mitglieder eines gemeinen Wesens vertheilt werden können: denn bey dieser Vertheilung kann das Princip der Gleichheit entweder beobachtet oder verletzt werden. Eine andere Art der Gerechtigkeit betrifft die Verhandlungen und Verträge der Menschen unter einander und ordnet dieselben nach gewissen Regeln.

Auch diese Art hat wieder zwey Theile. Denn von den Verhandlungen der Menschen in der Gesellschaft sind die einen freywillig, die andern unfreywillig. Die freywilligen sind z. E. die Verträge des Kaufens und Verkaufens, des

Borgens und Leihens, der Bürgschaft, des Depositums, des Dingens und Miethens. Diese Verhandlungen nenne ich freywillige, weil sie mit dem Wissen und Willen beyder contrahirenden Theile geschlossen werden.

Von den nicht freywilligen Verhandlungen sind einige heimlich und Handlungen der List, als Diebstahl, Ehebruch, Giftmischerey, Kupplerey, Verführung der Bedienten, Meuchelmord, falsches Zeugniß; andere sind Werke der Gewalt, als körperliche Mißhandlungen, Gefangennehmung oder offenbarer Todtschlag eines Menschen, Verstümmelung seiner Glieder, Straßenraub und gewaltsamer Einbruch, endlich Schmäh- und Schimpfreden.

Sechstes Kapitel.

Inhalt. Bey der Vertheilung bürgerlicher Vortheile und Vorzüge beobachtet die Gerechtigkeit der ersten Art eine Gleichheit, aus welcher eine richtige Proportion der Verdienste und der zu vertheilenden Güter entsteht.

Wenn nun der Ungerechte derjenige ist, welcher das Princip der Gleichheit verletzt, und die ungerechte Handlung die von der Gleichheit abweichende Handlung ist; so muß es auch zwischen beyden Ungleichen ein in der Mitte Liegendes geben, und das wird eben das Gleiche seyn.

In jeder Handlung nähmlich, in welcher es ein Mehr oder ein Weniger giebt, in der giebt es auch ein Gleiches. Wenn nun das Ungerechte das Ungleiche ist, so muß das Gerechte das Gleiche seyn, welches auch von jedermann ohne weitere Untersuchung anerkannt wird.

Da nun das Gleiche zugleich ein Mittleres ist, so wird auch das Gerechte in etwas Mittlerem bestehen.

Wenn ich Gleichheit sage, so setze ich wenigstens zwey Sachen voraus, unter welchen

dieselbe Statt finden muß. Auch die Gerechtigkeit hat also, in so fern sie in einer gewissen Mitte besteht, eine Beziehung auf zwey andere Gegenstände, und zwar zuerst auf Sachen und dann auf Personen.

In so fern sie etwas Mittleres ist, ist sie die Mitte zwischen zwey Sachen, nähmlich zwischen dem zu Vielen und zu Wenigen. In so fern sie in einer Art von Gleichheit besteht, setzt sie wenigstens zwey Dinge voraus, die sie unter einander gleich macht. Endlich in so fern sie Gerechtigkeit ist, setzt sie gewisse Sachen und Personen voraus, für welche sie das Recht entscheidet.

Die (austheilende) Gerechtigkeit setzt also wenigstens vier Dinge voraus: denn der Personen, für welche sie das Recht entscheidet, sind wenigstens zwey; und eben so viel der Sachen, welche sie jenen Personen zutheilt. Eben so wird auch die Gleichheit, mit welcher die Gerechtigkeit einerley ist, so wohl eine Gleichheit der Person, als der Sache seyn, mit welcher sie zu thun hat. Denn so wie sich die beyden Sachen unter einander verhalten, so werden sich auch die Personen verhalten müssen. Sind diese nicht unter sich gleich, so werden sie auch nicht einen glei-

chen Antheil an den Sachen bekommen können. Eben daher entstehen im bürgerlichen Leben die Streitigkeiten und die gegenseitigen Anklagen, wenn entweder Personen, die sich gleich zu seyn glauben, nicht gleicher Vorrechte und Vortheile theilhaftig werden; oder wenn diejenigen, welche nicht gleich sind, einander an Ansehen und Gütern gleich gemacht werden.

Dieß ist auch aus der Regel, auf die Würdigkeit der Menschen zu sehen, klar. Jedermann gesteht zu, daß bey Vertheilungen dann die Gerechtigkeit beobachtet worden ist, wenn jeder so viel bekommen hat, als er werth ist.

Worin aber der Maßstab dieser Würdigkeit liege, darüber ist man nicht in allen Staatsverfassungen einverstanden. In der Demokratie, glaubt man, daß die Freyheit allein den Menschen aller Güter und Ehren würdig mache. In der Oligarchie glaubt man, daß dieß nur der Reichthum oder die vornehme Geburt thun könne. In der Aristokratie hingegen verlangt man dazu Tugenden oder persönliche Vorzüge.

Die vertheilende Gerechtigkeit besteht also in einer gewissen Proportion.

Die Proportion nähmlich findet nicht bloß zwischen eigentlichen Zahlen, welche das Vielfache der Einheit enthalten, Statt, sondern zwischen allen zählbaren Größen überhaupt.

Die Proportion ist die Gleichheit zweyer Verhältnisse, und kann nicht weniger als vier Glieder haben. Daß dieß bey der proportio discreta der Fall sey, ist augenscheinlich. Aber auch die stätige Proportion hat vier Glieder: denn sie wiederhohlt das mittlere Glied, und braucht es also für zwey. So kommen in der Proportion = a: b: c. oder a: b = b: c, wenn b zweymahl gerechnet wird, vier Glieder heraus. Eben so setzt also auch eine Handlung der austheilenden Gerechtigkeit wenigstens vier Stücke voraus, deren zwey und zwey sich auf gleiche Weise verhalten. Zwey derselben sind die Personen, zwey derselben die Sachen. Und die Proportion wird also folgender Gestalt lauten: Wie sich die Person a verhält zu der Sache b, die ihr zugetheilt wird; so verhält sich die Person c zu der Sache d, welche sie auf ihren Antheil bekömmt. Und auch diese Proportion kann so, wie jede andere, alternirt werden, indem man sagt: wie sich die Person a zur Person c verhält, so verhält sich die Sache b zur Sache d.

Und wie sich das Ganze zum Ganzen verhält, so der Theil zum Theile *).

---

*) Hier scheint das mystische Dunkel anzufangen, welches Aristoteles durch Anwendung mathematischer Lehrsätze, verbunden mit seinem Principe des Mittlern, über die Lehre von der Gerechtigkeit verbreitet hat, welche unstreitig einer leichtern und lichtvollern Behandlung fähig ist. Der Sinn der gegenwärtigen Stelle wird vielleicht durch folgendes Beyspiel klärer: Wenn unter die Bürger eines Staates Ländereyen nach Gerechtigkeit gleich vertheilt werden sollten, und es bekäme hier einer 5 Morgen; so werden dort 2 Andere zusammen gewiß 10 Morgen erhalten. Wie sich hier die Anzahl der Morgen zu der Anzahl der Personen verhält, also auch dort. Eben so wird man vermöge einer Alternirung der Proportion sagen können: Wie sich die Anzahl der Personen hier zu der Anzahl der Personen dort verhält, also auch die Zahl der hier vertheilten Morgen zu den dort vertheilten. Man wird aber auch der letzten Behauptung des Aristoteles gemäß sagen können, daß das eine Ganze, (welches, wie er sich ausdrückt, die gerechte Vertheilung zusammenpaart, und worunter er wohl nichts anders versteht, als die Summe beyder Glieder des einen Verhältnisses, so wie sie nach geschehener Alternirung gestellt

Diese Verhältnisse nun knüpft die gerechte Vertheilung zusammen, und es geschieht, wenn sie auf die eben angezeigte Weise zusammengestellt werden.

---

sind,) und das andere Ganze (oder die Summe beyder Glieder des andern Verhältnisses) sich unter einander eben so verhalten, wie die Glieder der hier angenommenen Proportion vor Alternirung derselben. Das hieße nähmlich in dem hier gewählten Beyspiele: Die Summe der Personen, welche hier, und welche dort Ländereyen empfangen, verhält sich zu der Summe der vertheilten Ländereyen, wie sich die besondere Anzahl derer, welche hier oder dort Ländereyen erhalten haben, zu der Anzahl der ihnen hier oder dort ertheilten Morgen verhält. In der Sprache der Mathematik: Wenn a : b = c : d so ist auch a : c = b : d und a + c : b + d = a : b oder c : d. In dem hier angenommenen Falle 1 : 5 = 2 : 10, eben darum auch 1 : 2 = 5 : 10, und 3 : 15 = 1 : 5 oder 2 : 10.

Siebentes Kapitel.

Inhalt. Von der Gerechtigkeit, welche sich auf Verträge bezieht. Man kann sie die ausgleichende oder corrective nennen. Ihr Geschäft ist, dem Beraubten oder auf andre Weise Beleidigten zu seinem Rechte zu verhelfen und die widerrechtlich aufgehobne Gleichheit zwischen ihm und dem Beleidiger wieder herzustellen.

Diese Verknüpfung also des ersten Gliedes in dem ersten Verhältnisse (a) mit dem ersten Gliede des andern Verhältnisses (c), und die des zweyten Gliedes in dem ersten Verhältnisse (b) mit dem in dem zweyten Verhältnisse (d) ist die Operation der vertheilenden Gerechtigkeit.

Dieses Gerechte ist also das Mittel zwischen zwey ungerechten, d. h. unproportionirten Austheilungen.

Diese Art von Proportion nennen die Mathematiker die geometrische *): denn bey der geo-

*) Man sieht nicht recht, warum Aristoteles von den die Proportionen betreffenden Lehrsätzen, welche er am Ende des vorigen Kapitels angeführt hatte, hier gerade den letzten besonders wiederhohlt. Dieß hat

metrischen Proportion ist es der Fall, daß das eine Ganze zu dem andern sich verhält, wie ein Glied des Verhältnisses zu dem andern.

Diese Proportion ist aber keine zusammenhängende Proportion: denn bey der Austheilung von Ehre oder Gütern kann die Person, welcher, und die Sache, welche ausgetheilet wird, nicht der Zahl nach ein und dasselbe Glied in der Proportion ausmachen.

Die Gerechtigkeit in der Austheilung also besteht in der proportionirten, — und die Ungerechtigkeit in der disproportionirten Austheilung. Ein Glied in dem Verhältnisse wird alsdenn zu groß, das andre zu klein. Und diese Erklärung

---

vielleicht, den Verfasser bewogen, die Worte von ἐν γὰρ τῇ γεωμετρικῇ bis πρὸς ἑκάτερον unübersetzt zu lassen. Jedoch Aristoteles will einen Grund angeben, warum die hier Statt findende Proportion geometrisch seyn müsse. Und darum führt er einen hier obwaltenden Umstand an, welcher der geometrischen Proportion eigenthümlich ist; da andre, z. B. das Alterniren der mittleren Glieder, auch bey arithmetischen Proportionen Statt finden.

wird auch durch alle Beyspiele ungerechter Handlungen bestätiget. Der, welcher Unrecht thut, maßt sich von einem gewissen Gute mehr an, als er haben sollte: und der, welcher Unrecht leidet, erhält von diesem Gute weniger, als er davon haben sollte. Ist die Sache etwas Böses, so ist das Verhältniß umgekehrt. Denn ein kleineres Uebel ist im Verhältniß gegen ein größeres als ein Gut zu betrachten. Wenn unter beyden gewählt werden muß, so wird das kleinere Uebel den Vorzug verdienen. Was aber wählenswürdig ist, ist ein Gut. Und was in der Wahl unter zweyen den Vorzug verdient, ist ein grösseres Gut, als das Andere. So viel also von dieser Gattung der Gerechtigkeit, welche die austheilende heißt.

Die zweyte, hiervon verschiedene, Gattung der Gerechtigkeit ist die ausgleichende oder corrective und bezieht sich auf die Verträge, sowohl die freywilligen als unfreywilligen. Jene erstere Gerechtigkeit, welche mit der Austheilung der öffentlichen Güter zu thun hat, verfährt immer nach der geometrischen Proportion. Denn wenn z. B. von öffentlichen Geldern eine Austheilung unter die Bürger geschieht: so wird dieselbe gemacht nach demselben Verhältnisse, nach welchem

diese Bürger zu dem öffentlichen Schatze beytragen. Und das Ungerechte bey solchen Austheilungen ist das Entgegengesetzte des Gerechten, nähmlich eine Aufhebung der Proportion. Die Gerechtigkeit aber bey Verträgen besteht zwar auch in einer gewissen Gleichheit der Verhältnisse, so wie die Ungerechtigkeit in einer Ungleichheit. Aber die Verhältnisse, welche hier mit einander ausgeglichen werden, sind arithmetische, nicht geometrische *). Es kommt nähmlich hier-

*) Eine Behauptung, welche dem Leser nicht so bald einleuchten dürfte. Denn warum, fragt er billig, kann ich denn nicht auch hier nach geometrischer Proportion von dem, welcher sich zweyer Ehebrüche schuldig gemacht hat, urtheilen, daß er noch einmahl so strafbar sey, als der, welcher sich einen Ehebruch zu Schulden kommen lassen; oder von dem, welcher 10 Rthlr. geraubt hat, daß er nur ein Drittel so strafwürdig sey, als ein Anderer, der unter gleichen Umständen 30 Rthlr. genommen hat. Von dieser Seite würde auch Aristoteles die Sache gewiß eben so ansehen. Er betrachtet sie aber hier, wo er keine geometrische, sondern bloß eine arithmetische Proportion zuläßt, von einer andern Seite.

bey gar nicht auf die Würde der Personen an; es ist kein Unterschied, ob ein verdienstvoller

---

Sieht man nähmlich auf das, was der Eine durch eine Ungerechtigkeit auf Kosten des Andern zu viel an sich gebracht hat; so wird das, was der Richter nach Gerechtigkeit in einem solchen Falle jedem von beyden als rechtmäßiges Eigenthum zuerkennt, das arithmetische Mittel oder die arithmetische mittlere Proportionalzahl, (nicht die geometrische) zwischen dem seyn, was der Eine im Zustande seiner unrechtmäßigen Bereicherung und der Andre im Zustande seiner Beraubung oder Kürzung besitzet. Wer mir z. E. für 10 Rthlr., welche ich ihm geliehen hätte, nur 8 wiedergäbe, würde dadurch sich um 2 Rthlr. reicher und mich um 2 Rthlr. ärmer machen, und so zwischen meinen und seinen Vermögensumständen einen widerrechtlichen Unterschied von 4 Rthlr. verursachen. Wenn wir uns zuvor beyde in Absicht unsers Vermögenszustandes, wenigstens in so fern der Handel, von dem hier die Rede ist, Einfluß darauf hatte, in einem Zustande der Gleichheit befanden, indem keiner von beyden durch diesen Handel etwas gewonnen oder verlohren hatte; wenn z. B. jeder 100 Rthlr. besaß; so hat er nunmehr 102 und ich 98. Wenn aber der

Mann einem schlechten Menschen, oder dieser jenem sein Eigenthum entwendet oder seine Ehegattinn verführt hat: sondern das Gesetz sieht lediglich auf den Unterschied des erlittenen Schadens und geht mit den Personen als mit vollkommen Gleichen um. Der einzige Unterschied, worauf es sieht, ist, welcher von beyden Unrecht gethan, und welcher Unrecht gelitten hat; welcher den Andern beschädiget hat, und welcher von ihm ist beschädiget worden. Der Richter nun sucht diejenige Ungleichheit, welche durch diese Art der Ungerechtigkeit ist hervorgebracht worden, wieder auszugleichen. Der z. B., welcher einem Andern Schläge austheilt, und der, welcher sie empfängt, der, welcher den Andern tödtet und der, welcher sein Leben verliert, kommen dadurch, daß der Eine seine Leidenschaft befriedigt, der Andere einen großen Schaden lei-

---

Richter ihn verurtheilt, mir die schuldigen 2 Rthlr. nachzuzahlen; so besitzt er nunmehr wieder 100 und ich besitze 100. Dieses 100 aber ist die arithmetische Proportionalzahl zwischen 102, welches der unrechtmäßig Bereicherte, und 98, welches der an seinem Eigenthume Beeinträchtigte besaß.

det, in sehr ungleiche Zustände. Diese Ungleichheit nun sucht der Richter vermittelst der Strafe zu heben, indem er dem Beleidiger den erhaltenen Vortheil benimmt. Ich bediene mich hierbey überhaupt des Wortes Vortheil und Schaden, ob es gleich nicht in jedem Falle das eigenthümliche ist; so wie man eigentlich nicht sagen kann, daß der, welcher einen Andern schlägt, einen Vortheil davon habe, noch von dem, welcher geschlagen wird, daß er einen Verlust dabey leide. Aber wenn überhaupt die Größe der erlittenen Beleidigung gemessen werden soll, so sind die Wörter Vortheil und Schaden die schicklichsten, deren man sich bedienen kann.

Zwischen dem Mehr und dem Weniger ist die Gleichheit die Mitte. Vortheil und Verlust aber sind einander so entgegengesetzt, wie das Mehr und das Weniger. Das Mehrere des Guten und das Wenigere des Uebels ist Vortheil. Das Entgegengesetzte ist Verlust. Das Mittel von beyden ist die Gleichheit, worin zugleich, wie wir behaupten, die Gerechtigkeit besteht.

Das correctiv-Gerechte ist also nichts Anderes, als die Herstellung der Gleichheit oder des Mittels zwischen dem Vortheile des einen und

dem Verluste des andern Theils. Daher gehen auch die Menschen, wenn sie über eine Sache streiten, vor den Richter. Den Richter aufsuchen heißt so viel als die Gerechtigkeit aufsuchen: denn der Richter will gleichsam die Gerechtigkeit in Person vorstellen.

Und zwar verlangen die Menschen einen unparteyischen Richter, d. h. einen solchen, der zwischen beyden Parteyen in der Mitte stehe. Einige nennen auch die Richter Vermittler. Hieraus erhellet, daß man glaubt, man erhalte die Gerechtigkeit, wenn man das erhält, was zwischen beyden Parteyen die Mitte ausmacht. Wenn der Richter ein Vermittler ist; so muß die Gerechtigkeit auch in etwas Mittlerem bestehen.

Der Richter stellt die Gleichheit wieder her. Man stelle sich eine in zwey ungleiche Theile getheilte Linie vor. Von deren größeren Hälfte nun nimmt der Richter so viel hinweg, um so viel sie die wahre Hälfte übertrifft, und setzt es dem kleinern Theile zu. Wenn aber das Ganze in zwey gleiche Theile getheilt ist und jeder so viel empfängt, wie der Andere: denn sagt man, daß jeder das Seinige erhalten habe.

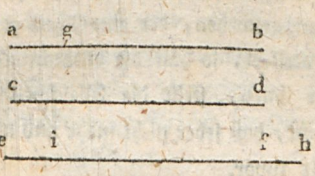
Zwischen dem Größern und Kleinern aber ist das Gleiche die mittlere Proportionalzahl nach der arithmetischen Proportion.

Daher kommt auch der Nahme δίκαιον, von δίχα, welches eine Theilung in zwey gleiche Theile bedeutet.

Wenn nähmlich zwey Dinge gleich sind, und man nimmt von einem derselben etwas hinweg und setzt es dem andern zu: so übertrifft nun dieses jenes um zwey solche Theile. Wäre der Theil bloß von dem einen weggenommen und nicht dem Andern zugesetzt worden, so würde dieses jenes nur um einen solchen Theil übertroffen haben. Im ersten Falle aber übertrifft das, welchem der Theil zugesetzt worden war, das Mittlere um einen, und das Mittlere selbst übertrifft das Ding, von welchem ein Theil weggenommen war, wieder um einen solchen Theil. Hieraus können wir also schließen, was wir, um die Gleichheit wieder herzustellen, der Partey, welche zu viel hat, abnehmen, und was wir dagegen der, welche zu wenig hat, zusetzen müssen. Die Portion nähmlich, um welche der Besitz der erstern die mittlere Quantität übertrifft, muß der letztern zugesetzt werden; und um wie viel der Besitzstand der weniger habenden Partey von der

mittleren Quantität übertroffen wird, um so viel muß sie von der zu viel habenden Partey entschädigt werden.

Man nehme drey einander gleiche Linien



ab, cd und ef an, man schneide von der Linie ab einen Theil, ag, ab, und setze ihn der Linie ef in fh zu: so wird die ganze Linie eh die Linie gb um die beyden Theile ei und fh zusammen genommen, und also die mittlere Linie cd um eben so viel übertreffen, als diese selbst wiederum die Linie gb übertrifft.

Diese Nahmen: Gewinn und Schaden kommen eigentlich von den freywilligen Tauschen her. Denn mehr erhalten, als man zuvor zu seinem Eigenthume rechnen konnte, heißt gewinnen; und weniger haben, als man Anfangs hatte, heißt Schaden leiden. Diese Wörter kommen vornehmlich beym Kaufen und Verkaufen und bey allen solchen Contracten vor, welche das Gesetz erlaubt und autorisirt. Bekommt bey denselben jeder Contrahirende weder mehr noch

weniger, sondern eben das, was er zuvor hatte; so sagt man, daß dabey weder etwas sey gewonnen noch verloren worden. Wenn nun bey Verhandlungen, die nicht mit Einstimmung der Parteyen geschehen, der eine Theil gewinnt, der andere verliert; so hält die Gerechtigkeit, die Mitte unter ihnen, stellt die Gleichheit wieder her und macht, daß jeder nicht mehr und nicht weniger hat, als zuvor.

Achtes Kapitel.

Inhalt. Der Begriff der Wiedervergeltung (ius talionis) erschöpft den Begriff der Gerechtigkeit nicht. Doch wird zur Gerechtigkeit der Verträge eine gewisse Gleichheit dessen, was beyde Theile geben oder erhalten, erfordert; und der allgemeine Maßstab für Objecte dieser Art ist das Geld.

Einigen scheint die Gerechtigkeit überhaupt in dem Wiedervergeltungsrechte zu bestehen, oder darin, daß jeder eben das leide, was er gethan hat. Hierzu gehören die Pythagoräer, welche die Gerechtigkeit auf diese Weise definirten. Auch die Gerechtigkeit im Sinne des Rhadamanthus, wie sie folgender Vers darstellet:

„Leidest du, was du gethan; so ist dir Recht widerfahren;“

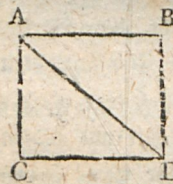
scheint eben diesen Begriff zu enthalten.

Allein dieser Begriff der Wiedervergeltung oder der Gleichheit zwischen Leiden und Thun paßt weder auf die vertheilende noch auf die verbessernde Gerechtigkeit. In vielen Fällen ist die Gerechtigkeit von der Widervergeltung im strengsten Verstande sehr ver-

schieden. Wenn z. B. eine obrigkeitliche Person einen ihrer Untergebenen geschlagen hat, so ist es deßwegen nicht gerecht, daß sie hinwiederum Schläge leide. Und wenn hingegen ein Untergebner seine Obrigkeit geschlagen hat: so ist es nicht genug, daß er wieder geschlagen werde, sondern er muß noch eine weit härtere Strafe leiden. Auch macht das Freywillige und Unfreywillige hierbey einen großen Unterschied. Doch in allen Verträgen und Verbindungen, welche auf einem Tausche beruhen, besteht die Gerechtigkeit zwar nicht in einer vollkommenen Gleichheit, aber doch in einer gewissen Proportion zwischen dem, was jeder Theil thut und was ihm widerfährt. Die bürgerliche Gesellschaft wird dadurch zusammengehalten, daß jedem seine Handlungen auf eine proportionirte Weise erwidert werden. Fügt einer dem andern Schaden zu, so muß er wieder dafür Schaden leiden. Wo dieß nicht Statt findet, da ist der, welcher ungestraft beleidigt werden kann, Sklave und nicht Mitbürger. Thut einer dem andern Gutes, so muß er wieder Gutes dafür empfangen. Wo dieß nicht ist, da findet keine gegenseitige Mittheilung und kein Tausch der Güter Statt: und ohne diese kann kein Staat bestehen. Deß-

wegen hat man in vielen Städten den Tempel der Charitinnen auf die besuchtesten Plätze erbaut, um den Bürgern eingedenk zu machen, daß die Wiedervergeltung empfangener Gutthaten, welches das Eigenthümliche der Charis, oder der Dankbarkeit ist, zu den wichtigsten Bürgerpflichten gehöre. Denn dem, welcher uns Gefälligkeiten erwiesen hat, müssen wir hinwieder um Dienste zu leisten suchen: und eben so müssen wir auch den Anfang zu neuen Gefälligkeiten machen.

Man kann sich aber diese gegenseitige Mittheilung, die durch die Proportion ausgeglichen wird, durch die Figur eines Vierecks vorstellen, dessen gegenüberstehende Winkel durch eine Diagonallinie zusammen verbunden werden.



A sey der Baumeister, B der Schuster, C das Haus und D der Schuh. Nun soll also der Baumeister von dem Schuster das Werk dieses letztern erhalten, und dafür ihm das seinige mittheilen.

Dieses kann nun geschehen, wenn zuerst ein Verhältniß gefunden ist, nach welchem Schuhe mit einem Hause ausgeglichen werden können, und wenn alsdenn nach diesem Verhältnisse der Eine so viel empfängt, als er dem Andern mittheilt. Wenn aber eine solche Proportion nicht gefunden ist, so kann auch keine Gleichheit zwischen dem Geben und Nehmen Statt finden, und das ganze Verkehr kann also nicht bestehen.

An und für sich ist das kein Hinderniß, daß das Werk des Einen etwas Besseres und Kostbareres ist, als das Werk des Andern. Aber eben deßwegen muß ein Mittel ausfindig gemacht werden, sie gegen einander auszugleichen.

Es findet etwas diesem ähnliches bey allen Künsten Statt. Ihre Ausübung wäre unmöglich, wenn nicht der Wirksamkeit in dem einen Theile eine Empfänglichkeit in einem andern, sowohl der Größe als der Beschaffenheit nach, entspräche; oder mit andern Worten, wenn nicht jeder, welcher etwas hervorbringt, wieder jemanden fände, welcher des Hervorgebrachten bedürfte. So wird z. B. aus zwey Aerzten keine eigentliche Communität oder ein Gemeinwesen, aber wohl aus einem Arzte und einem Feldbauer, und überhaupt aus Menschen, die

von verschiedener Lebensart und Beschäftigung sind; aber diese müssen dann in eine gewisse Gleichheit mit einander gebracht werden.

Ueberhaupt müssen alle Sachen, die mit einander umgetauscht werden sollen, auf gewisse Weise mit einander verglichen werden können. Und eben um diese Vergleichung zu erleichtern, ist das Geld eingeführt worden. Es hält gewisser Maßen unter allen übrigen Dingen die Mitte; es mißt alle andern Dinge; es bestimmt also auch, um wie viel die eine Sache die andere an Werth übertrifft, oder ihr an Werthe nachsteht. So bestimmt man z. E. nach Gelde, wie viel Paar Schuhe nöthig sind, um der Wohnung oder der Nahrung eines Menschen gleich zu gelten. Es muß also hier wieder eine Proportion beobachtet werden. So viel Mahl die Arbeit und Kunst des Baumeisters die Arbeit und Kunst des Schusters übertrifft: so viele Paar Schuhe müssen gegen ein Haus bezahlt werden. Wo dieß nicht Statt fände, da würde auch kein Tausch und also auch keine gesellschaftliche Verbindung möglich seyn. Es ist also nothwendig, auf irgend eine Weise eine Ausgleichung der Dinge von verschiedenem Werthe zu veranstalten. Dazu aber ist hinwiederum, wie ich schon gesagt

habe, ein gemeinschaftlicher Maßstab nöthig. Dieser Maßstab liegt im wahrsten und eigentlichsten Sinne in dem Bedürfnisse, welches der Grund aller Verbindung unter den Menschen ist. Denn wenn kein Mensch etwas bedürfte, oder das Bedürfniß Mehrerer nicht zusammenträfe; so würde kein Tausch, oder doch kein gegenseitiger Tausch unter ihnen Statt finden. An die Stelle des Bedürfnisses nun ist durch allgemeine Uebereinkommung das Geld getreten: und eben deßwegen heißt es im Griechischen νόμισμα, weil es seinen Werth nicht von der Natur, sondern von dem Gesetze (νόμος) hat; und weil es in unsrer Gewalt steht, den Werth desselben zu verändern, oder auch es ganz unnütz zu machen.

Alsdann also wird das Jus talionis (das Gesetz so viel zugeben, als zu empfangen, so viel zu thun als zu leiden,) beym Tausche beobachtet seyn, wenn der Werth der zu vertauschenden Sachen gegen einander ausgeglichen ist; so daß ich, eben so wie der Ackerbauer gegen den Schuhmacher in einem gewissen Verhältnisse steht, auch die Producte beyder in ein bestimmtes Verhältniß gegen einander setzen kann. So bald diese beyden Leute gegen einander ihre Waaren aus-

tauschen wollen, so müssen sie in die Form einer Proportion gebracht werden. Wo dieß nicht ist, so wird beyderley Uebergewicht, das der Person und das der Sache, auf einer Seite seyn.

Daß aber das Bedürfniß als etwas Gemeinschaftliches das Band unter den Menschen knüpft, ist daraus klar, daß, wenn von zwey Personen entweder Keiner des Andern bedarf, oder wenigstens Einer des Andern nicht bedarf, kein Tausch unter ihnen Statt findet. So wie im Gegentheil, wenn der Eine das hat, was der Andre begehrt, und umgekehrt, der Tausch zuversichtlich entsteht; wie z. B. das eine Land die Ausfuhr seines Getreides erlaubt, um den Wein des andern Landes dafür einzutauschen. Nun kommt es also darauf an, die beyden Sachen gegen einander auszugleichen.

In Absicht des künftigen Tausches aber ist uns das Geld gleichsam Bürge, daß, wenn wir auch jetzt dessen, was der Andre hat, nicht benöthiget sind, wir es doch zu jeder Zeit werden haben können, wenn das Bedürfniß bey uns eintreten sollte: denn wenn das Geld ist, was es seyn soll, so muß man, wenn man dasselbe zum

Verkäufer bringt, von demselben dafür, was man verlangt, erhalten können.

Zwar leidet dasselbe eben die Veränderungen des Werthes, welchen andere Waaren ausgesetzt sind. Demunerachtet ist das Geld nach seiner Absicht zu einem beständigen Zeichen des Werthes bestimmt, und um deßwillen müssen alle andern Sachen in Gelde geschätzt werden. Denn so erst ist zu allen Zeiten ein Tausch unter ihnen möglich. Und wo Tausch ist, da ist auch Verkehr und Verbindung unter den Menschen.

Das Geld ist also gleichsam das Maß, welches, da es ungleichartige Dinge mit einander vergleichbar macht, auch eine wirkliche Gleichheit unter ihnen festsetzen kann. Es kann nähmlich keine Verbindung unter den Menschen seyn, wo kein Tausch ist: es kann kein Tausch Statt finden, wenn die zu vertauschenden Dinge nicht einander gleich gemacht werden können; und es ist keine Gleichheit möglich, wo die Dinge nicht mit einem gemeinschaftlichen Maße gemessen werden.

Im Grunde nun ist es unmöglich, daß Dinge ganz verschiedner Art commensurabel seyn, oder mit einem gemeinschaftlichen Maße gemessen werden sollten: aber in sofern, als dieß zum

Gebrauch und dem gesellschaftlichen Leben nöthig ist, findet es allerdings Statt. Dazu aber muß irgend etwas Gemeinschaftliches festgesetzt werden. Und dieß heißt eben deßwegen, weil es nur durch Uebereinkunft seinen Werth erhält, νόμισμα oder das Werk des Gesetzes. Durch das Geld werden alle anderen Dinge commensurabel; denn das Geld mißt alle andern Sachen. Man stelle sich unter a ein Haus, unter b zehn Minen, und unter c ein Bette vor. Nun vergleicht man a mit b und findet, daß jenes nur die Hälfte von diesem, daß das Haus nur fünf Minen werth ist. Man vergleicht ferner c mit b und findet, daß es nur den zehnten Theil von b oder nur eine Mine werth ist. Dadurch nun wird man in den Stand gesetzt, a mit c, das Haus mit dem Bette, zu vergleichen und zu finden, daß fünf Betten als dem Hause gleich angenommen werden können.

Daß aber auf diese Weise ein Tausch geschehen konnte, auch ehe noch Geld vorhanden war, ist augenscheinlich. Denn es ist kein Unterschied, ob ich fünf Betten gegen eine Wohnung, oder ob ich den Geldeswerth von fünf Betten dagegen umtausche.

Neuntes Kapitel.

Inhalt. Was in dem Vorhergehenden über die Natur der Gerechtigkeit gesagt worden, wird in der Kürze wiederhohlt, und in Absicht einiger Punkte näher bestimmt.

Worin also das Recht und das Unrecht bestehe, ist durch die bishergen Lehrsätze bestimmt worden. Aus diesen Bestimmungen aber erhellet, daß der, welcher gerecht handelt, zwischen dem, welcher unrecht thut, und zwischen dem, der unrecht leidet, gleichsam die Mitte hält. Denn indem der Erstere dieser beyden sich mehr anmaßt, der Andere weniger erhält, als er haben sollte, so stellt die Gerechtigkeit die Gleichheit unter ihnen wieder her.

Die Gerechtigkeit gehört also unter das allgemeine Princip der Tugend, daß sie die Beobachtung des mittleren Maßes sey. Aber das Mittlere, worin die Gerechtigkeit besteht, ist nicht in eben dem Sinne, wie bey den übrigen Tugenden, zu nehmen. Sie ist nicht selbst eine Art zu handeln, die zwischen zwey fehlerhaften Extremen in der Mitte liegt, sondern sie sucht in ih-

rem Gegenstande das Mittlere oder die Gleichheit, so wie die Ungerechtigkeit das Extrem und die Ungleichheit.

Die Gerechtigkeit nähmlich ist diejenige Tugend, durch welche der Mensch in den Stand gesetzt wird, mit Vorsatz gerechte Handlungen zu thun; das heißt also: durch welche er in den Stand gesetzt wird, bey den Sachen, die er zwischen sich und einem Andern oder die er zwischen zwey andern Personen zu vertheilen hat, nicht von den Vortheilen den größeren Theil sich, den kleinern seinem Nächsten zuzueignen, noch von den Nachtheilen sich mit dem kleinsten, den Nächsten mit dem größten Theile zu beladen; sondern jedem nach der Proportion einen gleichen Theil anzuweisen, und eben so bey der Vertheilung unter zwey von ihm verschiedne Personen zu verfahren.

Die Ungerechtigkeit nun ist im Gegentheil die Fertigkeit, ungerechte Handlungen zu thun. Diese bestehen aber in einer die Proportion überschreitenden Vergrößerung oder Verringerung des Nützlichen oder des Schädlichen, welches wir selbst auf unsern Antheil nehmen, oder Andern zu ihrem Antheile bestimmen. Die Ungerechtigkeit also, weil sie entweder mit der An-

maßung eines zu großen Theils, oder mit der Uebernahme eines zu kleinen zu thun hat, kann selbst als ein Exceß oder Defect angesehen werden. Bey jeder ungerechten Handlung ist für den Ungerechten selbst ein Exceß in Absicht des Vortheils, und ein Defect in Absicht des Schadens, und für den, mit welchem er zu thun hat, umgekehrt ein Uebermaß des Schadens, und ein Mangel des Nützlichen. Hat der Ungerechte zwischen zwey Andern zu theilen, so ist im Ganzen eben diese Ungleichheit des Verhältnisses; auf welcher Seite aber der Exceß oder der Defect seyn soll, ist zufällig. Das Allgemeine ist, daß bey jeder ungerechten Handlung es ein Zuwenig giebt, welches auf der Seite desjenigen Statt findet, welcher Unrecht leidet, und ein Zuviel, welches sich auf der Seite des ungerecht Handelnden findet.

So viel sey von der Natur der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit und der daraus fließenden Handlungen genug.

Zehntes Kapitel.

Inhalt. Untersuchung, in wiefern man aus einzelnen ungerechten Handlungen auf einen ungerechten Charakter schließen kann. Von der bürgerlichen und häuslichen Gerechtigkeit. Unterscheidung des Natürlichen und Positiven in der bürgerlichen Gerechtigkeit. Zurechtweisung derer, welche den natürlichen Unterschied zwischen gerechten und ungerechten Handlungen ganz läugnen. Zuletzt einige subtilere, vornähmlich in der griechischen Sprache gegründete Unterscheidungen.

Da es aber möglich ist, einzelne Handlungen zu thun, welche an sich ungerecht sind, und doch nicht selbst ein ungerechter Mann zu seyn; so fragt sich, aus welchen ungerechten Handlungen sich auf den Charakter der Ungerechtigkeit schließen lasse. Findet das z. B. beym Diebe eher, oder beym Ehebrecher oder beym Straßenräuber Statt? oder ist zwischen diesen verschiedenen Arten ungerechter Handlungen kein Unterschied, sondern kommt es bey jeder darauf an, ob sie aus Vorsatz geschieht und zur Fertigkeit gewor-

den ist? Es kann jemand z. E. mit einem Frauenzimmer zu thun haben, von welcher er wohl weiß, daß sie eine Ehefrau ist, aber nicht durch den Vorsatz getrieben, dem Andern seine Gattinn zu verführen, sondern durch die Heftigkeit der Leidenschaft. Er thut also wohl eine ungerechte Handlung, aber er ist deßwegen nicht nothwendig ein ganz ungerechter Mensch. So kann jemand etwas einmahl entwendet haben, und ist deßwegen doch kein Dieb; er kann mit des Andern Ehefrau einen Liebeshandel unterhalten haben, und ist deßwegen noch kein Ehebrecher.

Welches Verhältniß das Wiedervergeltungsrecht auf die Gerechtigkeit überhaupt habe, *) ist im Vorhergehenden schon gesagt worden. Es muß aber hierbey nicht aus der Acht gelassen

---

*) Dieser Satz steht hier so isolirt, daß man an der Unverdorbenheit des Textes zu zweifeln veranlaßt wird. Der Uebersetzer wollte hier ein neues Kapitel anfangen. Dieß scheint aber der Sache nicht abzuhelfen; weil der angeführte Satz eben so wenig mit dem Folgenden als mit dem Vorhergehenden zusammenhängt.

werden, daß der Gegenstand, welchen wir hier untersuchen, die Gerechtigkeit, entweder als eine absolute bloß menschliche Tugend, oder als eine politische und bürgerliche betrachtet wird. Die bürgerliche Gesellschaft aber ist die Vereinigung freyer und gleicher Menschen (gleich entweder der Anzahl oder der Proportion nach *) zur Erhaltung eines selbstgenugsamen Zustandes. Bey Menschen also, welche sich nicht in diesem Verhältnisse gegen einander finden, kann das politische Gerechte nicht Statt finden: aber es kann etwas Statt finden, das wegen Aehnlichkeit mit diesem den Nahmen der Gerechtigkeit verdient.

Unter denen nähmlich findet eine Gerechtigkeit Statt, welche ein Gesetz unter sich gemein-

*) Der in dieser Parenthese enthaltne Gedanke muß hier wohl nicht, wie gewöhnlich, und wie es scheint auch von dem Verfasser geschehen ist, als eine nähere Bestimmung der überhaupt unter den Bürgern eines Staates bestehenden Gleichheit, sondern der Gleichheit dessen, was jeder Staatsbürger zur Bestreitung der Bedürfnisse des Gemeinwesens, zu welchem er gehört, beyträgt, betrachtet werden: dem gemäß, was umständlicher in dem 8ten Kapitel da gewesen ist.

schaftlich haben. Gesetze aber machen nur diejenigen unter sich, welche zuvor Ungerechtigkeiten von einander erfahren haben: denn Gesetz und Richter sind nur dazu da, um zwischen dem Gerechten und Ungerechten zu entscheiden.

Ungerecht handeln *) heißt aber sich selbst von allem, was an sich gut ist, einen zu großen Theil, und von allem, was an sich böse ist, einen zu kleinen zueignen. Daß diese Erklärung richtig sey, sehen wir aus der bürgerlichen Gesellschaft, in welcher wir nicht den Menschen, sondern das Gesetz, d. h. die Vernunft wollen regieren lassen; weil der erstere zu leicht die Regierung bloß zu seinem eignen Privatnutzen führt und dadurch zum Tyrannen wird.

---

*) Im Griechischen steht hier noch zuvor, was wir also übersetzen oder umschreiben würden: „Alle „Menschen von ungerechtem Charakter thun Unrecht; nicht alle aber, welche Unrecht thun, haben einen ungerechten Charakter.“ Der Uebersetzer hat diese Stelle vermuthlich darum weggelassen, weil sie entweder nicht dem Aristoteles, sondern einem seiner Ausleger, oder doch eher zu der kurzen Untersuchung, mit welcher sich unser Kapitel anfängt, als hierher gehört.

Es ist aber der Regierende in der bürgerlichen Gesellschaft der Wächter der Gerechtigkeit; und wenn er es von dieser ist, so ist er es auch von der Gleichheit.

Weil aber dem Regierenden selbst kein Nutzen daraus entsteht, wenn er gerecht ist, (denn er eignet sich von keinem Gute mehr zu, als dem Verhältnisse der Personen gemäß ist:) so arbeitet er eigentlich für Andere. Und um deßwillen scheint, wie ich schon oben gesagt habe, die Gerechtigkeit nicht sowohl für den ein Gut zu seyn, welcher sie ausübt, als für die, welche mit ihm zu thun haben. Daher auch billig dem gerechten Regierer eine Belohnung dafür zu Theil werden muß; und diese besteht in der Ehre und dem Ansehen, wodurch er sich auszeichnet. Wer nun mit diesem Lohne nicht zufrieden ist, geräth natürlicher Weise in Versuchung, sich selbst zu entschädigen, und wird daher leicht Tyrann.

Das, was zwischen Herren und Leibeigenen, das, was zwischen Vätern und Kindern gerecht ist, ist mit dem bürgerlich Gerechten nicht einerley, aber doch demselben ähnlich.

Denn eigentlich ist keine Ungerechtigkeit möglich gegen das, was unser Eigenthum ist. Der Knecht aber ist ein Eigenthum seines Herrn;

und das Kind ist, so lange es in dem Alter ist, daß es nicht das väterliche Haus verlassen kann, gleichsam ein Theil des Vaters. Niemand aber thut sich selbst geflissentlich Schaden. Daher thut sich auch niemand selbst im eigentlichen Verstande Unrecht, und daher läßt sich auch derjenige Begriff des Gerechten, der in der bürgerlichen Gesellschaft Statt findet, auf jene häuslichen Verhältnisse nicht anwenden. Das unter Mitbürgern Gerechte wurde nur aus dem Gesetze erkannt, und fand nur zwischen solchen Personen Statt, die einer Gesetzgebung fähig sind, d. h. solchen, die einander in dem Grade gleich sind, daß sie wechselsweise einander regieren und von einander regiert werden. Daher läßt sich der Begriff der Gerechtigkeit besser in dem Verhältnisse des Mannes gegen die Frau, als in dem des Herrn gegen seinen Sklaven und des Vaters gegen seine Kinder anwenden. Dieses zwischen Mann und Frau obwaltende Recht, kann man das häusliche nennen, welches doch auch selbst noch von dem bürgerlichen verschieden ist.

Das bürgerlich Gerechte aber ist entweder das natürliche oder das gesetzliche Recht. Natürlich gerecht ist dasjenige, was an allen Orten und zu allen Zeiten seine verbindliche Kraft hat

und nicht erst dieselbe von der Uebereinkunft der Menschen bekommt. Gesetzlichgerecht hingegen ist, was ursprünglich eben so gut auf die eine als auf die entgegengesetzte Art geschehen konnte, was aber jetzt erst als Pflicht angesehen wird, nachdem man über gewisse Gesetze einig geworden ist. In diesem letzteren Verstande ist es recht, daß ein Kriegsgefangener für eine Mine soll losgekauft werden können, und daß man dem Jupiter Ziegen und keine Schafe opfern müsse. Eben dahin gehören auch diejenigen Gesetze, welche sich auf einzelne Gegenstände beziehen, z. E. daß dem Brasidas zu Ehren ein Fest mit Opfern angestellt werden soll; oder die, welche eigentlich nur das Ansehen von Dekreten oder Beschlüssen haben.

Einige glauben, daß aller Unterschied zwischen gerechten und ungerechten Handlungen von dieser letztern Art, d. h. aus dem Gesetze entstanden sey. Denn, sagen sie, das, was von der Natur herrührt, ist unveränderlich, und hat allenthalben einerley Wesen und gleiche Kraft; so wie z. B. das Feuer hier bey uns und in Persien brennt. Was aber gerecht oder ungerecht seyn soll, das ist, wie wir augenscheinlich sehen, veränderlich.

Ich antworte: diese Veränderlichkeit in dem Begriffe von dem, was gerecht sey, findet zwar bis zu einem gewissen Grade, aber nicht allgemein und durchgängig Statt. Zwar bey den Göttern giebt es immer nur ein gleiches, nothwendiges und unwandelbares Recht. Bey uns Menschen aber giebt es solche Arten gerechter Handlungen, welche sich abändern, oder welche zu andern Zeiten und an andern Orten ungerecht werden können. Aber doch sind nicht alle gerechte Handlungen von dieser Art. Indeß auch von diesen veränderlichen giebt es einige, wo das Recht in der Natur seinen Grund hat, andere, wo es ihn nicht darin hat. Was aber von den Dingen, die auf verschiedne Weise seyn können, von der Natur herkomme, oder von dem Gesetze und der Uebereinkunft der Menschen, das läßt sich leicht einsehen, besonders wenn man die Frage auf alles, was natürlich ist, überhaupt ausdehnt. Die rechte Hand z. B. hat von Natur mehr Kraft und Geschicklichkeit; und doch ist es möglich, daß Menschen linkisch werden, oder beyde Hände gleich brauchen lernen.

Was diejenigen Rechte betrifft, welche bloß der Nutzen und die Uebereinkunft der Menschen hervorgebracht haben: so kann man dieselben eben

so betrachten, wie die Maße. Auch diese sind nicht allenthalben gleich, weder für die flüssigen noch für die festen Waaren; sondern gemeiniglich ist in dem Lande, wo eine Waare verkauft wird, kleineres, und, wo sie gekauft wird, größeres Maß. Auf gleiche Weise ist das, was nicht von Natur, sondern durch menschliche Einrichtungen gerecht ist, nicht allenthalben einerley. Und dieß ist um desto weniger zu verwundern, weil es nicht an allen Orten einerley Staatsverfassung giebt: obgleich in der That es eine Verfassung giebt, welche man die natürliche nennen kann, und die deßwegen allenthalben dieselbe ist: das ist die beste.

Das Gerechte und Gesetzmäßige überhaupt verhält sich zu den Handlungen in besonderen Fällen, wie sich überhaupt das Allgemeine zum Einzelnen verhält. Der Handlungen sind viele und vielerley. Die Regel, nach welcher Recht oder Unrecht bey ihnen bestimmt wird, ist bey jeder Classe nur eine: denn diese Regel ist immer ein allgemeiner Begriff.

Das Ungerechte in Abstracto ist von der ungerechten Handlung, und das Gerechte im Begriff ist von der gerechten Handlung unterschieden. Das Ungerechte in Abstracto ist der Be-

griff eines der Natur oder dem Gesetze zuwiderlaufenden Betragens. Wenn nun eine Handlung wirklich diesem Begriffe gemäß ist, so heißt sie ἀδίκημα, nicht mehr ἄδικον, eine ungerechte Handlung, nicht etwas Ungerechtes überhaupt. Auf gleiche Weise ist δικαίωμα von δίκαιον, die That von dem Begriffe verschieden. Doch ist im Griechischen für das Allgemeine jeder gerechten Handlung das Wort δικαιοπράγημα bestimmt; δικαίωμα aber bedeutet die Wiederherstellung oder Verbesserung des durch eine ungerechte Handlung verursachten Uebels.

Welches aber die Unterarten jeder dieser Gattungen, wie viel ihrer sind, und mit welchen Gegenständen sie zu thun haben, wird künftig untersucht werden.

Eilftes Kapitel.

Inhalt. Von der Freywilligkeit, welche zu wahrhaft gerechten oder ungerechten Handlungen erfordert wird. Es giebt in dieser Hinsicht dreyerley Arten von Beschädigungen Andrer: ganz unfreywillige, unvorsätzliche und vorsätzliche. Welche von den nicht freywilligen Ungerechtigkeiten verzeihlich sind, oder nicht.

Wenn also nun das Gerechte und Ungerechte durch die bisher angegebenen Merkmahle bestimmt ist; so ist auch bestimmt, was zur gerechten oder ungerechten Handlung gehört; nur mit dem Zusatze, daß der Handelnde beyde freywillig thun müsse: denn wenn er sie wider Willen thut, so handelt er weder gerecht noch ungerecht, außer nur nach dem zufälligen Erfolge. Er thut nähmlich etwas, was zufälliger Weise gerechten oder ungerechten Handlungen ähnlich ist, was aber in Absicht seiner diesen Nahmen nicht verdient.

Durch das Freywillige und Unfreywillige wird der Begriff der gerechten und der ungerechten Handlung bestimmt: Tadel und Lob wird nur

allein den freywilligen Handlungen ertheilt. *) Eine Handlung kann an sich unrecht seyn, und doch ohne Ungerechtigkeit von jemand geschehen, wenn das Freywillige dabey fehlt. Das Freywillige aber verstehe ich so, wie ich es schon oben erklärt habe: daß es nähmlich dasjenige sey, was in des Menschen Gewalt steht, und was er mit vollkommener Kenntniß sowohl dessen, was, als der Personen, gegen welche, des Instruments, mit welchem, und des Endzwecks, um dessentwillen er es thut, geschieht. Z. B. derjenige schlägt den Andern freywillig, welcher weiß, wen er schlägt, womit, und in welcher Absicht er ihn schlägt; und der das, was er in jeder dieser Rücksichten thut, weder bloß durch einen zufälligen Erfolg noch durch Zwang thut. Wenn jemand meine Hand nimmt, und einen andern damit schlägt, so ist diese Handlung nicht freywillig; denn sie hängt nicht von mir ab. Wenn

*) Der Uebersetzer hatte hier Gelegenheit, kürzer zu seyn, als der Grundtext, nach den gewöhnlichen Ausgaben, ohne der Verständlichkeit zu schaden. Den Satz, welchen er weggelassen hat, wird jeder überflüssig finden.

jemand den Andern zwar wissentlich schlägt, in sofern er weiß, daß der, welchen er schlägt, ein Mensch und einer der Anwesenden ist; wenn er aber doch nicht weiß, daß dieser Mensch sein Vater ist: so schlägt er seinen Vater unfreywillig. Auf gleiche Weise wird es auch in Absicht des Endzwecks und aller übrigen Umstände der Handlung zu bestimmen seyn.

Diejenige Handlung aber, bey welcher man entweder nicht weiß, was man thut, oder bey welcher man es zwar weiß, aber nicht selbst thätige Ursache ist, oder bey welcher man durch Gewalt gezwungen ist, ist unfreywillig. Denn sehr vieles thun und leiden wir wissentlich, was aber, weil es ganz von der Natur, nicht von uns, abhängt, weder mit noch wider unsern Willen geschiehet, z. B. das Altwerden oder Sterben.

Auf gleiche Weise giebt es gerechte und ungerechte Handlungen, welche es nur zufälliger Weise und nach dem Erfolge, nicht nach ihrem Principe sind. Wenn z. B. jemand ein bey ihm niedergelegtes Gut bloß aus Furcht und ungern wiedergiebt, so kann man von ihm nicht sagen, daß er gerecht gehandelt oder eine Handlung der Gerechtigkeit ausgeübt habe, ausgenommen zufälliger Weise. Auf gleiche Weise wird der,

welcher ein Depositum zurückzuhalten gezwungen wird, sich keiner Ungerechtigkeit schuldig machen; obgleich das, was er thut, zufälliger Weise und dem Erfolge nach ungerecht ist.

Die freywilligen Handlungen sind selbst noch von zweyerley Art: entweder vorsätzliche oder unvorsätzliche. Vorsätzlich sind die, welche wir nach einer vorhergegangenen förmlichen Berathschlagung thun; unvorsätzliche die, welche wir ohne eine solche Berathschlagung thun.

Es giebt drey Arten, wie ein Mensch den Andern beschädigen kann. Die eine ist die, welche ganz in einem Fehler der Unwissenheit besteht. Wenn man nähmlich etwas thut mit der Einbildung, daß man eine ganz andre Person vor sich habe, und daß die Art und Weise, das Instrument und der Endzweck ganz andre seyn, als sich wirklich bey der Handlung finden. Man hatte z. B. entweder gar nicht die Absicht, den Andern zu schlagen, oder ihn nicht mit diesem Werkzeuge zu schlagen, oder man glaubte nicht, daß es diese Person sey, welche man schlüge; oder man that es nicht in der Absicht, daß dasjenige erfolgen sollte, was wirklich erfolgt ist. Man wollte z. B. dem Andern nicht eine Wunde beybringen, sondern ihm nur einen Schmerz verursachen; und es geschah nur zu-

fällig, daß die Sache gerade auf diese Weise ausfiel, und gerade diese Person betraf.

Wenn nun die Beschädigung gar nicht eine natürliche und wahrscheinlich vorauszusehende Folge der Handlung ist: so ist jene ein bloßes Unglück. Ließ sich aber im Gegentheil der Schaden aus der Handlung wahrscheinlich erwarten, obgleich bey dieser gar nicht die böse Absicht zum Grunde lag, den Schaden zuzufügen: so ist die Handlung ein Fehler. Wenn nähmlich im Menschen selbst der erste Grund des entstandnen Schadens liegt, so hat er einen Fehler begangen: wenn aber die Ursache ganz außer ihm liegt, so ist er nur unglücklich gewesen.

Zweytens: hat der Mensch den Schaden wissentlich gethan, ohne doch zuvor darüber berathschlagt zu haben, so hat er eine Ungerechtigkeit begangen. Dieser Fall trifft bey denen ein, die aus Zorn oder andern solchen nothwendigen oder doch natürlichen Leidenschaften bewogen werden, Andern Schaden zuzufügen. Diese begehen dadurch zwar eine Ungerechtigkeit, und sündigen unstreitig: aber sie sind deßwegen doch nicht böse oder ungerechte Menschen. Denn es ist nicht ihr schlechter Charakter, welcher sie bewog, Andern Schaden zuzufügen.

Die dritte Classe ist die, welche aus Vorsatz und mit Ueberlegung Schaden thut: und das sind die bösen und ungerechten Menschen. Daher der Dichter sehr richtig sagt:

Das, was der Zorn geboth, that freyer Vorsatz nicht.

Denn man kann sagen, die erste Ursache einer solchen Handlung liege nicht in dem Zornigen, sondern in dem, welcher ihn zum Zorne gereitzt habe.

Ueberdieß ist in solchen Fällen nie über das Factum, sondern nur über das Recht der Streit. Denn daraus entsteht eben der Zorn, wenn man glaubt, ungerechter Weise von einem Andern beleidigt zu seyn. Bey den Ungerechtigkeiten, welche die Haltung oder Nichthaltung von Verträgen betreffen, ist der Fall anders. Hier ist der Streit über ein Factum; und einer von beyden, der, welcher es bejaht, oder der, welcher es läugnet, muß ein schlechter Mensch seyn, es sey denn, daß sein Gedächtniß ihn verläßt. Hier aber, bey Ungerechtigkeiten, die aus dem Zorne entstehen, sind beyde Theile über das, was geschehen ist, einig, und streitten nur darüber, ob es mit Recht geschehen ist. Der, welcher von dem Andern im Zorne ist be-

leidiget worden, glaubt, daß ihm Unrecht geschehen sey: und der, welcher im Zorne dem Andern Schaden zugefügt hat, glaubt, daß er Recht gethan habe.

Ganz anders ist es, wenn jemand mit Ueberlegung und Vorsatz Andern Schaden zugefüget hat. Dann handelt er nicht nur ungerecht: sondern ungerechte Handlungen dieser Art lassen auch auf einen ungerechten Charakter schließen.

Auf gleiche Weise ist der, welcher gerechte Handlungen mit Vorsatz und Ueberlegung thut, für einen Mann von gerechtem Charakter zu halten. *)

Unter den nicht freywilligen Beleidigungen sind einige verzeihlich, andere unverzeihlich.

---

*) Was hier noch im Griechischen dabey steht: „er „handelt aber gerecht, wenn er nur freywillig „handelt," — hat der Uebersetzer wahrscheinlich darum weggelassen, weil es ihm unverständlich und verdächtig war. Die Herausgeber wissen es eben so wenig zu erklären.

Verzeihlich sind diejenigen Vergehungen, welche wir nicht nur unwissend, sondern auch aus Unwissenheit begangen haben. Diejenigen Vergehungen aber, bey welchen zwar eine Unwissenheit vorwaltet, aber nicht die Unwissenheit, sondern eine Leidenschaft, und zwar eine nicht dem Menschen unvermeidliche, nicht natürliche Leidenschaft die Ursache des Fehlers ist, sind unverzeihlich.

Zwölftes Kapitel.

Inhalt. Man kann nie, im eigentlichen Sinne, freywillig Unrecht leiden: weil eine wahre Ungerechtigkeit, welche einem Menschen widerfährt, von seiner Vernunft nie gut geheißen wird.

Unsre bisherige Untersuchung über erwiesene oder erlittene Ungerechtigkeiten hat noch einige zweifelhafte Fragen übrig gelassen. Die erste darunter ist, ob man wohl das annehmen kann, was Euripides, in der folgenden, in der That ziemlich seltsam klingenden, Stelle sagt:

„Ich brachte meine Mutter um. Es ist „wahr; aber meine Rechtfertigung darauf ist „kurz. Ich wollte so; sie wollte auch: oder ich „that vielmehr ungern, was sie gerne litt.“

Ich will soviel sagen, ist es in der That möglich, freywillig Ungerechtigkeiten zu leiden; oder ist dieß immer unfreywillig, so wie hingegen das Unrechtthun immer freywillig ist? Oder kann beydes auf gleiche Weise freywillig oder unfreywillig geschehen; oder endlich ist das Freywillige dem Unrechtthun und das Unfreywillige dem Unrechtleiden eigenthümlich?

Eben so kann gefragt werden, ob dem, welchem Gerechtigkeit widerfährt, sie immer mit seinem freyen Willen widerfährt. Denn die Gerechtigkeit ausüben, ist wie gesagt, immer freywillig. So daß man also wahrscheinlich schließen kann, daß zwischen dem, welcher Unrecht thut und Unrecht leidet, und zwischen dem, welcher Gerechtigkeit ausübt, und eine gerechte Behandlung erfährt, gleiche Verhältnisse obwalten; und daß folglich beydes: sich Gerechtigkeit oder sich Ungerechtigkeit erweisen lassen, auf gleiche Weise entweder freywillig oder unfreywillig seyn müsse.

Das scheint auf den ersten Blick ungereimt, zu behaupten, daß jedem, welchem Gerechtigkeit widerfährt, es mit seinem guten Willen geschehe. Denn augenscheinlich leiden einige sehr ungerne, was sie doch gerechter Weise leiden.

Auch darüber kann noch gefragt werden, ob jedem, der an sich etwas mit Unrecht leidet, eine Ungerechtigkeit widerfährt, oder ob es hier bey dem Leiden eben so ist, wie es, nach unsern obigen Betrachtungen, bey dem Thun war. Man kann nähmlich vielleicht auch bloß zufälliger Weise, eben sowohl der leidende als der handelnde Theil bey gerechten oder bey ungerechten

Handlungen werden. Nicht jeder, der etwas Gerechtes thut, handelt selbst gerecht; und nicht jeder, der mit Unrecht etwas leidet, leidet eine Ungerechtigkeit. Auf gleiche Weise kann das, was man thut, oder was man leidet, gerecht seyn, und doch kann man keine Gerechtigkeit ausgeübt und keine Gerechtigkeit erfahren haben: denn beydes bezieht sich auf einander, und ist nothwendig mit einander verbunden.

Wenn ungerecht handeln nichts weiter hieße, als jemanden freywillig beschädigen; und wenn freywillig handeln so viel heißt, als mit der Kenntniß der Person gegen die, des Instruments, mit welchem, und der Art und Weise, auf welche die Handlung geschieht, handeln: so würde der Unmäßige z. B. der sich selbst durch freywillige Handlungen schadet, auch sich selbst freywillig Unrecht thun können.

Und dieß ist eben die zweyte unausgemachte Frage: ob es möglich sey, daß jemand sich selbst Unrecht thue.

Auch kann der, welcher nicht über sich selbst Herr ist, mit eigenem guten Willen durch die

freywilligen Handlungen eines Andern Schaden leiden, und so wäre es also auch möglich, freywillig Unrecht zu leiden.

Aber vielleicht ist obige Definition noch nicht vollständig, sondern man muß zu den Merkmahlen der wissentlichen Beschädigung noch dieß hinzusetzen, daß diese Beschädigung dem vernünftigen Willen des Beschädigten zuwider seyn müsse. In diesem Falle würde jemand zwar freywillig einen Schaden leiden, aber nie freywillig eine wirkliche Ungerechtigkeit erfahren; weil niemandes vernünftiger Wille mit derselben übereinstimmen kann. Dieß ist auch mit dem, der etwas aus Unmäßigkeit oder Mangel der Herrschaft über sich selbst thut oder leidet, der Fall: er thut oder leidet es immer wider seinen vernünftigen Willen. Denn nie entschließt sich einer zu etwas vernünftig, was er nicht selbst für recht und gut erkennt. Der Unmäßige aber thut, was er selbst weiß, daß er es nicht thun sollte.

Der, welcher das Seinige unter solchen Bedingungen hingiebt, wie nach dem Homer Glaukus dem Diomedes seine Waffen, „goldne ge-

„gen eherne, den Werth von hundert gegen den „Werth von neun Stieren," leidet deßhalb keine Ungerechtigkeit: denn es stand bey ihm, sie nicht zu geben. Das aber, was man als eine Ungerechtigkeit leidet, kann nie in unsrer Gewalt stehen zu hintertreiben, sondern ist eine unvermeidliche Folge der vorhergegangenen ungerechten Handlung.

Und so ist es also klar, daß wir nie anders, als unfreywillig, Ungerechtigkeiten leiden.

Dreyzehntes Kapitel.

Inhalt. Wenn bey einer Vertheilung gewisser Güter einem der Theilnehmer von dem Austheiler mehr gegeben wird, als ihm zukommt: welcher von beyden begeht da die Ungerechtigkeit? Das Resultat der kurzen Untersuchung ist: der Austheiler begeht die Ungerechtigkeit; und er ist strafbar, wenn er wissentlich von der gesetzmäßigen Proportion abweicht.

Von den Fragen, die wir uns zu untersuchen vornahmen, sind noch zwey übrig. Die eine, ob derjenige ungerecht handelt, welcher dem Andern wider Verdienst einen größeren Theil zutheilt, oder der, welcher ihn ohne Verdienst empfängt; die zweyte, ob es möglich ist, sich selbst Unrecht zu thun *).

Wenn das Erste Statt findet, und der, welcher eine dem Verdienste nicht angemessene Ver-

---

*) Die Beantwortung dieser zweyten Frage folgt erst in dem letzten Kapitel dieses Buches; nachdem Aristoteles sich vorher in dem 14ten und 15ten mit einigen, durch die erste Frage veranlaßten, Nebenbetrachtungen beschäftiget hat.

theilung macht, nicht der, welcher von einer solchen Vertheilung Nutzen zieht, eine Ungerechtigkeit begeht: so folgt, daß, wenn jemand mit Wissen und Willen einem Andern wider Verdienst mehr, als sich selbst, zutheilet, dieser gegen sich selbst ungerecht ist. (Und dieß pflegen gerade die bescheidenen und guten Menschen am ersten zu thun, weil diese gerne sich gegen Andere herabsetzen.)

Aber vielleicht ist auch in dem vorbesagten Falle die Vertheilung nicht so absolut ungleich, als sie scheint. Vielleicht hat der, welcher sich von dem einen Gute zu wenig zugetheilt hat, sich desto mehr von einem andern, z. B. von der Ehre, oder von der moralischen Vortrefflichkeit zugeeignet.

Vielleicht kann auch die Schwierigkeit durch die Definition des Ungerechthandelns gehoben werden, zu welcher gehörte, daß die Sache wider den vernünftigen Willen des Andern geschehe. Wenn der also, welcher sich selbst zu wenig zutheilt, nichts wider seinen vernünftigen Willen leidet: so ist ihm dadurch auch keine Ungerechtigkeit, obgleich vielleicht ein Schaden, widerfahren.

Daß aber der, welcher eine unverhältnißmäßige Austheilung macht, nicht der, welcher durch dieselbe gewinnt, jedesmahl nothwendig eine ungerechte Handlung begeht, ist vollkommen klar. Denn nicht der, in welchem das Ungerechte vorgeht, sondern der, welcher es freywillig hervorbringt, thut die ungerechte Handlung. Dieß letztere aber findet nur bey demjenigen Statt, in welchem sich die erste Ursache und der Anfang der Handlung findet; welches in unserm Falle derjenige ist, welcher austheilet, nicht der, welcher empfängt.

Weil wir überdieß das Wort thun oder machen auf vielerley Weise brauchen, und wir z. B. auch von leblosen Dingen, von der Hand, oder von dem Leibeigenen, der seines Herrn Befehle gehorcht, sagen, daß sie jemanden umgebracht haben; so müssen wir auch anerkennen, daß es in diesem Sinne möglich sey, etwas Ungerechtes zu thun, ohne selbst eine ungerechte Handlung zu begehen.

Ferner, wenn der, welcher austheilt, nur die Verhältnisse unrichtig beurtheilt hat, so kann zwar seine Theilung unrichtig seyn, aber sie ist deßwegen nicht eine Ungerechtigkeit von ihm.

Er handelt nicht ungerecht nach dem moralischen, obgleich unrecht nach dem physischen Gesetze.

Wenn er aber die Verhältnisse der Dinge und Personen wußte, und doch so unrecht entschied: so nimmt er selbst an der Ungerechtigkeit und an den Vortheilen der Ungerechtigkeit Antheil, es sey, daß er einen Freund begünstiget oder sich an einem Feinde gerächt habe. Er ist also eben so strafbar, als der, welcher deßwegen eine ungerechte Austheilung macht, weil er selbst wieder mit demjenigen theilt, welchen er ungerechter Weise begünstiget hat. Denn auch der bestochene Richter, welcher deßhalb der einen Partey den Acker ungerechter Weise zuerkennt, bekommt dafür nicht den Acker selbst, sondern etwas Anders, nähmlich Geld.

Vierzehntes Kapitel.

Inhalt. Ob es leicht sey, die Forderungen der Gerechtigkeit in einzelnen Fällen zu erkennen und zu erfüllen; und auf was für Wesen dieselben Anwendung leiden.

Die meisten Menschen glauben, daß, da es immer in ihrer Gewalt stehe, ungerecht zu handeln, es ihnen auch eben so leicht falle, gerecht zu seyn; aber weder das Eine noch das Andere ist richtig. Denn zwar die äußere Handlung, durch welche etwas recht oder unrecht geschieht, — bey seines Nachbars Weibe schlafen, einen andern schlagen, oder mit der Hand Geld austheilen, — dieß Alles ist leicht, und steht jedesmahl in des Menschen Gewalt; aber sich den Charakter, die Gesinnungen, überhaupt die Eigenschaften geben, welche diese Handlungen erst zu gerechten oder ungerechten machen: dieß ist nicht eben so leicht, und hängt nicht von einem augenblicklichen Entschlusse ab.

Auf gleiche Weise glauben viele, daß keine große Weisheit dazu gehöre, zu wissen, was gerecht oder ungerecht sey. Denn man dürfe ja

nur wissen, was die Gesetze verordnen; und deren Aussprüche sey es ja nicht schwer, kennen zu lernen. Aber Handlungen, die auf diese Weise nach den Gesetzen geschehen, sind deßwegen noch nicht gerechte Handlungen; ausgenommen nur zufälliger Weise: sondern es gehört noch dazu, daß man selbst auf eine gewisse Weise dabey gesinnt sey. Das Gesetzmäßige, in den Handlungen sowohl, als in den Austheilungen, ist nur dann für den Menschen, der es thut, ein Act der Gerechtigkeit, wenn er auf gewisse Weise dabey beschäftigt ist und auf eine bestimmte Weise dabey handelt. Diese Beschaffenheit, diese Weise aber zu kennen, ist schwer, — schwerer, als zu wissen, was in einzelnen Fällen gesund ist. Denn auch in Absicht der Gesundheit ist es leicht, im Allgemeinen zu wissen, daß Honig, Wein, Helleborus, Schneiden und Brennen — Hülfsmittel gegen Krankheiten sind. Aber bey welchen Personen, zu welcher Zeit, und auf welche Weise man jedes dieser Hülfsmittel anwenden müsse: dieß zu wissen, erfordert eben so viel Arbeit, als es erfordert, ein Arzt zu werden.

Aus den eben angezeigten Meinungen entsteht noch eine neue: daß es dem Gerechten eben so leicht und noch leichter sey, ungerecht als ge-

recht zu handeln; denn warum, sagt man, sollte er nicht eines Andern Ehefrau beschlafen, oder einen unschuldigen Mann schlagen können, so gut, als es dem Tapfern möglich wäre, so bald er wollte, seinen Schild wegzuwerfen, dem Feinde den Rücken zuzukehren und in alle Welt zu laufen. Ich antworte: ein feiger oder ein ungerechter Mensch seyn, heißt nicht, eine solche Handlung thun, welche bloß nach zufälligen Umständen als feige oder ungerecht erscheint; sondern es heißt: in sich solche Eigenschaften haben, welche natürlicher Weise zu feigen oder ungerechten Handlungen führen. Eben so, wie es nicht genug ist, um ein Arzt zu seyn, daß man Arzeneyen gebe, oder daß man schneide und brenne, sondern es muß auf eine bestimmte, und den jedesmahligen Umständen angemessene Art geschehen.

Noch muß ich anmerken, daß die Gerechtigkeit und gerechte Handlungen vornehmlich bey solchen Wesen Statt finden, welche zwar wahre und wesentliche Güter besitzen; aber nur in einem mittleren Grade, bey welchen ein Zuwachs und eine Abnahme derselben Statt findet. Die Götter, welche alle Güter im höchsten Grade besitzen, haben keine Gelegenheit, Gerechtigkeit

gegen einander auszuüben; und auf gleiche Weise sind durchaus böse und verworfene Naturen der Gerechtigkeit unfähig und derselben unbedürftig, denn ihnen schadet Alles. Die aber, welche, bis auf einen gewissen Grad, der Glückseligkeit und der Tugend empfänglich sind: diese haben in ihrem Verkehr mit einander der Gerechtigkeit nöthig, und diese können sie auch ausüben, daher ist die Gerechtigkeit eine menschliche Tugend.

Funfzehntes Kapitel.

Inhalt. Wie Gerechtigkeit und Billigkeit sich gegen einander verhalten. Die Billigkeit modificirt die allgemeinen Forderungen der Gerechtigkeit nach den bey einzelnen Fällen vorkommenden Umständen.

Mit den bisherigen Untersuchungen hängt die über die Billigkeit und den billigen Mann und die Erörterung des Verhältnisses zusammen, in welchem beyde mit der Gerechtigkeit und dem gerechten Manne stehen.

Man erkennt, wenn man über die Sache nachdenkt, daß billig und gerecht nicht vollkommen dasselbe, und daß es doch auch nicht der Art nach von einander verschieden sey. Von der einen Seite loben wir die billige Handlung und den billigen Mann; und loben sie so sehr, daß wir selbst das Wort Billigkeit (ἐπιείκειαν) gebrauchen, um den tugendhaften Charakter überhaupt auszudrücken. Von der andern scheint es, die Sache in Abstracto betrachtet, seltsam, daß die Billigkeit, wenn sie etwas von der Gerechtigkeit Verschiedenes seyn soll, etwas Lobenswürdiges seyn könne. Denn entweder müßte das Ge-

rechte oder das Billige etwas Fehlerhaftes seyn, wenn beyde von einander verschieden sind; oder, wenn beyde gleich lobenswürdig wären, so müßten sie auch eins und dasselbe seyn. Dieß ist ungefähr die Hauptschwierigkeit, welche in der Materie von der Billigkeit vorkommt.

Die Sachen hängen aber sehr wohl zusammen und der anscheinende Widerspruch ist nicht vorhanden. Wenn wir sagen, daß die billige Handlung besser, als die gerechte Handlung, ist: so verstehen wir hier nur eine besondere Art von gerechten Handlungen, und läugnen deßwegen nicht, daß die billige Handlung in einer andern Rücksicht zugleich eine gerechte Handlung seyn könne. Die Ursache des Mißverständnisses aber liegt darin, daß die billige Handlung zwar an sich gerecht, aber nicht gerecht nach dem Buchstaben des Gesetzes, sondern eine Verbesserung und Vervollkommnung des Gesetzes ist. Nähmlich alle Gesetze geben ihre Entscheidungen immer im Allgemeinen. Es giebt aber einige Sachen, über welche es unmöglich ist, im Allgemeinen richtig zu entscheiden. In Sachen also, wo das Gesetz zu einer allgemeinen Entscheidung genöthigt, und wo doch eine allgemeine, vollkommen richtige Bestimmung unmöglich ist, da nimmt

das Gesetz das, was in den meisten Fällen zutrifft, für das allgemein Richtige an, und gebiethet oder verbiethet allgemein, wobey es wohl weiß, daß es Ausnahmen giebt. Und deßwegen kann doch das Gesetz untadelhaft seyn. Der Fehler liegt nicht im Gesetze noch im Gesetzgeber, sondern in der Natur des Gegenstandes. Und beynahe sind alle praktischen Gegenstände von der Art, keine allgemeinen Regeln ohne Ausnahme zuzulassen.

Wenn nun also das Gesetz im Allgemeinen geredet hat, jetzt aber ein Fall vorkommt, welcher unter jenes Allgemeine nicht zu bringen ist, dann ist es recht, das, was der Gesetzgeber ausgelassen und worin er gefehlt hat, indem er zu allgemein sprach, zu ergänzen, und das zu thun, was der Gesetzgeber selbst, wenn er gegenwärtig wäre, gebiethen würde, und was er, wenn er den Fall vorausgesehen hätte, in sein Gesetz würde aufgenommen haben; und gerade dieß thut die Billigkeit. Das Billige ist daher gerecht und ist zugleich doch auch besser, als ein gewisses Gerechte; — nicht besser, als die Gerechtigkeit im Allgemeinen, aber besser als das, um des allgemeinen Ausdrucks willen, fehlerhafte Gesetz.

So läßt sich also die Natur der Billigkeit am besten bestimmen, daß sie in einer Verbes-

serung des Gesetzes bestehe, da wo dieses, wegen der Allgemeinheit seiner Entscheidungen, mangelhaft ist.

Eben dieß ist die Ursache, warum es nicht über alle Gegenstände Gesetze giebt, weil es bey einigen unmöglich ist, im Allgemeinen Vorschriften zu geben. In solchen Fällen sind nur Decrete (ψηφίσματα) nöthig. Von einer unbestimmten Sache kann die Regel selbst nicht bestimmt seyn; so wie das bleyerne Winkelmaß bey dem Lesbischen Gebäude gebraucht wird. Das Richtmaß nähmlich muß sich nach der Form des Steins richten und mit derselben abwechseln: und so müssen sich auch die Schlüsse (ψηφίσματα) eines Regenten mit den Gegenständen abändern.

Hieraus wird nun hinlänglich klar seyn, was Billigkeit sey, in wie fern sie mit der Gerechtigkeit einerley, und in wie fern sie doch von einer gewissen Art der Gerechtigkeit verschieden und besser als dieselbe seyn könne. Es ist ferner klar, wer der billige Mann sey: nähmlich derjenige, welcher zu Handlungen der Art entschlossen und aufgelegt ist; der, welcher nicht sein Recht zum Schaden Anderer aufs äußerste treibt, sondern sich lieber selbst etwas entzieht, wenn er gleich das Gesetz zu seinem Beystande hätte.

Sechzehntes Kapitel.

Inhalt. Man kann sich selbst eigentlich nicht Unrecht thun: wenn man sich nicht etwa verschiedene Theile seines Ich dabey denkt. Unrecht thun aber, wird beyläufig gezeigt, ist der Regel nach ein größeres Uebel als Unrecht leiden.

Aus dem bisher Gesagten wird sich nun die Frage leichter auflösen lassen, ob der Mensch eine Ungerechtigkeit gegen sich selbst begehen könne.

Unter dem Worte gerecht, wird, wie ich oben ausgeführt habe, der Inbegriff aller Tugenden verstanden, in so fern sie von dem Gesetz gebothen sind. Das Gesetz gebiethet z. B. nicht, daß jemand sich selbst entleiben soll. Was es aber nicht gebiethet, verbiethet es.

Ferner, wenn jemand, ohne gesetzmäßig dazu berechtigt zu seyn, jemanden schadet, der nicht ihm zuerst geschadet hat, und dieß freywillig thut: so handelt er ungerecht. Freywillig aber handelt der, welcher mit Kenntniß des Gegenstandes, und der Art und Weise seines eignen Verfahrens handelt. Alle diese Prädicate kom-

men dem zu, welcher sich aus Wuth und Unwillen selbst entleibt. Er thut es freywillig; er thut es gegen das Gesetz: er handelt also ungerecht. Aber wem thut er eigentlich Unrecht? Etwa der bürgerlichen Gesellschaft, deren Glied er ist, aber nicht sich selbst? Dieß scheint so. Denn wer sich selbst entleibt, leidet den Tod freywillig: eine Ungerechtigkeit aber leidet niemand freywillig. Dieß scheint auch daraus zu folgen, daß der Staat den Selbstmörder bestraft; und daß der, welcher sich selbst das Leben genommen hat, gewisser Maßen für entehrt angesehen wird. Ein Beweis, daß man seine Handlung als eine gegen die Gesellschaft bewiesene Ungerechtigkeit ansieht.

Was die zweyte Art der Ungerechtigkeit betrifft, welche nicht alle Untugenden unter sich begreift, sondern nur eine Art derselben ist; so kann nach derselben der Mensch noch viel weniger gegen sich selbst ungerecht handeln. (Diese specielle Art der Ungerechtigkeit, die sich vornehmlich auf das Eigenthum bezieht, ist von dem, was man Unrecht überhaupt nennt, eben so unterschieden, wie die Feigheit von der moralischen Unvollkommenheit überhaupt unterschieden ist.) Daß diese Art der Ungerechtigkeit aber,

welche darin besteht, daß eine Sache dem rechtmäßigen Eigenthümer entwendet und dem unrechtmäßigen zugeeignet wird, nicht von einem Menschen gegen sich selbst begangen werden kann; ist daraus klar, weil er sich alsdann selbst zugleich etwas entwenden und geben müßte: welches aber doch einander aufhebt. Immer scheinen nothwendig mehrere Personen vorhanden seyn zu müssen, zwischen welchen ein gerechtes oder ungerechtes Verfahren Statt finden soll. Es ist noch ferner nothwendig, daß die Beleidigung, welche eine Ungerechtigkeit seyn soll, eine freywillige, eine vorsätzliche und eine nicht durch eine vorhergegangene Beleidigung verursachte Wiedervergeltung seyn müsse. Denn der, welcher nur deßwegen dem Andern Schaden thut, weil er zuvor Schaden von ihm gelitten hat, und ihm Gleiches mit Gleichem vergelten will, scheint nicht ungerecht zu handeln. Der Mensch nun, in Beziehung auf sich selbst, kann, wenn er sich auch Schaden thut, weder als der erste Angreifer, noch als zum Angriff gereizt angesehen werden: denn er ist handelnder und leidender Theil in eben demselben Augenblicke.

Auch müßte er, sollte er sich Unrecht thun können, freywillig eine Ungerechtigkeit leiden,

welches, nach dem oben Gesagten, unmöglich ist.

Zu allem diesen kommt, daß man nur ungerecht handelt, indem man eine bestimmte Art von Ungerechtigkeit begeht. Die vornehmsten Arten derselben aber, als Ehebruch, gewaltthätiger Einbruch oder Diebstahl, finden nicht Statt, wenn vom Verhalten des Menschen gegen sich selbst die Rede ist.

Doch schon durch dieses einzige Princip, daß Niemand freywillig Ungerechtigkeit leidet, wird die Frage, ob jemand gegen sich selbst ungerecht handeln könne, hinlänglich entschieden.

Beydes sind Uebel, Ungerechtigkeit leiden und Ungerechtigkeit thun. Jenes heißt weniger, dieses heißt mehr haben, als das Mittlere oder das vollkommen schickliche Maß enthalten sollte. Dieser mittlere Zustand ist, in Absicht der Theile des Körpers, welche der Arzt beurtheilt, die Gesundheit, in Absicht derer, welche der Exercitienmeister vor Augen hat, Geschicklichkeit.

Unter jenen beyden Uebeln aber ist Unrechtthun das Größte: denn es ist zugleich tadelhaft und ist mit innerer Unvollkommenheit und Schlechtigkeit entweder des ganzen Charakters oder wenigstens seiner vornehmsten Grundzüge

verbunden. Das Unrechtleiden hingegen findet Statt, ohne daß im Menschen selbst etwas Fehlerhaftes und Böses vorhanden sey.

So sind nun die Sachen beschaffen, an sich betrachtet. Aber im einzelnen Falle ist es wohl möglich, daß das Unrechtleiden, ob es gleich an sich das geringere Uebel ist, doch dem Menschen zufälliger Weise, durch die Umstände den größeren Schaden bringt. Aber auf solche Ausnahmen können die Wissenschaft und die Kunst keine Rücksicht nehmen. Der Arzt sagt immer, daß eine Lungenentzündung eine größere Krankheit ist, als wenn man sich an einen Fuß stößt: und doch kann es zufälliger Weise geschehen, daß der, welcher sich stößt und fällt, dadurch in die Hände der Feinde geräth und sein Leben verliert.

In einem metaphorischen Sinne läßt sich wohl sagen, nicht, daß der Mensch gegen sich selbst, sondern daß ein Theil von ihm gegen einen andern Theil gerecht sey. Auf dieses Verhältniß würden aber auch nicht alle Arten der Gerechtigkeit, sondern nur die zwischen Herrn und Diener, zwischen Hausvater und Familiengliedern passen. Bey dieser Ansicht der Dinge nähmlich, trennt man den vernünftigen Theil der Seele von dem sinnlichen. Und eben den

den Personen, welche hierauf Rücksicht nehmen, scheint eine Ungerechtigkeit des Menschen gegen sich selbst möglich, weil unter diesen Theilen der eine etwas leiden kann, was er nicht zugleich selbst begehrt. So wie nun zwischen dem Gebiethenden und Gehorchenden gewisse Gerechtsame obwalten und eine Ausübung der Gerechtigkeit möglich ist, so ist dieselbe auch zwischen Vernunft und Sinnlichkeit möglich.

So viel zur Erklärung der Gerechtigkeit und der übrigen ethischen Tugenden.

Sechstes Buch.

Erstes Kapitel.

Inhalt. Aristoteles kommt in diesem Buche zu der Lehre von der Klugheit. In einer längern Einleitung zu derselben (Kap. 1 — 7.) wird die Klugheit in ihrem Zusammenhange mit andern ihr verwandten Vorzügen und Vollkommenheiten des Verstandes vorgestellt. Den Anfang macht eine Eintheilung der Seelenkraft nach ihren verschiednen Wirkungsarten, in diesem ersten Kapitel.

Wir haben bisher immer gesagt, daß der tugendhafte Mann das Mittel wählen, und sich von den beyden Extremen, dem Zuviel und dem Zuwenig entfernen müsse; wir haben ferner ge-

sagt, daß das Mittel in jeder Sache dasjenige sey, was die gesunde Vernunft für das schicklichste erklärt: dieses müssen wir nun noch genauer bestimmen. Denn bey allen tugendhaften Fertigkeiten, so wie bey allen Fertigkeiten überhaupt, giebt es einen gewissen Endzweck, ein Ziel, auf welches der, welcher Vernunft hat, Rücksicht nehmen muß, wenn er wissen soll, wie viel er dem einen Theile zuzusetzen und von dem andern abzunehmen habe. Es giebt eine gewisse Gränzbestimmung des Mittleren, welche dasselbe, nach dem Urtheile der richtigen Vernunft, von den Extremen des zu Vielen und des zu Wenigen absondert.

Jene Regel, die Mitte zu beobachten, ist zwar an sich richtig; aber sie giebt keine deutliche und bestimmte Vorschrift. Denn auch bey allen Veranstaltungen und Unternehmungen, welchen eine wissenschaftliche Kenntniß zum Grunde liegt, kann man mit Wahrheit sagen, daß man, um sie zu Stande zu bringen, weder zu viel noch zu wenig arbeiten, weder unmäßig fleißig noch faul seyn, sondern die Mittelstraße halten und so verfahren müsse, wie die gesunde Vernunft gebietet. Mit dieser Regel allein aber wäre noch sehr wenig ausgerichtet; so wenig, als wenn jemand

auf die Frage: was für eine Diät man zur Wiederherstellung seiner Gesundheit halten solle? antwortete: eine solche, als die Arzneykunst und ein vernünftiger Arzt vorschreiben würden. Auf gleiche Weise müssen also die Regeln, welche zu Erlangung gewisser Fertigkeiten des Geistes gegeben werden, nicht nur wahr, sondern auch deutlich und bestimmt seyn; es muß gesagt werden, was die richtige Vernunft ist, und welche Bestimmungen sie giebt.

Wir haben oben die Tugenden der Seele eingetheilt in die der Sitten und in die des Verstandes. Von den sittlichen Tugenden haben wir bisher gehandelt; von den Verstandestugenden will ich jetzt die Untersuchung anfangen, wenn ich zuvor etwas von der Seele überhaupt werde gesagt haben.

Es ist schon oben gesagt worden, daß es zwey Theile der Seele gebe, den vernünftigen und den vernunftlosen. Der vernünftige Theil der Seele kann auf gleiche Weise in zwey neue Theile abgetheilt werden; der eine ist derjenige, mit welchem wir diejenigen Gegenstände betrachten, deren Principien nothwendig und nur auf eine einzige Art möglich sind; der andere ist der, mit welchem wir Gegenstände betrachten, die ih-

rer wandelbaren Principien wegen auf vielfache Weise seyn können. Denn, wenn gewisse Gegenstände der Erkenntniß, der Art nach, von einander unterschieden sind: so müssen auch die Theile der Seele, welche sich mit jedem derselben beschäftigen, der Art nach, von einander verschieden seyn, wofern anders zwischen der Erkenntnißkraft und zwischen dem Objecte der Erkenntniß eine Analogie und eine Gleichartigkeit Statt finden soll. Von jenen beyden Theilen der Seele können wir den einen den wissenschaftlichen, den andern den überlegenden nennen. Denn berathschlagen und überlegen ist eins und dasselbe. Nun berathschlagt sich aber niemand über Dinge, die nur auf eine einzige Art möglich sind.

Die überlegende oder raisonnirende Fähigkeit ist also nur ein Theil des Vernunft-Vermögens.

Zweytes Kapitel.

Inhalt. Der berathschlagende oder überlegende Theil der Seele besteht in der Anwendung des Verstandes auf Begierden und die Mittel ihrer Befriedigung. Was Vorsatz sey und ein Gegenstand desselben seyn könne.

Es ist nunmehr also zu untersuchen, welches von jedem dieser Theile die beste Art zu seyn oder die vollkommenste Fertigkeit sey. Diese macht zugleich die Tugend jedes Theiles aus. Die Tugend jedes Vermögens aber bezieht sich immer auf das Werk, welches dadurch hervorgebracht werden soll.

Drey Sachen aber sind in der Seele, von welchen alle Thätigkeit und alle Erkenntniß der Wahrheit abhängt: diese sind die Empfindung, der Verstand und die Begierde.

Unter diesen ist die Empfindung an und für sich das Princip keiner freyen Handlung. Dieses ist daraus klar, weil die Thiere zwar Empfindung haben, aber freyer Handlungen nicht fähig sind.

Das, was, in Absicht der Denkkraft, die Bejahung und Verneinung ist: das ist, in Ansehung des Begehrungsvermögens, die Begierde und die Verabscheuung.

Da nun die sittliche Tugend eine vorsätzliche Fertigkeit, der Vorsatz aber eine überlegte Begierde ist: so muß, wenn der Vorsatz gut und tugendhaft seyn soll, zu gleicher Zeit das Resultat der Ueberlegung wahr und die Begierde recht seyn, und beyde dergestalt übereinstimmen, daß das, was der Verstand bejaht, die Begierde auch als ihr Ziel verfolge.

Die nun so angewandte Denkkraft und die dazu abzweckende Erkenntniß der Wahrheit ist praktischer Verstand und praktische Wahrheit. Von dem bloß theoretischen Verstande, welcher weder auf Handlungen an sich noch auf Hervorbringung einer gewissen bestimmten Wirkung abzielt, besteht das Gute und Schlechte bloß in der Wahrheit und im Irrthume. Denn Erkenntniß ist das allgemeine und eigenthümliche Werk des Verstandes. Von dem praktischen Verstande aber liegt das Gute in derjenigen Erkenntniß der Wahrheit, mit welcher zugleich die richtige Begierde übereinstimmt.

Von jeder Handlung nun liegt das Princip im Vorsatze. (Das Princip jeder Handlung nähmlich ist doppelt: das eine ist die Veränderung, worauf sie unmittelbar folgt; das andre der Endzweck, um dessentwillen sie geschieht. Der Vorsatz nun ist das erste dieser beyden Principien.) Princip des Vorsatzes aber ist die Begierde und ein Satz des Verstandes, der etwas von einem Endzwecke aussagt. Daher kann also ein Vorsatz ohne eine vorhergegangene Anwendung der Denkkraft und ohne eine gewisse sittliche Fertigkeit nicht Statt finden. Denn niemand handelt gut oder schlecht, ohne daß dabey sowohl der Verstand als die Sitten ins Spiel kommen.

Der Verstand an sich enthält keine Triebfeder, welche uns in Bewegung setzet, sondern nur derjenige Verstand, welcher sich mit Betrachtung der Zwecke abgiebt, und deßwegen der praktische heißt. Wo dieser das Princip von Handlungen ist: so ist er auch das Princip von allem, was gemacht und hervorgebracht wird. Denn jeder, der etwas macht, macht es um eines gewissen Endzwecks willen: und dieß Hervorbringen ist niemahls Zweck an sich und hat immer Beziehung auf das, was hervorgebracht

werden soll, und auf den Nutzen dieses Hervorgebrachten. So ist es aber nicht bey Handlungen, bey welchen bloß die Thätigkeit in Betrachtung gezogen wird: denn hier ist die wohlgelingende Thätigkeit an sich Zweck, und die Begierde kann schon auf diese gehen.

Der Vorsatz ist also entweder eine Thätigkeit des Verstandes, welche zugleich Begierden erregt, oder eine Begierde, welche durch verständige Thätigkeit regiert wird. Und das Princip, in welchem diese beyden Stücke vereiniget sind, ist der Mensch.

Es ist aber nichts ein Gegenstand des Vorsatzes, was schon vergangen ist. Niemand kann sich vorsetzen, Troja zerstört zu haben. Auch wird nicht über das gerathschlagt, was vergangen, sondern über das, was zukünftig ist, und was noch auf die eine oder die andere Seite ausschlagen kann. Das aber, was vergangen ist, kann schlechterdings nicht ungeschehen gemacht werden. Daher sagt Agathon richtig:

Dieß Eine ist der Gottheit selbst verwehrt:
Das was gethan ist, ungeschehn zu machen.

Von beyden Theilen der Denkkraft ist das eigenthümliche Werk die Erkenntniß der Wahrheit. Durch welche Fertigkeiten nun jeder dieser Theile am meisten zur Wahrheit gelangt, diese Fertigkeiten sind zugleich die Tugenden jedes Theils.

Drittes Kapitel.

Inhalt. Da beyde Theile der Denkkraft sich mit der Wahrheit beschäftigen; so zählt Aristoteles fünf Arten, zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen auf, und erklärt in diesem Kapitel zuerst die zweyte der von ihm angeführten: die Wissenschaft.

Ueber diese Fertigkeiten nun werden wir die Untersuchung von neuem anstellen und dieselbe von vorn anfangen müssen.

Alle Arten, wie die Seele zur Erkenntniß der Wahrheit, es sey in bejahenden oder verneinenden Sätzen, gelangt, lassen sich auf fünfe, der Zahl nach, zurückbringen. Diese sind Kunst, Wissenschaft, Klugheit, Weisheit, speculativer Verstand.

Meinung und Glaube habe ich nicht mit auf diese Liste gesetzt, weil diese eben so wohl zum Irrthume als zur Wahrheit führen können.

Wenn wir nun die Begriffe dieser fünf Stücke genauer zergliedern und uns nicht mit dem begnügen wollen, was sie unter sich gemein haben: so wird zuerst, was die Wissenschaft sey, aus folgenden Betrachtungen klar werden.

Alle kommen darüber überein, daß die Objecte der Wissenschaft Dinge sind, welche nur auf eine einzige Art seyn können. (Denn alles, was auf mehrerley Weise möglich ist, kann, seitdem ich dasselbe betrachtet habe, sich verändern, und also meinen gefundenen wahren Satz falsch machen.) Das wissenschaftlich Erkennbare ist also das absolut Nothwendige, also auch das Ewige: denn alles, was absolut nothwendig ist, ist immerwährend. Das Immerwährende aber ist weder entstanden, noch wird es je vergehen.

Zweytens, jede Wissenschaft kann gelehrt werden und das wissenschaftlich Erkennbare, ist zugleich ein Gegenstand, der erlernt werden kann.

Jede Belehrung aber oder jeder Unterricht geschieht, indem aus vorher schon dem Menschen bekannten Begriffen andere unbekannte hergeleitet werden: wie ich dieß in der Analytik weiter ausgeführt habe.

Diese Herleitung des Unbekannten aus dem Bekannten geschieht entweder durch die Induction, oder vermittelst des Syllogismus. Die Induction ist das Princip auch der allgemeinen Begriffe selbst. Der Syllogismus aber zieht Folgerungen aus den allgemeinen Begriffen. Es giebt

also unter den Principien, aus welchen der Syllogismus seine Prämissen hernimmt, einige, die nicht wieder durch einen Syllogismus bewiesen werden können. Sie müssen also durch die Induction bewiesen werden.

Die Wissenschaft ist also eine Fertigkeit zu demonstriren: wozu noch alle die andern Bestimmungen gesetzt werden müssen, die ich in der Analytik ausgeführt habe.

Die Wissenschaft ist eine gewisse bestimmte Art des Fürwahrhaltens, die nähmlich, welche aus der Erkenntniß der Principien entspringt. Denn wenn nicht die Gewißheit der Conclusion aus der Gewißheit der Principien entspringt, und diese daher in einem höhern Grade dem Menschen bekannt sind, als jene; so hat er die wissenschaftliche Kenntniß nur zufälliger Weise. So viel von dem ersten Artikel, der Wissenschaft.

Viertes Kapitel.

Inhalt. Von dem ersten der im vorigen Kapitel angegebnen Wege zur Erkenntniß, der Kunst. Sie hat das Hervorbringen zufälliger Dinge nach richtigen Grundsätzen zum Gegenstande.

Unter den Dingen, welche auf mehr als einerley Weise möglich sind, sind auch die Handlungen der Menschen, entweder bloß, in so fern sie an sich Thätigkeiten sind, oder in so fern sie etwas hervorbringen; in so fern dabey etwas gethan, oder etwas gemacht wird. Denn thun und machen, thätig seyn und etwas hervorbringen, ist, (auch bloß nach den Begriffen des gemeinen Menschenverstandes,) von einander unterschieden. Daher ist also auch die Fertigkeit, mit Vernunft zu handeln, von der Fertigkeit, mit Vernunft etwas hervor zu bringen, unterschieden und eins ist nicht unter dem andern enthalten. Durch bloße Handlungen wird nichts hervorgebracht, und wer etwas hervorbringt, will nicht bloß seine Kraft äußern.

Wenn wir die in die Gesellschaft eingeführten Künste, z. E. die Baukunst, betrachten: so finden wir bey ihnen allen eine Fertigkeit, etwas

mit Vernunft hervor zu bringen. Umgekehrt finden wir, daß, wo immer eine solche Fertigkeit vorhanden ist, solche mit dem Nahmen der Kunst belegt wird. Man kann also mit Recht die Kunst definiren: durch die Fertigkeit etwas nach vernünftiger Ueberlegung hervor zu bringen.

Jede Kunst hat mit dem Entstehen irgend einer Sache zu thun. Die Vorstellungen und Ueberlegungen, welche bey ihr zum Grunde liegen, haben den Endzweck, etwas, das eben so wohl seyn als nicht seyn kann, zur Wirklichkeit zu bringen. Von jedem Kunstwerke liegt die Ursache seiner Entstehung nicht in ihm selbst, sondern in dem, welcher es hervorbringt. Daher hat die Kunst es weder mit Dingen zu thun, die durch Nothwendigkeit sind oder geschehen, noch mit denen, welche von der Natur bewirkt werden: denn diese haben den Grund ihrer Entstehung in sich selbst.

Da aber Thun und Machen, wie ich schon gesagt habe, zwey verschiedne Dinge sind: so hat auch die Kunst, welche zu ihrem Object das Machen oder das Hervorbringen hat, mit den Handlungen, als bloße Thätigkeit betrachtet, nichts zu thun.

In gewissem Maße haben die Kunst und das Glück dieselben Gegenstände, womit sie sich beschäftigen. Daher sagt auch Agathon:

„Stets liebte Kunst das Glück, das Glück die Kunst."

Wenn nun also die Kunst, wie wir gesagt haben, die Fertigkeit ist, etwas nach wahren, der Vernunft gemäßen Gesetzen hervor zu bringen: so wird es das Widerspiel der Kunst seyn, wenn jemand die Fertigkeit hat, nach falschen Begriffen und unrichtigen Ueberlegungen etwas hervor zu bringen.

Fünftes Kapitel.

Inhalt. Die Klugheit, als die dritte Art zur Wahrheit zu gelangen, vorläufig im allgemeinen betrachtet.

Ueber die Klugheit werden wir so am besten unsre Untersuchungen anstellen können, wenn wir Acht geben, welches diejenigen Menschen sind, die man kluge Leute nennt.

Das Eigenthümliche des klugen Mannes scheint darin zu liegen, daß er über die Dinge, welche ihm selbst nützlich und gut sind, gute Rathschläge fassen könne, und zwar nicht über das Gute und Nützliche in Beziehung auf einen einzelnen Gegenstand, wie z. B. über das, was ihn gesund oder stark machen könne, sondern über diejenigen Güter, welche sich auf die Glückseligkeit des Lebens im Ganzen beziehen. Ein Beweis, daß diese Erklärung richtig ist, findet sich in der Bemerkung, daß, wenn wir einen Menschen zu Erreichung irgend eines erheblichen und guten Zwecks, dessen Hervorbringung demungeachtet nicht das Werk einer eigenen Kunst ist, schickliche Mittel wählen sehen, wir ihn in Absicht dieser Sache klug nennen.

Im Ganzen wäre also der kluge Mann der zum Rathschlagen über die Dinge vorzüglich fähige Mann.

Nun berathschlaget sich aber Niemand über die Dinge, welche nur auf eine einzige Weise seyn können, noch über die, welche es gar nicht in seiner Gewalt stehet abzuändern. Wenn daher die Wissenschaft eine Kenntniß der Dinge durch Demonstration ist; und wenn von denjenigen Gegenständen keine Demonstration Statt findet, deren erste Grundursachen auf mehr als eine Weise möglich sind; und wenn endlich eine Berathschlagung bey Dingen, die auf eine nothwendige Weise geschehen, sich nicht denken läßt: so wird die Klugheit sowohl von Wissenschaft als von Kunst unterschieden seyn; von Wissenschaft, weil alles, was Geschäfte heißt, womit die Klugheit zu thun hat, zu den Dingen gehört, die auf mehrerley Weise seyn können; von Kunst, weil die Geschäfte des Klugen, wobey es blos auf Handlungen als Handlungen ankommt, von der Beschäftigung des Künstlers, wobey die Hervorbringung eines bestimmten Werks beabsichtiget wird, der Art nach verschieden sind.

Nach diesen Absonderungen bleiben also für die Klugheit folgende Merkmahle: daß sie die

Fertigkeit sey, nach richtigen Einsichten zu handeln, in Dingen, welche sich auf das Wohl und Wehe des Menschen beziehen.

Diejenige Wirksamkeit, durch welche man etwas macht oder hervorbringt, hat immer ihren Endzweck außer sich: diejenige Thätigkeit aber, welche man in Geschäften beweist, ist nicht immer in diesem Falle. Denn es kann an sich Zweck seyn, in nützlichen und wohlgelingenden Geschäften seine Thätigkeit anzuwenden.

Wir sehen hieraus, warum wir Männern, wie Pericles und seines gleichen, vorzüglichen Ruhm der Klugheit zuschreiben; — weil wir nähmlich an ihnen zu entdecken glauben, daß sie in einem vorzüglichen Grade dasjenige, was ihnen selbst und andern Menschen nützlich und gut sey, ausfindig zu machen wußten. Da diese Güter sich nun entweder auf das Hauswesen oder auf den Staat beziehen: so sind es vorzüglich ökonomische oder politische Einsichten, welche wir mit dem Nahmen der Klugheit belegen.

Daher kommt es auch, daß die Griechen die Mäßigung der Leidenschaften mit einem Nahmen (σωφροσύνη) belegen, welcher so viel heißt, als

die Erhalterinn der Klugheit. Mäßigkeit und Nüchternheit nähmlich tragen dazu bey, gerade die Klarheit und Richtigkeit derjenigen Ideen, mit welchen die Klugheit umgehet, zu erhalten. Nicht jede unsrer Erkenntnisse und Ideen nähmlich wird durch die Empfindungen der Lust oder Unlust verändert, und von der Wahrheit abgebracht. Vergnügen und Schmerz haben z. B. keinen Einfluß darauf, ob wir uns die drey Winkel eines Triangels zweyen rechten gleich oder ungleich vorstellen sollen. Aber in Absicht der Meinungen, welche sich auf die Geschäfte des menschlichen Lebens beziehen, haben Lust und Schmerz Einfluß: denn von allen Handlungen liegt das erste Princip in dem Endzwecke, um dessentwillen sie geschehen; über diese Zwecke aber bringen die Empfindungen von Lust und Schmerz andre Meinungen bey. Der, welcher durch dieselben irre geführt wird, hat nicht mehr dieselben Principien, dieselben Bewegungsgründe, um derentwillen er handelt, nicht mehr denselben Maßstab, nach welchem er das, was überhaupt zu wählen oder zu verwerfen ist, beurtheilen soll. Das Verderbniß des Charakters durch Zügellosigkeit besteht eben darin, daß es die Principien verfälscht.

Noch einmahl also: Klugheit ist die Fertigkeit, nach richtigen Vernunfteinsichten in Dingen, welche die menschliche Glückseligkeit betreffen, zu handeln.

Von der Kunst ist die Klugheit auch darin noch unterschieden, daß man in der Kunst den Meister in derselben von dem Anfänger unterscheidet, der eine kluge Mann aber dem andern immer gleich ist. Ferner ist ein Fehler, den ein Künstler vorsätzlich macht, weniger ein Beweis seiner Schwäche, als der, welchen er wider seinen Willen stehen läßt. Bey der Klugheit ist es umgekehrt: so wie bey jeder andern Tugend, ist bey ihr der vorsätzliche Fehler der größere.

Aus allem diesen ist klar, daß die Klugheit eine Tugend, und nicht eine Kunst ist.

Da es aber, wie wir oben gesehen haben, zweyerley Erkenntnißfähigkeiten bey vernünftigen Wesen giebt: so wird die Klugheit die Tugend des einen dieser Theile, nähmlich desjenigen, welcher mit Meinungen und Glauben zu thun hat, seyn. Denn die Meinung hat mit Dingen zu thun, die ihrer Natur nach veränderlich sind; und mit solchen geht auch die Klugheit um.

Auch wäre die Definition der Klugheit, welche sie bloß in eine Fertigkeit, richtige Einsichten zu erlangen *) setzte, nicht vollständig — ein Beweis, daß Einsichten, die man gehabt hat, vergessen werden können: aber ein einmahl kluger Mann vergißt nie, klug zu seyn.

---

*) ἕξις μετὰ λόγου ist wohl eigentlich eine Fertigkeit, nach oder aus richtigen Einsichten zu handeln.

Sechstes Kapitel.

Inhalt. Der fünfte der oben angegebnen Wege zur Erkenntniß: der spekulative Verstand. (νοῦς)

Die Wissenschaft, habe ich gesagt, sey die Kenntniß des Allgemeinen und der nothwendigen Wahrheiten. Alle Wissenschaft aber und alle der Demonstration fähigen Sätze haben ihre Principien, gewisse erste Grundideen und Grundsätze, woraus sie hergeleitet werden: (denn keine Wissenschaft kann seyn ohne Beweise, die durch Schlüsse geschehn, und also erste Principien voraussetzen.) Diese Grundideen und Grundsätze der Wissenschaft, können aber nicht selbst wieder ein Gegenstand wissenschaftlicher Kenntniß seyn. Eben so wenig sind sie Gegenstände der Kunst oder der Klugheit. Das erstre nicht, weil sie sich nicht beweisen lassen; alles Wissenschaftliche aber muß erwiesen werden: das zweyte nicht, weil Kunst und Klugheit sich nur mit Dingen abgeben, die auf mehrerley Weise seyn können; die Principien der Wissenschaft aber mit nothwendigen Dingen zu thun haben. — Eben so wenig gehört die Kenntniß der Principien zur

Weisheit. Denn auch die Weisheit ist die Kenntniß gewisser demonstrabeln Wahrheiten.

Da nun alle Arten wahrer und irrthumloser Kenntnisse, entweder zur Wissenschaft, oder zur Kunst, oder zur Klugheit, oder zur Weisheit, oder endlich zum νοῦς gezählt wurden, und die Kenntniß der Principien zu keinem der vier ersten Artikel gehört: *) so folgt, daß unter dem

---

*) So wie hier Garve übersetzt hat, so hätte, scheint es, Arist. seinen eignen Voraussetzungen in eben demselben Kapitel gemäß, allerdings schreiben sollen. In dem Griechischen Texte aber ist unter den Arten irrthumloser Kenntnisse, welche Arist. anführt, die Kunst ausgelassen, welche er doch kurz vorher ausdrücklich als einen von der Klugheit und den andern Wirkungsarten des Geistes verschiednen, Weg zu wahrer Erkenntniß angeführt hatte. Ja selbst da, wo in der Uebersetzung vier Artikel genannt werden, nennt das Original drey. Hier sollte man fast glauben, daß entweder die Abschreiber einen Fehler gemacht haben, oder daß Arist. sich vergessen habe. Denn die Erklärung, durch welche ihm Lambinus heraushelfen will, daß er nähmlich unter dem Worte Klugheit die eigentlich sogenannte Klugheit mit Einschluß der

Worte νῆς die Kenntniß der ersten Grundideen und Grundsätze zu verstehen sey.

Kunst verstanden habe, weil beyde mit ähnlichen Gegenständen, mit Dingen von zufälliger Beschaffenheit, zu thun hätten, — dürfte nachdenkende Leser wohl nicht befriedigen. Dagegen werden sie aber auch in der Uebersetzung dasjenige nicht vermissen, was hinter den Worten: „wahrer und irrthumloser Kenntnisse" weggeblieben ist. Im Griechischen steht da nähmlich noch: „der Gegenstände von nothwendiger sowohl als von zufälliger Beschaffenheit."

Siebentes Kapitel.

Inhalt. Die letzte noch übrige (vierte) Art zur Wahrheit zu gelangen: die Weisheit.

In jeder Kunst nennt der Grieche denjenigen einen weisen Künstler, welcher die Werke derselben in der größten Vollkommenheit hervorbringt. So nannte man den Phidias und Polyklet Weise in der Steinmetzkunst und Bildnerey. Bey dieser Anwendung bedeutet also das Wort Weisheit nichts anders, als den höchsten Grad oder die Vollkommenheit der Kunst.

Gewisse Personen aber giebt es, welchen wir das Beywort weise in einem allgemeinern Sinne beylegen, die im Ganzen, und nicht in einem einzelnen Zweige, nicht in Absicht eines bestimmten Gegenstandes allein, weise sind. In jener partiellen Bedeutung braucht Homer das Wort weise in der Schilderung des Margites, indem er sagt;

„Nicht zum Graben gemacht, auch nicht zum Pflüger geschaffen;
„Weise zu nichts in der Welt. — "

In der letzten Bedeutung würde die Weisheit die höchste und vollkommenste aller Wissenschaften seyn. Dem Weisen steht es also nicht nur zu, das zu wissen, was aus den Principien richtig gefolgert werden kann, sondern auch in Absicht der Principien selbst die Wahrheit einzusehen: so daß demnach die Weisheit die Vereinigung der Wissenschaft und des νοῦς, oder des die Grundprincipien fassenden Verstandes seyn würde, und man sie also so definiren könnte: sie sey die aus den ersten Grundideen hergeleitete Wissenschaft der würdigsten und erhabensten Gegenstände.

Es wäre ungereimt, zu glauben, daß die politische Wissenschaft, oder die Klugheit in Weltgeschäften diese höchste und vortrefflichste aller Wissenschaften sey: denn dieses würde voraussetzen, welches doch ganz unbewiesen ist, daß unter allen Weltwesen der Mensch den obersten Rang einnehme.

Das, was für den Menschen gut oder gesund ist, ist es nicht für den Fisch, oder für das Thier überhaupt; das Weiße und das Gerade aber ist weiß und gerade für alle und zu allen Zeiten. Daher wird auch das Weise, welches das erkannte Wahre ist, immer und für alle das-

selbe seyn; das Kluge aber, welches das erkannte Nützliche ist, sich bey jeder Gattung der Wesen abändern. Denn vom Klugen fordern wir nicht mehr, als daß er das Einzelne in seinem speciellen Falle wohl einzusehn im Stande sey; wer dieß kann, dem trauen wir gerne diese specielle Sache an. Und daher nennen wir auch gewisse Thiere klug, wenn wir sehen, daß sie eine gewisse Fähigkeit haben, das, was zu ihres Lebens Unterhalt gehört, voraus zu bedenken und zu veranstalten.

Hieraus aber ist klar, daß die politische Wissenschaft und die Weisheit nicht eins und dasselbe sey. Denn wenn wir die Wissenschaft eines Wesens von dem, was ihm selbst nützlich ist, Weisheit nennen wollten; so würde es mehrere Weisheiten geben müssen: denn da nicht ein und dasselbe Ding für alle lebendige Wesen gut ist; sondern jedes sein besonderes Gute hat; so muß auch die Kenntniß des Guten nicht bey allen dieselbe, sondern bey jedem verschieden seyn. So giebt es z. B. nicht eine und dieselbe Arzeneykunst für alle Thierarten.

Wollte man sagen, die Kenntniß des dem Menschen Nützlichen verdiene den Namen der Weisheit, weil der Mensch unter allen lebendi-

gen Geschöpfen das vorzüglichste sey, so ist auch dieser Grund noch nicht hinlänglich: denn es giebt ohne Zweifel andere Wesen, die ihrer Natur nach erhabener und göttlicher sind als der Mensch; wie wir denn Ursache haben, die leuchtenden Körper, aus welchen das Weltgebäude besteht, für solche höhere Wesen zu halten.

Aus dem bisher Gesagten ist also klar, daß die Weisheit diejenige mit der Kenntniß der höchsten Principien verbundene Wissenschaft sey, welche die erhabensten und ehrwürdigsten Wesen zu ihren Gegenständen haben.

Warum nennt selbst der große Haufe einen Anaxagoras, Thales, und ihres gleichen, weise, aber nicht kluge Männer? weil er sieht, daß deren Wissenschaft nicht auf das geht, was ihnen selbst nützlich ist. Er urtheilt daher von ihrer Kenntniß, daß sie zwar das Außerordentliche, das Bewundernswürdige, das Schwere, das Uebermenschliche umfasse, daß sie aber unnütz sey, weil ihre Untersuchungen nicht auf das gehn, was den Menschen Nutzen bringt.

Achtes Kapitel.

Inhalt. Was ein Gegenstand der Berathschlagung und also der Klugheit seyn könne. Wie sich die Klugheit zur Politik verhalte. Erstere besteht eigentlich in der Einsicht eines einzelnen Menschen in dasjenige, was ihm selbst nützlich ist.

Ich kehre zur Klugheit zurück, die, wie ich schon gesagt habe, die menschlichen Angelegenheiten, und Alles, worüber sich berathschlagen läßt, zu ihrem Gegenstande hat. Denn dieß scheint das eigenthümliche Werk des Klugen zu seyn, vernünftige Rathschläge fassen zu können.

Niemand aber berathschlagt sich über Dinge, welche nur auf eine einzige Weise möglich sind, noch über die, bey welchen nicht ein Zweck, d. h. ein gewisses Gut zu erhalten steht.

Im Allgemeinen aber heißt man den einen guten Rathgeber, oder sieht ihn für einer guten Berathschlagung fähig an, der durch vernünftiges Nachdenken bey Sachen, welche Handlungen betreffen, dasjenige, was für den Menschen am besten ist, auszufinden weiß.

Ferner ist die Klugheit nicht bloß die Einsicht des Allgemeinen und der Grundsätze, sondern es wird auch die Kenntniß des Einzelnen oder der Thatsachen erfordert. Denn sie zielt darauf ab, die Handlungen des Menschen zu leiten: Handlungen aber haben mit einzelnen Gegenständen zu thun. Daher thun manche Personen, die wenige wissenschaftliche Kenntnisse haben, es denen, welche solche Einsichten besitzen, an praktischer Geschicklichkeit zuvor; und unter andern besonders diejenigen, welche viel Erfahrung haben. Wer z. E. den allgemeinen Satz weiß, daß die leichtern und leicht zu verdauenden Arten des Fleisches gesund sind, aber nun die besonderen Fleischsorten selbst nicht kennet, welche diese Eigenschaft haben, der wird die Gesundheit Anderer durch seine Einsicht nicht befördern können. Der hingegen, welcher aus Erfahrung und unmittelbar weiß, daß das Fleisch von Vögeln leicht und gesund ist, wird eher zur Gesundheit Anderer durch seinen Rath etwas beytragen können. Dieß aber, die Sache wirklich thun und ausrichten, soll die Klugheit. Sie wird also entweder beydes, die Theorie und die Erfahrung, oder, wenn eines fehlen soll, die letztere am nothwendigsten haben müssen. Es giebt aber auch von der Klugheit

einen gewissen Theil, der sich auf die übrigen eben so bezieht, wie der architektonische Grundriß eines Gebäudes zu den Handarbeiten, durch welche es aufgeführt wird.

Klugheit und politischer Geist, als Fertigkeiten der Seele betrachtet, sind von einer und derselben Art, aber in ihren Aeußerungen sind sie unterschieden. Von derjenigen Klugheit, welche mit der Verwaltung der Staaten zu thun hat, ist der architektonische Theil die Gesetzgebung: der andre aber, welcher das Einzelne besorgt, behält den gemeinschaftlichen Nahmen Politik oder Staatsklugheit. Diese ist wieder entweder die Klugheit in der Berathschlagung, oder die Klugheit in der Ausführung. Diese wird durch Dekrete, oder das, was man ψηφίσματα nennt, besorgt, als welche, so wie die Gesetze das Allgemeine bestimmen, das Einzelne bey der unmittelbaren Ausführung anordnen. Daher wird auch der Nahme eines Staatsmannes nicht den Gesetzgebern, sondern denen gegeben, welche mit der Anordnung des Einzelnen zu thun haben: denn diese scheinen allein eigentlich zu handeln; so wie bey einem Bau die Maurer und Zimmerleute allein zu arbeiten scheinen.

Ob nun gleich Klugheit im weiteren Sinne auch die Politik in sich begreift, so ist doch, nach der genauesten und eigentlichsten Bedeutung des Wortes, darunter hauptsächlich die Einsicht eines jeden Einzelnen, in Absicht dessen, was ihm selbst nützlich ist, zu verstehen. Und diese Tugend ist es, welche keinen andern Nahmen als den der Klugheit hat: dahingegen jene andern Arten der Klugheit auch ökonomische, gesetzgeberische, oder politische Einsichten heißen. Die letztern sind wieder entweder Einsichten des Richters, oder Einsichten des eigentlichen Staatsverwalters.

Neuntes Kapitel.

Inhalt. Noch etwas über den Unterschied zwischen Klugheit und Politik. — Von den Erfahrungskenntnissen, welche die Klugheit erfordert.

Nun scheint es zwar, daß die Kenntniß einer Sache überhaupt von der Kenntniß derselben in Beziehung auf uns nicht wesentlich unterschieden, und eines nur eine Unterart des Andern sey: aber doch ist zwischen dem, nach der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes, klugen Manne und dem Politiker ein vielfacher Unterschied. Jener scheint sich ausschließend mit sich selbst und seinen Angelegenheiten zu beschäftigen, dieser aber recht geflissentlich sich in viele und ihm ganz fremde Angelegenheiten zu mischen. Daher setzt Euripides beynahe diese beyden einander entgegen, indem er eine seiner Personen sagen läßt:

„Ich war nicht klug: ich konnte sorgenfrey,
Zum großen Haufen unsers Heers gezählt,
An meiner Waffenbrüder Glück so gut
Theil nehmen, als der Weiseste von uns.

Wer nicht in seinen Gränzen bleibt, und sich
Mit dem befaßt, was nicht für ihn gehört,
Dem ist der Himmel feind." —

Denn die meisten Menschen suchen nur das, was ihnen selbst gut ist, und glauben, sich darauf in ihren Handlungen einschränken zu müssen. Aus dieser Meinung entsteht, daß sie auch nur diejenigen klug nennen, welche mit ihrer Fürsorge bey ihren eigenen Angelegenheiten stehen bleiben.

Indeß ist es vielleicht nicht möglich, seine persönlichen Vortheile wohl zu besorgen, ohne zugleich ökonomische und politische Einsichten zu haben.

Ueberdieß ist es ja nicht von selbst klar, sondern ein Gegenstand der Untersuchung, wie man seine eigenen Angelegenheiten verwalten solle. Ein Beweis, wie wenig diese Kenntniß leicht zu erwerben sey, ist, daß man auch im jugendlichen Alter ein guter Geometer und Mathematicus, und in Absicht dieser Gegenstände ein Weiser seyn kann: aber die wahre Lebensklugheit in diesem Alter zu haben scheint unmöglich. Die Ur-

sache ist, weil die Klugheit sich auf einzelne Dinge bezieht, diese aber nur durch Erfahrung bekannt werden können; Erfahrung aber nie die Sache des Jünglings seyn kann, weil sie nur das Werk der Zeit und das Resultat vieler erlebten Begebenheiten ist. Man wird natürlich hier veranlaßt zu fragen, wie es doch komme, daß ein Knabe wohl ein Mathematicus, aber nicht ein Weiser oder ein Naturkündiger seyn kann. Ist es vielleicht, weil schon die mathematischen Grundbegriffe von dem Individuellen ganz rein abgezogen sind, bey den Lehren der Physik und der höhern Weisheit aber, die einzelnen Erfahrungen die Grundlage oder die Elemente ausmachen? Wenn daher junge Leute Sätze aus dieser Sphäre vorbringen: so führen sie nur die Worte davon im Munde, ohne die wirkliche Ueberzeugung zu haben. Von den mathematischen Sätzen aber können sie eine wahre Ueberzeugung haben, weil das Object derselben ganz klar vor Augen liegt.

Der Fehler beym Berathschlagen, wenn einer vorgeht, liegt immer entweder in der Unwissenheit des allgemeinen Grundsatzes, oder in der Unwissenheit der subsumirten Thatsachen. Wir

irren auf gleiche Weise in der Berathschlagung über das Wasser, welches wir zu unserm Getränke wählen sollen, wenn wir nicht wissen, daß schwere Wasser ungesund sind, als wenn wir nicht wissen, daß dieses Wasser hier schwer ist.

Daß die Klugheit auch nicht eine Art von Wissenschaft sey, ist daraus klar: weil jene allein mit denjenigen Gegenständen zu thun hat, die in der Reihe unserer Erkenntnisse a priori die letzten sind, (den Thatsachen,) und die unmittelbar zum Handeln gehören; diese aber die ganze Reihe von Principien umfaßt. — Sie ist auf gleiche Weise dem νοῦς entgegengesetzt. Denn diesem ist die Fähigkeit, diejenigen ersten Grundbegriffe zu fassen, von welchen weiter keine Rechenschaft gegeben werden kann. Die Klugheit hingegen hat mit den in der Reihe letzten Vorstellungen, mit den durch die Empfindung wahrgenommenen Gegenständen zu thun, von welchen keine wissenschaftliche Kenntniß Statt findet.

Diese empfundnen Sachen, welche, wie ich sage, bey der Klugheit die Gegenstände ausmachen, sind nicht die, jedem Sinne eigenthümlichen, Empfindungen von Lust und Unlust: es sind

die von allen Sinnen zugleich gemachten Wahrnehmungen von der Existenz einzelner Gegenstände. So ist z. B. in der Mathematik das Dreyeck die letzte Figur, in welche sich alle übrigen auflösen: und dieses wird nur unmittelbar durch den Sinn erkannt. Doch ist Klugheit nicht selbst sinnliche Empfindung, ob sie wohl mit empfundnen oder empirischen Gegenständen zu thun hat.

Zehntes Kapitel.

Inhalt. Was die εὐβουλία, die Fähigkeit der guten Berathschlagung sey.

Berathschlagen heißt nicht durchaus so viel als untersuchen: sondern die Berathschlagung ist die Untersuchung einer gewissen bestimmten Art, und über einen bestimmten Gegenstand.

Diese Fähigkeit nun, sich gut zu berathen, was ist sie? Ist sie Wissenschaft, oder Meinung, oder ein glückliches Errathen, oder irgend eine andre Gattung der Erkenntniß?

Wissenschaft nun ist sie gewiß nicht; denn wer etwas weiß, sucht es nicht: wer aber gute Rathschläge faßt, berathschlagt sich doch; er untersucht und raisonnirt also.

Aber ein glückliches Errathen ist sie auch nicht. Denn was man erräth, darüber meditirt, — das untersucht man nicht. Ueberdieß erräth man eine Sache durch schnelle und plötzliche Einfälle: aber man berathschlagt sich oft lange und langsam.

Auch ist das, was die Griechen ἀγχίνοια, Scharfblick, eine schnelle Fassungskraft nennen,

mit der Gabe der guten Berathschlagung nicht einerley. Man kann wohl sagen, daß diese ἀγχίνοια eine Art von Enträthselung oder ein glückliches Errathen sey.

Eben so wenig ist die gute Berathschlagung eine Art von Meinung.

Da der, welcher sich schlecht berathschlagt, in seinen Handlungen fehlt; der, welcher sich gut berath, recht handelt: so liegt die Güte der Berathschlagung in einer gewissen Richtigkeit; — aber weder in der Richtigkeit einer Wissenschaft noch einer Meinung. Von Wissenschaft kann man überhaupt das Epithet richtig nicht brauchen: weil sie, als Wissenschaft, durchaus nicht unrichtig seyn, oder fehlen kann. Bey Meinungen findet eine Richtigkeit Statt: und diese besteht in der Wahrheit derselben. Wir haben aber alle Gegenstände, bey denen Meinung Statt findet, bestimmt und in Gattungen getheilt: (unter welchen die Berathschlagung nicht mit vorkommt.)

Von der andern Seite aber ist es keine Möglichkeit, wohl zu rathschlagen, ohne zu meditiren, ohne vernünftige Gedankenreihen.

Es bleibt also nur noch übrig, daß die Berathschlagung ein Actus der διάνοια, der den-

kenden Kraft, des Nachdenkens sey. Und dieß wird dadurch wahrscheinlich, daß, während des Nachdenkens, man noch nichts festsetzt, sondern nur etwas sucht. Und so ist es auch mit dem Rathschlagen. Es geschehe gut oder schlecht, so ist es immer eine Untersuchung, die durch Vernunft angestellt wird. Die Meinung hingegen ist schon eine Festsetzung, kein Suchen.

Wenn die εὐβουλία (die Fähigkeit gute Rathschläge zu fassen) durch die Richtigkeit der gefaßten Entschließung sich zeigt: so wird zu allererst zu untersuchen seyn, was es heiße, einen Entschluß fassen, und womit man beym Fassen eines Entschlusses umgehe.

Von der andern Seite wird auch das Wort Richtigkeit in mehr als einem Sinne gebraucht. Es wird also nicht jede, sondern nur eine bestimmte Art der Richtigkeit zur εὐβουλία nöthig seyn. Wenn der Unmäßige, und überhaupt der sittlich schlechte Mensch über die Mittel zu seinen Endzwecken gehörig nachdenkt, und diese Mittel anwendet: so wird er die Endzwecke erreichen. Aber eben diese Erreichung seiner Endzwecke wird ihn in Schaden und Unglück bringen; er wird also richtig berathschlagt, aber doch sich schlecht berathen haben. Die gute

Berathschlagung nähmlich muß doch etwas hervorbringen, das gut sey. Die Richtigkeit, wodurch sie sich unterscheidet, muß die Richtigkeit des Weges seyn, einen guten Endzweck zu erreichen.

Hinwiederum kann es eine Richtigkeit in Absicht des Endzwecks geben, ohne Richtigkeit in Absicht der Mittel, so wie man einen wahren Schlußsatz durch einen falschen Schluß herausbringen kann. Man kann richtig beurtheilen, was man zu erreichen sich vorsetzen soll, aber den terminus medius falsch annehmen, d. h. falsch beurtheilen, wodurch es erreicht werden müsse. Das kann also auch nicht die εὐβουλία seyn; wenn man selbst das was man will, erreicht, aber nicht durch diejenigen Mittel, welche man hätte von Rechtswegen anwenden sollen.

Ferner, der eine Mensch gelangt zum Ziele nach einer sehr lange dauernden Berathschlagung, der andre nach einer schnellen. Auch dem ersten werden wir noch nicht die εὐβουλίαν, die Gabe der besten Berathung seiner selbst, zuschreiben.

Also was ist sie dann? die Richtigkeit der Berathschlagung, sowohl in Absicht des Endzwecks, welcher etwas wirklich nützliches seyn muß, als in Absicht der Mittel, welche die mög-

lich besten, — der Art und Weise und der Zeit der Anwendung, welche die gehörigen seyn müssen.

Ferner giebt es eine absolute und allgemeine Wohlberathenheit (Eubulie) und eine eingeschränkte, die sich nur auf einen bestimmten Endzweck bezieht.

Die absolute Eubulie ist diejenige, welche, in Absicht des absolut letzten Zwecks des Menschen, die oben angegebne Richtigkeit beobachtet. Die bedingte ist die, welche eben dieses Verhältniß nur gegen einen einzelnen und untergeordneten Zweck hat.

Wenn es nun eine Eigenschaft der Klugen ist, sich wohl berathen zu können: so würde dieses Wohlberathen oder die εὐβουλία, diejenige Richtigkeit der Berathschlagung seyn, welche dem Nutzen der Menschen bey einem derjenigen Endzwecke gemäß ist, die unter das Gebieth der Klugheit gehören.

Eilftes Kapitel.

Inhalt. Unterschied der Klugheit von σύνεσις und γνώμη.

Es ist noch eine andre Fähigkeit von der Klugheit zu unterscheiden, das ist die Fassungs- oder Lernkraft, σύνεσις, nach welcher wir von dem einen Menschen sagen, daß er leicht etwas begreift, von dem andern, daß er nichts oder schwer begreift. Dieses Fassen oder Verstehen der Sachen ist nicht einerley mit dem Wissen oder Meinen. Wäre dieß: so müßten alle, die etwas verstehen, sogleich zur Wissenschaft der Sache gelangen. *) — Auch ist es nicht eine bestimmte Unterart der Wissenschaften, wie die Arzneykunst und Geometrie.

*) Ist der Sinn dieser Stelle nicht vielmehr: „Wäre Verstehen einerley mit Wissen oder Meinen: so würde das Prädicat verständig (συνετὸς) allen Menschen zukommen, (weil sich nähmlich ein Grad des Wissens oder wenigstens ein Vorrath von Meinungen bey allen Menschen findet.“)

Das Verstehen oder Begreifen bezieht sich nicht bloß auf Dinge, die ewig und unveränderlich sind, wie die Wissenschaft; es bezieht sich auch nicht auf irgend ein individuelles wirkliches Ding. Es bezieht sich vornehmlich auf die Ideenreihen andrer Menschen, auf Gegenstände des Zweifels, der Untersuchung und der Berathschlagung.

In sofern wäre es also mit der Klugheit verwandt, als es mit ihr dieselben Gegenstände hat. Aber deßwegen ist es doch nicht mit Klugheit einerley. Die Klugheit befiehlt, — sie entscheidet, was gethan und gelassen werden soll; — Beym Begreifen, (συνιέναι) beurtheilen wir nur, was uns als entschieden vorgelegt wird.

Weder der Besitz der Klugheit *) noch die Erwerbung der Klugheit liegt in einem bloßen

*) Vor diesen Worten stehet im Griechischen noch ein Satz, der in den Zusammenhang nicht wohl zu passen scheint, und entweder aus diesem Grunde, oder vielleicht auch, seines für deutsche Leser unbedeutenden, Inhaltes wegen ausgelassen worden. Er heißt: „denn Fassungskraft und gute Fassungskraft, (Gelehrigkeit und Wohlgelehrigkeit,) sind einerley,

Begreifen oder Verstehen der Sachen; sondern so wie das Begreifen, wenn es auf Wissenschaft angewandt wird, so viel ist, wie Lernen, oder die von Andern vorgetragnen Sätze durch seine eigne Vernunft beurtheilen und als wahr anerkennen: so besteht es auch, angewandt auf Klugheit, in der Beurtheilung, und

---

und die Verständigen nennet man auch Wohlverständige." Was nun weiter folgt, scheinet, wenn man näher bey dem Griechischen bleibt, diesen, von dem oben stehenden etwas verschiednen Sinn zu haben:

„Das Begreifen oder Verstehen ist aber weder ein Besitz von Klugheit noch ein Erwerben derselben: sondern so wie das Lernen ein Verstehen genannt wird, wenn es sich auf Wissenschaft bezieht; so braucht man eben diesen Ausdruck des Verstehens oder der Verständigkeit in Beziehung auf die Meinung, vermöge welcher jemand, in Absicht der Gegenstände, mit welchen die Klugheit zu thun hat, das, was ein Andrer sagt, beurtheilt und richtig beurtheilt. Denn jenes wohl in den Ausdrücken wohlgelehrig, wohlverständig soll nichts anders, als die Richtigkeit einer solchen Beurtheilung anzeigen."

zwar in der richtigen Beurtheilung der von Andern vorgetragnen Meinungen, in Absicht der Gegenstände, womit die Klugheit zu thun hat.

Das Lob, welches wir durch das Wort συνετὸς, ein leichtfassender, ein verständiger Mensch anzeigen wollen, ist eigentlich vom Lernen hergenommen; und wir sagen daher auch oft, daß jemand etwas begriffen habe, um zu sagen, daß er es erlernt habe.

Noch ist ein Wort im Griechischen: γνώμη, welches ebenfalls eine Art der Erkenntniß bedeutet, dessen eigenthümliche Bedeutung aber man durch die davon abgeleiteten Wörter, εὐγνώμων ein wohldenkender, und συγγνώμων, ein nachsehender und verzeihender Mann, erkennen kann. Nach diesen zeigt es die richtige Beurtheilung der Billigkeit an. Ein Beweis hiervon ist, daß gerade der billige Mann zur Nachsicht und Verzeihung am meisten geneigt, — und daß die Billigkeit selbst darin besteht, in einigen Fällen Nachsicht zu beweisen.

Was ist in der That die Nachsicht, die συγγνώμη, anders, als eine richtige Beurtheilung des Falles, wo man Billigkeit für strenges Recht gelten lassen müsse? Und was ist eine richtige Beurtheilung anders, als die, welche auf Wahrheit führt?

Zwölftes Kapitel.

Inhalt. Weitere Vergleichung der bisher unterschiednen Arten der Vollkommenheit der Erkenntniß.

Man hat aber Ursache anzunehmen, daß alle diese verschiednen Modificationen der Erkenntniß in gemeinschaftlichen Punkten übereinstimmen. Denn gemeiniglich sind es eben dieselben Menschen, denen wir bald leichte Fassungskraft, bald Klugheit, bald γνώμην zuschreiben. Sie kommen schon darin überein, daß sie alle mit den letzten Schlußfolgen unsrer Ideen, — mit den zu fassenden Entschlüssen, und mit einzelnen Dingen zu thun haben.

In eben den Sachen, mit welchen der kluge Mann zu thun hat, zeigt sich auch der Mensch als συνετὸς, als verständig, wenn er richtig über dieselben zu urtheilen im Stande ist, — als εὐγνώμων oder συγγνώμων, (als wohldenkend, oder nachsichtig.) Denn die Billigkeit, welche durch diese beyden letzten Worte angezeigt wird, ist ein allen Handlungen, welche sich auf andre Menschen beziehen, gemeinschaftlicher Vorzug.

Alle Vorstellungen und Erkenntnisse aber, welche sich auf Handlungen beziehn, sind Vorstellungen des Einzelnen, sind gleichsam das letzte Ende unsrer Gedankenreihen. — Diese auf Handlungen sich beziehenden und dazu abzweckenden Erkenntnisse aber sind es, welche auf gleiche Weise, bey dem Begriffe der Klugheit, der σύνεσις und der γνώμη zum Grunde liegen. Auch das, was wir νοῦς genannt haben, die Erkenntniß der Principien, kommt darin mit den übrigen überein. Die beyden Extreme unsrer Begriffe, die allereinfachsten und ersten, und die allerletzten und zusammengesetztesten, welches die sinnlichen Wahrnehmungen sind, gehören auf gleiche Weise unter diesen Nahmen, weil beyde einer Herleitung aus andern Vorstellungen durch Vernunftschlüsse unfähig sind. Die einen sind in den Demonstrationen die ersten Punkte, von welchen man ausgeht, die in sich unveränderlich und nothwendig gewiß, aber doch nicht demonstrabel sind; die andern sind in den praktischen Berathschlagungen die Endpunkte, worauf alles hinzielt; zwar zufällig und auf mehrere Weise möglich, — aber in sofern doch als Principien anzusehn, als bey Handlungen der letzte Erfolg, in sofern er Endzweck ist, zugleich den

ersten Grund der Handlung ausmacht. — Die Wahrnehmungen des Einzelnen sind überdieß die Grundlage, worauf die allgemeinen Begriffe gebaut sind: und in sofern gehören auch jene, obgleich sinnlich, unter den νοῦς oder das Vermögen, die Principien zu erkennen. (Der νοῦς begreift daher gewissermaßen die beyden Extreme unsrer Erkenntniß, das Erste und das Letzte unserer Erkenntniß unter sich. Denn er geht sowohl auf die Principien, aus welchen alle Demonstrationen hergeleitet werden, als auf die Endzwecke, um derentwillen alle Demonstrationen geführt werden.)

Daher scheinen auch alle durch jene Wörter angezeigten Qualitäten Naturgaben zu seyn. Weise ist niemand bloß von Natur, wegen gewisser ihm angebohrnen Eigenschaften; aber von Natur kann man Fassungskraft, gute Denkungsart und νοῦς haben.

Ein Beweis davon ist, daß man allgemein annimmt, diese Fähigkeiten richten sich nach dem Alter, und nehmen mit demselben zu oder ab, welches nur bey denjenigen Beschaffenheiten unsrer selbst geschieht, die allein von der Natur herkommen.

Daher kommt es auch, daß, in Absicht der Gegenstände, welche unter das Gebieth des νῶς gehören, d. h. der Grundprincipien und der einzelnen Erfahrungen, wir auf die unbewiesenen Aussprüche und Meinungen der Klugen, der Aelteren und der Erfahrnen, eben so sehr, als auf Beweise, achten müssen. Sie erhalten nähmlich gleichsam durch die Erfahrung das Auge, die Principien unmittelbar zu sehen.

Dreyzehntes Kapitel.

Inhalt. Von dem Nutzen und von der Würde der Klugheit.

Was nun also Klugheit und Weisheit sey, mit welchen Gegenständen sich jede beschäftige, und daß beyde die Tugenden ganz verschiedner Theile der menschlichen Seele seyn *): dieß ist bisher von uns ausgeführt worden.

Aber nun ist die erste Frage, die man in Absicht ihrer aufwerfen kann: wozu sie eigentlich nütze sind. Denn was die Weisheit betrifft, so untersucht sie keine der Sachen, wodurch der Mensch glückselig wird: denn sie ist überhaupt nicht dazu bestimmt, etwas außer sich zu wirken oder hervorzubringen.

---

*) Aristoteles hatte am Ende des ersten Kapitels den wissenschaftlichen Theil der Seele und den überlegenden von einander unterschieden; und in dem siebenten Kapitel, in welchem von der Weisheit die Rede war, hinlänglich angedeutet, daß sie dem wissenschaftlichen Theile der Seele, so wie die Klugheit dem berathschlagenden, angehöre.

Der Klugheit kommt zwar dieses letztere Prädicat zu: aber doch sieht man daraus noch nicht, wozu man ihrer bedürfe. Denn wenn die Klugheit eine Art der Erkenntniß ist, die mit dem, was für den Menschen gerecht, sittlich, schön oder gut ist, zu thun hat, und wenn sie daher nichts thut, als Begriffe von demjenigen zu geben, was der tugendhafte Mann wirklich ausübt; wenn wir endlich durch das bloße Wissen jener Gegenstände nicht fähiger werden, sie in unsern Handlungen darzustellen, weil die Tugenden nichts anders sind, als ἕξεις oder gewisse Modificationen unsers Wesens, gewisse Arten zu seyn; (wie dann auf gleiche Weise, alle habitus, alle von einer fortdauernden Modification unsers Selbst abhängenden Eigenschaften, wie z. B. Gesundheit und Stärke, durch die bloße Kenntniß der Arzneywissenschaft und Gymnastik nicht erhalten, ja nicht einmahl befördert werden:) so scheint es, daß die Klugheit, in so fern sie nicht beym Erkennen stehen bleiben, sondern etwas im Menschen hervorbringen soll, weder denen, die schon tugendhaft sind, noch denen, die es nicht sind, nützlich sey, — den ersten nicht, weil sie schon das vermöge ihrer Art zu seyn, (ihres habitus,) thun, was die Klugheit vorschreibt; den andern

nicht, weil, wenn es ihnen darauf ankommt, tugendhaft zu werden, sie die dazu nöthigen Kenntnisse und Regeln eben so wohl von Andern empfangen, als selbst eigen haben können; eben so, wie, um gesund zu werden, es uns genug ist, einen Arzt um Rath zu fragen, ohne daß wir selbst die Arzneykunst lernen dürften.

Eine andere aufzulösende Frage wird durch die anscheinende Ungereimtheit veranlaßt, daß die Klugheit, die doch eine geringere Tugend, als die Weisheit, zu seyn scheint, von der andern Seite zur menschlichen Glückseligkeit nothwendiger und gleichsam gebiethender seyn soll. Weil sie nähmlich die Handlungen des Menschen regulirt; so ist sie es eigentlich, welche gleichsam im Menschen zu regieren und Vorschriften zu machen hat.

Bisher haben wir bloß die Schwierigkeiten angezeigt. Jetzt müssen wir sie auch aufzulösen suchen.

Zuerst also antworte ich: daß beyde, Klugheit und Weisheit, schon, in so fern sie Tugenden oder Vollkommenheiten sind, — jede, von einem eignen und verschiednen Theile der menschlichen Seele, einen absoluten Werth in sich haben, um dessentwillen sie gesucht werden müssen, auch

wenn sie nichts anders außer sich hervorbringen.

Ueberdieß bringen sie auch etwas hervor, und tragen zur Glückseligkeit bey, entweder, als ein Bestandtheil derselben, — welches bey der Weisheit, oder als eine wirkende Ursache derselben, welches bey der Klugheit der Fall ist. Jene, die Weisheit, wirkt auf Glückseligkeit, nicht wie die Arzneykunst auf Gesundheit wirkt, sondern wie die Gesundheit des einen Theils zur Gesundheit des ganzen Körpers wirksam ist. Als Theil der ganzen Tugend des Menschen macht sie schon bloß durch ihr Daseyn und durch ihre Aeußerungen denselben glücklich. Die Klugheit hingegen und die von ihr abhängende ethische Tugend ist Ursache der Glückseligkeit, in so fern durch sie die Handlungen und Werke des Menschen zu ihrer Vollendung kommen. Denn, wenn die Tugend überhaupt oder die Vollkommenheit der geistigen Natur des Menschen macht, daß seine Endzwecke die rechten sind: so ist doch noch die Klugheit dazu nöthig, ihm die Mittel zu Erreichung derselben an die Hand zu geben.

Die vierte Kraft der Seele, (um dieß beyläufig zu sagen,) die ernährende, ist einer Tugend, in dem Sinne, wie wir das Wort hier nehmen,

nicht empfänglich: denn es giebt keine freywilligen Handlungen, die wir vermöge derselben thun oder lassen könnten.

Was aber den Satz betrifft, daß wir, durch die Kugheit, den habitum, moralisch gute und gerechte Handlungen zu thun, um nichts mehr bekommen, als wir ihn schon ohne sie hätten: so müssen wir, um ihn zu beurtheilen, etwas höher in den Principien hinaufsteigen, und auf folgende Weise den Anfang machen.

Jedermann gesteht, daß man gerechte Handlungen thun könne, ohne ein gerechter Mann zu seyn. Dieß ist z. B. der Fall bey allen denjenigen, die den Gesetzen ihres Landes gehorchen, aber entweder wider ihren Willen, oder unwissentlich, oder aus irgend einer andern Ursache, als aus der Ehrfurcht vor den Gesetzen selbst. Diese, obgleich sie thun, was sie thun sollen, und was der tugendhafte Mann thun würde, sind deßwegen doch nicht tugendhaft. Auf gleiche Weise ist es im Allgemeinen, um ein guter Mann zu seyn, nicht genug, gewisse Sachen zu thun, sondern auch bey diesem Thun auf eine gewisse Weise beschaffen zu seyn; ich will, z. B. sagen, den Vorsatz zu dieser Handlungsweise zu haben, und sie um ihrer selbst willen zu wäh-

len. — Was nun den Vorsatz und die Absicht betrifft: so ist es die Tugend, welche diese berichtigt. Was aber alle die Sachen betrifft, die zu Folge jenes Vorsatzes und zu Erreichung jener Absicht gethan werden müssen: so wird dazu nicht mehr bloß sittliche, sondern eine andre Vollkommenheit erfordert.

Doch es ist eine noch genauere Erwägung dieser Materie nöthig, die folgendes lehrt. Es giebt eine gewisse Kraft oder Vollkommenheit, welche die Griechen δεινότης nennen. Sie unterscheidet sich dadurch, daß durch sie der Mensch fähiger wird, die einmahl von ihm zuvor festgesetzten Endzwecke durch die Anwendung der schicklichsten Mittel zu erreichen. Wenn daher diese Endzwecke gut sind, so ist die δεινότης eine löbliche Eigenschaft; wenn sie unsittlich und böse sind; so ist sie List oder gewandte Bosheit *).

---

*) Es ist unmöglich ein eigenthümliches Wort im Deutschen für denselben Begriff zu finden. Der Zusammenhang dieser Stelle selbst wird es deutlich machen, daß das Wort δεινότης solche Eigenschaften eines Menschen ausdrücke, wodurch er

Weil die Klugheit nun auch mit der Wahl der besten Mittel zu den Endzwecken zu thun hat: so pflegt man wohl auch diese Nahmen zu verwechseln, und die klugen Leute δεινὲς, oder listig zu nennen. In der That aber ist die Klugheit mit jener Eigenschaft, der δεινότης, nicht einerley, ob sie gleich derselben nicht entbehren kann.

Diese Fertigkeit, dieser eigne Blick des Seelenauges, den wir die Klugheit nennen, ist, wie ich schon gesagt habe, und wie sich leicht zeigen läßt, ohne sittliche Tugend nicht denkbar. Die praktischen Syllogismen nähmlich, (welche die Klugheit richtig zu machen lehrt,) haben zu ihrem ersten Princip, die Festsetzung dessen, was ein Endzweck oder was Gut ist. Weil (heißt es darin) dieß und dieß der Endzweck oder das Beste ist: so u. s. w. — Daß nun dem Menschen kein andrer Endzweck einkomme, nichts anderes als das Beste erscheine, als, was wirklich gut ist: dazu

---

fähiger wird, seine Absichten und Unternehmungen durchzusetzen. Bald zeigt es daher Kenntniß und Kunst, bald Kraft und Tapferkeit, bald List, bald Macht an. A. d. U.

muß er nothwendig tugendhaft seyn. Denn die Schlechtigkeit des Charakters verfälscht die Einsichten in dem Augenblicke des Handelns, und macht, daß man, in Absicht der Principien seiner Handlungen, irret. Klug also, nach unserm Begriffe, kann unmöglich der Mensch seyn, ohne gut zu seyn.

Noch müssen wir einen Rückblick thun, um die sittliche Tugend mit der δεινότης zu vergleichen. Sie ist, so wie die Klugheit, derselben ähnlich, aber nicht mit ihr einerley. Sie verhalten sich gegen einander ungefähr, wie sich die eigentliche sittliche Vollkommenheit jedes Theiles der Seele, gegen die bloß natürliche und angeborne verhält. Jede der verschiednen Tugenden nähmlich scheint auf gewisse Weise eine Naturgabe zu seyn. Es giebt Leute, die eine angebohrne Anlage zur Gerechtigkeit, zur Mäßigung, zur Tapferkeit und zu allen andern Tugenden haben. Und doch verlangen wir noch etwas anders, um den Menschen im eigentlichen Verstande tugendhaft zu nennen, als diese natürlichen Temperamentstugenden; wir verlangen, daß der Mensch dieselben Eigenschaften noch auf eine andere Weise besitzen solle. Jene bloß natürlichen und angebornen Dispositionen sind

auch den Thieren und Kindern eigen. Aber ohne νοῦς, ohne die Anwendung einer eigentlich geistigen Fähigkeit, scheinen sie sogar schädlich werden zu können. Wir können uns die Sache ungefähr so vorstellen, daß, so wie ein Mensch mit einem starken Körper, wenn er zugleich des Gesichts beraubt wäre, in Gefahr seyn würde, einen desto schwerern und gefährlichern Fall zu thun: so hier. Kommt zu jenen natürlichen Anlagen aber die Vernunft, und das Sittliche hinzu: so werden auch letztere in der Ausführung ihrer Handlungen durch die erstern ausnehmend befördert. — Dieser Habitus nun, die sittliche Vollkommenheit, ist so wohl mit, als ohne jene natürlichen Anlagen sich gleich: aber er verdient darum doch den Nahmen der Tugend in einem vorzüglichen Grade, wenn er von ihnen unterstützt wird. So wie es also in Absicht desjenigen Erkenntnißvermögens, welches das Wahrscheinliche zum Gegenstande hat, zweyerley Vollkommenheit giebt: die eine, welche δεινότης, (bloßer natürlicher Scharfsinn) die andere, welche Klugheit heißt: so giebt es in Absicht des sittlichen Wollens oder des Handlungsvermögens, zwey ähnliche Vorzüge, — die natürlich gute Anlage des Temperaments, und die wirkliche

Tugend im vollkommensten Sinne des Worts. Diese eigentliche, wahre Tugend nun ist ohne Klugheit nicht möglich. Und daraus ist auch die Meinung einiger entstanden, daß alle Tugenden nichts weiter, als so viele Arten der Klugheit wären. Selbst Sokrates gehört darunter; der hierin zum Theile richtig gesehn, zum Theil geirrt hat. Daß er die Klugheit als unentbehrlich bey jeder Tugend erfordert, diese Behauptung ist vollkommen richtig. Ein Beweis davon ist, daß, wenn man irgend eine Tugend definiren will, man sagt: sie sey eine Fertigkeit, in Absicht dieser und dieser Gegenstände, nach richtigen Einsichten zu handeln. Welche Einsichten aber sind anders richtig, als die, welche von der Klugheit herrühren? — Alle scheinen also wenigstens dunkel wahrzunehmen, daß eine jede solche Fertigkeit, wenn sie nach der Regel der Klugheit angewandt wird, Tugend sey. Man sollte aber in jener Definition eine kleine Aenderung machen, und nicht allein sagen, daß die nach richtigen Einsichten angewandte, sondern daß die mit richtigen Einsichten verbundne Fertigkeit einer gewissen Art Tugend sey. Richtige Einsichten aber in Absicht solcher Dinge, die zum Handeln gehören, sind Klugheit.

Sokrates aber ging weiter: er nahm an, daß die Tugend nichts anders, als richtige Vernunfteinsichten wären; und jede nur eine besondre Art von Wissenschaft sey. Wir aber bleiben dabey stehen, daß sie mit richtigen Einsichten verbunden seyn müssen.

Aus allem bisher Gesagten ist also klar: daß, in dem wahren und höchsten Sinne des Worts Tugend, es unmöglich ist, tugendhaft, ohne zu gleich klug zu seyn: und eben so unmöglich klug zu seyn, ohne die Tugenden, welche das praktische Leben angehn, zu besitzen.

Durch eben diesen Unterschied zwischen der natürlichen oder Temperaments-Tugend, und zwischen der erworbenen oder eigentlich sittlichen, läßt sich auch eine andre Schwierigkeit auflösen, die einige aufwerfen könnten: daß nähmlich (der Behauptung der Philosophen zuwider) die Tugenden von einander getrennt werden können: weil man ja in der Erfahrung finde, daß nicht alle Menschen zu allen Tugenden gleiche Anlagen, und gleiche Leichtigkeit sie zu erwerben hätten: so daß es also sehr wohl möglich sey, daß jemand die eine schon erlangt habe, indem er in Absicht der andern noch zurück ist. Diese Trennung der Tugenden, ist in Absicht der Tempera-

ments-Tugenden sehr wohl möglich, in Absicht derer aber nicht, um derentwillen jemand geradezu ein sittlich guter Mann heißt. — Mit der Klugheit, die nur eine Tugend ist, sind alle übrigen dergestalt verbunden, daß, wo jene ist, diese auch seyn müssen.

Von der Klugheit aber ist klar: daß, wenn sie auch nichts zur Beförderung guter Handlungen im praktischen Leben beytrüge, sie doch, als Tugend oder Vollkommenheit eines Theils der Seele, dem Menschen unentbehrlich wäre; und daß ein richtiger Entschluß eben so wenig ohne Klugheit, als ohne sittliche Tugend seyn kann; weil diese den Endzweck bestimmt, jene die Mittel dazu anweiset.

Deßhalb aber ist die Klugheit doch nicht über die Weisheit, weil sie weder derselben Vorschriften zu ertheilen hat, noch Vollkommenheit eines eben so edlen Theils unsers Geistes ist. So ist auch nicht die Arzneykunst über die Gesundheit. Sie bedient sich nähmlich derselben nicht, als ihres Werkzeugs, sondern sie sorgt nur dafür, daß sie da sey. Sie giebt also ihre Vorschriften nicht der Gesundheit, sondern

um der Gesundheit willen. — Eben so gut könnte man sagen, daß die Staatskunst über die Götter gebiethe: weil sie alles, was den Gottesdienst betrifft, im Staate anordnet.

Siebentes Buch.

Erstes Kapitel.

Inhalt. Einige Hauptunterschiede in dem, was sittlich zu billigen oder zu verwerfen ist.

Nach Endigung der bisherigen Untersuchungen gehen wir jetzt zu einer ganz neuen Materie über, bey welcher wir gleichsam von vorn mit Festsetzung gewisser Grundbegriffe den Anfang machen müssen. Es giebt nähmlich, in Absicht dessen, was in den Sitten, oder in der Aufführung des Menschen fehlerhaft ist, drey Hauptunterschiede: Unsittlichkeit, Schwäche und thierische Wildheit des Charakters; den Charakter des bösen, des seinen Grundsätzen ungetreuen, und

des thierisch verwilderten Menschen. Fragen wir, welche löblichen Eigenschaften diesen Fehlern entgegenstehen: so ist in Absicht der beyden ersten klar, daß Tugend der Unsittlichkeit, und Festigkeit des Charakters der Schwäche entgegenstehen. Was aber den dritten Fehler, thierische Verwilderung, betrifft: so scheint zum Gegensatze desselben nichts anders, als eine heroische, oder göttliche Tugend schicklich zu seyn, eine solche, wie sie Priamus beym Homer dem Hektor zuschreibt, von dem er sagt, daß er

— — — „der Erzeugte
„Keines sterblichen Manns, nein, eines Gottes zu seyn schien."

Und wenn, wie alte Sagen uns berichten, aus Menschen, deren Tugend einen ungewöhnlichen Grad erreicht hat, Götter werden: so wird es die sittliche Beschaffenheit solcher Menschen seyn, welche der thierischen entgegen gesetzt werden muß. Denn so wie ein Thier weder unsittlich noch tugendhaft seyn kann: so sind auch Sittlichkeit und Tugend nicht Vollkommenheiten, die wir Gott zuschreiben können. Die Vollkommenheit des letztern ist etwas von höherer Art, als menschliche Tugend, die Unvollkommenheit des

erstern ist etwas von einer ganz andern Art, als menschliche Unsittlichkeit.

Eben so aber, wie es selten ist, einen göttlichen Mann unter den Menschen anzutreffen, (ein Epithet, beyläufig gesagt, welches die Lacedämonier sehr häufig den Personen geben, welche von ihnen ausnehmend bewundert werden,) so ist auch der thierisch verwilderte Mensch nur eine seltne Erscheinung. Unter den barbarischen oder ungriechischen Völkern findet sich dieselbe am häufigsten. Zuweilen wird durch Krankheit oder Verstümmelung der Grund zu einer solchen Ausartung des Gemüths gelegt: und wenn wir Menschen von ungewöhnlicher Unsittlichkeit sehen, so pflegen wir zuweilen, aus Unwillen über sie, ihnen den Nahmen der thierischen zu geben. — Doch dieser Gemüthsdisposition werde ich noch weiter unten zu gedenken die Gelegenheit haben. Zuvor will ich von der eigentlichen Unsittlichkeit reden; und jetzt zu allernächst von dem schwachen und weichlichen, und von dem festen und ausdauernden Charakter. Diese Eigenschaften sind mit Tugend und Unsittlichkeit nicht ganz einerley: und gehören doch auch nicht zu ganz verschiednen Gattungen.

Wir müssen aber auch hier, so wie wir es bey andern Materien gethan haben, zuerst, das, was in die Augen fällt, und was allgemein davon geglaubt wird, zum Grunde legen, dann die Schwierigkeiten, die sich in den gemeinen Begriffen finden, ins Licht stellen; und durch Auflösung derselben die richtige Beschaffenheit der Sache zeigen. Am besten wäre es, wenn wir alle, über diese Gemüthsdispositionen unter den Menschen herrschenden, Meinungen vor uns hätten. Aber wenigstens werden wir den größten Theil derselben, und die wichtigsten aufsuchen müssen. Wenn dann die Schwierigkeiten, welche der Wahrheit dieser Meinungen im Wege stehen, untersucht, und diejenigen Meinungen, bey welchen sie sich heben lassen, dadurch bestätiget worden sind: so werden wir glauben dürfen, dem Endzwecke der Untersuchung ein Genüge gethan zu haben.

Zweytes Kapitel.

Inhalt. Aufzählung der verschiednen Meinungen, die über Schwäche und Stärke des Charakters oder Enthaltsamkeit und Unenthaltsamkeit, ἀκρασίαν und ἐγκράτειαν, herrschen.

So viel ist zuerst ausgemacht, daß Festigkeit und ausdauernde Kraft des Charakters, unter die löblichen, — Schwäche und Weichlichkeit desselben unter die tadelhaften Eigenschaften gerechnet werden; — ferner, daß man den Charakter desjenigen Menschen fest nennt, der bey einem einmahl nach vernünftigen Gründen gefaßten Entschlusse beharrt, und den Charakter desjenigen schwach, der vernünftigen Vorsätzen zur Zeit des Handelns untreu wird. Der Mensch von schwachem Charakter, (mit andern Worten, der, welcher nicht Herr über sich selbst ist,) weiß, daß er unrecht handelt, und thut es doch, weil ein sinnlicher Eindruck die Vernunft überwindet; der Mann von festem Charakter hingegen, (oder der, welcher seiner selbst Herr ist,) folgt den sinnlichen Begierden, die er für unrecht erkennt, nicht, um der Vernunft zu gehorchen.

Ferner, wenn die Tugend der Festigkeit und des Ausdauerns, — oder der Selbstherrschaft, mit der Tugend der Mäßigung, σωφροσύνη, verglichen wird: so stimmen alle überein, daß der wahrhaft Mäßige zugleich Selbstherrschaft haben, zugleich enthaltsam vom Vergnügen und ausdauernd im Schmerz seyn müsse; ob aber jeder sich selbst Beherrschende deßwegen die volle Tugend der Mäßigung besitze: darüber sind die Meinungen getheilt. Eben so verwechseln einige die Wörter unmäßig und unenthaltsam, (unfähig sich selbst zu beherrschen,) — als gleichbedeutend; andre sehen die beyden Fehler für ganz verschieden an.

Ferner sagen einige, die Klugheit könne durchaus nicht ohne Selbstherrschaft bestehen; andere behaupten hingegen, es gebe sehr kluge und zu allen Unternehmungen fähige Leute, die sich doch nicht zu beherrschen wüßten.

Endlich braucht man das Wort Enthaltsamkeit oder Selbstbeherrschung, welches eigentlich auf den Widerstand gegen die sinnliche Lust geht, auch von dem Widerstande gegen den Zorn, den Ehrgeiz und den Eigennutz.

Dieß sind ungefähr die über jene Eigenschaften laut gewordenen Meinungen.

Drittes Kapitel.

Inhalt. Fragen und Schwierigkeiten, die hierbey aufzulösen vorkommen, nebst Versuchen ihrer Beantwortung und Auflösung.

Die erste schwierige Frage nun, die sich bey dieser Materie aufwerfen läßt, ist: wie es denn wohl möglich sey, daß jemand, der die Sache richtig einsieht, unenthaltsam oder seiner selbst nicht Herr seyn könne. Denn, sagt man, ist diese richtige Einsicht Wissenschaft: so ist dieß durchaus unmöglich. Denn es wäre schrecklich, wie auch Sokrates geäußert hat, wenn da, wo wissenschaftliche Einsicht ist, etwas anders herrschen, und den Menschen, wie einen Sklaven, mit sich fortreißen könne. Sokrates schlug also ganz unsre Untersuchung nieder, indem er behauptete, es gebe gar keine solche Eigenschaft im Menschen, als die, welche wir die ἀκρασίαν nennen. Niemand nähmlich handle wissentlich dem entgegen, was er für das Beste erkenne; sondern handle immer, wenn er es thue, aus Unwissenheit. Aber diese Behauptung ist den augenscheinlichsten Thatsachen entgegen. — Und wenn denn Unwissenheit die Ursache jener Fehler

seyn soll: so wird sich doch noch fragen, welche Art der Unwissenheit. Denn daß der, welcher aus Unenthaltsamkeit, oder aus Mangel an Selbstbeherrschung etwas thut, zuvor, ehe er in den Fall kam und die sinnlichen Antriebe erhielt, nicht unwissend darüber war, daß er so nicht handeln müsse, ist außer allem Zweifel.

Andre sind, welche von dem Sokratischen Satze einen Theil zugeben, einen andern verwerfen. Daß da, wo in der Seele wahre Wissenschaft sey, diese durch nichts überwältiget werden könne, geben sie zu: daß es aber überhaupt unmöglich sey, gegen seine bessre Ueberzeugung zu handeln, läugnen sie. Und deßwegen sagen sie, der Unenthaltsame, oder der Mann von unfestem Charakter werde eben deßwegen von dem Vergnügen überwunden, weil sein gegenseitiger Vorsatz auf Meinung, nicht auf Wissenschaft gegründet gewesen sey.

Nun scheint aber, daß, wenn es Meinung und nicht Wissenschaft, — und wenn es nicht eine starke und feste, sondern nur eine schwankende und schwache Ueberzeugung, (so wie man sie bey vielen noch übrigen Zweifeln zu haben pflegt) war, welche sich den Reitzen des Vergnügens entgegensetzte: es auch sehr verzeihlich ist, daß

sie gegen sehr starke Begierden, nicht hat aushalten können. Aber die Unenthaltsamkeit soll, als ein sittlicher Fehler, als ein tadelhafter Charakterzug, etwas nicht verzeihliches seyn.

Antwortet man: die Meinung oder die Ueberzeugung sey noch so schwach, so habe sich doch die Klugheit dem Reitze des Vergnügens entgegengesetzt; und diese könne immer als ein so starker Widerstand angesehen werden, daß, ihn nicht zu achten, strafbar sey. Aber aus dieser Erklärung entsteht wieder eine andre Ungereimtheit. Denn alsdann wird folgen, daß man zu gleicher Zeit klug und unenthaltsam seyn könne. Aber wer kann den Mann einen klugen Mann nennen, der, ungezwungen, das Thierische und Unrechte zu thun im Stande ist? Ueberdieß haben wir oben schon gezeigt, daß der kluge Mann der zum recht Handeln fähige Mann ist; daß die Klugheit gleichsam bey der Ausübung die letzte Hand an das Werk legt, und alle andern Tugenden schon voraussetzt.

Was die Vergleichung zwischen dem Mäßigen und dem Enthaltsamen betrifft: so sind folgende Schwierigkeiten. Erstlich: wenn die Enthaltsamkeit oder die Selbstbeherrschung sich dann zeigt, wenn im Menschen unsittliche und

starke Begierden vorhanden sind: so kann der Enthaltsame nicht der Mäßige seyn, noch umgekehrt. Denn, weder die übertriebne Heftigkeit der Begierde, noch die Unsittlichkeit derselben findet bey der Tugend der Mäßigung Statt. Und doch müssen, wo die Selbstbeherrschung oder der Widerstand wider die Begierde eine Tugend seyn soll, die Begierden heftig und böse seyn. Denn wären sie gut: so würde die Fertigkeit, ihnen zu widerstehen, ein Fehler seyn, und nicht alle Arten von Enthaltsamkeit oder Festigkeit des Charakters würden unter die Tugenden gehören *). Wären die Begierden hingegen zwar böse, aber schwach: so würde es nichts großes seyn, ihnen zu widerstehn.

Ferner, wenn die Festigkeit des Charakters, (woraus die Enthaltsamkeit fließt,) darin besteht, daß wir dem, wovon wir überzeugt sind, in un-

*) Im Griechischen steht hier noch vor diesem Satze: „Wären die Begierden schwach und nicht böse; so „würde in der Ueberwindung derselben keine Wür„de liegen.“ Man sieht, ohne weiteres Erinnern, aus welchem Grunde der Uebersetzer diese Stelle weggelassen hat.

sern Handlungen, treu bleiben: so kann auch jene Eigenschaft fehlerhaft werden, wenn die Ueberzeugung, der sie anhängt, falsch ist. Und wenn Schwäche des Charakters und Mangel der Selbstherrschaft darin liegen, sich von einem einmahl gefaßten Vorsatze abbringen zu lassen; so gibt es auch eine tugendhafte Schwäche und Wankelmüthigkeit: wie zum Beyspiele die, welche Neoptolem in dem Philoktet des Sophokles beweiset. Wir loben ihn, daß er nicht bey dem Entschlusse bleibt, den ihm Ulysses eingeflößt hatte, weil es ihn, als es zur Sache kam, zu sehr schmerzte, eine Lüge zu sagen *).

---

*) Ich habe eine Stelle des Textes ausgelassen, deren Zusammenhang mit dem übrigen ich nicht einzusehen vermag: daher ich sie für ein Einschiebsel einer unwissenden Hand halte, veranlaßt durch die Gleichheit der beyden Worte ψευδόμενος. Sie lautet folgendergestalt: „Auch macht der sophistische Schluß, den man in der Dialektik den „lügenden heißt, eine Schwierigkeit. Diese „Sophistereyen, die man deswegen erfindet, um „sich in Auflösung anscheinender Widersprüche „und Ungereimtheiten zu üben, sind, wenn man

Ja es könnte in einem gewissen Falle sich ereignen, daß Unklugheit mit Unenthaltsamkeit (Mangel richtiger Einsichten und Mangel an festem Charakter) verbunden, Tugend hervorbrächte. Der unfeste Charakter nähmlich macht, daß der Mensch das Gegentheil von dem thut, wovon er geurtheilt hat, daß es gut sey; und die Unklugheit macht, daß er das für gut ansieht, was böse ist; so daß, wenn beydes zusammen kommt, der Mensch am Ende das Gute und nicht das Böse thut.

Ferner scheint es, daß wenn jemand deßwegen einem unerlaubten Vergnügen nachjagt,

---

„damit zu Stande kommt, desto fertiger und geschickter im Wettstreite mit andern zu seyn, setzen „oft das Gemüth in wirkliche Verlegenheit. Die „Denkkraft wird dadurch gleichsam gebunden, „wenn, auf der einen Seite, sie nicht bey dem Räsonnement, was vorgebracht worden ist, bleiben „kann, weil die Schlußfolge desselben ihr durchaus unannehmlich scheint, und wenn, auf der „andern Seite, sie doch nicht im Stande ist, weiter fortzuschreiten, weil sie die Schwierigkeit „nicht auflösen kann.“ A. d. U.

weil er wirklich der Meinung ist, daß er recht handle, und also mit Vorsatz dabey zu Werke geht, dieser moralisch besser sey, als der andre, der nicht aus Ueberzeugung und Vorsatz, sondern aus Mangel von Selbstbeherrschung so handelt. Der Fehler des erstern ist eher zu heilen: denn man darf ihm nur eine andre Ueberzeugung beybringen, so wird sich auch seine Aufführung ändern. Aber der sich selbst zu beherrschen Unfähige ist in dem Falle dessen, von welchem das Sprichwort sagt:

„Wenn Wasser dich erstickt; was trinkst du drauf?"

Wenn er nähmlich geglaubt hätte, daß er recht handelte: so würde er die Sache unterlassen, so bald man ihn seines Irrthums überwiese. Nun aber, da er selbst überzeugt war, daß er Unrecht that, und sich doch dessen nicht enthielt: welches Besserungsmittel bleibt ihm übrig?

Endlich, wenn es so viel Arten der Selbstbeherrschung oder des Mangels derselben giebt, als es Gegenstände und Reitze der Sinnlichkeit giebt: welche Art wird diejenige seyn, die dem

Menschen den Nahmen eines sich selbst Beherrschenden, im Allgemeinen und absolut genommen, erwirbt. Denn nach der Erfahrung hat niemand, in Absicht aller Gegenstände, eine gleiche Selbstbeherrschung. — Es giebt aber doch eine solche Selbstbeherrschung, die als eine absolute und den ganzen Charakter bestimmende angesehen wird.

Viertes Kapitel.

Inhalt. Unterscheidungen und Classification des zu Untersuchenden.

Dieses sind dann die aufzulösenden Schwierigkeiten. — Die Auflösung derselben ist zugleich die Erfindung der Wahrheit: denn, indem wir von den gemeinen Meinungen die falschen aussondern und widerlegen, bestätigen wir zugleich die übrigbleibenden.

Die erste Frage ist also: ob, wenn wir unserm Vorsatze ungetreu werden, dieß wissentlich oder unwissentlich geschieht, und wie es wissentlich geschehen kann?

Die zweyte, auf welchen Gegenstand sich die Enthaltsamkeit und Unenthaltsamkeit, beziehe? Ob auf alle Arten von Vergnügen und Schmerz, oder nur auf gewisse? Ferner, ob der Enthaltsame und der Ausdauernde (καρτερικὸς), der Mann von festem, und der von standhaft ertragendem Charakter, einerley ist, oder ob beyde verschieden sind? Womit denn noch mehrere ähnliche Untersuchungen verbunden sind.

Der Anfang davon und das Princip der übrigen würde die Auflösung der Frage seyn: ob das Unterscheidende der Enthaltsamkeit und der Unenthaltsamkeit in den Gegenständen liege, womit diese Tugenden zu thun haben, oder in der Art und Weise, wie sie handeln. Ich will so viel sagen: wenn jemand unenthaltsam heißt, ist es bloß, weil er sich bey dieser und dieser Sache unenthaltsam benimmt; oder ist es, weil er sich bey jeder Sache auf die ihm eigne Art aufführt? Oder kommt beydes, Gegenstand und Art zu handeln, zugleich in Betrachtung? — So wie es mit der Unenthaltsamkeit ist: so ist es mit der Enthaltsamkeit auch. Ist jene ein auf gewisse Weise bestimmtes Verfahren bey jeder Sache: so ist es diese auch.

So viel ist schon gewiß, daß der absolut Unenthaltsame, (der, bey welchem es ein wesentlicher Theil des Charakters ist,) nicht durch die Unenthaltsamkeit bey allen, sondern nur bey gewissen Gegenständen erkannt wird: und dieß sind eben dieselben, bey welchen sich auch der Charakter des Unmäßigen zeigt. Aber auch auf diese Gegenstände hat die Unenthaltsamkeit nicht einen absoluten und durchgängigen, sondern nur einen auf eine gewisse Weise bestimmten Bezug:

denn sonst würde sie mit Unmäßigkeit einerley seyn. Der Unmäßige nähmlich wird zur Befriedigung unerlaubter Lust hingezogen durch den Vorsatz; weil es bey ihm Grundsatz ist, seine Lüste zu befriedigen: der Unenthaltsame verwirft diesen Grundsatz, und verfolgt die sinnliche Lust doch.

Fünftes Kapitel.

Inhalt. Auflösung der ersten Frage.

Was nun diejenige Auflösung der ersten Frage betrifft: daß der Unenthaltsame oder der seinem guten Vorsatze Ungetreue deßwegen seinen Einsichten entgegenhandle, weil dieselben nicht Wissenschaft sonder Meinung gewesen seyn; so ist dieselbe nicht befriedigend, weil es hier auf diesen Unterschied gar nicht ankommt. Denn auch unter denen, die bloß meinen, nicht wissen, sind doch einige, die nicht zweifeln, sondern die Sache vollkommen einzusehn glauben. Wenn also die schwache Ueberzeugung bey denen, deren Erkenntniß Meinung ist, die Ursache seyn soll, warum sie beym Handeln eher von ihrer Erkenntniß abweichen, als die, deren Erkenntniß Wissenschaft ist, so ist diese Ursache falsch: denn dieser Vorzug der Wissenschaft vor der Meinung ist wirklich nicht vorhanden. Es giebt Personen, die von dem, was sie bloß meinen, so vollkommen überzeugt sind, als andre von dem, was sie wissenschaftlich erkennen. Ein Beyspiel davon giebt Heraklitus.

Aber einen andern Unterschied, auf den es hier mehr ankommt, giebt es noch, zwischen eine Wissenschaft haben, und Actu mit dieser Wissenschaft beschäftigt seyn. Wir sagen nähmlich sowohl von dem, welcher eine Wissenschaft erlernt hat und besitzt, ohne sich jetzt damit abzugeben, als von dem, welcher eben jetzt die Ideen dieser Wissenschaft in seinem Verstande gegenwärtig hat, — daß er die Sache wisse. Dieß macht aber in Absicht des Handels einen wesentlichen Unterschied: ob jemand wider sein besser Wissen unrecht thut, indem er gegenwärtig sein Nachdenken mit diesen Einsichten beschäftigt, oder nur, indem diese Einsichten, ehedem von ihm erworben, jetzt gleichsam ruhen. Das erstre, — zu thun, was man sich eben jetzt als Böse deutlich denkt, — scheint schrecklich und unbegreiflich: das andre, gegen Einsichten zu handeln, die man gegenwärtig nicht anwendet, scheint nichts außerordentliches.

Ferner, da bey jedem praktischen Schlusse zwey Vordersätze sind: so ist es nicht unmöglich, daß ungeachtet man die Wissenschaft von beyden im Gedächtniß besitze, man doch wider diese Wissenschaft handelt; wenn man nähmlich bey einem dieser Vordersätze, z. E. dem Allgemeinen,

von seiner Wissenschaft Gebrauch macht, bey dem andern aber, bey dem Besondern, sich an das was man weiß, nicht deutlich erinnert. Und diese Wissenschaft des Besondern ist bey Handlungen vorzüglich nothwendig, da sie immer mit einzelnen Dingen zu thun haben.

Aber auch die allgemeinen Sätze selbst sind, in Absicht der Anwendung auf das Besondre, verschieden, nachdem sie entweder etwas von dem Menschen selbst, oder etwas von einer von ihm verschiedenen Sache aussagen. Zu dem allgemeinen Satze: „Allen Menschen ist das Trockne gesund" gehören, um ihn praktisch anzuwenden, zwey besondere Sätze: der eine, „dieser ist ein Mensch"; — der zweyte: „diese Sache ist eine trockne." Der erste besondre wird mit dem allgemeinen zugleich erkannt; denn niemanden kann verborgen bleiben, daß er ein Mensch ist: aber der zweyte besondre, daß diese Sache so und so beschaffen ist, kann, auch bey der Erkenntniß des allgemeinen Satzes, dem Menschen verborgen bleiben, oder von ihm eben jetzt nicht bedacht werden. So sehr ist also Wissen und Wissen von einander unterschieden: und so wenig ungereimt ist es, daß Wissen in dem einen Sinne das Thun nicht hervorbringt; daß es

vielmehr Verwunderung erregen müßte, wenn es anders wäre.

Ja, außer den bisher erklärten Bedeutungen, in welchen man den Ausdruck, „wissen, oder eine Wissenschaft von einer Sache haben," braucht, giebt es noch eine, deren wir nicht gedacht haben. Das, was wir den habitus, die Disposition des Menschen nennen, besteht eben in einem gewissen Zustande, nach welchem er seine Erkenntniß entweder wirklich braucht, oder nicht braucht. Diesemnach ist es, nach der Verschiedenheit dieser Dispositionen, sehr wohl möglich, eine Erkenntniß, in einem gewissen Verstande, zugleich zu haben und nicht zu haben: wie dieß augenscheinlich der Fall bey schlafenden, trunknen, oder wahnwitzigen Menschen ist. Nun aber eine solche Disposition der Seele, als diese körperlichen Zustände mit sich führen, bringen auch die Leidenschaften hervor. Ja, heftiger Zorn, physische Wollust, und andre Leidenschaften der Art, wirken auch sichtbarlich auf den Körper, und verändern seinen Zustand: so, daß sie auch zuweilen Wahnsinn hervorbringen. Es ist also klar, daß man die Unenthaltsamkeit aus einem mit jenem genannten, ähnlichen Gemüthszustande herleiten muß. Daß die Unenthaltsamen doch zugleich die

Lehren der Vernunft im Munde führen können, ist kein Beweis vom Gegentheile. Denn auch im Schlafe, im Wahnsinn und in der Trunkenheit kann man die Verse des Empedokles und seine Demonstrationen hersagen. Auch können Anfänger im Lernen schon Sätze auswendig wissen, die sie doch noch nicht zu eignen Einsichten gemacht haben: denn dazu gehört, daß sie sich ihrem eignen Gedankensystem einverleibt haben, und ihnen gleichsam natürlich geworden sind; wozu aber Zeit und öftere Wiederhohlung nöthig ist. Man kann also die Unenthaltsamen, welche doch die Regeln der Mäßigung im Munde führen, mit den Schauspielern vergleichen, die eine fremde Rolle hersagen.

Man kann auch noch auf folgende Weise *), die Möglichkeit, gegen seine beßre Einsicht zu sündigen, oder unenthaltsam zu seyn, einsehen. Es giebt Meinungen, welche das Allgemeine, es giebt deren, welche das Einzelne betreffen. Letztere stehen unter der Herrschaft sinnlicher Empfindungen. Wenn nun beyde, die Meinung

*) φυσικῶς setzt Aristoteles noch hinzu: aus der Natur der Sache.

vom Allgemeinen, und die Meinung vom Einzelnen mit einander harmoniren: so wird die Schlußfolge, die aus ihrer Vereinigung entsteht, — wofern die Sache bloß theoretisch ist, von dem Menschen sogleich bejahet, — und wenn sie praktisch ist, sogleich in Ausübung gebracht werden. Der allgemeine Satz sey z. B. „man muß von allem Süßen kosten" — und der besondre, — „dieses hier ist süß." In diesem Falle wird der Mensch, welcher nicht durch äußern Zwang verhindert wird, sogleich auch wirklich das Süße kosten. Wenn hingegen die Meinung vom Allgemeinen dem Menschen den Genuß des Süßen verbiethet, die Meinung vom Besondern hingegen, gezogen aus dem Schluße: „daß alles Süße angenehm, und diese Sache hier süß sey," ihm den Genuß des Süßen anräth; diese letztere Meinung aber von größerer Wirksamkeit aufs Gemüth ist, weil eine sinnliche Begierde sich mit ihr vereiniget: so mag jene, das Allgemeine betreffende Meinung immerhin aussagen, daß der Mensch sich vor dem Süßen hüten solle. — Diese Begierde wird ihn doch mit sich fortreißen. Denn sie wirkt unmittelbar auf die körperlichen Werkzeuge, und setzt sie in Bewegung; so daß also auf gewisse Weise es selbst nach einer Mei-

nung, nach einem Räsonnement geschieht, daß in diesem Falle der Unenthaltsame sündiget. Diese particuläre Meinung, wonach er sündigt, ist der allgemeinen, die es ihm verbiethet, nicht an sich widersprechend, sondern nur durch etwas zufälliges, das hinzukommt, nähmlich durch die sinnliche Begierde. Eben um dehwillen findet Unenthaltsamkeit bey den Thieren nicht Statt; weil bey ihnen dasjenige überhaupt, was wir Meinung nennen, das Fürwahrhalten eines allgemeinen Satzes, nicht Statt findet: sondern nur sinnliche Anschauungen des Einzelnen, und Erinnerungen derselben. Auf welche Weise aber bey dem Unenthaltsamen die Art des nicht Wissens gehoben wird, wonach er handelt, und wie er wieder zu seiner vorigen Einsicht gelangt, wenn die Zeit der Versuchung vorbey ist; das braucht keine eigne Erklärung: denn dieß geschieht auf dieselbe Weise, wie der Schlafende oder der Trunkne wieder zu seinen vorigen Einsichten gelangt, wenn jener erwacht und dieser nüchtern wird: wovon die Ursachen von den Physiologen untersucht werden müssen.

Noch einmahl also: von den beyden Vordersätzen, woraus die praktische Schlußfolge gezogen

werden soll, betrifft der eine Gegenstände der sinnlichen Empfindungen: und gerade von diesem Vordersatze hängt der Entschluß zum Handeln vornehmlich ab. In Absicht desselben nun hat der Unenthaltsame entweder nicht die gehörige Einsicht, oder er hat sie nur, ohne sie brauchen zu können, ob er sie gleich den Worten nach wiederhohlen kann; gerade, wie der Trunkene philosophische Sätze des Empedokles hersagen, aber nicht sie wirklich denken kann.

Weil nun dieser letzte von den Vordersätzen des praktischen Schlusses nicht das Allgemeine betrifft, und also weniger wissenschaftlich zu seyn scheint, als die andern Vordersätze, welche vom Allgemeinen etwas aussagen: so läßt sich begreifen, wie Sokrates auf seine Meinung gekommen ist. Nicht bey derjenigen Erkenntniß nähmlich, welche eigentlich Wissenschaft zu seyn scheint, kann die sinnliche Begierde entstehen; nicht diese Erkenntniß wird durch Leidenschaft verdunkelt oder verkehrt, sondern gerade diejenige Erkenntniß, welche selbst das Sinnliche betrifft.

So viel also zur Beantwortung der Frage, ob die Unenthaltsamkeit die Erkenntniß oder die

Unwissenheit des Bessern, welches der Unenthaltsame unterläßt, voraussetze: und wenn das erstre: wie doch bey dieser Erkenntniß die Unenthaltsamkeit möglich sey.

Sechstes Kapitel.

Inhalt. Auflösung der zweyten Frage. Enthaltsam und Unenthaltsam ohne weitern Zusatz beziehen sich auf die Gegenstände der natürlich nothwendigen Begierden. Bey Begierden, welche zwar natürlich, aber nicht physisch nothwendig sind, wird der Gegenstand ausdrücklich hinzugesetzt. Etwas ähnliches findet bey den unnatürlichen Begierden Statt.

Die nächst folgende Untersuchung ist: ob es eine gewisse Art der Unenthaltsamkeit giebt, die man die absolute nennen könnte, und welche den ganzen Charakter des Menschen bestimmt, oder ob alle Arten derselben nur bedingt und partiell sind, und sich nur auf gewisse Gegenstände beziehn: und wenn das Erste Statt findet; welches dann diese Unenthaltsamkeit κατ' ἐξοχὴν sey, und bey welchem Gegenstande sie sich äußere.

Daß überhaupt Vergnügen und Schmerz diejenigen Gegenstände sind, auf welche sich beyde Tugenden, Enthaltsamkeit und ausdauernde Geduld, — und beyde Fehler, Unenthaltsamkeit

und Weichlichkeit beziehn; — darüber sind alle einig.

Nun giebt es aber unter den Dingen, welche Vergnügen machen, einige, welche durch physische Nothwendigkeit auf uns wirken, und andre, welche wir wählen, und die an sich in der That wählenswürdig sind, aber ein Uebermaß zulassen. Unter die nothwendigen Ursachen des Vergnügens rechne ich die körperlichen: — ich meine den Trieb nach dem Genusse der Nahrungsmittel, den Geschlechtstrieb, und ähnliche, mit welchen, nach unsrer obigen Erklärung, die Mäßigung und die Ausgelassenheit der Sitten, vornähmlich zu thun haben. Unter den nicht nothwendigen, aber an sich wählenswürdigen Ursachen des Vergnügens, verstehe ich solche Güter, als Reichthum, Ehre, Sieg und dergleichen sind.

Personen, welche in Absicht dieser letztern, das von der Vernunft vorgeschriebne Maß überschreiten, nennen wir nicht gerade zu oder schlechthin unenthaltsam, — (der Herrschaft über sich selbst beraubt;) sondern wir setzen immer den Gegenstand hinzu, und sagen, daß sie nicht ihres Ehrgeitzes, ihrer Gewinnsucht, ihres Zorns Meister sind: zum Zeichen, daß wir sie mit den Unenthaltsamen nicht vollkommen für einerley hal-

ten, sondern sie denselben nur ähnlich glauben. So ist der Mensch, welcher durch einen Beysatz, z. B. durch den, — daß er in den Olympischen Spielen Sieger gewesen ist, charakterisirt wird, von dem Menschen in absoluter Bedeutung verschieden; zwar nur durch diesen einen kleinen Umstand, der aber doch [verursacht, daß der Gattungsbegriff eines Menschen, und der ihm eigenthümliche eines Olympischen Siegers nicht dieselben sind. *)]

---

*) Wir haben diese in [] eingeschloßnen Worte in die hier befindliche Lücke nach einer Conjectur hinzugesetzt, um den Lesern das Verstehen der Uebersetzung zu erleichtern; ob wir gleich nach unsrer Ueberzeugung hier der Lambinischen Uebersetzung den Vorzug geben. Diese heißt verdeutscht ungefähr so: „Gleichwie ein gewisser Sieger bey den Olymp. Spielen den Nahmen Anthropos (Mensch) führte. Der Nahme und das Verhältniß," wir würden lieber sagen: die Natur und die Verhältnisse,) welche derselbe mit andern Menschen gemein hatte, waren von den ihm persönlich eigenthümlichen nur um ein Geringes verschieden; aber sie waren doch andere." Lambinus folgt hier nähmlich der Erklärung eines Griechischen Commen-

Ein Beweis, daß wir den Unenthaltsamen im eigentlichen (absoluten) Verstande, von dem, welcher seine Vorsätze durch jene letztere Art der Begierden überwältigen läßt, unterscheiden, liegt darin, daß wir die Unenthaltsamkeit im eigentlichen Verstande, nicht nur für einen Fehler im Betragen, sondern auch für einen schlechten Zug

---

tators aus dem 12ten Jahrhundert, des Eustratius, welcher, in der von Lambinus angeführten Stelle, von der Gerechtigkeit im engern Sinne sagt, man nenne eine gewisse untergeordnete Art derselben mit dem Nahmen der Gattung, oder man nenne sie Gerechtigkeit schlechthin; wie jener Sieger in d. Olymp. Sp. den Nahmen Anthropos und nicht etwa Sokrates oder Aristides führte. Wer nach dieser Erklärung übersetzt, der darf sich erstens weniger von den Worten des Originals entfernen, als die oben stehende Uebersetzung thut: denn Aristoteles sagt doch ausdrücklich: es war ein kleiner Unterschied — und er war ein Andrer; womit er auf irgend ein wirkliches Individuum hinzudeuten scheint, auf einen Menschen nähmlich, der mit seinem eigenen Nahmen Mensch geheißen habe, und zufälliger Weise dadurch, daß er zu Olympia einen Preis davon getragen, in ganz Griechenland be-

im Charakter ansehen; *) die Nachgiebigkeit aber gegen den Reitz des Gewinnstes u. s. w. nicht eben so beurtheilen.

Hingegen, wenn jemand eben diejenigen körperlichen Genüsse, auf welche die Tugend der Mäßigung, und das Laster der Unmäßigkeit Beziehung haben, — ich will sagen, den Genuß von Speise und Trank, von Erwärmung und

---

kannt geworden. Nach der Garv. Uebersetzung aber müßte man sich die Sache als fortdauernd und gegenwärtig denken. So ist der Mensch, fängt sie an u. s. w. Zweytens entspricht das Beyspiel, welches nach der Erklärung des Eustratius aus unsrer Stelle hervorgeht, dem Verfahren in Benennung der Unenthaltsamkeit, von welchem hier die Rede ist, nach welchem nähmlich eine Unterart der Unmäßigkeit mit dem Nahmen des Geschlechtes oder der Gattung belegt wird, so genau und alles wird dadurch so verständlich, als bey keiner andern Erklärung der Fall seyn möchte.

*) Im Griechischen steht hier noch: „es sey überhaupt oder in Beziehung auf einen gewissen Theil;" der Uebersetzer hat dieß vermuthlich als unbrauchbar oder verdächtig mit Vorsatz weggelassen.

Abkühlung, und aller durch den Sinn des Geschmacks und des Gefühls gewährten Vergnügungen, mit Uebermaße verfolgt, und die entgegenstehenden Arten sinnlicher Unlust, mit einer übertriebenen Heftigkeit flieht, — und dieß nicht zu Folge eines gefaßten Vorsatzes, so zu handeln, sondern wider seinen Vorsatz und seine bessere Erkenntniß thut: so pflegen wir ihn unenthaltsam (ἀκρατὴς) ohne allen weitern Zusatz zu nennen. Dort setzen wir die Sache hinzu, deren sich der Mensch nicht enthalten kann, z. B. des Zorns; hier sagen wir nur schlechtweg, er sey unenthaltsam.

Ein andrer Beweis ist, daß der Nahme der Weichlinge, (welcher Fehler mit dem der Unenthaltsamkeit zusammenhängt,) den jenen sinnlichen Begierden Unterliegenden sehr oft gegeben wird, den vom Eigennutze oder Ehrgeitze oder Zorne beherrschten Personen niemahls.

Daher kommt es auch, daß man den Enthaltsamen so oft mit dem Mäßigen und den Unenthaltsamen mit dem Ausgelassenen verwechselt; hingegen den Uneigennützigen oder Sanftmüthigen von dem Mäßigen, so wie den Gewinnsüchtigen oder Jachzornigen von dem Unmäßigen sehr leicht unterscheidet. Jene Tu-

genden und Fehler nähmlich, haben mit eben denselben Arten sinnlicher Lust und Unlust zu thun; diese aber nicht.

Jene Tugenden und Fehler haben indeß zwar einerley Gegenstand, aber nicht einerley Verhältniß zu diesem Gegenstande. Der Mäßige und Ausgelassene handeln nach ihrem Vorsatze; der Enthaltsame und Unenthaltsame handeln wider ihren Vorsatz. *)

Man würde daher mit Recht denjenigen eher für unmäßig halten, der, ohne eine in ihm aufgeweckte sinnliche Begierde, doch das Vergnügen bis zum Uebermaße verfolgt, und sich auch billig

---

*) Aristot. sagt hier bloß: die einen handeln nach Vorsatz, die andern nicht. Hier scheint es, daß man seine Worte nur auf die beyden vorhin genannten fehlerhaften Gemüthseigenschaften ziehen müsse; denn man sieht wenigstens nicht, wie der Enthaltsame ohne oder wider seinen Vorsatz handeln solle. Die Uebersetzung des Lambinus: intemperantes consilium ceperunt ita vivendi, incontinentes non item, ist daher vielleicht richtiger. Mit ihr stimmt auch das achte Kapitel und der Anfang des neunten überein.

zu erduldenden Schmerzen entzieht; als denjenigen, der eben dieses zu Folge einer heftigen Begierde thäte. — Denn welches Uebermaß müßte man von jenem nicht erst dann erwarten, wenn nun noch eine recht lebhafte jugendliche Begierde, oder ein aus dem Mangel der nothwendigsten Bedürfnisse entstehender Schmerz hinzuträte?

Unter den Begierden und den Vergnügungen sind einige der Gattung nach, den guten, edleren Menschen eigen. (Unter den Dingen nähmlich, welche Vergnügen machen, sind einige, welche die Natur selbst uns zu wählen gebiethet, andre sind der Natur und den natürlichen Instincten entgegen, andre endlich sind zwischen beyden in der Mitte, wozu z. B. Geld, Gewinn, Ehre, Sieg gehören.) In Absicht jener natürlichen, und in Absicht dieser mittlern Vergnügungen ist nicht die Leidenschaft selbst, die Liebe zu ihnen und die Begierde nach ihnen, tadelhaft, sondern nur die Beschaffenheit und das Uebermaß dieser Begierde. Alle diejenigen werden daher getadelt, welche auch von den Sachen, die, der Natur gemäß, unter das Schöne und Gute gehören, über die Maße, und wider die Aussprüche ihrer Vernunft eingenommen, und in Verfolgung derselben eifrig sind; z. E. alle die, welche für ihre

Ehre, oder selbst für ihre Aeltern oder ihre Kinder, mit übertriebner Vorliebe und einer zu ängstlichen Begierde sorgen. (Denn obgleich dieß wahre Güter sind, und die Sorge für sie selbst unter die lobenswürdigen Handlungen gehört: so kann doch auch darin ein Uebermaß Statt finden; — wenn z. B. eine Mutter, wie Niobe, in Absicht ihrer Kinder, auch mit den Göttern sich in Streit einläßt, oder ein Sohn seinen Vater auf eine so ausschweifende Weise verehrt, als Satyros, der den Beynahmen Philopator bekommen hat, denn er schien ganz den Verstand verloren zu haben. *) Aber diese Uebertreibungen, obgleich fehlerhaft, sind doch nicht Laster, oder wirkliche Verderbnisse des Charakters: denn die Gegenstände, deren Liebe hierbey

*) Es ist von diesem Satyros nur so viel bekannt, als der Bericht eines Griech. Auslegers enthält: daß er nähmlich aus dem Grunde eine so außerordentliche Zuneigung gegen seinen Vater gefaßt habe, weil derselbe ihm in einer Liebesangelegenheit zur Erreichung seiner Absicht behülflich gewesen wäre; und daß er sich an dem Grabe dieses Vaters, aus Betrübniß, selbst getödtet habe.

übertrieben wird, sind doch von der Natur selbst dazu gemacht, unsre Zuneigung und Liebe zu erwecken. Indeß kann das Uebermaß darin nichts destoweniger fehlerhaft und zu vermeiden seyn. — Eben so wenig ist Unenthaltsamkeit das Wort, welches für jede das Maß überschreitende Leidenschaften paßt: denn Unenthaltsamkeit sehen wir nicht nur als etwas, das zu vermeiden, sondern als etwas, das tadelhaft und böse ist, an. Indeß brauchen wir es doch, der Aehnlichkeit wegen, oft von diesen Leidenschaften: nur so, daß wir alsdann jedes Mahl den Gegenstand hinzusetzen: ungefähr so, wie wir sagen, „ein schlechter Arzt, ein schelchter Schauspieler, ob wir gleich dadurch nicht ausdrücken wollen, daß er ein schlechter Mensch ist.“ So wie wir also, obgleich das, was wir dem Arzt, oder dem Schauspieler vorwerfen, nicht Schlechtheit an sich oder ein lasterhafter Charakter ist, es doch wegen einer gewissen Aehnlichkeit mit dem Beynahmen schlecht bezeichnen: so müssen wir auch annehmen, daß Enthaltsamkeit und Unenthaltsamkeit im eigentlichen Verstande nur mit denjenigen Gegenständen zu thun haben, auf die sich die Mäßigung und die Ausgelassenheit beziehen: daß wir aber, um einer gewissen Aehnlich-

keit jener Eigenschaften willen mit der Beherrschung oder der Herrschaft des Zorns, des Ehrgeitzes und der Gewinnsucht, auch von diesen die oben angeführten Nahmen brauchen, aber nur immer mit Hinzusetzung des Gegenstandes: als „ein Mensch der sich des Zorns nicht enthalten kann."

Da es aber unter dem sinnlich Angenehmen noch mehrere Unterschiede giebt, indem einige angenehme Empfindungen natürlich, andre unnatürlich sind; und unter den ersten einige absolut, und allen Gattungen lebendiger Geschöpfe, Menschen und Thieren, angenehm, andre bey den verschiednen Gattungen verschieden sind; von den letztern hingegen, einige durch Krankheit und Verstümmelung, andre durch Gewohnheit, andre durch eine angebohrne Verkehrtheit entstehen: so giebt es auch eben so viele darauf sich beziehende moralische Fertigkeiten (habitus). So ist zum Beyspiel das, was wir thierische Wildheit des Charakters genannt haben, nichts anders, als die aus natürlicher Verkehrtheit entstehende Lust zu unnatürlichen Vergnügungen.

Dergleichen wird von jenem Weibe erzählt, welche Schwangern den Leib aufschnitt, um ihre

Frucht zu verzehren *), — ferner von gewissen am Pontus wohnenden wilden Völkern, die an rohem oder am Menschenfleische Gefallen finden, und wo ein Vater dem andern seine Kinder zu festlichen Mahlzeiten bewilligt; — endlich von den Grausamkeiten des Phalaris.**)

Andre unnatürliche Begierden sind eine Folge von Krankheiten oder von Wahnwitz. So schlachtete ein Wahnsinniger seine Mutter als ein Opferthier, und aß von ihrem Fleische; — so aß jener Sklave die Leber seines Cameraden.

Unter solche unnatürlichen Gelüste, welche Folgen einer kränklichen Leibesbeschaffenheit, oder einer schlimmen Gewohnheit sind, gehört z. B.

---

*) Eine gewisse Lamia in Pontus that dieß, wie ein Griechischer Ausleger meldet, aus rasendem Neide; weil sie selbst ihre Kinder verloren hatte.

**) Auch dieser soll, wie ein Griechischer Ausleger behauptet, seinen eignen Sohn verzehrt haben. Es scheint auch eher, daß Aristoteles in den Worten τὸ λεγόμενον von einem einzelnen besonders berüchtigten Factum dieser Art, als von den Grausamkeiten des Tyrannen überhaupt rede.

das Wohlgefallen, das einige daran finden, sich Haare auszuzupfen, oder an den Nägeln zu kauen, *) ingleichen Sand oder Kohlen zu essen. Eben dahin gehört die Männerliebe. Bey einigen hat schon die Natur den Grund zu solchen seltsamen Neigungen gelegt, bey andern sind sie bloß die Folge der Gewohnheit, aber einer von den ersten Jahren anfangenden Gewohnheit.

Diejenigen Personen nun, welche solche Neigungen schon von der Natur haben, können nicht unenthaltsam genannt werden. — **) eben so wenig diejenigen, bey welchen sie Folgen einer ungesunden Leibesbeschaffenheit, oder einer frühen Gewohnheit sind. Ueberhaupt gehört es nicht unter die Definition des sittlich Bösen, solche Neigungen zu haben, so wenig es überhaupt dahin gehört, ob ein Mensch jene thierische Wildheit an sich habe oder nicht. Aber wenn man sie hat, so kann der Unterschied, ob man sich

---

*) Besonders in heftiger Traurigkeit oder in Verlegenheit.

**) Die Auslassung des hier noch in dem Griechischen befindlichen Satzes rechtfertiget sich aus mehr als einem Grunde von selbst.

von ihnen beherrschen läßt, oder sie beherrscht, Unenthaltsamkeit oder Enthaltsamkeit, aber nicht im eigenthümlichen Verstande, sondern nur der Aehnlichkeit wegen, und so wie bey der Gewinnsucht, dem Zorne u. s. w. nur mit Hinzusetzung des jedesmahligen Gegenstandes, genannt werden.

Ueberhaupt ist jeder das gewöhnliche Maß überschreitende Grad von Bosheit, Unvernunft, Feigheit, Ausgelassenheit, oder Menschenfeindlichkeit, entweder Thierheit oder Krankheit, — das erste, wenn diese Gemüthsstimmung dem Menschen angeboren ist. Der, welcher von Natur vor allem erschrickt, auch wenn sich eine Maus rührt, hat die Furchtsamkeit eines Thiers. Hingegen gab es einen andern, welcher sich erst, seit einer Krankheit, vor den Katzen fürchtete. So sind auch unter den dummen Menschen einige von Natur zu allem vernünftigen Denken unfähig, und nur auf sinnliche Vorstellungen eingeschränkt: das ist die Dummheit des Thiers; so wie wir sie auch bey gewissen sehr entlegnen barbarischen Völkern finden. Andre hingegen sind erst durch Krankheiten unfähig geworden; und dieß ist der Fall bey Verrückten, und manchen vom Schlage gerührten Personen.

Unter diesen Fällen unnatürlicher Neigungen giebt es einige, wo der Mensch widerstehen und dieselben überwinden kann; wie es Phälaris zum Beyspiel wohl konnte, wenn er den unnatürlichen Appetit nach dem Fleische eines Kindes hatte, und wie es die meisten können, welche sich unnatürlichen Wollüsten Preis geben. Es ist aber auch möglich, diese Neigungen zu gleicher Zeit zu haben, und ihnen nachzugeben, oder von ihnen überwunden zu werden.

So wie es also in Absicht des Worts Unsittlichkeit oder Schlechtigkeit des Charakters überhaupt ist: so verhält es sich auch mit dem Worte Unenthaltsamkeit oder Enthaltsamkeit. Es giebt einen gewissen Charakter, der beym Menschen gerade zu und im allgemeinen unsittlich genannt wird; es giebt eine andre Art der Unsittlichkeit, die nur durch Vergleichung so genannt wird, im Grunde aber entweder thierische Wildheit oder Krankheit ist. Auf gleiche Weise giebt es eine thierische und eine kranke Unenthaltsamkeit: die eigentliche Unenthaltsamkeit aber ist die, welche der menschlichen Unmäßigkeit oder Ausgelassenheit entspricht, und mit ihr einen gleichen Wirkungskreis hat.

Siebentes Kapitel.

Inhalt. Der Mangel an Selbstbeherrschung, in Absicht des Zornes, ist weniger erniedrigend, als eben dieser Fehler, in Absicht der sinnlichen Begierden. Thierische Wildheit ist nicht so schlimm, als moralische Bösartigkeit.

Das Resultat der vorigen Untersuchung ist also klar dieses: Enthaltsamkeit und Unenthaltsamkeit im eigentlichen Verstande haben mit der sinnlichen Lust und Unlust zu thun, eben mit den Begierden, wobey sich Mäßigung oder Ausgelassenheit zeigt; — wenn aber eben diese Wörter auch von andern als unmittelbar sinnlichen Begierden gebraucht werden: so geschieht es uneigentlich, und nur wegen der Aehnlichkeit, die unter beyden Arten der Begierden ist.

Jetzt aber müssen wir noch anmerken, daß der Mangel der Selbstherrschaft (die Unenthaltsamkeit) in Absicht des Zorns, weniger schändlich zu seyn scheint, als eben dieser Mangel, in Ansehung der sinnlichen Begierden. Die Ursache ist diese: der Zorn, als Unwille über das Böse, scheint etwas von Vernunft in sich zu haben,

nur die Stimme der Vernunft mißzuverstehen, oder sie mangelhaft vernommen zu haben. So wie manche allzueilige Bedienten schon fortlaufen, ehe sie noch den ihnen gemachten Auftrag völlig ausgehört haben, und daher in der Ausrichtung Fehler begehen; oder so wie ein Hund, ehe er noch zusieht, ob es ein Freund, oder ein Feind ist, welcher klopft, schon bellt, wenn er nur das Geräusch hört: so eilt der Zorn, durch die Hitze und Vorschnelligkeit des Temperaments verführt, sobald er von einem Unrecht gehört, *) aber den Befehl der Vernunft noch

---

*) Auf die Frage, von wem der Zorn, welcher hier gewisser Maßen personificirt wird, dieß höre; müßte man nach dem Folgenden antworten: die Vernunft oder die sinnliche Vorstellung, (vielleicht auch Einbildung) sagt es ihm. So steht nähmlich gleich darauf im Griechischen. Der Uebersetzer hat aber hier die Worte ἢ ἡ φαντασία, die er Anfangs durch: oder die sinnliche Vorstellung zu übersetzen Willens war, nachher, wie es scheint absichtlich, weggelassen. Er hielt sie vermuthlich deßhalb für unpassend oder unecht, weil das Urtheil über die Gegenstände, von welchen hier die Rede ist, ausschließend für die Vernunft gehört. Wie

nicht vernommen hat, zur Bestrafung desselben. Die Vernunft nähmlich thut den Ausspruch, daß hier eine mit Verachtung verknüpfte Beleidigung vorgegangen sey; und nun fängt der Zorn, der hieraus gleichsam die Schlußfolge zieht, daß einem solchen Benehmen Widerstand entgegengesetzt werden müsse, sogleich an zu wüthen.

Die Begierde aber, braucht nur durch die unmittelbar sinnliche Empfindung, oder durch das davon zurückgebliebne Bild *) zu erfahren, daß diese Sache angenehm sey: so strebt sie unmittelbar nach dem Genusse derselben.

---

aber, wenn Aristoteles jene Worte in Hinsicht auf eingebildete Beleidigungen hinzugesetzt hätte, welche, wie bekannt ist, den Zorn so gut als die wahren aufregen?

*) Auch hier steht eigentlich in unserm Texte: durch die Vernunft oder die sinnliche Empfindung. Der Uebersetzer ist vermuthlich zu einer ähnlichen Abweichung von dem Originale, wie die vorhergehende, durch die Voraussetzung bewogen worden, daß das Urtheil über Annehmlichkeit und Vergnügen eben so wenig für die Vernunft gehöre, als das Urtheil über Geringschätzung und Beleidi-

Der Zorn scheint also auf gewisse Weise der Vernunft nachzufolgen; die Begierde niemahls. Eben deßwegen ist diese sittlich häßlicher. Wer dem Zorne unterliegt, liegt auf gewisse Weise der Vernunft unter. Wer sich von den Begierden beherrschen läßt, wird bloß von der Empfindung, nicht von der Vernunft beherrscht.

Ueberdieß verdienen Leidenschaften um so mehr Verzeihung, je natürlicher sie sind. Denn selbst von den sinnlichen Begierden sehen wir diejenigen, welche allen Menschen gemein sind, und von jeder den Grad, auf welchen sie gewöhnlich steigen, für erlaubt an. Nun ist aber der Zorn,

---

gung für die Sinnlichkeit. Noch mehr aber berechtigte ihn dasjenige, was Aristot. gleich nachher sagt, die Worte ὁ λόγος ἢ als entschieden unecht zu verwerfen. Denn wenn die Vernunft irgend etwas für angenehm erklärte, und die Begierde suchte es nun zu genießen; so könnte er ja von derselben nicht sagen, daß sie niemahls und auf keine Weise der Vernunft folge. Jene Worte sind wahrscheinlich durch ein Versehen aus der, einige Zeilen vorher befindlichen, ähnlichen Stelle hierher gekommen.

und die gegen Beleidiger entstehende Widrigkeit eine natürlichere Gemüthsbewegung, als die sinnlichen Begierden sind, wenn dieselben entweder das Maß überschreiten, oder auf nicht nothwendige Bedürfnisse gehn.

Die Rechtfertigung des Zornigen ist die Allgemeinheit des Zorns. So entschuldigt sich jener Sohn, der seinen Vater geschlagen hatte, damit, daß dieß seiner ganzen Familie gemein wäre, daß sein Vater seinen Großvater, dieser seinen Aeltervater geschlagen hätte; und dieser, sagte er, indem er auf seinen Sohn zeigte, wird an mir das nähmliche thun, wenn er Mann geworden seyn wird. Und als ein Andrer von seinem Sohne einst bey den Haaren bis zur Thüre geschleppt wurde, so sagte er, hier sollte er aufhören, denn bis dahin hätte er auch nur seinen Vater geschleppt.

Ueberdieß ist jede Gemüthsbewegung um desto ungerechter, je heimtückischer und ränkevoller sie ist. Nun ist aber der Zornige, und der Zorn nicht ränkevoll und versteckt, sondern offen: die sinnliche Begierde aber ist es. So heißt bey den Dichtern Venus, Δολόπλοκος Κυπρογένεια

(Cyperns Tochter, an Ränken spinnend;) und von ihrem Gürtel sagt Homer:

— — er rede zum Herzen der Menschen
Eine Sprache, die auch dem Weisesten seinen Verstand nimmt.

Wenn nun die sinnliche Begierde in höherem Grade ungerecht handelt: so ist auch die Unenthaltsamkeit, welche ihr nachgiebt, in höherem Grade schändlich, als die, welche sich vom Zorne überwinden läßt; sie trägt den Nahmen Unenthaltsamkeit in einem eigentlichern und vollkommnern Verstande, und kann auf gewisse Weise als Laster angesehen werden.

Ueberdieß ist in keiner Leidenschaft etwas übermüthiges und andre kränkendes, bey welcher derjenige selbst, welcher sie hat, Unlust leidet. Dieß ist aber der Fall bey dem Zornigen: alles was er thut, thut er mit eignen unangenehmen Empfindungen. Der hingegen, welcher einen Andern aus Uebermuth kränkt, empfindet zugleich Vergnügen davon. In dem Zorne und dessen Aeußerungen ist also nichts von Uebermuth.

Wenn nun diejenige Leidenschaft oder Handlung am meisten ungerecht ist, welche mit dem größten Rechte Andrer Zorn erregt: so ist diejе-

nige Unenthaltsamkeit, welche der sinnlichen Begierde den Zügel schießen läßt, (da sie zu übermüthigen Beleidigungen Andrer Anlaß giebt,) die am meisten strafbare.

Zwey Sachen also sind klar: einmahl, daß die Wörter Enthaltsamkeit und Unenthaltsamkeit sich zunächst und eigentlich auf die körperlichen Vergnügungen und die daraus entspringenden Begierden beziehen; und zweytens, daß diese Unenthaltsamkeit, in Absicht der Begierden, moralisch schändlicher sey, als die Unenthaltsamkeit oder die Schwäche, in Absicht der Ausbrüche des Zorns.

Diese Begierden selbst aber, müssen wir uns erinnern, sind noch von verschiedner Art. Einige sind, sowohl der Art als dem Grade nach, natürlich und menschlich; andre sind thierisch; noch andre sind Folgen körperlicher Verstümmelung und Krankheit. Nur die ersten sind die Gegenstände, worauf sich die Tugend der Mäßigung, und das Laster der Ausgelassenheit beziehen. Daher nennen wir auch die Thiere weder mäßig noch ausgelassen, ob sich gleich eine Gattung vor der andern, durch Wuth, Geilheit oder Ge-

fräßigkeit auszeichnet. Die Ursache ist, weil sie weder nach Vorsatz noch nach Ueberlegung dabey handeln; sondern, so wie Menschen bey einem Anfalle von Raserey, durch körperliche Ursachen zu so unnatürlichen Excessen getrieben werden.

Thierische Wildheit ist daher nicht ein so großes Uebel, als moralische Bösartigkeit, ob es gleich ein fürchterlicheres Uebel ist. Denn dort ist doch nicht das Beste und Edelste, was es in der Natur der Dinge giebt, verdorben, sondern es ist nicht vorhanden. Die Vergleichung zwischen diesen beyden ist derjenigen ähnlich, die man zwischen dem Leblosen und dem Lebendigen anstellen kann, um zu untersuchen, welches von beyden das größere Uebel seyn könne? Die allgemeine Antwort ist: daß unter zwey bösen Dingen, dasjenige immer das unschädlichere ist, in welchem es kein eignes und inneres Princip der Wirksamkeit giebt. Ein solches Princip aber ist der Verstand. *) — Ein böser Mensch

*) In dem Originale steht hier noch folgender Zusatz, welcher vielleicht dem Uebersetzer überflüssig schien: „Es ist also beynahe, wie wenn man ein unge-

kann unendlich mehr Böses thun, als das wildeste Thier.

„rechtes Betragen (in materialer Hinsicht) und „einen (dem sittlichen Charakter nach) ungerechten Menschen mit einander vergleicht. Das „Letztere ist gewissermaßen immer das Schlimmere.“

Achtes Kapitel.

Inhalt. Die dritte der oben im vierten Kapitel angekündigten Untersuchungen. Nähere Bestimmung, Erläuterung und Vergleichung der Begriffe unenthaltsam und weichlich, enthaltsam und standhaft, (καρτερικὸς) und unmäßig oder ausgelassen; (bis zu Ende des 11ten Kapitels.)

Wir haben schon oben die, aus dem Sinne des Gefühls und des Geschmacks entstehenden, Vergnügungen und Schmerzen als diejenigen unterschieden, mit welchen vornähmlich die Tugend der Mäßigung und das entgegenstehende Laster zu thun haben. In Absicht derselben, kann nun der Mensch sich entweder so verhalten, daß er auch denjenigen unterliegt, von welchen die wenigsten Menschen überwunden werden, oder daß er auch Herr über diejenigen wird, von welchen sich die meisten beherrschen lassen. Geschieht das Erste in Absicht des Vergnügens, so heißt der Mensch unenthaltsam: geschieht es in Absicht des Schmerzens, so heißt er weichlich. Geschieht das Zweyte in Ansehung des Vergnügens,

so heißt der Mensch enthaltsam, geschieht es in Ansehung des Schmerzens, so heißt er standhaft. — Die Gemüthsart der meisten Menschen liegt zwischen beyden Extremen in der Mitte, vielleicht mit einigem Uebergewichte auf die schlechtere Seite.

Wir haben ferner gesagt: daß einige Vergnügungen der Sinne nothwendig und andre selbstgewählt sind; daß aber von jenen auch nur ein gewisser Grad, nie aber der Exceß oder Defect nothwendig ist. (Dieselben Unterschiede, wodurch wir die Vergnügungen in Arten theilen, finden auch bey den Begierden Statt.) Wer nun also Vergnügungen genießt, die an sich schon ausschweifend sind, oder in Vergnügungen, die an sich erlaubt sind, bis zum Uebermaße geht: der heißt, — wenn er dieß zu Folge eines Vorsatzes thut, und wenn er dabey den Genuß selbst zum Zwecke hat, und nicht ihn als Mittel zu einem andern Zwecke braucht, — unmäßig oder ausgelassen. Bey einem solchen Menschen findet nothwendiger Weise die Reue nicht Statt. Er ist daher unverbesserlich. Denn niemand, den seine Fehler nicht reuen, wird dieselben verbessern. Dieser ausschweifenden Begierde nach sinnlichen Vergnügen ist, als anderes Extrem, die

Unempfindlichkeit und Gleichgültigkeit entgegengesetzt. Zwischen beyden steht der mäßige Mann in der Mitte.

Eben so verhält es sich mit dem, welcher jede Art körperlicher Unlust, auch die, welche er ertragen sollte, flieht; nicht, weil er durch die Empfindung überwältiget wird; sondern, weil es Grundsatz bey ihm ist, sich jeder unangenehmen Empfindung zu entziehn.

Zu einer andern Classe der Charaktere gehören diejenigen Personen, die zwar eben so, wie jene, handeln, aber ohne und gegen ihren Vorsatz. Sie können von neuem eingetheilt werden, nachdem sie sich entweder durch das Vergnügen, oder durch den Schmerz überwältigen lassen.

Daß diese letztere Classe der Charaktere von der erstern unterschieden ist, erhellt schon daraus, daß beyde verschieden beurtheilt werden. Jedermann sieht es für schändlicher an, wenn jemand ohne Leidenschaft, oder bey einer minder heftigen, etwas unerlaubtes begeht, als wenn er dasselbe in dem Rausche einer heftigen Begierde thut; jedermann hält einen Schlag, der mit kaltem Blute gegeben wird, für einen größern Beweis von Uebelwollen, als einen, der in der Hitze des Zorns gegeben wird. Denn was wür-

de ein solcher Mensch, kann man denken, nicht erst thun, wenn er in Hitze geriethe? — Der Unmäßige ist also ein schlechterer Mensch, als der Unenthaltsame; und in dieser letztern Classe ist der Weichling wieder schlechter, als der Unenthaltsame. Ich habe nähmlich schon oben gesagt, daß der Enthaltsame dem Unenthaltsamen, und der Ausdauernde (Stanhafte) dem Weichlinge entgegengesetzt ist. Dieser, (der Ausdauernde,) widersteht dem Uebel, der Enthaltsame überwindet die Reitze des Vergnügens. Das Eine ist von dem Andern verschieden, wie die Vermeidung einer Niederlage von einem erfochtenen Siege. Daher ist unter den Tugenden die Enthaltsamkeit oder Selbstbeherrschung die größere: bey den entgegengesetzten Fehlern ist es umgekehrt. Der Weichling ist in einem höheren Grade tadelhaft, als der Unenthaltsame, besonders, wenn er denjenigen Widerstand nicht leistet, dessen die meisten Menschen fähig sind. So ist es auch der Verzärtelte, weil Verzärtelung eine Art von Weichlichkeit ist. Wer kann sich enthalten, den Mann zu verachten, der seinen Rock nicht einmahl in die Höhe zieht, weil er die Beschwerde scheut, die ihm dieses machen würde; und der, indem er die Rolle eines Kranken

spielt, doch nicht glaubt unglücklich zu seyn, ob er sich gleich mit Fleiß das äußre Ansehn eines Unglücklichen giebt. *)

In Absicht der Enthaltsamkeit und Unenthaltsamkeit beurtheilen wir die Grade des Fehlerhaften auf gleiche Weise: es ist nicht zu verwundern, wenn jemand von ungewöhnlich großen Vergnügungen oder Schmerzen überwältigt wird. Es ist sogar verzeihlich, wenn er zuvor eine Zeitlang widerstanden hat. Wir haben Nachsicht gegen den Philoktet in der Tragödie des Theodektes, **) wenn er den lange verbissenen Schmerz der Wunde, die ihm die Natter beyge-

---

*) Nach der gemeinen Lesart, welcher G. so wie Lambinus folgt, scheint diese Stelle kaum genießbar zu seyn. Wenn man οὐκ vor ὄιεται wegläßt; so giebt sie folgenden Sinn, der in den Zusammenhang etwas besser paßt. „Oder den, welcher indem „er die Rolle eines Kranken spielt, wegen der ange„nommenen Aehnlichkeit mit einem Leidenden, in der „That zu leiden glaubt."

**) Eines Schülers von Aristoteles. Die Schauspiele desselben sind nicht bis auf unsre Zeiten gekommen. So sind auch einige andre Beyspiele, welche hier noch in

bracht hatte, endlich durch lautes Wehklagen zu erkennen giebt; wir haben Nachsicht gegen die, welche in ein lautes Lachen wider Willen ausbrechen, nachdem sie es eine geraume Zeit unterdrückt hatten. Aber diejenigen tadeln wir strenge, welche sich auch von solchen Vergnügungen und Schmerzen überwältigen lassen, welchen die meisten widerstehen können; und dieß nicht wegen eines angebohrnen Familien- oder National-Fehlers, — wie z. B. Weichlichkeit und Verzärtelung in dem Geschlechte der Persischen Könige Erbfehler waren, oder wie das weibliche Geschlecht von Natur dem männlichen hierin nachsteht; — auch nicht in Folge einer Krankheit; sondern bloß vermöge einer moralischen Unvollkommenheit.

Der kindisch Lustige scheint unter die Ausgelaßnen zu gehören: er gehört aber im Grunde nur unter die Weichlinge. Der Scherz nähmlich und was man Zeitvertreib nennt, ist dazu bestimmt, eine Erhohlung, ein Ausruhen des Geistes zu seyn. Er ist also gewiß ein Nach-

---

dem Griechischen Texte angeführt werden, wenig bekannt. Aus diesem Grunde hat der Uebersetzer sie wahrscheinlich als unbrauchbar für Leser unsrer Zeit weggelassen.

Neuntes Kapitel.

Inhalt. Fortsetzung der in dem vorigen Kapitel angefangenen Erläuterungen und Vergleichungen. Vergleichung des Unenthaltsamen mit dem Ausgelassenen.

Ich wiederhohle also, was ich schon oben gesagt habe: der Ausgelassene ist der Reue bey seinen Vergehungen nicht fähig: denn er bleibt seinem gefaßten Vorsatze treu; bey dem Unenthaltsamen hingegen folgt fast ohne Ausnahme die Reue auf die That. *) Daher ist jener auch unverbesserlich: von diesem läßt sich die Besserung hoffen. Die eigentliche Unsittlichkeit,

---

*) Der Uebersetzer hat hier wieder eine Zeile weggelassen, welche in einer deutschen Umschreibung etwa folgender Maßen lauten würde. „Wenn wir daher in dem „Vorhergehenden als möglich annahmen, daß es mit „beyden einerley Bewandniß habe; so ergiebt sich „nunmehr, daß dem nicht so ist: sondern jener ist „unverbesserlich ꝛc.“ Der Leser, welchem es nur um die Sachen zu thun ist, wird diese Worte allerdings nicht vermissen.

wozu die Unmäßigkeit gehört, ist der Wasser- oder Schwindsucht; die Unenthaltsamkeit ist den epileptischen Zufällen ähnlich. Jenes ist ein immerwährendes, dieses ein vorübergehendes Verderbniß. Oder vielmehr beydes, Unenthaltsamkeit und sittliches Verderbniß sind der Art nach von einander unterschieden. Das letztre ist verborgen; die erstre ist offenbar.

Unter den Unenthaltsamen aber sind diejenigen besser, die aus Uebereilung und einer Abwesenheit des Geistes gar nicht überlegt haben, als die, welche vernünftige Ueberlegungen anstellen, und denselben nicht treu bleiben. Denn diese letztern werden von einer schwächern Leidenschaft überwältigt, und sie werden überwältigt, selbst da sie Gegenanstalten zum Widerstande gemacht hatten.

Ueberhaupt ist der Unenthaltsame mit Personen zu vergleichen, die von einer kleinen Dosis Wein, und einer solchen, welche die meisten vertragen können, berauscht werden.

Also Unenthaltsamkeit ist eigentlich nicht Lasterhaftigkeit: sie hat aber mit derselben etwas ähnliches. Durch den bösen Vorsatz unterscheiden sie sich, der bey jener fehlt, zu dieser wesentlich gehört: aber in den Handlungen kommen

sie überein, welche durch sie hervorgebracht werden. Was Demodokus von den Milesiern sagte, „daß sie nicht unverständig wären, aber wie Unverständige handelten:" das gilt auch von den Unenthaltsamen: sie sind nicht ungerecht, aber sie handeln oft, wie die Ungerechten.

Da nun also der Unenthaltsame nicht deßwegen die sinnlichen Genüsse im Uebermaße und wider die Vorschriften der Vernunft verfolgt, weil er, durch seine sittliche Beschaffenheit, zu der damit übereinstimmenden Meinung und Maxime wäre gebracht worden; der Lasterhafte hingegen, nach einer Ueberredung und zu Folge eines Vorsatzes handelt, die selbst wieder Folgen seiner sittlichen Beschaffenheit sind: so ist es leicht, den erstern, — aber schwer, den andern von seiner Art zu handeln, abzubringen.

Tugend oder Laster nähmlich ist das, was im Menschen die Principien entweder in Richtigkeit erhält, oder verdirbt. Bey den Handlungen aber liegt das Princip im Endzwecke; so wie bey den Mathematikern in den unbewiesenen Grund- oder Lehnsätzen. Weder hier noch dort ist es die Vernunft, (d. h. die Fähigkeit zu schließen,) welche uns die Principien lehrte; sondern es ist immer eine Art von Tugend, entwe-

der eine natürliche und angebohrne, oder eine durch Gewohnheit erworbne, wenn man über die Principien richtig denkt.

Der nun, welcher diese Richtigkeit der Principien in Absicht der Befriedigung sinnlicher Begierden besitzt, ist der Mäßige, σώφρων; der welchem sie fehlt, ist der Ausgelassene, ἀκόλαστος.

Es giebt aber eine andre Art von Menschen, welche durch die Leidenschaft ihrer Vernunft gleichsam beraubt, und der Vorschriften derselben vergessend gemacht werden. Bey dieser hat die Sinnlichkeit zwar so viel Gewalt, daß sie nicht nach dem handeln, was ihre Vernunft für recht erkannt hat: aber sie hat nicht so viel Gewalt, daß sie ihre moralische Beschaffenheit veränderte, und ihnen wirklich die Meinung beybrächte, daß man allen sinnlichen Lüsten ohne Einschränkung nachjagen müsse. Dieses sind die Unenthaltsamen: besser, als die Ausgelassenen, auch an sich eigentlich nicht lasterhaft; denn das Beste im Menschen, — das Princip der Handlungen — ist bey ihnen noch unverdorben.

Von diesen verschieden und ihnen entgegengesetzt sind diejenigen, welche die einmahl gefaßte

Ueberzeugung von der Rechtmäßigkeit der Handlungen, fest beybehalten, und nicht durch die Stärke des sinnlichen Eindrucks von ihrem Vorsatze abgebracht werden.

Ganz offenbar ist diese letztre Disposition des Gemüths die gute, jene erstere die fehlerhafte.

Zehntes Kapitel.

Inhalt. Wie die Enthaltsamkeit, vermöge welcher der Tugendhafte seinen Ueberzeugungen und Grundsätzen treu bleibt, von Eigensinne verschieden sey.

Eine andere Frage haben wir oben schon aufgeworfen: ob nähmlich der Enthaltsame derjenige ist, welcher jeder einmahl durch Vernunft gefaßten Meinung, jedem solchen Vorsatze treu bleibt, oder ob es nur derjenige ist, welcher der wahren Meinung und dem richtigen Entschlusse treu bleibt. Eben so: ob der Unenthaltsame, der von jeder Ueberzeugung, von jedem Vorsatze Abweichende sey, oder ob es der nicht mehr ist, welcher von einer falschen Ueberzeugung und einem unrechten Vorsatze abweicht.

Vielleicht ist es am richtigsten zu sagen: daß zwar an sich und im eigentlichen Verstande der Enthaltsame nur der ist, welcher richtigen Meinungen und guten Vorsätzen treu bleibt, der Unenthaltsame nur der, welcher von solchen Meinungen und Vorsätzen abgeht; daß aber zufälliger Weise es geschehen könne, daß die Gemüths-

art des Enthaltsamen ihn auch in jeder Meinung und bey jedem Vorsatze, sie seyen, welche sie wollen, standhaft mache, — die Wankelmüthigkeit des Unenthaltsamen aber sich auf gleiche Weise bey jedem Gegenstande zeige.

Nähmlich dann, wenn jemand eine Sache um ihrer selbst willen begehrt und sucht: so sucht und begehrt er sie absolut, oder an sich: ausserdem begehrt er sie nur zufälliger Weise. Der nun, welcher der richtigen Meinung und dem guten Vorsatze eben deßwegen treu bleibt, weil die Meinung richtig und der Vorsatz gut ist, ist enthaltsam im absoluten und eigentlichen Sinne: der, welcher dasselbe thut, aber nur deßwegen, weil er jede Meinung festzuhalten, und jeden Vorsatz durchzusetzen gewohnt ist, ist nur zufälliger Weise oder durch Umstände enthaltsam.

Unter diesen fest bey ihren Meinungen und Vorsätzen Beharrenden giebt es einige, die man auch Starrköpfige oder Eigensinnige nennt: deren Eigenthümliches darin besteht, daß sie sich sehr schwer von der Unrichtigkeit irgend einer Meinung überzeugen lassen, die sie einmahl gefaßt haben. Diese Classe von Menschen hat etwas ähnliches mit den Enthaltsamen: aber nur so

wie der Verschwender dem Freygebigen, und der Verwegne dem Muthigen ähnlich ist. Im Grunde sind sie sehr weit von einander verschieden. Denn der Enthaltsame ändert seine Meinungen und Vorsätze wohl, aber nur nicht der sinnlichen Begierde und der Leidenschaft wegen: ja es kann seyn, daß er durch Gründe sehr leicht umzustimmen ist. Der Eigensinnige hingegen giebt auch vernünftigen Gründen nicht Gehör; da er hingegen, wenn ihn sinnliche Begierden einnehmen, leicht veränderlich ist, und dem Reitze des Vergnügens sehr bald nachgiebt.

Der Eigensinn entsteht bey dem Menschen entweder daraus, wenn er sehr eigenthümliche und von Andern abweichende Meinungen hat, oder aus einem Mangel von Geistesbildung und Kenntnissen überhaupt, oder endlich aus einer gewissen Plumpheit der Sitten. — Daß die paradoxen Köpfe gemeiniglich auch eigensinnige sind, kommt von dem Einflusse einer gewissen Art sinnlicher Lust und Unlust. Sie freuen sich nähmlich, wenn sie im Streite, den ihre sonderbaren Meinungen erregen, siegen: und sie siegen nur alsdann, wenn sie sich nicht vom Gegentheile überzeugen lassen. Hingegen ist es ihnen unangenehm, wenn sie das, was sie als eigne von

ihnen selbst gegebne Gesetze aufgestellt haben, als unrechtskräftig aufgeben sollen. In so fern also, als sinnliche Lust und Unlust bey dem Eigensinnigen mitwirken, ist er dem Unenthaltsamen ähnlicher, als dem Enthaltsamen.

Es giebt aber Fälle, wo der Mensch von seinem Vorsatze abweichen kann, ohne den Vorwurf der Unenthaltsamkeit zu verdienen. So ist der Fall des Neoptolemus im Philokret des Sophokles. — Er änderte freylich seinen Vorsatz eines Vergnügens wegen; — aber eines rechtmäßigen und edeln Vergnügens wegen. — Er fand nähmlich Vergnügen daran, ehrlich und aufrich zu seyn: und Ulysses hatte ihn dazu beredet, sich zu verstellen.

Nähmlich nicht jeder, der um eines Vergnügens willen etwas thut, ist ausgelassen, unenthaltsam oder überhaupt tadelhaft; sondern nur der, welcher um eines schändlichen Vergnügens willen handelt.

Das eilfte Kapitel.

Inhalt. Beschluß der von dem achten Kapitel an zwischen Enthaltsamkeit oder Unenthaltsamkeit und den damit verwandten Tugenden oder Fehlern angestellten Vergleichung. Vergleichung des Enthaltsamen mit dem Mäßigen, so wie des Unenthaltsamen mit dem Ausgelassenen. Ob Klugheit ohne Enthaltsamkeit Statt finden könne. (Größtentheils in Rücksicht der, schon im zweyten Kapitel, als Gegenstände der Untersuchung aufgestellten Meinungen.)

Es giebt aber auch menschliche Charaktere, nach welchen manche aus einer zu geringen Empfindlichkeit gegen körperliche Vergnügungen die Vorschriften der Vernunft nicht befolgen. Zwischen diesen und den Unenthaltsamen steht der Enthaltsame in der Mitte. Jene nähmlich fehlen, weil etwas zu wenig bey ihnen ist; diese, weil etwas zu viel ist. Der Enthaltsame bleibt bey dem Ausspruche der Vernunft, weil weder ein Mangel noch ein Uebermaß in seiner Natur ihn davon abbringt.

Wenn also die Enthaltsamkeit eine Tugend ist: so müssen beyde Dispositionen, zwischen welchen sie die Mitte hält, fehlerhaft seyn. Nur weil bey wenigen Menschen und in wenigen Fällen, diese zu geringe Empfindlichkeit gegen das sinnliche Vergnügen sichtbar ist: um deßwillen scheint die Enthaltsamkeit, so wie die Mäßigung nur ein Entgegengesetztes zu haben *): jene die Ausgelassenheit, diese die Unenthaltsamkeit.

Da wir aber oft Dinge, die einander nur ähnlich sind, mit demselben Nahmen zu belegen pflegen: so hat man auch oft den Mäßigen enthaltsam genannt, weil beydes mit einander verwandt ist. Nähmlich beyde, der Mäßige und der Enthaltsame, sind so beschaffen, daß sie nichts wider den Ausspruch ihrer Vernunft, um des sinnlichen Vergnügens willen, thun. Aber bey dem Mäßigen kommt dieß daher, weil er keine unerlaubten Begierden hat; bey dem Enthaltsamen hingegen daher, weil er sie zwar hat, aber sie überwindet. Das Sittliche des erstern ist so beschaffen, daß er nie eine Lust an dem

*) Das Extrem des Zuviel oder des Excessus nähmlich.

empfindet, was wider die Vorschriften seiner Vernunft ist: das Sittliche des andern so, daß er zwar ein Vergnügen an dem Unerlaubten finden kann, aber nicht von demselben hingerissen wird.

Auf gleiche Weise drücken die Wörter, ausgelassen und unenthaltsam ähnliche, aber nicht dieselben Gemüthsbeschaffenheiten aus. Beyde, der Ausgelaßne und der Unenthaltsame, jagen den körperlichen Vergnügungen nach: aber der eine, weil er glaubt, daß er recht daran thue; der andre, ohne daß er dieses glaubt.

Ich bemerke ferner, daß nicht eben derselbe Mensch zugleich klug und unenthaltsam seyn kann. Denn erstlich ist schon gezeigt worden, daß der wahrhaft kluge Mann auch zugleich immer der tugendhafte Mann ist. Ferner, die Klugheit besteht nicht bloß im Wissen: sondern auch in der Fertigkeit, nach Einsicht zu handeln. Die Unenthaltsamkeit aber macht den Menschen unfähig, seine wahre Erkenntniß im Handeln anzuwenden. — Aber der bloß fähige Kopf (δεινὸς) kann sehr wohl zugleich unenthaltsam seyn. Daher scheint auch zuweilen die Klugheit sich mit der Unenthaltsamkeit zu vertragen: weil man auf den oben angegebnen Unterschied zwi-

schen Klugheit und bloßer Fähigkeit oder Talent nicht Acht gegeben haben. Ueberdieß sind beyde, der wahrhaft Kluge und der bloß gute Kopf, einander in den theoretischen Begriffen und Schlußfolgen ähnlich: aber in der Anwendung derselben, oder dem Endzwecke können sie verschieden seyn.

Der Unenthaltsame ist überdieß nicht anzusehen als einer, der etwas weiß und jetzt eben betrachtet, sondern wie einer, der es weiß, aber jetzt schläft oder berauscht ist.

Er ist ferner nicht böse, oder nur zur Hälfte: denn sein Vorsatz ist gut. Er gehört nicht unter die Ungerechten: denn er handelt nicht mit List und in der Absicht, Schaden zu thun. Die Schuld liegt nur entweder daran, daß er nicht standhaft bey dem bleibt, was er überlegt hat; oder daß er überhaupt nicht zur Ueberlegung aufgelegt ist.

Der Zustand des Unenthaltsamen ist dem eines Staats ähnlich, worin weise Gesetze gemacht werden, die aber nie in Ausführung kommen: und auf ihn paßt der Vorwurf, den Anaxandrides den Athenensern macht.

„Die Bürgerschaft hält Rath, und achtet doch
„Der eignen Schlüsse und Gesetze nicht."

Der böse Mensch hingegen, der eigentlich Lasterhafte, ist einem Staate ähnlich, worin die Gesetze zur Ausführung kommen, die Gesetze selbst aber böse sind.

Beydes, Enthaltsamkeit und Unenthaltsamkeit, bezeichnet einen gewissen Grad der Fertigkeit, welcher den gemeinen übertrifft. Der Enthaltsame bleibt standhaft bey seinen Vorsätzen, der Unenthaltsame weicht schneller von denselben ab, als es dem großen Haufen der Menschen möglich oder gewöhnlich ist.

Unter den verschiedenen Arten der Unenthaltsamkeit, ist die, welche aus Heftigkeit des Temperaments entsteht, eher zu heilen, als die, welche aus Schwäche entsteht: wo nach angestellten Ueberlegungen doch denselben zuwider gehandelt wird. Ferner sind die, welche durch Gewohnheit unenthaltsam sind, eher zu verbessern, als die, welche es durch eine natürliche Anlage sind. Denn die Gewohnheit läßt sich eher ändern, als die Natur; und selbst alle Gewalt, welche man der Gewohnheit zuschreibt, kommt ihr nur in so fern zu, als sie der Natur ähnlich ist. Wie dann der Dichter Evenus sagt:

„Lange erhält sich, o Mensch, die Frucht der
Gewöhnung und Uebung,

„Wird dir endlich Natur." —

Das bisher Gesagte wird hinlänglich seyn, um sowohl die Natur der Enthaltsamkeit und Unenthaltsamkeit, der Abhärtung und der Weichlichkeit zu erklären, als die Verhältnisse dieser Eigenschaften gegen einander zu zeigen.

Zwölftes Kapitel.

Inhalt. Mit den Untersuchungen, welche in den vorhergehenden Kapiteln da gewesen sind, hängt so, wie mit der Sittenlehre überhaupt, die Untersuchung über das Vergnügen zusammen. Aufzählung verschiedner philosophischer Meinungen über dasselbe, mit Darlegung ihrer Gründe.

Die Untersuchung über Vergnügen und Schmerz liegt dem Philosophen, welcher Moral und Politik behandelt, vor allen andern ob. Denn dieser, als der Architekt des ganzen Gebäudes der menschlichen Gesellschaft, soll den Endzweck bestimmen, auf welchen wir jedes Mahl Rücksicht zu nehmen haben, wenn wir irgend eine Sache an sich gut, oder an sich böse nennen sollen.

Es gehören überdieß diese Untersuchungen unter die nothwendigen Theile einer Sittenlehre. Denn die sittliche Tugend und das sittliche Laster sind nach unsrer ersten Erklärung nichts anders, als das rechte oder unrechte Verhalten des Menschen in Beziehung auf Vergnügen und Schmerz. Ueberdieß glauben die meisten Menschen, daß

Glückseligkeit, dieser für die Moral so wichtige Gegenstand *), sich ohne Vergnügen nicht denken lasse. Daher auch das Wort μακάριος, welches den Glückseligen bezeichnet, von dem Nahmen der Freude (von μάλα χαίρειν) hergeleitet wird.

Einige Philosophen nun behaupten, daß das Vergnügen nie ein Gut sey; weder an sich, noch durch hinzukommende zufällige Umstände. Denn das Angenehme und das Gute sey nie dasselbe.

Andre unterscheiden unter den Vergnügungen und sagen, daß einige wenige derselben gut, die meisten aber etwas schlechtes sind.

Noch giebt es eine dritte Classe von Philosophen, welche sagen, wenn auch jedes Vergnügen etwas gutes wäre, so könne das Vergnügen doch unmöglich für das höchste Gut angesehen werden. Ja im Allgemeinen betrachtet, könne es nicht im absoluten Sinne ein Gut heißen. Denn jedes Vergnügen liege immer in der sinnlich bemerkba-

---

*) Man vergleiche das zweyte und die folgenden Kapitel des ersten Buches und die Anmerkungen des Uebersetzers.

ren Erzeugung irgend eines natürlichen Zustandes. Nun aber könne keine Erzeugung, beim Entstehen eines Dinges, mit den Endzwecken, welche ein Letztes in der Reihe der Dinge sind, verwandt seyn. So könne das Bauen nie für einerley gehalten werden mit dem vollendeten Gebäude.

Ferner sagt man: der Mäßige flieht die Vergnügungen, und der Kluge strebt weit mehr nach Schmerzlosigkeit, als nach Vergnügungen. Noch mehr: die Vergnügungen sind Hindernisse für die Tugend der Klugheit, und desto größere, je lebhafter sie selbst sind. Daher keine ärgern Feinde eines vernünftigen Betragens, als die Freuden der sinnlichen Liebe: denn diese erlauben dem Menschen gar nicht einmahl zu denken.

Sie fahren fort: es gebe keine eigentliche Kunst des Vergnügens, und doch sey alles wahrhaft Gute ein Werk der Kunst. Ja, endlich könne dasjenige nicht ein wahres Gut seyn, wornach auch Kinder und Thiere streben.

Daß nicht alle Vergnügungen gut sind, davon, sagen eben diese Philosophen, zeuge schon die allgemeine Meinung, welche gewisse Vergnügungen für schändlich erklärt, und das Streben nach denselben zum Gegenstande des ärgsten

Vorwurfes macht. Es sey ferner daraus klar, weil ja einige Vergnügungen Schaden thun. Sie sind z. B. Ursachen von Krankheiten.

Und daß endlich das Vergnügen nicht das höchste Gut sey, erhelle, wie ich oben gesagt habe, schon daraus, daß es der Anfang und die Erzeugung eines Dinges, nicht das Ziel und der Endzweck desselben ist.

Dieß sind nun ungefähr die Meinungen, welche unter den Philosophen über diesen Gegenstand herrschen.

Dreyzehntes Kapitel.

Inhalt. Die in dem vorigen Kapitel angeführten Urtheile über das Vergnügen, werden vermöge der Unterscheidung zwischen dem, was an sich selbst, und dem, was beziehungsweise gut ist, und zwischen den hiernach verschiednen Arten des Vergnügens berichtiget, und die dafür angegebnen Gründe entkräftet.

Aus allen den bisher angeführten Gründen folgt noch nicht, daß nicht das Vergnügen ein Gut, und selbst das größte Gut seyn könne.

Zuerst, das Gute ist von zwiefacher Art: es giebt etwas das an sich und absolut gut ist; und etwas das nur beziehungsweise für den oder jenen gut ist. Und nach eben diesem Unterschiede werden sich auch die Naturen und die Fertigkeiten, und selbst die körperlichen Bewegungen und physischen Erzeugungen, in welchen das Vergnügen besteht, eintheilen lassen.

Eben so sind von den Vergnügungen, die für schlecht gehalten werden, einige nur im allgemeinen schlecht, sind es aber vielleicht nicht in Beziehung auf diesen oder jenen Menschen; sondern sind für diesen wirklich wählenswürdig. Andre

sind auch nicht einmahl für einen gewissen Menschen auf immer, sondern nur für jetzt und auf eine kurze Zeit gut.

Andre Vergnügungen haben nur den Schein, aber nicht das Wesen davon, wie alle *) die angenehmen Empfindungen, welche zuweilen die Kranken durch das Aufhören eines vorhergehenden Schmerzens, oder durch den Gebrauch der Heilmittel haben.

---

*) Meint hier nicht Aristoteles vielmehr die Bequemlichkeiten und Erquickungen, welche Kranke bey guter Pflege genießen, und um derentwillen ein Kind oder ein Unverständiger sie beneidenswerth finden könnte? Die Stelle wäre dann so zu übersetzen: „Wie alle diejenigen, welche mit einer sie verdun„kelnden Unlust verknüpft sind; oder die zu einer „Cur dienen sollen, dergleichen oft bey Kranken der „Fall ist.“ Denn gegen die obenstehende Uebersetzung läßt sich von der einen Seite einwenden, daß die angenehme Empfindung, welche mit dem Aufhören eines körperlichen Schmerzes verknüpft ist, mehr als ein bloß scheinbares Vergnügen ist; von der andern, daß der Gebrauch der Heilmittel bey einem Kranken gewöhnlicher Weise nicht den Schein

Ferner, das Gute kann auf zweyerley Weise betrachtet werden, in so fern es eine ruhende Beschaffenheit ist, — ein Zustand, und in so fern es eine jetzt eben in Thätigkeit gesetzte Kraft ist. — Die Uebergänge in den natürlichen Zustand machen Vergnügen, sind aber nicht an sich Vergnügen, sondern nur mit Vergnügen verbunden. — Das Gute in Thätigkeit oder im Genusse findet sich bey denjenigen Aeußerungen natürlicher Kraft, oder erworbner Fertigkeit, welche ohne vorhergehende Schmerzen sind *).

von Vergnügen oder Wohlleben veranlaßt: nicht zu gedenken, daß es dem Sprachgebrauche viel gemäßer ist, μετὰ vor einem Genitivus durch mit als durch nach zu übersetzen. Eine ähnliche, nur ebenfalls dunkle Stelle, steht in dem letzten Kapitel ebend. B.

*) Die Uebersetzung weicht hier von dem Originale, zumahl in dem letzten Satze, auffallend ab. Nach dem Griechischen müssen die oben stehenden zwey Perioden ungefähr so heißen:

„Die Vergnügungen, durch welche wir in den, „unsrer Natur gemäßen, Zustand versetzt werden, „sind in dieser Beziehung und um dieses Umstandes „willen angenehm. Das Gute, als Thätigkeit be-

Es giebt nähmlich eine Art von Vergnügungen, vor welchen nicht Schmerz und eine daraus entspringende Begierde vorangeht. Dazu gehört z. B. das Vergnügen, welches uns die Untersuchung und das Nachdenken machen, ein Vergnügen, dessen wir geniessen können, ohne vorher einen Mangel gefühlt zu haben.

Zur Bestätigung dieses Unterschiedes dient auch die Erfahrung, daß es nicht einerley Sachen sind, welche uns zu der Zeit, da der Körper nach erlittenem Mangel wieder angefüllt wird, — und welche uns zur Zeit, da er sich im natürlichen Zustande befindet, angenehme Empfindungen erregen. Im letztern Falle sind es nur die an sich angenehmen Sachen, welche Vergnügen machen: im erstern sind es auch oft solche, welche an sich unangenehm sind. So findet der Mensch, bey jenen Uebergängen des Körpers aus dem unnatürlichen Zustande in den natürlichen, oft auch am Bittern und am Sauren Vergnügen, zwey Arten des Geschmacks,

---

„trachtet, beschäftigt sich aber mit Stillung der „Begierden, welche durch eine mit Unlust verknüpfte „Lage und Körperbeschaffenheit erregt werden."

die weder an sich noch von Natur uns angenehm sind. — Also sind auch jene Vergnügungen nicht als absolut und eigentlich natürliche Vergnügungen anzusehen. Denn so wie sich die Dinge gegen einander verhalten, durch welche angenehme Empfindungen erweckt werden: so verhalten sich auch die Empfindungen des Vergnügens selbst.

Ferner: der Schluß, daß das Vergnügen nicht das höchste Gut seyn könne, weil das Vergnügen jedesmahl an die Erzeugung einer Sache geheftet sey; der Ursprung eines Dinges aber nie etwas so gutes seyn könne, als die Vollendung und der Endzweck desselben; dieser Schluß führt keine Nothwendigkeit mit sich. — Denn das Wesen des Vergnügens besteht nicht in Erzeugungen: auch sind nicht alle Vergnügungen an Erzeugungen gebunden; sondern viele derselben sind Thätigkeiten, welche ihre Vollendung und ihren Endzweck in sich haben. Auch sind diese Vergnügungen nicht an das bloße Daseyn, — an das Entstehen einer Sache geknüpft, — sondern an die Aeußerung ihrer Kraft. Daher ist auch nicht bey allen Vergnügungen der Endzweck, wohin sie abzielen, von ihnen selbst unterschieden, sondern ist es nur bey denen, wel-

che bey der Wiederherstellung des Körpers zum natürlichen Zustande genossen werden.

Daraus folgt weiter die Unrichtigkeit der Definition des Vergnügens, daß es eine sinnlich bemerkbare Erzeugung sey. Es würde richtiger seyn, es so zu definiren: es sey die Thätigkeit einer natürlichen Anlage oder Fertigkeit. Anstatt des Beywortes: sinnlich bemerkbar, könnte man zur letztern Erklärung noch hinzusetzen, die ungehinderte Thätigkeit.

Daß aber das Vergnügen eine Erzeugung zu seyn scheint, kommt daher, daß man das Vergnügen für gut im eigentlichen und höchsten Verstande gehalten, daß man ferner das Gute in die Thätigkeit einer Kraft gesetzt, — jede Thätigkeit aber sich als eine Erzeugung gedacht hat. Allein Vergnügen ist etwas anders, als Erzeugung.

Der Schluß, daß das Vergnügen nicht das Gute seyn könne, weil es angenehme oder Vergnügen erweckende Dinge giebt, welche zugleich Krankheiten veranlassen, ist eben so wenig richtig. Denn so würde man auch das Gesunde nicht für gut gelten lassen, weil es vielleicht das Kostbarere sey, und also dem Vermögen schaden

könne. Selbst das Nachdenken und die Verstandesübung würden nichts Gutes seyn, weil beyde zuweilen der Gesundheit schädlich sind.

Man sagt, das Vergnügen sey der Klugheit hinderlich. Aber im allgemeinen ist der Satz falsch. Aus jeder natürlichen Anlage, aus jeder Fertigkeit entspringt, wenn sie in Thätigkeit gesetzt wird, ein Vergnügen: und dieses Vergnügen ist gewiß der Anlage oder der Fertigkeit, woraus es entspringt, nicht hinderlich. Aber das kann wohl geschehen, daß die eine Fertigkeit gestört wird durch ein Vergnügen, welches aus einer andern Fertigkeit entspringt. Denn z. B. das Vergnügen, welches aus dem Lernen und Nachdenken entsteht, wird gewiß dazu beytragen, daß wir noch mehr lernen und noch mehr nachdenken.

Eine andere Einwendung war: daß es keine Kunst des Vergnügens gebe. Aber dieß ist der Natur der Sache gemäß. Denn keine Kunst bringt in irgend einer Art den Actus oder die einzelne Thätigkeit, sondern nur das Vermögen hervor. — Wollte man aber je Künste des Vergnügens genannt wissen: warum sollte nicht

die Kochkunst, oder die Kunst wohlriechende Salben zu bereiten, als Beyspiele solcher auf Erweckung des Vergnügens abzielenden Künste genannt werden dürfen?

Der Vorwurf, den man dem Vergnügen macht, daß die Tugend der Mäßigkeit gerade darin bestehe, dasselbe zu fliehen; daß der Kluge die Schmerzlosigkeit dem Vergnügen vorziehe, und daß die unmündigen Kinder und die Thiere nach Vergnügen begierig sind, kann durch eine und dieselbe Antwort abgefertigt werden. Wir haben nähmlich schon oben den Unterschied unter Vergnügungen angegeben, die an sich und ihrem Wesen nach Vergnügen sind, und unter solchen, die es bloß in Beziehung auf gewisse Naturen sind. Diese letztern nur sind es, wonach das noch unvernünftige Kind und das Thier streben, diese sind es, bey welchen der Kluge bloß die Ruhe und die Befreyung von Schmerz sucht. — Aber dieß sind keine andern, als die bloß körperlichen Vergnügungen, bey welchen immer Schmerz und Bedürfniß vor dem Genusse vorhergehen; und besonders ist es das Uebermaß bey diesem Genusse. Kurz es sind diejenigen Vergnügungen, in welchen sich das Laster der Un-

mäßigkeit am meisten zeigt: und eben deßwegen enthält sich ihrer der Mäßige desto geflissentlicher. Es giebt indessen auch Vergnügen, die dem Mäßigen eigenthümlich sind.

Vierzehntes Kapitel.

Inhalt. Fortsetzung der in dem vorhergehenden Kapitel angefangenen Prüfungen und Berichtigungen. Aristoteles zeigt in derselben, daß das Vergnügen als ein Gut und irgend eine edlere Art desselben sogar als das höchste Gut angesehen werden kann.

Wenigstens so viel wird allgemein zugestanden, daß der Schmerz ein Uebel sey; und daß er vermieden werden müsse. — Der eine Schmerz ist übel an sich und absolut; ein andrer ist es in so fern er eine Thätigkeit hindert. Nun kann doch aber das, was einem Uebel oder einer zu fliehenden Sache, gerade in dem, wodurch es ein Uebel und ein Gegenstand des Abscheues wird, entgegengesetzt ist, nichts anders als ein Gut seyn. Also muß das Vergnügen unter die Güter gehören.

Das, was Speusippus diesem Schlusse entgegensetzt, ist von keinem Gewichte. Er sagt: das Vergnügen sey dem Schmerz, welcher ein Uebel ist, auf die Weise entgegengesetzt, wie das Größere dem Kleinern und dem Gleichen entgegengesetzt ist, wovon doch das Eine das Andre nicht

ausschließt. Die Antwort ist leicht: Spensippus selbst würde sich nicht getrauen, das Vergnügen ein Uebel zu nennen.

Daraus, daß einige Vergnügen nicht gut sind, folgt nicht, daß nicht ein gewisses Vergnügen das höchste Gut seyn könne. So giebt es auch Wissenschaften, die nicht gut sind: aber nichts desto weniger kann es vielleicht eine Wissenschaft geben, in deren Besitz man das höchste Gut zu setzen hat.

Ja, wenn es für jede Fertigkeit oder natürliche Anlage eine Art ungehinderter Thätigkeit giebt, (worin eben das Vergnügen besteht); so mag nun die Glückseligkeit die ungehinderte Thätigkeit aller und jeder Anlagen und Fertigkeiten, oder nur die einer gewissen, bestimmten Anlage und Fertigkeit seyn: immer wird nothwendig folgen, daß die Glückseligkeit zugleich ein Vergnügen sey, und daß also das Vergnügen überhaupt oder ein gewisses Vergnügen insbesondere der würdigste Gegenstand der menschlichen Wahl sey.

Demzufolge kann also ein gewisses Vergnügen das Beste oder das höchste Gut seyn, wenn auch der größte Theil von Vergnügungen selbst absolut schlecht oder übel seyn sollte.

Und hiermit stimmt auch die allgemeine Meinung überein, welche immer das glückselige Leben zugleich für ein angenehmes Leben hält und den Begriff des Vergnügens mit dem der Glückseligkeit verflicht. Diese Verbindung ist nicht ohne Grund. Denn keine Thätigkeit kann in ihrer Art vollkommen seyn, wenn sie gehindert ist. Die Glückseligkeit aber fordert das Vollkommene. Daher hat auch der Glückselige der körperlichen und der äußern Güter und überhaupt des Glücks nöthig, damit seine Thätigkeiten sich ungehinderter äußern können. Diejenigen aber, welche einen Menschen, der auf der Folter liegt oder die größten Unglücksfälle erfährt, glückselig nennen, wenn er ein rechtschaffner Mann ist, sagen, entweder wissentlich oder unwissentlich, nichts als leere Worte.

Eben so unrecht haben aber auf der andern Seite diejenigen, die, weil sie sehen, daß die Glückseligkeit des äußern Glücks bedürfe, beydes für einerley halten. Denn übermäßige Glücksfälle können sogar für den Menschen Hinderniße seiner innern Thätigkeiten werden. Doch vielleicht sind sie alsdenn nicht mehr Glück zu nennen, weil dieses Wort eigentlich nur die Be-

ziehung eines gewissen Vorfalles auf die Glückseligkeit eines Menschen bezeichnet.

Daß alle Menschen und Thiere dem Vergnügen nachjagen, ist eher ein Vermuthungsgrund dafür, daß es auf eine oder die andere Weise das Beste seyn müsse. Denn

„Nimmer verliert als grundlos sich eine Sage und Meinung,
„Wenn sie der Völker viel' aus einem Munde behaupten."

Zwar ist es nicht ein und dasselbe Vergnügen, welchem Alle nachstreben, und dieß aus der sehr begreiflichen Ursache, weil es auch nicht eine einzige natürliche Anlage, eine einzige Fertigkeit giebt, welche unter allen die beste wäre, oder so zu seyn schiene: aber doch suchen alle Vergnügen überhaupt.

Vielleicht ist auch der eigentliche Endzweck, wohin sie die Natur durch das Vergnügen treibt, bey allen einer und derselbe, und gar nicht derjenige, den sie selbst ahnden, oder den sie anzugeben im Stande wären. Denn in allen lebendigen Wesen ist etwas göttliches vorhanden.

Wenn der Nahme des Vergnügens den körperlichen Vergnügungen vorzugsweise, und als wäre er auf sie eingeschränkt, gegeben worden

ist: so kommt dieß daher, weil es diejenigen Vergnügungen sind, denen sich die Menschen am öftesten überlassen, und an welchen sie ohne Unterschied Theil nehmen. Weil dieß also die bekanntesten Vergnügungen sind; so hat man sie für die einzigen gehalten.

Es würde überdieß, wenn das Vergnügen und die ungehinderte Thätigkeit nicht etwas Gutes wären, diese Ungereimtheit folgen, daß das Leben glückselig seyn könne, ohne angenehm zu seyn. Denn warum sollte das Vergnügen, wenn es kein Gut wäre, zur Glückseligkeit gehören? Ja, es würde so gar möglich seyn, ein glückseliges und doch ein unangenehmes Leben zu führen. Denn wenn das Vergnügen kein Gut ist: so ist auch der Schmerz kein Uebel. Weßwegen sollte ihn also der Glückselige zu vermeiden suchen? — Und wenn die Thätigkeiten des tugendhaften Mannes nicht mit Vergnügen verbunden sind: so ist auch das Leben desselben nicht für angenehm zu halten.

Funfzehntes Kapitel.

Inhalt. Warum die körperlichen Vergnügungen so große Gewalt über den Menschen haben, und warum sie gleichwohl die unedlern und schlechtern sind.

Eine neue Schwierigkeit entsteht aus der Behauptung, daß es einen Unterschied unter den Vergnügungen gebe, daß einige derselben in hohem Grade begehrungswürdig sind, wie z. B. das Vergnügen an einer vollbrachten guten Handlung; andre hingegen, wie die körperlichen Wollüste, geflohen werden müssen. Denn nun fragt es sich: wie ist es möglich, daß dem unerachtet aller Schmerz ohne Unterschied als ein Uebel angesehen wird, da doch das einem Uebel Entgegengesetzte etwas Gutes ist?

Oder kann man die nothwendigen, d. h. körperlichen Vergnügungen in so fern gut nennen, als man auch alles, was nicht böse ist, gut nennt; oder sind sie nur bis zu einem gewissen Grade gut?

Bey allen denjenigen natürlichen Anlagen, Fertigkeiten und Bewegungen nähmlich, bey wel-

chen es nicht einen Grad giebt, der über das Gute hinaus geht: bey diesen ist auch kein Uebermaß des Vergnügens möglich. Wo dort eine Gränze ist, die überschritten werden kann, da ist auch hier eine Uebertreibung möglich. — In diesem Falle nun sind alle körperlichen Vergnügungen. — Das, was, in Absicht ihrer, dem Menschen als moralischer Fehler angerechnet wird, ist nicht, wenn er sie in so fern sucht, als sie nothwendig und den körperlichen Bedürfnissen angemessen sind, sondern wenn er sie über dieses Maß verfolgt. — Alle Menschen ohne Ausnahme finden an einem wohlschmeckenden Gerichte, einem guten Weine, an dem Liebeswerke Vergnügen. Aber nur derjenige sündiget, welcher diese Vergnügungen nicht auf die gehörige Weise, unter den Einschränkungen der Sittlichkeit, genießt. Ganz anders ist es mit dem Schmerz. Nicht bloß das Uebermaß desselben, sondern der Schmerz überhaupt wird geflohen. Der Schmerz ist nicht das dem Uebermaße des Vergnügens Entgegengesetzte: ob er gleich in der That dem Menschen, welcher dieses Uebermaß verfolgt, entgegen ist.

Doch der Philosoph muß nicht bloß darthun, was wahr ist: sondern er muß auch die Ursache

des Irrthums aufdecken. (Und dieß selbst trägt zur Befestigung der Wahrheit bey. Denn wenn man die Scheingründe auseinander setzt, um derentwillen das Falsche für das Wahre gehalten wurde: so wird man von dem Wahren desto mehr überzeugt.)

Also, woher kommt es, daß die körperlichen Vergnügungen als die begehrungswürdigsten erscheinen?

Erstlich, weil sie immer von einem gewissen Schmerze befreyen. Die Menschen suchen ferner körperliche Vergnügungen als ein Heilmittel für einen vorhergehenden Schmerz, und werden also leicht in jenen unmäßig, wenn dieser ungewöhnlich groß gewesen ist. Alles, was zur Wegschaffung eines Uebels gethan wird, geschieht immer mit Heftigkeit. Man geht darin zu weit, weil man nur sich so weit als möglich von dem unangenehmen Zustande entfernen will.

Zwey Ursachen sind es, wie ich schon gesagt habe, warum das körperliche Vergnügen bey den Sittenlehrern in so übelm Rufe steht. Die eine ist, weil von den Vergnügungen des Körpers einige nur Folgen einer unvollkommnen oder verdorbnen Natur sind; es sey diese Unvollkommenheit angebohren, wie bey den Thieren, oder

durch Gewohnheiten entstanden, wie bey schlechten Menschen; — andre körperliche Vergnügungen hingegen nichts als Heilmittel sind, und einen vorhergehenden Mangel voraussetzen. Da es nun besser ist, das, was zur Vollkommenheit der Natur gehört, schon haben, als es erst erhalten; diese letztern Vergnügungen aber, nur bey dem Uebergange aus dem mangelhaften Zustande in den vollkommnen, genossen werden: so scheinen sie nicht an sich, sondern nur eines zufälligen Umstandes wegen gut zu seyn. — Eine zweyte Ursache jener schlimmen Meinung von dem körperlichen Vergnügen ist, daß es heftig und leidenschaftlich ist, und eben deßwegen von solchen gesucht wird, die an andern Vergnügungen keine Freude finden.

Menschen dieser Art erkünsteln daher sogar in sich gewisse sich darauf beziehende Begierden, um in deren Befriedigung jenes Vergnügens desto häufiger zu genießen. Man kann es nun auch eben nicht tadelhaft finden, daß sie das körperliche Vergnügen suchen, wofern es nur unschädlich ist: und sie verdienen erst Tadel, wenn ihre Vergnügungen schädlich werden. Denn der Zustand der Gleichgültigkeit, wo man weder

Schmerz noch Vergnügen empfindet, ist für viele, ihrer individuellen Natur nach, schon so viel als Schmerz. Jedes lebendige Wesen hat immer etwas zu leiden. Selbst die Lehrsätze der Physiologen sagen, daß sogar das Sehen und das Hören von Natur Schmerz machen würde, wenn nicht die Gewohnheit ihn uns unmerklich machte. Auf gleiche Weise ist der Trieb zum körperlichen Vergnügen bey der Jugend größer, weil bey ihr, wegen des Wachsthums, die Bedürfnisse größer sind, und sie sich in einem ähnlichen Zustande mit Trinkern befindet, welche immer Durst haben. So sind auch von Natur kränkliche oder schwermüthige Menschen, welche immer eines Heilmittels gegen unangenehme Empfindungen bedürfen. Ihr Körper, hört seiner fehlerhaften Constitution oder der verdorbnen Säfte wegen, nicht auf, durch die eine, oder die andre Sache beleidigt zu werden: und dieses schmerzliche Gefühl bringt immer irgend eine lebhafte Begierde nach etwas hervor. Nichts aber vertreibt den Schmerz, als entweder das ihm gerade entgegengesetzte Vergnügen, oder ein jedes Vergnügen, wenn es nur stark genug ist. Und so werden die Menschen, indem sie sich vor unangenehmen Empfindungen retten wollen, aus-

schweifend im Vergnügen, und verderben ihren Charakter.

Diejenigen Vergnügungen hingegen, welche keinen vorhergehenden Schmerz voraussetzen, sind auch keines Uebermaßes fähig. Das sind diejenigen Vergnügen, die aus dem wesentlich Angenehmen — nicht aus dem zufällig Angenehmen entstehen. Ich nenne zufällig angenehm, was bloß als Heilmittel gegen einen Schmerz angenehm ist. Ein solches Heilmittel stellt einen kranken Theil wieder her, indem der andre gesunde vielleicht in einer Thätigkeit begriffen ist: und diese Verknüpfung der Umstände macht das Heilmittel erst angenehm. Die durch sich selbst und wesentlich angenehmen Sachen sind eben die, welche die Thätigkeit der gesunden und vollständigen Natur veranlassen.

Eben deßwegen aber, weil unsere Natur nicht einfach ist, sondern verschiedenartige Theile in ihr vereiniget sind; (daher sie dann auch dem Untergange und der Auflösung unterworfen ist:) deßwegen bleibt nichts uns zu allen Zeiten angenehm. Indem nähmlich der eine Theil von uns auf eine ihm angemessene Weise beschäftigt ist, kann der andere Theil sich vielleicht in einem unnatürlichen Zustande befinden. Wenn aber

beyde Theile unsers Selbst im Gleichgewichte stehn: so herrscht gemeiniglich bey uns der Zustand der Gleichgültigkeit, und das, was in uns vorgeht, dünkt uns weder angenehm noch schmerzhaft.

Giebt es ein Wesen, dessen Natur einfach ist: so wird auch demselben eine und dieselbe Art der Thätigkeit immer angenehm seyn. Ein solches Wesen ist die Gottheit: sie genießt also immer nur ein einfaches und unaufhörliches Vergnügen. Nicht alle Thätigkeit besteht in Bewegung (Veränderung,) sondern es giebt deren auch in dem Unveränderlichen. Ja, das Vergnügen ist mehr der Ruhe, als der Bewegung eigen. Daß nach dem Dichter, dem Menschen nichts süßer ist, als die Veränderung: das kommt von einer Unvollkommenheit desselben. Immer ist der veränderlichste Mensch der schlechteste: und jede Natur ist desto unvollkommner, je mehr sie der Veränderungen bedarf. Denn eine solche Natur ist nicht einfach, nicht mit sich übereinstimmend, mit einem Worte, nicht, was sie seyn soll.

Von diesen Untersuchungen über Enthaltsamkeit und Unenthaltsamkeit, über Vergnügen und

Schmerz, was jegliches dem Wesen nach sey, und in wie fern das Eine etwas gutes, das Andre etwas böses sey, — wenden wir uns jetzt zur Betrachtung eines andern für Sittlichkeit und Tugend wichtigen Gegenstandes: der Freundschaft.

Achtes Buch.

Erstes Kapitel.

Inhalt. Von der Freundschaft. Wichtigkeit derselben für die Sittenlehre und das menschliche Leben überhaupt.

Das, was natürlicher Weise auf das vorhergehende folgt, ist die Abhandlung von der Freundschaft. Denn auch sie ist eine Tugend, oder kann nur bey der Tugend bestehen. Sie ist überdieß eine der allernothwendigsten Sachen zum menschlichen Leben: denn ohne Freund würde niemand, auch bey dem Besitze aller übrigen Güter, zu leben wünschen. Auch die Reichen, Großen und Mächtigen der Erde haben der Freunde, ja sie haben ihrer am allermeisten nö-

thig. Denn welchen Gebrauch kann man sonst von diesen Vorzügen des Glücks machen, wenn man nicht damit Andern Wohlthaten und Gefälligkeiten erzeigt? Und wem können wir solche auf eine schicklichere und lobenswürdigere Art erzeigen, als Freunden? Und wie wäre es möglich, ohne Freunde, sich in dem Besitze jener Güter zu erhalten, und sie gegen fremde Angriffe zu beschützen? Denn je größer das Glück ist, desto größern Gefahren setzt es den Menschen aus.

Von der andern Seite wird allgemein zugestanden, daß, bey Armuth und in andern Unglücksfällen, Freunde die einzige Zuflucht des Menschen ausmachen. Dem Jünglinge ist der Freund als Rathgeber nützlich, um ihn vor Fehlern zu bewahren; dem Alten ist er es als Pfleger, der seinen vermehrten Bedürfnissen zu Hülfe komme, oder als Beystand, der seine geschwächten Kräfte bey dem, was er unternimmt, unterstütze; dem Manne im reifen Alter endlich ist er es als Theilnehmer und Gehülfe bey Allem, was er Gutes und Löbliches vornimmt. Denn nach dem Ausspruche des Homer

„Wandeln muthiger zwey desselben Weges
als Einer."

Mit vereinigten Kräften Mehrerer, kommt man sowohl eher auf die rechten Maßregeln, als man in den Stand gesetzt wird, sie auszuführen.

Auch scheint die Natur selbst dem Menschen die Freundschaft eingepflanzt zu haben. Sie hat den Aeltern die instinktartige Neigung zu ihren Kindern gegeben, eine Neigung, die nicht bloß den Menschen eigen, sondern auch den Vögeln und den meisten Thieren gemein ist. Sie hat Thiere von einerley Gattung mit einer gewissen Neigung für einander erfüllt. Am meisten aber hat sie diese Zuneigung den Menschen eingeflößt, daher auch schon der Nahme Menschenfreund ein Lob enthält.

Wie nahe jeder Mensch dem andern verwandt und welcher Same der Freundschaft unter ihnen vorhanden sey, kann man unter andern aus dem Vergnügen sehen, mit welchem auf einer öden Küste oder in einer Wüsteney ein Reisender auch den ihm unbekanntesten Menschen erblickt.

Freundschaft scheint ferner das Band zu seyn, welches die Staaten zusammenhält: und

die Gesetzgeber sorgen fast noch mehr dafür, daß sie die Bürger freundschaftlich, als daß sie sie gerecht gegen einander machen. Denn was ist Einigkeit unter den Bürgern anders, als eine Art von Freundschaft? Nun aber ist Bürgereinigkeit zu erhalten ein Hauptzweck der Gesetzgebung; so wie sie hingegen Aufruhr und Factionen, welches Arten der Feindschaft sind, aufs äußerste zu verhüten sucht.

Sind die Bürger Freunde, so braucht es unter ihnen der Gerechtigkeit nicht mehr: aber wenn sie auch gerecht unter einander sind, so haben sie doch noch der Freundschaft nöthig.

Das, was von den gerechten Handlungen im höchsten Grade gerecht ist, scheint Freundschaft zu seyn.

Die Freundschaft gehört aber nicht bloß unter die nothwendigen, sondern auch unter die moralisch schönen und edeln Sachen. Denn wir glauben jemanden ein Lob zu ertheilen, wenn wir ihn einen Freund seiner Freunde nennen, und die aufrichtige Liebe gegen Freunde wird selbst schon unter die Tugenden gerechnet.

Endlich sehen Mehrere die freundschaftlichen Menschen zugleich für gute Menschen an, und glauben, daß man kein rechtschaffener Mann seyn könne, wenn man nicht auch zugleich irgend jemandes Freund ist.

Zweytes Kapitel.

Inhalt. Drey oder zwey Haupt-Gründe und Arten der Freundschaft. Unterschied zwischen Wohlwollen und Freundschaft. Definition der letztern.

Es giebt aber in Absicht vieler Punkte, die Freundschaft betreffend, eine Verschiedenheit der Meinungen. Denn einige glauben, daß sie nichts anders, als eine gewisse Aehnlichkeit zum Grunde habe, und daß, die sich ähnlichen Menschen natürlicher Weise Freunde sind. Daher denn auch die Sprichwörter kommen: „gleich und gleich gesellt sich gern, eine Krähe hackt der andern u. s. w.“ und was dergleichen mehr ist. Andere sagen im Gegentheil, daß, was das Sprichwort von den Töpfern sagt, daß einer den andern hasse, von allen, sich gar zu ähnlichen, Menschen gelte. Sie suchen dieß tiefer aus der Natur zu beweisen, und führen zu dem Ende den Euripides an, welcher sagt:

„Des Regens Naß begehrt die trockne Erde,
Die regenschwangre Wolke wünscht zu fallen,
Und sich auf dürre Felder auszuleeren.“

Sie führen ferner den Heraklit an, welcher sagt, daß das, was einander entgegen steht, auch einander nützlich sey, daß nur aus Dingen, die von einander entfernt sind, eine schöne Harmonie werden könne, und daß alles durch den Streit der Elemente sey hervorgebracht worden.

Diesem widersprechen Empedokles und andere, welche behaupten, daß jede Sache von der ihr ähnlichen angezogen werde und sie wechselsweise anziehe.

Was nun von diesen Fragen die Natur der Körper betrifft, so gehört es nicht zu unserer Untersuchung, und wird billig von uns bey Seite gesetzt. Was aber davon den Menschen angehet, und auf Sitten und Leidenschaften Beziehung hat, dessen Untersuchung liegt uns ohne Zweifel ob, z. E. ob Freundschaft bey allen Menschen Statt finde, oder ob böse Menschen nicht Freunde seyn können? Ferner, ob es nur eine Gattung der Freundschaft oder mehrere gebe? Denn diejenigen, welche deßhalb nur eine Gattung annehmen, weil ein Mehr und ein Weniger bey der Freundschaft Statt findet, schließen aus einem unzulänglichen Grunde. Denn Dinge, bey denen das Mehr und Weniger, d. h. Grade Statt finden, können deßwegen auch der

Gattung nach verschieden seyn, wovon im Vorhergehenden ist geredet worden.

Vielleicht wird über diese und andere ähnliche Fragen am ersten etwas klar werden können, wenn zuvor ausgefunden seyn wird, was das Liebenswürdige, oder das die Freundschaft zu erwecken Fähige sey. Denn, wie es scheint, kann nicht jedes Ding ein Gegenstand der Freundschaft werden, sondern nur die Dinge, welche Freundschaft zu erwecken fähig sind. Diese sind das Gute, oder das Angenehme, oder das Nützliche. Und da das Nützliche nichts anders ist, als das, wodurch man sich das Gute oder das Vergnügen verschaffen kann; so läßt sich das Liebens- oder das der Freundschaft Würdige auf die beyden Stücke zurückbringen: auf das Gute und das Angenehme.

Nun fragt sich aber weiter: ist es das Gute an sich und im Allgemeinen betrachtet, welches Liebe und Freundschaft erregt, oder wird jeder Mensch durch das, was für ihn insbesondre gut ist, zur Freundschaft bewogen?

Eine ähnliche Frage läßt sich in Absicht des Angenehmen aufwerfen.

Der Erfahrung gemäß, scheint jeder nur das, was für ihn insbesondre gut ist, zu lieben; und

so würde also das allgemein Gute das allgemein Liebenswürdige ausmachen. Aber was das Individuum zur Liebe bewegt, würde auch das individuelle Gute seyn müssen.

Ueberdieß liebt jeder nicht das, was für ihn wirklich gut ist, sondern das, was ihm als ihm gut, erscheint. Doch dieser Umstand kommt hier in keine Betrachtung. Denn so wie auch das Liebenswürdige nur das scheinbar Liebenswürdige seyn.

Ob nun gleich die drey Sachen, um welcher willen wir Gegenstände lieben, auch bey leblosen Statt finden, so wird doch die Liebe derselben keine Freundschaft genannt: denn nicht nur wird sie durch keine Gegenliebe erwiedert, sondern sie wird auch nicht von dem Wunsche und dem Vorsatze, dem geliebten Gegenstande Gutes zu thun, begleitet. Es wäre lächerlich, zu sagen, daß man dem Weine, welchen man liebt, Gutes wünsche. Wenn man ihm etwas wünscht, so ist es, daß er erhalten werde, aber nur in der Absicht, damit man selbst ihn genießen könne. Dem Freunde aber, sagt man, muß man Gutes wollen, um des Freundes selbst willen.

Diejenigen nun, welche Andern auf diese Weise Gutes wollen, nennt man Wohlwollende,

wenn dabey auf eine gegenseitige Gesinnung dieser Andern nicht gerechnet ist. Wohlwollen aber, welches von demjenigen, auf den es gerichtet ist, erwiedert wird, ist Freundschaft.

Oder ist vielleicht auch noch dieß hinzuzusetzen, das dieses gegenseitige Wohlwollen auch beyden nicht verborgen bleiben muß? Denn mancher ist gegen Personen wohlwollend, die er nie gesehen hat, von denen er aber glaubt, daß es rechtschaffene oder brauchbare Leute sind. Vielleicht mag auch einer oder der andere von diesen letztern eben dieselbe Gesinnung gegen den erstern hegen. Beyde werden also hier einander wechselseitig wohlwollen. Niemand aber würde sie deßhalb Freunde nennen, so lange jedem die Gesinnung des andern in Absicht seiner verborgen bleibt.

Um dieser Ursachen willen gehört also zur Freundschaft zweyer Personen, daß sie einander gegenseitig wohlwollen, d. h. den Willen haben, dem andern Gutes zu thun, und daß jeder diese Gesinnung von dem andern wisse.

Drittes Kapitel.

Inhalt. Diejenige Freundschaft, welche auf Nutzen oder Vergnügen, die man sich gegenseitig gewähret, gegründet ist.

So wie die zuvor genannten Arten des Liebenswürdigen verschieden sind; so theilen sich auch die Zuneigungen und die Freundschaften in verschiedene Arten.

Es giebt drey Arten der Freundschaft, so wie es drey Arten des Liebenswürdigen gab. Die erste hat ihren Grund in der Liebe des Guten; die zweyte in der Liebe des Nützlichen; die dritte in der Liebe des Angenehmen. Denn nach jedem dieser Bestimmungsgründe können zwey Menschen einander lieben, und diese Liebe einander bekannt machen.

Alle die nun, welche einander um eines bestimmten Bewegungsgrundes willen lieben, wünschen auch einander Gutes, besonders in Beziehung auf diejenige Eigenschaft oder Sache, welche den Grund der Liebe ausmacht.

Die, welche einander um des Nutzens willen lieben, lieben eigentlich nicht die Person an sich,

sondern nur sofern ihnen etwas Gutes von dem andern widerfährt. Der gleiche Fall ist mit denen, die um des Vergnügens willen Freunde von einander sind. Wir lieben z. B. einen witzigen und spaßhaften Menschen, nicht, weil er solche und solche Gemüthseigenschaften besitzt, sondern, in sofern er uns ein Vergnügen macht.

Diejenigen nun, welche des Nutzens wegen Freunde sind, lieben in dem Andern eigentlich etwas Gutes, das ihnen selbst widerfährt: und diejenigen, welche es um des Vergnügens willen sind, lieben in dem Andern eigentlich nur das Vergnügen, welches sie selbst genießen. Keiner von diesen also liebt den Andern, in sofern er dieser und dieser Mensch ist; sondern in sofern er auf ihn die Beziehung des Nützlichen oder des Angenehmen hat. Solche Freundschaften beruhen also auf einem zufälligen Ereignisse: denn nicht er, der Mensch, wird um seinetwillen, was auch immer mit ihm vorgehen, und wie er sich gegen uns verhalten mag, sondern nur dann und in sofern, als er uns entweder irgend einen Vortheil oder ein gewisses Vergnügen verschafft, geliebt.

Um deßwillen sind auch solche Freundschaften so leicht zu trennen: weil die Menschen in Absicht solcher bestimmten Verhältnisse sich nicht ähnlich blei-

ben. Hören sie nähmlich auf, Vergnügen zu machen, oder Nutzen zu gewähren; so hören sie auch auf, geliebt zu werden. Nun bleibt aber der Nutzen, den ein Mensch dem andern gewähren kann, nicht immer derselbe, und das, was zu einer Zeit uns nützlich war, ist es zu der andern nicht mehr. Wenn nun das aufhört, um dessentwillen sich die Freundschaft entspann: so ist es natürlich, daß auch die Freundschaft getrennt wird, da sie sich ganz auf jenen Gegenstand bezog.

Die auf den Nutzen sich gründende Freundschaft findet sich vornähmlich unter alten Leuten: weil man in diesem Alter mehr den Vortheil, als das Vergnügen zu suchen pflegt. Sie findet sich aber auch bey Jünglingen und Männern von reifem Alter, wenn diese von Charakter mehr, als Andere ihres Alters, ihrem Vortheil ergeben sind.

Freunde dieser Art leben wenig mit einander, und sehen sich selten. Denn theils sind sie oft nicht angenehm im Umgange, theils verlangen sie auch den gesellschaftlichen Umgang nicht, wenn ihnen nicht zugleich ein Vortheil daraus entsteht. Denn nur in sofern und so lange ist einer dem andern angenehm, als jeder sich durch den andern etwas Gutes zu verschaffen hofft.

Zu diesen eigennützigen Freundschaften rechnet man auch die gewöhnlichen Gastfreundschaften.

Die Art der Freundschaft, welche aus dem Vergnügen entsteht, pflegt die Freundschaft junger Leute zu seyn. Denn diese regieren sich größtentheils nach sinnlichen Eindrücken, und haben vornähmlich das, was ihnen nach ihrer individuellen Beschaffenheit und in dem gegenwärtigen Augenblicke angenehm ist, zum Gegenstande ihres Bestrebens. So wie aber die Jahre sich verändern: so werden ihnen auch immer andre Dinge angenehm. Um dieser Ursache willen werden junge Leute sehr schnell Freunde, und hören auch sehr schnell wieder auf, es zu seyn. Denn mit dem Vergnügen kommt und geht diese Freundschaft zu gleicher Zeit. Das Vergnügen dieser Art aber ändert sich sehr schnell.

Aus eben dem Grunde sind junge Leute zu dieser Art von Freundschaft aufgelegt, aus welchem sie auch aufgelegt sind, sich zu verlieben: denn auch diejenige Zuneigung, welche wir das Verliebtseyn nennen, ist größtentheils Leidenschaft, und auf sinnliches Vergnügen gerichtet: daher sich junge Leute auch oft in einem Tage verlieben, und gegen dieselbe Person wieder kalt werden.

Freunde dieser Art wünschen mit einander zu leben, und verlangen nach einem häufigen Umgange: denn nur im Umgange können sie das Vergnügen genießen, um dessen willen sie Freunde sind.

Viertes Kapitel.

Inhalt. Die echte vollkommne Freundschaft, welche die Vortheile der in dem vorhergehenden beschriebnen zwey Arten in sich vereiniget, beyde aber an Dauerhaftigkeit und Zuverläßigkeit übertrifft, ist diejenige, welche sich auf Tugend gründet.

Die vollkommene Freundschaft aber ist diejenige, die zwischen an sich guten und ähnlichen Menschen gepflogen wird: denn diese sind es, welche, wenn sie einander Gutes wünschen, es auf gleiche Weise darum und in sofern wünschen, als sie beyde gut sind. Und da die Tugend oder die moralische Güte, der Person als solcher angehört; so sind auch diejenigen, welche um dieser Eigenschaften willen Freunde mit einander sind, am meisten Freunde, weil das Wohlwollen eines Jeden gegen den Andern keinen andern Grund, als die Person des Andern selbst, hat; weil das, worauf diese Gesinnung gegründet ist, nicht ein zufälliges Ereigniß, sondern eine in der Natur dieser Menschen liegende Beschaffenheit ist. Die Freundschaft unter solchen ist daher auch dauer-

hafter: denn sie dauert so lange, als sie selbst gut bleiben; die Tugend aber ist etwas beständiges.

Von Freunden dieser Art ist jeder an sich ein Mann von Werth, und er ist auch gewiß ein nützlicher Mann für seinen Freund: denn alle tugendhaften Menschen haben sowohl eine absolute Güte, als auch eine relative, in Beziehung auf einander, welche letztere Nützlichkeit heißt.

Auf gleiche Weise sind auch solche Freunde einander angenehm: denn jeder Tugendhafte ist sowohl an sich ein angenehmer Mensch, als auch insbesondere für einen andern Tugendhaften. Denn jedem Menschen machen diejenigen Handlungen Vergnügen, die seiner Handlungsweise verwandt und ähnlich sind; die Handlungen der Tugendhaften aber sind einander ähnlich.

Von einer solchen Freundschaft läßt sich die Dauerhaftigkeit auch um dieser Ursache willen vermuthen: weil in ihr sich alle Bewegungsgründe vereinigen, um derentwillen Menschen einander Freunde werden. Wir lieben nähmlich, wie wir oben gesehen haben, Andre, entweder um eines gewissen Gutes, oder um einer gewissen Annehmlichkeit willen, die beyde entweder absolut und an sich, oder relativ in Beziehung auf

uns gut und angenehm sind; oder wir lieben sie um einer gewissen Gleichheit willen. Alles das findet sich nun bey tugendhaften Freunden. Sie sind einander ähnlich; jeder ist gut und angenehm an sich, und zugleich in Beziehung auf den andern, (denn die absolute und wesentliche Güte ist immer mit der absoluten und wesentlichen Annehmlichkeit verbunden.) Diese Vereinigung aber der relativen Güte und Annehmlichkeit mit der absoluten ist der höchste Gegenstand der Liebe; daher auch der höchste Grad und die vollkommenste Art der Freundschaft unter solchen Personen Statt findet.

Es ist natürlich, daß Freundschaften der Art selten sind, weil es wenige Menschen giebt, die dem obigen Bilde ähnlich sehen. Es gehört überdieß, auch bey wirklich tugendhaften Personen, Zeit und ein langer Umgang dazu, ehe unter ihnen Freundschaft errichtet werden kann. Denn nach dem Sprichworte ist es nicht möglich, daß Menschen sich einander kennen lernen, wenn sie nicht einen Scheffel Salz mit einander verzehrt haben. Eher müssen aber billiger Weise Menschen sich nicht mit andern genau verbinden, noch sie als Freunde aufnehmen, bis einer des andern Liebenswürdigkeit

erkannt und ihn seines Vertrauens werth befunden hat

Diejenigen nun, welche so geschwind einander Freundschaftserweisungen machen, wünschen gleichsam nur Freunde von einander zu seyn, sind es aber nicht, wofern sie nicht wirklich liebenswürdig sind, und dieß gegenseitig von einander erkannt haben. Ein solcher Wunsch nach Freundschaft, kann unter Personen sehr geschwind entstehen: die Freundschaft selbst aber keinesweges.

Fünftes Kapitel.

Inhalt. Fortgesetzte Vergleichung der Freundschaft, welche sich auf Eigennutz oder Vergnügen gründet, mit derjenigen, welche sich auf das wahre Gute, auf die Tugend gründet, und Vorzüge der Letzteren.

Diese letztere Art der Freundschaft ist so wohl der Dauer nach, als in jeder andern Rücksicht, die vollkommenste. Bey ihr vereiniget sich Alles und von beyden Seiten, was nur irgend einer Art von Freundschaft zukommen kann. Sie hat etwas mit der Freundschaft, die auf Vergnügen gegründet ist, gemein: denn auch die Tugendhaften machen einander im Umgange Vergnügen. Sie hat von der andern Seite auch etwas mit der Freundschaft, die auf Nutzen gegründet ist, gemein: denn auch die Tugendhaften sind einander nützlich.

Indeß auch jene unvollkommnern Arten der Freundschaft sind am dauerhaftesten, wenn das, was jeder von dem andern erhält, und um dessentwillen er ihn liebt, von beyden Seiten möglichst gleich ist: z. B. wenn jeder dem Andern

gleich viel Vergnügen macht; und dieß nicht allein, sondern noch mehr, wenn er es ihm in der nähmlichen Gattung und durch dieselbe Eigenschaft macht. So können z. B. zwey witzige und scherzhafte Köpfe lange Freunde bleiben. Weniger sind Freundschaften dauerhaft, wenn die Freunde sich gegen einander verhalten, wie sich ein Liebhaber zu seiner Geliebten verhält: denn diese sind sich nicht auf einerley Weise und um derselben Ursache willen angenehm. Der Liebhaber sucht den Genuß der Schönheit; die Geliebte verlangt die Aufwartung und die Gefälligkeiten eines Liebhabers: daher unter diesen beyden Personen oft mit der verschwindenden Schönheit der Geliebten auch alle Freundschaft gänzlich aufhört. Denn nun macht dem Einen der Anblick, der ihn zuvor ergetzte, nicht mehr Vergnügen; und die Andere sieht sich von den Aufwartungen, deren sie gewohnt war, verlassen. Doch giebt es auch nicht wenige, die aus Liebhabern und Geliebten Freunde werden, wenn sie, von gleichem und gutem Charakter, einander durch den langen Umgang haben kennen und lieben lernen. Die hingegen, welche in der Liebe selbst nicht einen Umtausch des Vergnügens, sondern des Nutzens machen, gelangen weit seltener zur Freundschaft,

und beharren viel weniger bey derselben. Alle nähmlich, welche des Nutzens wegen Freunde sind, hören auf, es zu seyn, wenn der Nutzen verschwindet. Denn im Grunde waren sie nie Freunde von einander; sondern immer nur Freunde ihres eignen Vortheils.

Des Nutzens und des Vergnügens wegen also können auch schlechte Menschen unter sich, und gute Menschen mit schlechten Freunde seyn. Menschen ohne Charakter können es noch viel leichter mit jedem Andern seyn. Um ihrer selbst willen aber können nur gute Menschen Freunde seyn. Denn die bösen haben kein Wohlgefallen an einander, außer in sofern einer von dem andern Vortheil zieht. Auch ist die Freundschaft der Tugendhaften die einzige, welche nicht leicht durch Verläumdungen gestört werden kann. Denn man wird nicht leicht Verläumdungen gegen Personen Gehör geben, die man in einem langen Zeitraume geprüft und bewährt gefunden hat.

Auch das gegenseitige volle Zutrauen, so wie die vollkommenste Sicherheit vor allen Beleidigungen, und jeder andere Umstand, der zur wahren Freundschaft gefordert wird, ist diesen Freunden eigen.

In den Freundschaften der beyden andern Arten aber können Anlässe zu Beleidigungen eben so wohl als zum Mißtrauen entstehen.

Weil nun aber einmahl die Menschen auch diejenigen mit dem Nahmen der Freunde belegen, welche entweder des Nutzens wegen mit einander in Verbindung sind; — wie z. B. verbündete Staaten sich Freunde nennen, da doch die Bündnisse unter den Staaten wahrscheinlich immer nur des Nutzens wegen geschlossen werden, — oder die, welche bloß des Vergnügens wegen an einander hängen, in welchem Sinne wir von den Freundschaften der Kinder reden: so werden wir uns wohl nach diesem Sprachgebrauche bequemen und diesen beyden Arten der Verbindung den Nahmen der Freundschaft lassen müssen. Wir werden aber dann mehrere Gattungen der Freundschaft annehmen: wovon die erste, welche diesen Nahmen im eigentlichen und höchsten Verstande verdient, diejenige seyn wird, welche unter tugendhaften Personen, durch ihre Tugend selbst errichtet wird; die übrigen aber, nur nach dem Maße, als sie dieser ersten Art der Freundschaft mehr oder weniger ähnlich sind, zu demselben Nahmen ein Recht haben. In sofern nähmlich auch bey diesen Verbindungen eine gewisse Güte und eine

gewisse Gleichheit der Personen zum Grunde liegt: in sofern sind solche Verbundene auch Freunde. So ist z. B. die Eigenschaft, durch welche man Vergnügen erweckt, auch als etwas Gutes zu betrachten: und wird so besonders von denjenigen angesehen, die Freunde des Vergnügens sind.

Diese beyden Bewegungsgründe aber, des Nutzens und des Vergnügens, kommen selten bey einer und derselben Freundschaft zusammen. Denn von zwey zufälligen Beschaffenheiten kann man nicht erwarten, daß sie sich auf gleiche Weise bey zwey Personen finden.

Sechstes Kapitel.

Inhalt. Fortsetzung der vorhergehenden Betrachtung. Einige Erfordernisse zu wirklicher Freundschaft und einige Hindernisse derselben.

Wenn wir demnach diese Eintheilung der Freundschaft in drey Gattungen zum Grunde legen: so ergiebt sich, daß schlechte Menschen nur des Vergnügens oder des Nutzens wegen Freunde seyn können, wenn sie zufälliger Weise hierin mit einander übereinstimmen; daß aber tugendhafte Menschen Freunde von einander sind, jeder um des Andern selbst willen. Denn jeder ist des Andern Freund, weil der Andere tugendhaft ist. Tugend aber ist die Eigenschaft der Person. Diese sind demnach Freunde an sich und ihrem Wesen nach betrachtet; jene Andern sind es nur wegen zufälliger Beschaffenheiten, und in sofern sie jenen wahren Freunden ähnlich sind.

So wie nun bey den Tugenden, die tugendhafte Fertigkeit, welches eine ruhende Eigenschaft ist, von der tugendhaften Handlung, welches die in Thätigkeit gesetzte Fertigkeit ist, unterschieden wird: so ist es auch bey der Freundschaft. Die

Freundschaft unter den Tugendhaften ist entweder in Thätigkeit, wenn sie wirklich mit einander leben, sich an einander freuen, und sich wechselsweise Gutes erzeigen: oder sie ist nur als ruhende Eigenschaft vorhanden, wenn Personen, welche so beschaffen sind, daß sie als Freunde gegen einander handeln würden, doch von einander dem Orte nach getrennt, oder, wie schlafende Freunde, außer Thätigkeit gesetzt werden.

Die Entfernung der Freunde von einander, hebt die Freundschaft nicht durchaus auf, sondern sie hindert nur die Aeußerungen derselben. Doch scheint die Abwesenheit, wenn sie zu lange dauert, auch einigen Einfluß auf die Verminderung der Freundschaft haben zu können. Daher der Poet sagt:

„Freundschaft trennet sich oft durch Mangel des freundlichen Umgangs."

Leute von hohem Alter oder einer etwas finstern Gemüthsart sind, auch bey sonst guten Eigenschaften, weniger aufgelegt, Freunde zu seyn: denn sie haben zu wenig von den Eigenschaften in sich, welche Vergnügen machen. Und niemand ist gerne lange mit Personen zusammen, die etwas Unangenehmes an sich haben, oder denen es an Annehmlichkeit fehlt: indem die Abneigung

von allem, was Unlust macht, so wie die Begierde nach dem Vergnügen, zu den natürlichsten Bewegungen des Gemüths gehört. Diejenigen aber, welche an einander Geschmack zu finden fähig sind, aber ohne wirklichen Umgang mit einander zu pflegen, scheinen mehr Wohlwollende, als Freunde, gegen einander zu seyn: denn nichts ist Freunden so eigenthümlich, als daß sie oft und gerne beysammen sind.

Diejenigen, welchen es an Glücksgütern fehlt, wünschen sich hauptsächlich Gewinn und Nutzen. Die Glücklichen aber, welchen alle ihre Bedürfnisse zu Theil geworden sind, verlangen nach nichts, als ihres Lebens im Umgange mit Andern froh zu werden. Für den Glücklichen und mit allem Versorgten ist die Einsamkeit am wenigsten schicklich. Aber um des Umganges mit wirklichem Vergnügen zu genießen, ist es nothwendig, daß die Menschen gewisse Annehmlichkeiten mitbringen, und daß sie an einerley Sachen Vergnügen finden. — Eigenschaften, welche der Jugend und den Personen von guter Laune zuzukommen scheinen.

Noch einmahl also: die Freundschaft der Rechtschaffenen ist am meisten Freundschaft; denn sie vereinigt in sich das Princip des Guten und

das Princip des Vergnügens. Und zwar ist bey den Tugendhaften das absolut Gute und Angenehme dasjenige, was in Beziehung auf sie besonders gut und angenehm ist.

Das Lieben scheint eine Leidenschaft, das Wort Freundschaft aber eine Fertigkeit anzuzeigen. Liebe findet auch gegen Thiere und leblose Dinge Statt, Gegenliebe aber, die zur Freundschaft nothwendig ist, kann nur beym Vorsatze Statt finden, und Vorsatz kann nur aus einer Fertigkeit oder Beschaffenheit des Gemüths entstehen. Auch ist das Verlangen, welches ein Freund hat, daß seinem Freunde Gutes widerfahre, da es gar keinen eigennützigen Bewegungsgrund hat, Fertigkeit oder Gemüthsart.

Die, welche ihren Freund lieben, lieben zugleich ein Gut, in dessen Besitze sie selbst sind. Denn jeder gute oder tugendhafte Mann, wenn er von jemandem Freund wird, wird zugleich ein Gut für den, welchen er liebt. Jeder von solchen Freunden also, so wie er sein eignes Beste durch die Freundschaft des Andern befördert, so erwiedert er auch dem Andern das Gleiche so-

wohl an Gesinnungen und gutem Willen, als auch durch die That und die Art seines Umgangs mit ihm. Daher auch die Freundschaft als eine vollkommene Gleichheit zweyer Personen angesehen wird. Dieß alles aber findet sich bey der Freundschaft der Tugendhaften am meisten.

Ich habe gesagt, daß unter Leuten von hohem Alter und finsterer Gemüthsart die Freundschaft weniger Statt findet; sehr natürlich, da sie sowohl selbst weniger Vergnügen am Umgange finden, als auch weniger aufgelegt sind, Andern Vergnügen zu machen. Und doch ist es der freundliche und gefällige Umgang vornähmlich, welcher Freundschaften stiftet und den Genuß der Freundschaft gewährt. Um deßwillen werden junge Leute so schnell Freunde; alte oder mürrische Leute aber nicht. Denn wo nicht gegenseitiges Vergnügen im Umgange gegeben und genossen wird, da kann keine Freundschaft vorhanden seyn.

Personen der Art haben vielleicht Wohlwollen gegen einander, (wenn sie wechselsweise einander Gutes wünschen und bereit sind, ein-

ander zu dienen,) aber Freundschaft kann man das nicht nennen, da sie nicht ihre Zeit mit einander zubringen, und einer an des Andern Umgange kein Vergnügen findet: worin doch ein wesentliches Stück der Freundschaft bestehet.

Siebentes Kapitel.

Inhalt. Ob man der Freunde viele haben könne? beantwortet zu Folge des in dem Vorhergehenden gemachten Unterschiedes unter den Arten der Freundschaft.

Freund von vielen, in dem vollkommensten Sinne des Wortes Freundschaft, zu seyn, ist eben so unmöglich, als zu gleicher Zeit Liebhaber vieler Schönen zu seyn. Eine solche Freundschaft ist nähmlich gleichsam der höchste Grad oder das Extrem der Freundschaft. Jedes Aeußerste aber pflegt nur einfach zu seyn, und nur auf eine Sache Bezug zu haben. Es ist überdieß nicht leicht möglich, daß einem Menschen viele Personen in einem hohen Grade gefallen sollten; auch vielleicht nicht einmahl, daß es in der Bekanntschaft eines Menschen viele sehr tugendhafte und gute Menschen gebe. Man muß überdieß, um diese echte Freundschaft zu errichten, sich eine Kenntniß des Andern durch Erfahrung erwerben, und mit ihm durch langen Umgang und Gewohnheit zusammenwachsen: welches alles sehr schwer ist.

Durch den Nutzen oder durch das Vergnügen aber ist es möglich, daß uns Viele gefallen. Denn es giebt wirklich viele Menschen, welche von gewissen Seiten brauchbar oder angenehm sind. Und die Wahrnehmung dieser Eigenschaften und ihr Genuß kann auch in kurzer Zeit geschehen. Unter diesen beyden Arten der Freundschaft aber hat die auf das Vergnügen gegründete mit der wahren Freundschaft die meiste Aehnlichkeit, wofern nur von beyden Seiten gleiche Annehmlichkeiten dargebracht werden, und jeder also wirklich an der Person des Andern, oder mit ihr an gemeinschaftlichen Gegenständen Vergnügen findet. Von dieser Art sind die Freundschaften junger Leute: und in ihnen scheint immer etwas mehr von Uneigennützigkeit und Edelmuth zu seyn: da hingegen die Freundschaften des Nutzens wegen nur eine Art von Handel zu seyn scheinen.

Ueberdieß sind die glückseligen Menschen solcher Personen, die ihnen nutzen könnten, nicht mehr bedürftig, aber wohl solcher, die ihnen angenehm sind: denn sie werden doch mit einigen zusammen leben und Umgang haben wollen. Das Unangenehme erträgt man aber vielleicht wohl kurze Zeit, aber, auf immer und fortgesetzt,

gewiß nicht. Selbst das Gute würden wir nicht ertragen, wenn es uns zugleich beschwerlich würde. Auch die Glücklichen suchen also angenehme Freunde. Vielleicht ist es daher auch in der Wahl der Freunde nicht genug, auf die moralische Tugend der Personen zu sehen; man muß auch auf Annehmlichkeit im Umgange, und zwar auf solche Eigenschaften sehen, die gerade für uns angenehm sind. So wird erst alles beysammen seyn, was zusammengenommen das Eigenthümliche der Freundschaft ausmacht.

Personen, welche im Staate Ansehen und Macht besitzen, scheinen diese beyden Classen von Freunden von einander abzusondern. Sie haben deren, mit welchen sie, bloß des Nutzens wegen, Andere, mit denen sie, bloß des Vergnügens wegen, in Verbindung sind; wenige aber, bey welchen sie Vergnügen und Nutzen zugleich suchten. Dieß kommt daher, daß sie nicht diejenige Annehmlichkeit an einem Menschen suchen, welche mit der Tugend verbunden ist; noch denjenigen Nutzen bey den Andern, welcher in der Hülfleistung zur Ausführung löblicher Thaten besteht: sondern wenn sie nach angenehmen Menschen verlangen, so sind dieß nur die lustigen und witzigen Menschen; und wenn sie nützliche Menschen ha-

ben wollen, so verstehen sie darunter nur solche, die Verstand und Kraft genug haben, jeden Auftrag auszurichten. Beyde Eigenschaften aber finden sich selten in derselben Person zusammen. Nur der Tugendhafte ist, wie ich schon oben erwähnt habe, zu gleicher Zeit angenehm und nützlich. Aber ein solcher Freund wird einem, an Stand und Macht über andere erhabenen, Menschen nicht zu Theil, wenn er nicht eben so viel an Tugend als an Rang über Andre hervorragt. Ist dieß nicht, so findet keine Gleichheit zwischen ihnen Statt. Solcher Großen aber giebt es nur wenige.

Achtes Kapitel.

Inhalt. In wiefern auch unter Ungleichen, bey überwiegenden Vorzügen des einen Theiles nähmlich, Freundschaft bestehen könne.

Die bisher genannten Freundschaften sind unter Gleichen und beruhen auf Gleichheit. Denn jeder von Beyden leistet dem Andern das, was ihm von dem Andern geleistet wird, oder er hat wenigstens den Willen, eben das dem Andern zu verschaffen, was er von dem guten Willen jenes erwarten kann. Oder es geschieht auch bey diesen Arten der Freundschaft ein Tausch verschiedener Dienstleistungen: wie wenn der eine Freund dem Andern Vergnügen macht, und dieser jenem dafür nützlich ist. Daß diese letztere Art der Freundschaft weniger wahre Freundschaft und weniger dauerhaft ist, habe ich schon gesagt.

Es scheint auch, daß alle diese Freundschaften nur gleichsam Annäherungen an ein gemeinschaftliches Ideal der Freundschaft sind, welches die auf Tugend und persönliche Verdienste gegründete Freundschaft ist. Von dieser, welche das Band des Nutzens und das des Vergnügens in

sich vereiniget, muß jede andere Freundschaft wenigstens etwas an sich haben. Um deßwillen giebt man auch der Verbindung, die auf Nutzen allein oder Lust allein gebaut ist, den Nahmen der Freundschaft. Von andern Seiten aber scheinen sie denselben nicht zu verdienen: eben, in sofern sie jener tugendhaften Freundschaft unähnlich sind, z. B. weil sie weder gegen Verläumdungen so gesichert noch überhaupt so dauerhaft sind, als jene.

Eine ganz verschiedene Gattung der Freundschaft aber ist die zwischen Ungleichen oder zwischen Höhern und Niedrigern, als z. B. zwischen Vater und Sohn, zwischen ältern und jüngern Personen, zwischen Mann und Frau, und überhaupt zwischen denen, welche Andern zu befehlen haben, und denen, welche ihnen gehorchen müssen.

Wenn unter solchen Personen Freundschaft ist, so hat jeder Theil eine eigne Art der Freundschaft für den Andern. Die Liebe des Vaters für den Sohn ist nicht dieselbe Art der Zuneigung, wie die Liebe des Sohnes gegen den Vater. Die Freundschaft des Mannes gegen die

Frau äußert sich auf eine andre Weise, als die Freundschaft der Frau gegen den Mann. In allen diesen Verbindungen nähmlich, hat jeder Theil seine eigne Tugend, sein eignes Werk zu vollbringen. Jeder hat andere Ursachen, warum er den Andern liebt. Jeder liebt also auch auf eine andere Weise, und seine Freundschaft ist von der Freundschaft des Andern verschieden. Kein Theil leistet dem Andern, keiner begehrt auch nur von dem Andern, was ihm von jenem geleistet wird.

Diese Gattung der Freundschaft nun, z. B. zwischen Aeltern und Kindern, ist dann dauerhaft und von rechter Art, wenn sowohl die Aeltern den Kindern dasjenige leisten, was das Verhältniß und die Pflicht der Aeltern erfordern, als, umgekehrt, die Kinder in ihrem Betragen gegen die Aeltern dem kindlichen Verhältnisse getreu bleiben. Nach der Aehnlichkeit dieses Beyspiels müssen in allen solchen Freundschaften unter Ungleichen die Zuneigung und die Freundschaftserweisungen jedes Theils gegen den andern mit dem unter ihnen vorhandnen Verhältnisse übereinstimmen. Z. B. der vorzüglichere, der nützlichere, oder in jeder andern Rücksicht der

höhere Freund kann einen Anspruch auf einen höhern Grad von Freundschaftserweisungen machen, als er selbst zu leisten verbunden ist. Denn wenn sich die Liebe jedes Theils nach der Würdigkeit des andern richtet, so entstehet daraus eine Art von Gleichheit. Gleichheit aber ist die Seele der Freundschaft.

Neuntes Kapitel.

Inhalt. Bey einem gewissen Grade von Ungleichheit findet die Freundschaft nicht mehr Statt. Schmeicheley — Ehre — Lieben ohne geliebt zu werden.

Wir haben die Gleichheit so wohl zur Gerechtigkeit als zur Freundschaft für nothwendig erklärt. Aber sie hat in der Einen nicht dasselbe Verhältniß, wie in der Andern. Bey gerechten Handlungen kommt es zuerst auf diejenige Gleichheit an, welche in der Proportion oder in der gehörigen Würdigung der Personen und Sachen besteht. Diejenige Gleichheit aber, welche unmittelbar die Größe betrifft, nimmt erst die zweyte Stelle ein. Bey der Freundschaft ist es umgekehrt. Die Gleichheit, der Größe nach, behauptet den ersten Rang, die Gleichheit durch die Proportion der Behandlung mit der Würde nimmt erst den zweyten Rang ein. Dieß ist daraus klar, daß, wenn der Unterschied zwischen zwey Personen an Tugend oder Untugend, an Wohlhabenheit oder irgend einer andern Eigenschaft zu groß ist, sie alsdenn gar nicht Freunde

werden können, und es auch nicht einmahl zu seyn begehren. Dieß ist am klärsten, wenn wir die Götter in dem Verhältnisse gegen die Menschen denken. Die Erhabenheit der erstern über die letztern an allen Arten von Vorzügen und Gütern ist so groß, daß eine eigentliche Freundschaft unter ihnen undenkbar ist. Könige und Fürsten geben ein eben so klares Beyspiel: denn auch auf deren Freundschaft macht kein Mensch von weit niedrigerem Stande Anspruche; eben so wenig, als ganz Unwissende sich um die Freundschaft der Weisen, und Nichtswürdige sich um die Freundschaft sehr tugenhafter Männer bewerben. Eine genaue Gränzlinie läßt sich nun zwar hierin nicht ziehen, wie weit Menschen von einander abstehen und doch noch Freunde seyn können. Denn gesetzt, der eine von zwey Freunden verlöre viele von seinen Vorzügen, so würde die Freundschaft deßhalb doch noch dauern können. Wird aber der Abstand noch größer, wie der zwischen einem Menschen und einem Gott, so kann die Freundschaft nicht länger bestehen. Hieraus entsteht aber eine Folgerung, welche Schwierigkeiten macht. Ein Freund wird demnach nicht dem andern das Größte aller Güter, wie z. E. ein Gott zu seyn, wünschen

können: denn der andre würde alsdann aufhören, sein Freund zu seyn. Kann er ihm aber nicht das Größte aller Güter wünschen, so kann er ihm überhaupt nichts Gutes wünschen.

Ich antworte: wenn wir oben richtig gesagt haben, daß der Freund dem Freunde, um der Person des Freundes selbst willen, Gutes wünscht; so wird immer nöthig seyn, daß das Wesentliche der Person bleibe, von welcher Beschaffenheit sie auch gegenwärtig sey. Unter der Bedingung aber, daß sein Freund Mensch bleibe, wird er ihm immer die größten Güter wünschen, welche die menschliche Natur gestattet; aber auch diese vielleicht nicht alle: denn er wird doch, da er sich selbst noch mehr als den Freund liebt, einige sich vorbehalten wollen.

Die Meisten aber scheinen auch zur Freundschaft die Eitelkeit mit zu bringen, von dem Andern noch stärker geliebt zu werden, als sie ihn selbst lieben. Dieß ist die Ursache, warum die Schmeichler so viel Eingang finden. Denn der Schmeichler ist nichts anders, als ein niedrigerer Freund, oder der sich so stellt, als wenn er sich von dem Andern weit übertroffen glaubte, und daher sich bewogen fände, ihn stärker zu lieben, als er Anspruch machen dürfte, geliebt zu werden.

Das Geliebtwerden aber ist von dem Geehrtwerden nicht weit entfernt, nach welchem Letztern eigentlich die meisten trachten.

Doch beydes ist wesentlich verschieden: denn wenn die Menschen nach Ehre begierig sind, so geschieht es nicht um ihrer selbst willen, sondern um der Dinge willen, mit denen sie zufällig in Verbindung stehen. Die Einen, (und das sind ohne Zweifel die meisten,) freuen sich deßhalb darüber, wenn sie von vornehmen und angesehenen Personen geehrt werden, weil sie darauf die Hoffnung mancher Vortheile gründen. Sie glauben nähmlich, von Personen, denen sie Achtung einflößen, eher dasjenige zu erhalten, wozu sie ihrer Hülfe bedürfen; sie freuen sich also über die Ehre, nur als über ein Zeichen oder einen Vorboten angenehmer Begebenheiten, die ihnen bevorstehen. Die Andern, wenn sie nach der Hochachtung einsichtsvoller und rechtschaffener Personen streben, verlangen im Grunde nur durch deren Urtheil die gute Meinung, welche sie von sich selbst hegen, zu bestätigen. Sie freuen sich also bey der Ehre nur über ihre eigenen Vorzüge, von denen sie durch den Beyfall ihrer Verehrer stärker versichert werden.

Mit dem Geliebtwerden verhält es sich anders. Dieses macht auch an sich und um sein selbst willen Vergnügen. Um deßwillen scheint es auch von größerm Werthe, als das Geehrtwerden zu seyn, und um deßwillen wird auch die Freundschaft unter diejenigen Güter gerechnet, welche man, ohne Rücksicht auf etwas anders, bloß ihrer selbst wegen begehrt.

Doch das Wesentliche der Freundschaft scheint mehr im Lieben, als im Geliebtwerden zu bestehen. Und daß es möglich ist, an dem erstern allein Freude zu haben, wenn es auch von dem andern getrennt ist, davon ist die Zärtlichkeit der Mütter gegen ihre neugebornen Kinder ein Beweis. Einige übergeben die ihrigen Ammen und Wärterinnen zu verpflegen, und ob sie gleich ihre Kinder sehr lieben und sie immer im Auge behalten, bekümmern sie sich doch wenig darum, daß ihnen deren Gegenliebe entzogen wird; und sind, wenn sich beydes nicht vereinigen läßt, schon damit zufrieden, wenn sie nur wissen, daß es ihren Kindern wohl geht. Sie hören auch nicht auf, diese ihre Kinder zu lieben, wenn diese ihnen auch als Unbekannten begegnen, und keine Zeichen kindlicher Zärtlichkeit geben.

Zehntes Kapitel.

Inhalt. Noch einige Bemerkungen über die Tauglichkeit zur Freundschaft.

Wenn also das Wesen der Freundschaft für jeden der Freunde in der Liebe besteht, welche er selbst für den andern hägt; und da es als ein Lobspruch angesehen wird, wenn man jemanden einen Freund seiner Freunde nennt: so scheint Lieben die eigenthümliche Tugend des Freundes zu seyn. Und wo nun diese Liebe, im Verhältnisse mit der Würdigkeit des Gegenstandes von beyden Seiten vorhanden ist, da kann eine dauerhafte Freundschaft entstehen, und solche Freunde können sich treu bleiben.

Vermöge einer solchen der Würdigkeit einer jeden Person angemessenen Liebe, können auch am ersten ungleiche Personen Freunde werden. Denn dadurch werden sie einander auf gewisse Weise gleich, wenn jeder den Andern nach dem Maße mehr oder weniger liebt, als er mehr oder weniger Vorzüge besitzt.

Gleichheit und Aehnlichkeit machen das Band der Freundschaft aus, am meisten aber diejenige Aehnlichkeit, welche auf gleichen Tugenden beruht.

Tugendhafte Personen, da sie überhaupt mehr sich selbst gleich sind, sind eben deßwegen auch einer standhaften Freundschaft fähig.

Sie haben überdieß nie der Hülfe Anderer zu schlechten Handlungen nöthig, auch lassen sie sich zu solchen Diensten von ihren Freunden nicht brauchen, vielmehr widersetzen sie sich jedem dergleichen Unternehmen und suchen es zu verhindern.

Die Personen von schlechtem Charakter hingegen, da sie sich selbst überhaupt nicht gleich bleiben, haben auch keine Beständigkeit in ihrer Zuneigung gegen Andere. Lasterhafte können immer nur auf kurze Zeit Freunde werden, so lange nähmlich, als einer an den schlechten Handlungen oder Grundsätzen des Andern Wohlgefallen hat. Von längerer Dauer können diejenigen Freundschaften seyn, bey welchen der Nutzen oder das Vergnügen das Band ausmacht. Sie dauern nähmlich natürlicher Weise so lange, als jeder dem Andern denjenigen Nutzen oder dasjenige Vergnü-

gen gewährt, wodurch sie aneinander waren gezogen worden.

Unter Entgegenstehenden scheint diejenige Freundschaft am meisten Statt zu finden, welche auf dem Nutzen beruht. Auf diese Weise kann der Arme mit dem Reichen, der Unwissende mit dem Gelehrten Freund werden. Jeder begehrt nähmlich dasjenige, dessen Mangel er sich bewußt ist, und ist bereit, wo er dieß erhält, es durch andre Gegengefälligkeiten zu vergelten. Man könnte sagen, daß eben dieser Fall oft bey den Liebhabern und ihren Geliebten eintrete, und daß der Schöne und der Häßliche in eben dem Verhältnisse gegen einander stehen. Daher sehen wir auch, daß mancher Liebhaber beynahe lächerlich wird, wenn er mit einer mittelmäßigen Gestalt bey seiner Schönen eben den Eindruck machen will, welchen diese durch ihre vorzügliche Schönheit auf ihn gemacht hat. Wenn er von andern Seiten eben so liebenswürdige Eigenschaften hat; so ist dieser Anspruch verzeihlich: wenn er aber keine dergleichen hat, so wird er lächerlich.

Vielleicht ist aber überhaupt der Satz, daß von zwey Entgegengesetzten das eine nach dem andern begehrt, nicht an sich und nothwendig,

sondern nur zufällig wahr. Die Begierde geht nähmlich eigentlich nach dem mittlern Zustande, welches immer der gute Zustand ist. Das zu Trockne verlangt nicht, naß zu werden, sondern nur in die Mitte zwischen Trockenheit und Nässe zu kommen. Der, welchem zu heiß ist, verlangt nicht, kalt zu werden, und auf gleiche Weise ist es mit allem Entgegenstehenden beschaffen. Doch diese Betrachtung, die unserm Gegenstande eigentlich fremd ist, setzen wir billig bey Seite.

Eilftes Kapitel.

Inhalt. Analogie der bürgerlichen Gesellschaft und der Gerechtigkeit mit der Freundschaft.

Was ich gleich anfänglich gesagt habe, zeigt sich bey der fortgesetzten Untersuchung über die Freundschaft als wahr; daß sie und die Gerechtigkeit mit denselben Personen und Sachen zu thun hat. In jeder gesellschaftlichen Verbindung nähmlich, giebt es eine Art von Gerechtigkeit und auch eine Art von Freundschaft, welche darin ihren Platz findet und zu deren Aufrechthaltung nöthig ist. Seefahrer, die in einem und demselben Schiffe seegeln und Soldaten, die in demselben Heere zu Felde ziehen, sehen sich in so fern als Freunde an und begrüssen sich als solche. Ein gleiches geschieht in jeder andern Art gesellschaftlicher Vereinigung. Diese Freundschaft erstreckt sich aber nur so weit, als sich die Verbindung erstreckt, wodurch sie veranlaßt worden ist. Dasselbe gilt aber auch von dem Rechte und der Gerechtigkeit. Jede Verbindung hat ihre eigenen. Das Sprichwort also: das, was Freunden gehört, ist ihnen allen ge-

mein, ist in so fern richtig, als jede Freundschaft eine Art der Verbindung voraussetzt, und die Verbindung etwas gemeinschaftliches ist. Aber es giebt Grade von beyden. Unter Brüdern und ganz vertrauten Freunden, ist alles gemein. Andere Arten von Freunden haben etwas gemein, und behalten etwas für sich abgesondert, die einen mehr, die andern weniger; — kein Wunder: denn die eine Art der Freundschaft ist selbst mehr oder in einem höhern Grade Freundschaft, als die andere. Ueberdieß sind die Rechte und die Pflichten der Gerechtigkeit auf gleiche Weise unterschieden. Nicht eben das, was die Gerechtigkeit von den Aeltern gegen ihre Kinder fordert, verlangt sie auch von Brüdern gegen einander. Und die Rechte, welche Brüder auf einander haben, sind wieder von denen, welche gute Gespielen oder Mitbürger einander zu leisten haben, verschieden. Und so ist es mit allen andern Arten der freundschaftlichen Verbindungen beschaffen.

Eine gleiche Abänderung leidet auch der Begriff der Ungerechtigkeit in jedem dieser Verhältnisse. Sie steigt in dem Maße, als die Personen, gegen welche wir sie begehen, genauer mit uns verbunden sind. Es ist schändlicher, eine

Person, mit der wir im vertrauten Umgange leben, als einen uns übrigens unbekannten Mitbürger zu bestehlen. Es ist ein größeres Verbrechen, einem Bruder, als einem Fremden seine Hülfe zu versagen, — seinen Vater, als irgend sonst jemanden zu schlagen.

So wie in einer Verbindung die Freundschaft einen höhern Grad erreicht, so vermehren sich auch die Rechte und die Pflichten der Gerechtigkeit, — ein Beweis, daß beyde mit denselben Gegenständen zu thun haben, und einander gleichsam parallel laufen.

Alle Verbindungen aber scheinen nur Theile der großen bürgerlichen Verbindung zu seyn. Denn alle zielen gemeinschaftlich auf irgend einen zu erreichenden Nutzen ab, und tragen irgend etwas zur Erhaltung oder Verschönerung des Lebens der Verbündeten bey. Eben dieß ist aber auch der Zweck der bürgerlichen Verbindung. Deßwegen kamen die Menschen zuerst in Staaten zusammen, und deßwegen bleiben sie in denselben. Der allgemeine Nutzen ist das Ziel, wonach die Gesetzgeber in ihren Verordnungen streben, und der Maßstab, nach welchem die bürgerlich gerechten Handlungen beurtheilt werden.

Jede andere Art der Verbindung nun strebt nur nach einem Theile desjenigen Nutzens, welchen die bürgerliche Gesellschaft ganz und vollständig zu ihrem Zwecke hat. Die Gesellschaft der in einem Schiffe zu einer Seereise Vereinigten hat nur den Nutzen zur Absicht, welchen die Schiffahrt gewähren kann, es sey nun die Erwerbung von Vermögen oder etwas ähnliches. Die Gesellschaft der Soldaten in einem Heere sucht den Vortheil, welchen der Krieg gewähren kann, er bestehe nun in der Beute, oder in der Ehre des Sieges, oder in der Eroberung von Städten. Die Verbindung zwischen Zunft- oder Stamm-Genossen hat wieder andere Endzwecke.

Einige solcher in der bürgerlichen Gesellschaft vorhandenen kleinen Verbindungen haben bloß das Vergnügen zur Absicht; wie die, welche sich zu Tänzen und gemeinschaftlich veranstalteten Mahlzeiten vereinigen. Diese suchen nichts weiter, als entweder ein Opfer dadurch feyerlicher zu machen, oder sich durch den Umgang zu vergnügen. Die von allen Zeiten aber eingeführten Opfer und Zusammenkünfte scheinen größtentheils nach der vollbrachten Ernte veranstaltet worden und dazu bestimmt gewesen zu seyn, die Erstlinge der Früchte den Göttern darzubringen. Da

sie in dieser Jahreszeit am meisten Muße hatten; so bestimmten sie dieselbe zu diesen Opferfeierlichkeiten und den dabey üblichen Zusammenkünften, bey welchen sie sowohl den Göttern den schuldigen Dank abstatteten, als sich selbst eine Erhohlung nach der Arbeit, verbunden mit Vergnügen, verschafften. Alle diese Verbindungen aber scheinen unter der bürgerlichen zu stehen und von ihr gleichsam mit begriffen zu werden: denn diese hat zu ihrem Ziele nicht einen gegenwärtigen und vorübergehenden Vortheil, sondern die Vervollkommung des ganzen menschlichen Lebens. Alle übrigen Gesellschaften aber haben nur einen Theil dieser allgemeinen Glückseligkeit zum Zwecke, und sind also auch nur als Theile jener großen allgemeinen Verbindung zu betrachten. Zu jeder Art der Verbindungen aber gehört auch eine besondere Art der Freundschaft, deren Eigenthümlichkeit durch die Natur und den Zweck dieser Verbindung bestimmt wird.

Zwölftes Kapitel.

Inhalt. Die verschiednen Regierungsformen eines Staates, verglichen mit den Verhältnissen des häuslichen Lebens.

Es giebt drey Hauptformen der Staatsverfassung und eben so viele Ausartungen, welche man als Verderbnisse jener ersteren Formen ansehen kann. Jene drey ersten Formen sind: die Regierung eines Königs, die Regierung der besten Bürger im Staate oder die Aristokratie, und die Regierung der Reichen, oder nach Maßgabe des Vermögens, welche man schicklich die Timokratische Regierung (von τιμὴ, die Schätzung des Vermögens) nennen könnte, die aber von den meisten schlechthin durch das Wort πολίτεια oder Republik angezeigt wird. Unter diesen Regierungsformen ist die Regierung eines wahren Königs die beste: die bloß auf dem Vermögen beruht, die schlechteste. Die Ausartung der königlichen Gewalt ist die Tyranney. Beyde sind Alleinherrschaften; aber sie sind himmelweit von einander unterschieden. Der Tyrann sieht nur auf seinen Vortheil, der König

auf das Beste seiner Unterthanen. Denn der ist kein wahrer König, der nicht selbst genugsam und an allen Vorzügen und Gütern über die, welche er beherrscht, erhaben ist. Ein solcher Mann ist aber keines Zusatzes zu seiner Glückseligkeit bedürftig. Er hat also keine Ursache, Vortheile für sich selbst zu suchen, sondern kann keinen Endzweck haben, als den Nutzen der von ihm Beherrschten zu befördern. Wäre das Oberhaupt eines Staates nicht von dieser Beschaffenheit, so würde er nicht den Nahmen eines Königs verdienen, sondern nur so gut wie eine durch das Loos erwählte Obrigkeit seyn *). Dieser

---

*) Aristoteles sagt eigentlich: er würde nur ein durch das Loos erwählter König seyn. Und er scheint dieses in so fern im Gegensatze gegen Erbkönige zu sagen, als diese (vorzugsweise so genannten) Könige gemeiniglich aus so reichen Familien abstammen, daß sie aus den ihnen eigenthümlich zugehörenden Ländereyen oder Domänen überflüssigen Unterhalt ziehen können und daher den Versuchungen, sich durch ihre Amtsführung zu bereichern, am wenigsten ausgesetzt sind. Ueber Versuchungen dieser Art glaubte sie auch die alte Welt,

Regierungsart ist die Tyranney gerade entgegengesetzt: denn diese sucht nur, was dem Regenten nützlich ist. Doch daß die Regierung eines Tyrannen die schlechteste Regierung ist, wird von jedermann anerkannt und erhellt schon daraus, weil sie die entgegengesetzte der königlichen, dem Besten aber immer das Schlechteste entgegengesetzt ist. Doch ist es gerade die königliche Regierungsform, welche in die Tyranney am leichtesten übergeht: denn sie ist selbst nichts anders, als eine verderbte Monarchie, und ein böser König wird natürlicher Weise Tyrann.

Die Aristokratie hingegen geht in die Oligarchie über, wenn die, welche die Regierung in Händen haben, sich so weit verschlimmern, daß sie die Schätze und Ehrenstellen der Republik, ohne Rücksicht auf Würdigkeit, austheilen, alle oder die meisten Güter sich selbst zueignen, die obrigkeitlichen Aemter immer in den Händen der-

---

vielleicht eines gewissen angestammten grössern Edelmuthes wegen, erhaben. Von beyden hier angeführten Umständen kann bey einem durch das Loos erwählten Regenten leicht das Gegentheil Statt finden.

selben Personen und Familien erhalten und die Erlangung von Reichthümern zu ihrem vornehmsten Augenmerke machen. Anstatt daß, nach dem Wesen der Aristokratie, die Besten und Vernünftigsten regieren sollten, herrschen nur wenige und schlechte Menschen.

Aus der Timokratie oder der nach dem Vermögen ausgetheilten Herrschaft ist der nächste Uebergang zur Demokratie: denn diese beyden Regierungsformen sind mit einander verwandt. Auch die Timokratie will das Volk mit zur Regierung ziehen: und auch in ihr herrscht eine gewisse Gleichheit, nähmlich unter allen, welche eine gleiche Schatzung bezahlen. Unter den schlechten Regierungsformen aber ist die Demokratie am wenigsten schlecht, weil sie von der so genannten republikanischen Verfassung nur wenig abweicht.

Jede der oben genannten Verfassungen verändert und verunstaltet sich auf eine andere, und zwar auf die angezeigte Weise, sie geht nähmlich in diejenige fehlerhafte Regierungsform über, in welche der Uebergang durch die kleinsten und leichtesten Veränderungen geschehen kann.

Aehnlichkeiten und gleichsam Modelle im Kleinen von diesen verschiedenen Staatsverfassungen

findet man auch in der häuslichen Gesellschaft. Die Verbindung zwischen Vater und Kindern bietet das Bild der königlichen Regierung dar. Denn einem Vater ist an dem Wohl seiner Kinder wirklich gelegen; daher nennt auch Homer den Jupiter den Vater der Götter und Menschen. Und in der That macht die königliche Würde Anspruch darauf, eine väterliche Herrschaft über die Unterthanen zu seyn.

Bey den Persern hingegen ist auch die väterliche Gewalt eine tyrannische Herrschaft: denn sie gehen mit den Kindern, wie mit Sklaven, um.

Daß eben diese tyrannische Regierungsform diejenige sey, welche in der Gesellschaft zwischen einem Herrn und seinen Leibeignen Platz hat, versteht sich von selbst: denn der Zweck dieser Herrschaft, so wie der Gesellschaft selbst, ist nur der Vortheil des Herrn. Hier nun ist diese Regierungsart am rechten Ort und untadelhaft: aber zwischen Aeltern und Kindern, wie in Persien, ist sie fehlerhaft. Denn so wie diejenigen verschieden sind, welche beherrscht werden: so müssen auch die Arten zu herrschen verschieden seyn.

In der Gesellschaft von Mann und Frau scheint die aristokratische Regierungsform obzuwalten. Denn vermöge seiner höhern Würde regiert der Mann, aber nur in dem, was sich für den Mann zu thun und anzuordnen schickt: was aber zum Geschäfte der Frau gehört, übergiebt er ihr. Wenn aber der Mann über alles gebiethen will, so verändert er die Regierungsform und macht aus ihr eine Oligarchie: denn nun ist die Regierung nicht mehr nach der Würdigkeit der Personen vertheilt, und er herrscht nicht mehr bloß, in so fern er der Bessere ist. Zuweilen herrschen in der Ehe auch die Weiber, besonders wenn sie Erbtöchter sind. Alsdenn ist also auch die Gewalt nicht nach Tugend und Verdienst, sondern nach Reichthum und Macht ausgetheilt, so wie in den Oligarchien.

Die Gesellschaft unter Brüdern kommt der Timokratie am nächsten. Denn auch sie sind unter einander gleich, außer in so fern sie an Jahren von einander verschieden sind. Daher auch, wenn dieser Unterschied zu groß wird, die eigentlich brüderliche Freundschaft unter ihnen nicht Statt findet.

Die eigentliche Demokratie aber findet sich in solchen Häusern und Familien, welche ganz ohne Herren sind, (denn in diesen sind alle Glieder gleich,) oder in denen, in welchen der Herr ein schwacher Mann ist und einem jeden thun läßt, was er will.

Dreyzehntes Kapitel.

Inhalt. Anwendung des Vorhergehenden auf die Freundschaft. Von der Natur und dem Grunde verschiedener Arten derselben in der häuslichen Gesellschaft.

In jeder dieser Staatsverfassungen ist die unter den Gliedern herrschende Freundschaft immer in Verhältniß mit dem Umfange der Rechte und der Gerechtigkeitspflichten, welche unter den Gliedern derselben Statt finden.

Die Pflicht des Königs gegen die Unterthanen seines Reichs, ist eine höhere Wohlthätigkeit. Denn wie könnte er anders, als seinen Unterthanen Gutes thun, da er selbst ein vortrefflicher Mensch, und da seine Sorge ganz allein auf das Wohlergehen seiner Unterthanen, so wie die Sorge des Hirten auf die Erhaltung seiner Schafe gerichtet ist. Daher auch Homer den Agamemnon den Hirten der Völker nennt.

Die väterliche Herrschaft ist mit gleichen Pflichten und Rechten verbunden. Sie ist aber von der königlichen noch durch die Größe der Wohlthaten unterschieden: denn die Aeltern sind

für das Kind die Urheber des Daseyns, des kostbarsten unter allen Gütern, zugleich aber auch seine Ernährer und Erzieher. Die Rechte der Aeltern, stehen auch den höhern Ahnherrn zu. Ueberhaupt ist es die Natur selbst, welche den Vätern über ihre Söhne, den Vorältern über ihre Nachkommen, und den dieses Nahmens würdigen Königen über ihre Unterthanen die Herrschaft verliehen hat.

Hieraus entspringt aber auch eine Freundschaft, wie sie nur zwischen einem Höhern und einem Niedrigern seyn kann. Um deßwillen werden auch die Aeltern nicht bloß geliebt, sondern auch verehrt; und das, was vom Vater gerecht ist gegen den Sohn, ist es nicht umgekehrt von diesem gegen jenen. Ihre Rechte sind verschieden nach ihrer Würde und ihrem persönlichen Werth. Und so müssen es auch die freundschaftlichen Gesinnungen von beyden Seiten seyn.

Zwischen Mann und Frau ist dieselbe Art der Freundschaft, wie in der Aristokratie. Jeder wird geschätzt und geliebt, nachdem er es verdient: dem Bessern wird das größere Gute zu Theil; und einem jeden das für ihn besonders

Schickliche. Nach eben diesen Verhältnissen richten sich aber auch ihre Rechte.

Die Gesellschaft unter Brüdern ist der unter Gesellschaftern, die sich selbst einander gewählt haben, ähnlich. Sie sind einander gleich und von einerley Alter. Solche Personen haben aber auch gemeiniglich ähnliche Einsichten und ähnliche Sitten. Die Verbindung unter diesen kommt mit der Timokratie überein, in welcher die Bürger auch einander gleich und von gleichem Verdienst zu seyn begehren, auch auf einen gleichen Antheil an der Regierung, oder auf eine abwechselnde Regierung Anspruch machen. Eben so nun wie die Gerechtsame in dieser Gesellschaft sind, so ist auch die Freundschaft.

So wie aber in allen ausgearteten und verderbten Verfassungen die Gerechtigkeit nur sehr wenig Statt findet: so findet auch in ihnen nur sehr wenig Freundschaft Statt, und am wenigsten in der schlechtesten. In der Tyranney ist nähmlich höchst wenig oder gar nichts von einer Freundschaft zu spüren. Und wie wollte zwischen einem Beherrscher und Beherrschten, die gar keinen gemeinschaftlichen Endzweck haben, eine Freundschaft Statt finden? Ja selbst Rechte und eine Ausübung der Gerechtigkeit findet unter

ihnen nicht Statt, sondern ihr Verhältniß ist nur dasjenige, welches der Künstler zum Werkzeuge, die Seele zum Körper, und der Herr zu seinem Leibeigenen hat. Ein Werkzeug kann zwar dem, der es braucht, nützlich seyn: aber eine Freundschaft ist gegen leblose Dinge eben so wenig, als eine Ausübung der Gerechtigkeit, möglich. Auch ist beydes nicht gegen ein Pferd oder gegen einen Ochsen, — selbst nicht gegen einen Knecht, in so fern er Knecht ist, möglich: denn sie haben nichts unter sich gemein. Der Knecht ist ein lebendiges Werkzeug; und das Werkzeug ist ein lebloser Knecht. In so fern er also Knecht ist, findet keine Freundschaft gegen ihn Statt: aber wohl in so fern er Mensch ist. Denn jeder Mensch scheint gegen jeden Menschen, ohne Ausnahme, gewisse Rechte und Gerechtigkeitspflichten zu haben, weil Gesetze und Verträge immer unter ihnen gemeinschaftlich seyn können. Und so sind sie auch, als Menschen, immer einer gewissen Freundschaft fähig. Daher auch selbst in dem Verhältnisse der Tyrannen zu den von ihnen Unterjochten doch noch etwas von Gerechtigkeit und Freundschaft, obgleich nur sehr wenig, übrig bleibt.

In der Demokratie, obgleich ebenfalls in einer ausgearteten Verfassung, ist doch von beyden noch das Meiste, weil doch unter Gleichen, oder Leuten, die sich dafür halten, immer sehr vieles gemeinschaftlich ist.

Vierzehntes Kapitel.

Inhalt. Fortgesetzte Erklärung der verschiednen Arten von Freundschaft in dem häuslichen Leben.

Jede Art von Freundschaft, die errichtet wird, bezieht sich also auf eine gewisse errichtete Gesellschaft. Doch könnte man vielleicht diejenige ausnehmen, welche bloß auf der Verwandtschaft, oder auf dem zufälligen Zusammenleben beruht. Die Freundschaft aber, die unter Bürgern eines Staats, unter Gliedern einer Zunft, oder unter Gefährten auf einer Seereise Statt findet, und alle, die diesen ähnlich sind, kann man als geschlossene Verbindungen ansehen: und sie scheinen auf einer Art von Vertrage zu beruhen. Zur letztern Classe könnte man auch die Gastfreundschaft rechnen.

Die Freundschaft, welche aus der Verwandtschaft entsteht, ist sehr vielartig, hängt aber gänzlich von der Verbindung zwischen Aeltern und Kindern ab.

Es ist die Natur, welche den Aeltern eine instinctartige Liebe zu den Kindern, als zu Theilen ihres eignen Wesens, eingepflanzt und die Kinder hinwiederum gelehrt hat, die Aeltern, als die Urheber ihres Daseyns, zu lieben. Indeß ist die Vorstellung der Aeltern, daß diese Kinder Wesen von ihnen sind, deutlicher und lebhafter, als die Vorstellung der Kinder, daß sie ihr Leben von den Aeltern haben. Daher wird auch das Wesen, aus welchen ein anderes entsteht, zu dem aus ihm entsprungenen weit mehr hingezogen, als dieses zu jenem. Jede Sache, die ein Theil einer Sache ist und aus ihr entspringt, wie z. E. ein Zahn, ein Haar oder so etwas aus dem menschlichen Körper, ist dem Körper selbst genau verwandt und gehört zu ihm: aber umgekehrt gehört der Körper nicht zu einem solchen aus ihm erwachsenen Theile, oder ist doch mit ihm nur wenig verwandt. Dazu kommt die größere Länge der Zeit, in welcher die Liebe der Aeltern zu den Kindern erwachsen und reifen kann. Jene nähmlich fangen diese mit ihrem Daseyn zugleich an zu lieben, letztere aber die erstern erst dann, wenn sie zum Selbstbewußtseyn und zur Vernunft kommen. Dieß letztere, — die längere Beschäftigung mit dem geliebten Ge-

genstande, ist auch die Ursache, warum die Zärtlichkeit der Mütter gegen ihre Kinder noch größer ist, als die Zärtlichkeit der Väter.

Noch einmahl also: die Aeltern lieben ihre Kinder gleichsam als ein anderes Selbst; es sind Wesen, die sich von dem ihrigen erzeugt und von demselben nur abgesondert haben. Die Kinder aber lieben ihre Aeltern, als die Ursache und die Quelle ihres Daseyns.

Eine gemeinschaftliche Abstammung aus denselben Wesen ihrer Art ist der Grund der brüderlichen Liebe. Die Gleichheit des Verhältnisses nähmlich, in welchem sie gegen die Urheber ihres Daseyns stehen, macht, daß sie sich selbst als Wesen gleicher Art ansehen. Daher drückt man sich auch so aus, daß eben das Blut in den Adern der Brüder wallt, das sie aus einer gemeinschaftlichen Wurzel hervorgesproßt sind, u. s. w. Die Einerleyheit des Stoffes nähmlich, woraus Dinge entsprossen sind, kann in ihnen, auch wenn sie von einander abgesondert sind, fortdauern.

Sehr viel trägt auch zur Freundschaft unter Brüdern ihre gemeinschaftliche Auferziehung und die ungefähre Gleichheit des Alters bey. Denn gleich und gleich, sagt das Sprichwort, gesellt

sich gerne, und Leute, die in Sitten und Denkungsart einander ähnlich sind, werden leicht einander willkommene Gesellschafter. Daher hat auch die brüderliche Freundschaft das meiste Aehnliche mit derjenigen, die aus dem geselligen Umgange entspringt.

Die Geschwisterkinder nun und übrigen Verwandten werden nur dadurch in Verbindung mit einander gebracht, daß sie von jenen näheren Verwandten abstammen. Sie alle nähmlich kommen zuletzt in gewissen gemeinschaftlichen Urhebern ihres Daseyns zusammen. Sie sind aber einander um so viel näher, oder um so weiter von einander entfernt, als sie mehr oder weniger von ihrem ersten oder gemeinschaftlichen Ahnherrn abstehen. Die Freundschaft aber, welche die Kinder gegen ihre Aeltern haben, ist, so wie die Liebe der Menschen gegen die Götter, zugleich Verehrung höherer Vollkommenheiten, und Dankbarkeit für empfangne Wohlthaten. Unstreitig sind die Aeltern die größten Wohlthäter der Kinder, da sie ihnen nicht nur das Daseyn gegeben, sondern auch für ihren Unterhalt, und in der Folge für ihre Erziehung gesorgt haben.

Die Freundschaft unter Verwandten gewährt um so viel mehr Nutzen und Vergnügen, je

mehr Verwandte beysammen zu seyn und in Gesellschaft zu leben pflegen.

Es ist aber, wie ich schon gesagt habe, in der brüderlichen Freundschaft vieles, was in der aus dem geselligen Umgange entstehenden Freundschaft auch ist, und besonders, was in den gesellschaftlichen Verbindungen rechtschaffener und sich ähnlicher Personen ist. Die Eigenschaften einer guten geselligen Freundschaft finden um desto mehr unter Brüdern Statt, je näher sie einander angehören, von je frühern Jahren sie einander zu lieben angefangen haben und jemehr Aehnlichkeit sich in ihren Sitten vermuthen läßt, da sie von einerley Aeltern erzeugt und ernährt und auf gleiche Weise erzogen worden sind. Auch ist die gegenseitige Prüfung, welche durch die Länge der Zeit geschieht, bey ihnen am vollständigsten und am sichersten.

Nach Verhältniß dessen, was ich von der brüderlichen Liebe gesagt habe, kann man leicht dasjenige bestimmen, was auch die übrigen Verwandtschaften für Gründe und Anlässe der Freundschaft haben.

Ganz besonders aber scheint die Liebe zwischen Mann und Frau der Natur gemäß zu seyn. Denn zuerst scheint der Mensch mehr dazu ge-

macht, sich mit einer Person innig, als mit vielen zum bürgerlichen Leben, zu verbinden. In dem Maße auch, als die Familienverbindung dem Menschen nothwendiger und unentbehrlicher ist, als die politische, und er diesen Trieb seines gleichen zu zeugen mit allen lebenden Wesen gemein hat; in so fern ist auch die Verbindung zwischen Mann und Frau die natürlichste aller Freundschaften. Bey den Thieren ist die Beywohnung der Geschlechter zur Hervorbringung von Jungen ihrer Art der einzige Zweck ihrer Verbindung: bey den Menschen aber ist es zugleich die gegenseitige Hülfsleistung zu allen Bedürfnissen und Handlungen des Lebens. Daher unter den Menschen die Geschäfte beyder Geschlechter gar bald abgesondert werden, und der Mann andre Pflichten auszuüben überkommt, als die Frau. Daher kann auch jeder genau die Bedürfnisse des Andern befriedigen und dessen Mangel ersetzen, wenn jeder das ihm Eigenthümliche zu einem gemeinschaftlichen Gebrauche gleichsam niederlegt. Dieß ist es auch, was sowohl die Nützlichkeit als die Annehmlichkeit der ehelichen Freundschaft ausmacht.

Doch kann noch ein anderes Band der Liebe in ihren persönlichen Verdiensten liegen, wenn

sie beyde rechtschaffne und sittlichvollkommene Personen sind, jede auf die eigne Art sittlich vollkommen, wie es die Natur ihres Geschlechts erfordert, — und wenn sie gegenseitig eins an der Tugend des Andern Vergnügen finden.

Ein großes Band der Liebe unter Eheleuten scheinen auch die Kinder zu seyn; daher Ehen, die kinderlos sind, leichter getrennt werden. Denn Kinder sind ein gemeinschaftliches Gut für beyde Eheleute: alles Gemeinschaftliche aber hält die Menschen zusammen.

Wenn man aber fragt: wie soll ein Mann mit seiner Frau, und überhaupt ein Freund mit seinem Freunde leben? so scheint diese Frage nichts anders zu sagen, als: was ist in dem Betragen von Eheleuten oder von Freunden gegen einander gerecht? Denn unstreitig giebt es ein anderes Recht und eine andere Gerechtigkeit zwischen Freunden, zwischen Personen, die vertraut mit einander umgehen, oder eine gemeinschaftliche Schule besuchen, als zwischen Fremden.

Funfzehntes Kapitel.

Inhalt. Rechtsregeln für die auf Eigennutz gegründete Freundschaft; und zwar hier zuerst für den Fall, daß beyde Theile einander gleich sind.

Ich habe gleich anfangs drey Gattungen von Freundschaft angegeben. In jeder derselben kann es Freunde geben, die einander vollkommen gleich sind, oder solche, wo der eine Theil ein Uebergewicht über den andern hat. (Denn sowohl bey der Freundschaft, welche auf Tugend beruht, können entweder Personen von gleicher sittlicher Vollkommenheit, oder der Vollkommnere kann mit dem minder Vollkommenen Freund werden; als auch kann die Freundschaft, die auf der Annehmlichkeit und dem Nutzen beruhet, zwischen Personen von ungleicher Annehmlichkeit und Nützlichkeit bestehen.) Unter Gleichen muß auch die Liebe von beyden Seiten, müssen auch die Freundschaftserweisungen gleich seyn. Unter Ungleichen ist es genug, wenn ihre Liebe und ihre Freundschaftserweisungen nur in eben dem Verhältnisse mit einander stehen, als ihre respektive Liebens-

würdigkeit. Klagen und Beschuldigungen der Freunde gegen einander kommen fast nur allein oder doch am häufigsten bey denjenigen Freundschaften vor, welche des Nutzens wegen sind geschlossen worden. Sehr natürlich! denn Freunde, die durch ihre wechselseitige Tugend mit einander verbunden werden: von diesen ist jeder weit mehr darum bekümmert, dem Andern Gutes zu erweisen, als Gutes von ihm zu empfangen. Denn jenes ist das eigentliche Werk der Freundschaft und der Tugend. Ueberdieß ist unter Personen, die nach einem gemeinschaftlichen Ziele streben, keine Veranlassung zu Streit und Beschuldigungen. Denn den, welchem nur darum zu thun ist, dem Andern Beweise seiner Liebe zu geben und wohlzuthun, den kann niemand darin stören. Zwar wird der Andere, wenn er ein guter und geselliger Mann ist, diese Freundschaftserweisungen mit ähnlichen erwiedern; aber der erste, wenn er auch seinen Freund an Gefälligkeiten und Diensten übertroffen hätte, wird dazu nicht scheel sehen, noch seinem Freunde darüber Beschuldigungen machen, weil er auf diese Weise ja nur erhalten hatte, was er selbst wünschte. Unter tugendhaften Freunden nähmlich wünscht jeder Gutes zu thun.

Auch bey Freundschaften des Vergnügens wegen finden Klagen und Beschuldigungen nicht so leicht Statt. Denn wenn jeder an dem Umgange des Andern Vergnügen findet, so erhält ja jeder von ihnen, was er von seinem Freunde begehrt, wenn sie wirklich mit einander umgehen. Ueberdieß würde es lächerlich scheinen, wenn sich einer über den Andern beschwerte, daß dieser nicht angenehm genug wäre, weil es ja nur von dem erstern abhängt, ob er mit ihm umgehen will oder nicht.

Aber derjenigen Freundschaft, welche des Nutzens wegen gestiftet wird, ist das Klagen und Beschuldigen der Freunde sehr eigen: denn da jeder den andern nur zu seinem Vortheile gebrauchen will, so thut auch jeder immer größere Forderungen, und glaubt immer weniger erhalten zu haben, als ihm zukäme; daher er natürlicher Weise sich beschwert, daß ihm von seinem Freunde nicht so viel geleistet wird, als er wünscht und bedarf, da er doch glaubt, dessen werth zu seyn. Nun reicht aber keines Menschen Vermögen hin, mit seiner Wohlthätigkeit und seinen Dienstleistungen den Wünschen und Bedürfnissen des Andern immer gleich kommen zu können.

Es scheint aber, daß, so wie es ein doppeltes Recht giebt, — ein ungeschriebenes und natürliches, und ein schriftlichverfaßtes, auf den Landesgesetzen beruhendes: — so giebt es auch bey der auf den Nutzen gegründeten Freundschaft eine doppelte Freundschaftspflicht, eine bloß sittliche und eine gesetzliche. Die Beschuldigungen entstehen also größtentheils daher, wenn solche Freunde bey den Forderungen, die sie machen, andere Rechte zum Grunde legen, als die sie, bey der Errichtung ihrer Verbindung sich gegenseitig eingeräumt haben.

Die Freundschaft, welche ich die gesetzliche nenne, ist diejenige, welche auf genau bestimmte Bedingungen geschlossen wird. Diese ist hinwiederum entweder ein bloßer Handel, so, daß gleich von Hand in Hand bezahlt wird, oder sie ist etwas großmüthiger, so, daß zwar ausgemacht ist, was jeder und wofür er es leisten solle; daß ihm aber die Zeit, wenn solches geschehe, überlassen bleibt. Bey dieser Art der Verbindung ist das, was einer dem andern schuldig ist, deutlich, und keinesweges zweydeutig. Es wird ihm aber, zur Bezahlung der Schuld, gleichsam ein freundschaftlicher Aufschub verstattet. Daher auch in einigen Staaten, über Verträge dieser Art, die

Gerichtshöfe keine Prozesse annehmen, weil sie glauben, daß die, welche auf Treue und Glauben über etwas mit einander eins geworden sind, auch die Erfüllung des Versprechens nur von der Ehrlichkeit des Andern erwarten dürfen.

Die andere Art aber der auf Nutzen gegründeten Freundschaften, welche ich oben die sittliche nannte, bestimmt das nicht genau, was sie von dem Andern als Erwiederungen fordert, sondern macht gleichsam, mit ihrem Gelde oder mit ihren Diensten, dem Andern ein Geschenk. Sie verlangt aber deßwegen nicht weniger das Gleiche oder ein Mehreres zu erhalten, als wenn sie nicht geschenkt, sondern nur geborgt hätte. Daher, da jeder von dem andern am Ende ganz andere Bedingungen von seinem Freunde fordert, als die waren, unter welchen er die Freundschaft angefangen hatte; so ist nichts natürlicher, als daß sie sich gegenseitig über einander beschweren.

Das alles kommt daher, daß alle oder die meisten Menschen zwar an dem sittlich Guten und Edeln, ein Wohlgefallen haben und es wünschen, aber in ihren Entschlüssen und Handlungen doch das Nützliche vorziehen. Nun ist es

edel, Gutes zu thun, ohne dafür wieder etwas zu erwarten: aber es ist nützlich, Dienste und Wohlthaten zu empfangen.

Freunden dieser Art muß jeder die von ihm empfangenen Dienste, so bald er kann, zu erwiedern suchen. Er kann dagegen nicht einwenden, daß der Andere ihm diese Dienste freywillig und als Freund erwiesen habe; denn zu einer solchen uneigennützigen Freundschaft kann niemand wider seinen Willen gezwungen werden: höchstens ist es nur ein Beweis, daß er sich an seinem vermeinten Freunde geirret oder Wohlthaten von jemanden angenommen habe, von dem er sie nicht hätte annehmen sollen. Denn es war eigentlich kein Freund, der sie ihm erwies, keiner, der dabey bloß auf ihn und auf die Sache selbst sah. Einen solchen Freund muß man also bezahlen, eben so gut, als wenn man mit ihm über eine bestimmte Vergeltung eins geworden wäre; man muß ihm wenigstens die Versicherung geben, daß man ihm, sobald man kann, seine Dienste erwiedern werde. Ist man wirklich dazu unvermögend, so wird auch der eigennützige Geber seinen Ansprüchen entsagen.

Doch wird man gleich im Anfange Acht haben müssen, von wem, und unter welchen Be-

dingungen man von dem Andern Wohlthaten empfange, damit man entweder die Wohlthat ausschlage, wenn man die Bedingungen nicht billiget, oder die Bedingungen erfülle, wenn man die Wohlthat angenommen hat.

Ob man eine Wohlthat nach dem Nutzen, den der Empfänger davon erhält, oder nach dem, was sie dem Wohlthäter kostet, schätzen und vergelten müsse: darüber sind die Meinungen getheilt. Gemeiniglich pflegen die, welche Wohlthaten erhalten, zu sagen, daß für ihre Wohlthäter die Sache nur eine Kleinigkeit gewesen sey, und daß sie eben dieselbe auch von Andern hätten bekommen können; — lauter Vorstellungen, durch welche sie den Werth der Wohlthat herabzuwürdigen denken; — die Wohlthäter hingegen, daß sie das Aeußerste gethan hätten, daß von Andern dasselbe gewiß nicht wäre zu erhalten gewesen, und daß eine Wohlthat, bey so großen Nöthen bewiesen, doppelt viel werth sey.

Mich dünkt, da die Freundschaft, von der wir reden, des Nutzens wegen errichtet worden ist: so muß auch die Größe des Vortheils, welche dem Empfänger einer Wohlthat zu Theil wird, für das Maß dieser Wohlthat angesehen werden. Denn er, der Empfangende, war es,

welcher etwas bedurfte, und der Andere befriedigte dieses Bedürfniß, in der Hoffnung, daß ihm das Gleiche von dem Andern widerfahren würde. Die geleistete Hülfe ist also so groß, als sie dem Andern Vortheil verschafft hat, und dieser muß so viel zurückgeben, als er durch die Wohlthat des Andern gewonnen hat; oder auch noch mehr, wenn er edel handeln will.

In den Freundschaften, die auf Tugend gegründet sind, finden, wie ich schon gesagt habe, Beschuldigungen der Art nicht Statt. Indeß giebt es doch auch hier ein Maß, wonach sich die Wohlthat des Freundes schätzen läßt; und das ist die Absicht ihres Urhebers. Denn das Wesentliche der Tugend und des Sittlichen liegt in der Absicht der Handlung.

Sechzehntes Kapitel.

Inhalt. Rechtsregeln für die auf den Nutzen gegründete Freundschaft bey überwiegenden Vorzügen des einen Theiles vor dem andern.

Auch in den Freundschaften unter ungleichen Personen pflegen leicht Mißhälligkeiten zu entstehen. Denn jeder von beyden Theilen macht leicht größere Anmaßungen, als der andere ihm zugestehen will. Wenn dieß aber sich ereignet, so ist die Freundschaft leicht in Gefahr, getrennt zu werden.

Derjenige nähmlich, welcher den andern Freund an persönlichen Vorzügen übertrifft, glaubt eben deßwegen auch größere Rechte zu haben, (weil dem Manne von Verdienst überhaupt in der Gesellschaft mehr zugestanden wird.) Eben dieß glaubt der, welcher in der auf Vortheil gebauten Freundschaft dem Andern den größeren Nutzen schaffet. „Denn, sagt er, wie kann je„ner, da er mir beynah unnütz ist, gleiche Rech„te mit mir verlangen? Es würde eine Dienst„barkeit und nicht eine Freundschaft seyn, wenn „nicht die Rechte derselben sich nach der Größe

„der erwiesenen Dienste richteten.“ Man sieht alsdann die Freundschaft als eine Handlungsgesellschaft an, in welcher jeder einen desto größern Antheil am Gewinste haben muß, je mehr er zum Kapital beygetragen hat. Ganz von der entgegengesetzten Seite sieht die Sache der niedrigere und bedürftigere Theil an. „Das ist, sagt er, ja „das Wesentliche eines tugendhaften Freundes, „daß er seinen bedürftigen Freunden Hülfe leiste. Und was hätte man davon, der Freund „eines Mannes von Verdienst, oder eines vornehmen Mannes zu seyn, wenn man nicht von „seinen persönlichen Eigenschaften oder seinem „Ansehen einen Genuß hätte?“

Die Ansprüche beyder scheinen gewisser Maßen gegründet zu seyn. Von zwey ungleichen Freunden muß jeder dem andern etwas mehr leisten, als er von ihm empfängt. Der Höhere muß mehr Ehre, der Bedürftigere muß mehr Vortheile erhalten. Die Ehre ist der natürliche Antheil der Tugend und der Wohlthätigkeit; das Bedürfniß hingegen kann billig auf Beystand und ihm zugewandte Vortheile Rechnung machen.

Und so scheint es auch in der bürgerlichen Gesellschaft zu seyn. Derjenige wird nicht geehrt, der nicht dem gemeinen Wesen Güter und Vor-

theile verschafft. Dem Wohlthäter des gemeinen Wesens aber wird dasjenige dafür gegeben, was am meisten in der Gewalt Aller ist, das heißt, Ehre. Unmöglich ist es, zugleich sich auf Unkosten des Staats bereichern, und auch von demselben geehrt werden zu wollen. Niemand erträgt es, zugleich in jeder Art den Kürzern zu ziehn. Den, welcher in Absicht seines Vermögens um Andrer willen Verlust leidet, suchen sie dafür mit Ehre schadlos zu halten; und dem, welcher auf den Ruhm einer unbestochnen Obrigkeit Verzicht thut, geben sie dafür Geld.

Da nun, wie ich schon gesagt habe, die Ungleichheit unter Freunden dadurch ausgeglichen wird, daß jeder Theil sich in seinem Betragen nach der Würdigkeit des Andern richtet, und solche Freundschaften nur dadurch bestehen können: so erhellet hieraus die Art, wie ungleiche Freunde mit einander umgehen müssen. Der nähmlich, welcher von dem Vermögen, oder von den Tugenden seines Freundes mehr Vortheile gezogen hat, als er ihm verschaffen konnte, wird jenem dafür mit Erweisung größerer Hochachtung vergelten, und auf diese Weise ihm das Einzige, was in seiner Gewalt steht, abtragen. Und mehr verlangt die Freundschaft nicht, als was dem

Andern möglich ist; wenn es auch nicht ganz dem Werthe seines Gegenstandes entsprechen sollte. Denn diese dem Werthe der empfangenen Wohlthaten angemessene Dankbarkeit ist nicht immer möglich. Sie ist es z. B. nicht gegen die Götter und die Aeltern. Niemand kann durch die Ehre, welche er ihnen erweist, dem Werthe der Wohlthaten, welche er von ihnen empfangen hat, gleich kommen. Aber derjenige hat doch seine Pflicht erfüllt, welcher sie nur nach seinen Kräften verehrt.

Daher scheint es auch zu kommen, daß wohl ein Vater seinem Sohne entsagen und ihn aus der väterlichen Gewalt entlassen, aber nicht ein Sohn sein Verhältniß gegen den Vater aufheben kann. Denn der Schuldner bleibt immer in dem Verhältnisse, bezahlen zu müssen; und der Sohn, welcher nie etwas thun kann, welches den vom Vater empfangenen Wohlthaten gleich käme, bleibt also dessen ewiger Schuldner. Der Gläubiger aber kann seinen Schuldner entlassen; und so auch der Vater den Sohn. Ueberdieß wird nicht leicht ein Vater sich von seinem Sohne auf immer trennen, wenn dieser nicht ein ausnehmend schlechter Mensch ist. Denn, außer der natürlichen Zuneigung der Aeltern gegen Kinder, ist

es auch von den ersteren nach den Gesetzen der menschlichen Natur nicht zu erwarten, daß sie die Hülfe, die sie von den Kindern im Alter zu erwarten berechtigt sind, von sich stoßen sollten. Von einem schlecht denkenden Sohne aber ist es sehr wohl zu erwarten, daß er sich der Pflicht, seine Aeltern zu verpflegen, entziehen, oder sie wenigstens ungern übernehmen werde. Denn, daß ihnen Gutes gethan werde, das wollen die meisten; aber das Gute thun, vermeiden sie aufs möglichste, als eine ihnen selbst unvortheilhafte Sache. Und dieß sey genug von den bisher untersuchten Gegenständen.

Neuntes Buch.

Erstes Kapitel.

Inhalt. Was bey solchen Freundschaften Rechtens ist, wo die beyden Theile, in Absicht ihrer gegenseitigen Prästationen, einander unähnlich sind.

In allen ungleichartigen Freundschaften ist es, wie ich gesagt habe, die Proportion zwischen den Personen und ihrem Betragen gegen einander, was die Gleichheit wieder herstellt und die Freundschaft erhält.

Eben das geschieht in der bürgerlichen Gesellschaft: zwischen den Schuhen des Schusters, dem Zeuge des Webers, und den Producten der übrigen Handwerker, wird dadurch ein Tausch

möglich, daß der Werth ihrer Waaren gegen einander ausgeglichen wird. Hier nun haben die Menschen ein gemeinschaftliches Maß gefunden: das ist das Geld; mit diesem setzen sie alle andern Waaren in Verhältniß und messen sie nach demselben.

In allem dem Verkehre unter den Menschen aber, das auf Liebe beruht, fehlt ein solches Maß. Daher klagt oft ein Liebhaber, daß sein Uebermaß von Liebe mit gar keiner Gegenliebe belohnt werde; — vielleicht mit Unrecht, weil er wirklich nichts liebenswürdiges hat. Ein andermahl klagt die Geliebte, daß ihr Liebhaber ehedem, da er um ihre Gunst warb, alles versprach, und jetzt, da er sie genossen hat, nichts erfüllt. Dieß begegnet ihnen aber beyden deßwegen, weil der Liebhaber bey seiner Schönen nur das Vergnügen, sie aber bey ihm nur das Nützliche suchte, beyde dieß aber jetzt nicht mehr erhalten; daher ihre Freundschaft, weil sie nur auf diesen Stützen ruhte, nothwendig getrennt werden muß, sobald das nicht mehr vorhanden ist, um dessentwillen sie einander liebten. Denn ihre Zuneigung ging nicht auf die Person, noch auf dauerhafte Beschaffenheiten derselben: daher auch ihre Freundschaft von kurzer Dauer seyn mußte. Die Freund-

schaft aber, welche auf dem sittlichen Charakter beruht, da sie der Person und dem Wesentlichen in ihr gewidmet ist, bleibt, wie ich schon gesagt habe, beständig.

Die Uneinigkeit unter Freunden entsteht aber auch, wenn das, was einer dem andern leistet, verschieden ist von dem, was einer von dem andern erwartet. Denn man hält es beynahe für eben so viel, als hätte man nichts erhalten, wenn man nicht gerade das erhält, was man wünscht, und um dessentwillen man sich mit dem andern verbunden hatte. Der Citherspieler, z. B. dem ein Liebhaber verspricht, eine desto höhere Belohnung zu geben, je vortrefflicher er singen und spielen würde, würde nicht zufrieden seyn, wenn er den folgenden Tag seine Belohnung einforderte, und der Liebhaber ihm sagte, daß er schon glaubte, ihn bezahlt zu haben, weil er ihm das Vergnügen seines Umgangs für das Vergnügen seines Spiels gewährt hätte. Die Sache wäre richtig, wenn jeder von ihnen beyden das Vergnügen zur Absicht gehabt hätte. Da aber der Eine Belustigung, der Andere Gewinn suchte, und jener wirklich belustigt worden war, dieser hingegen nichts gewonnen hatte; so waren ihre gesellschaftlichen Verhältnisse nicht in Ord-

nung. Nur dasjenige Gut, welches ein Mensch wirklich bedarf, kann seine Aufmerksamkeit auf sich ziehen, und ihn bewegen, etwas, das in seiner Gewalt steht, dafür hinzugeben.

Wessen Sache ist es aber, den Werth der gegenseitigen Leistungen zu bestimmen? Soll die Leistung dessen, wozu man sich anheischig gemacht hat, vorhergehen, und dann der Leistende den Preis bestimmen? Oder soll der Preis zuvor bezahlt werden, und der, welcher ihn giebt, ihn ausmachen?

Wenn das Erste geschieht, und die Leistung vorangeht, so scheint eben dadurch dem Andern überlassen zu werden, den Werth davon zu bestimmen. Das, sagt man, habe Protagoras in Absicht seiner Schüler gethan. Er habe zuerst ihnen den Unterricht, welchen sie verlangten, gegeben, und dann von ihnen verlangt, daß sie das, was sie gelernt hätten, schätzen sollten: und so viel habe er auch nur genommen. In Fällen der Art, müßte es wohl am besten seyn, der Regel des Hesiodus zu folgen: „der von gemeinschaftlichen Freunden beyder Theile festgesetzte Lohn ist für einen billigen zu erkennen."

Im zweyten Falle, wenn man die Bezahlung zuvor nimmt, entstehn sehr leicht Klagen und Be-

schwerden, wenn das, was man leistet, mit der Größe der Versprechungen nicht übereinkommt. Man scheint alsdann seinen Contract nicht erfüllt zu haben. Die Sophisten thaten dieß, daß sie die Bezahlung für ihren Unterricht vorausnahmen, und waren vielleicht gezwungen, es zu thun, weil ihnen sonst niemand Geld gegeben haben würde, wenn er vorausgesehen hätte, was sie ihn lehren würden. Diese nun, und die ihnen ähnlichen, welche einen Lohn für etwas annehmen, was sie hernach doch nicht leisten, geben zu gerechten Beschwerden Anlaß.

Unter Personen aber, welche über das, was sie einander zu leisten haben, keinen ausdrücklichen Vertrag schließen, sind die, welche die Sache um ihrer selbst willen, und um der Person des Andern willen thun, nie geneigt, sich über die zu geringe Belohnung zu beschweren. Von dieser Art sind, wie ich gesagt habe, tugendhafte Freunde. Wenn aber hier ein Preis des Dienstes bestimmt werden soll, so wird er nach dem Vorsatze und der Absicht des Gebers zu schätzen seyn: denn die Absicht und Gesinnung macht den Freund, und ist das Wesen der Tugend. So scheint es auch mit den Schülern und Freunden wahrer Philosophen zu seyn. Der Werth ihres

Unterrichts kann nicht nach Gelde gemessen werden, und auch Ehrenbezeugung kann nicht für ein Aequivalent empfangener Einsichten gelten. Indessen ist es auch gegen solche Lehrer, so wie gegen die Götter und die Aeltern, hinlänglich, wenn man thut, was man kann. In Fällen, die hiervon verschieden sind, und wo der, welcher etwas dem andern leistet, etwas Bestimmtes von ihm wieder verlangt, ist es freylich am besten, wenn durch gemeinschaftliches Uebereinkommen der Preis zuvor unter ihnen ausgemacht wird. Wenn dieß aber nicht angeht, so scheint es nicht nur nöthig, sondern auch gerecht zu seyn, daß erst die Sache geschehe, und dann der, welcher den Vortheil davon hat, den Preis bestimme. Denn so viel, als dieser Vortheil dadurch erhalten hat, oder so hoch er das dadurch genossene Vergnügen schätzt: so viel muß auch dasjenige werth seyn, was er dem andern dafür wieder giebt, wenn er diesen nach Würden belohnen soll. Denn so, sehen wir, wird auch beym Kauf und Verkauf der Preis regulirt.

In einigen Staaten ist das Gesetz, daß für solche freywillig geschlossene Verträge keine Klage bey einem Gerichtshofe Statt findet: weil sie voraussetzen, daß man mit dem, welchem man vom

Anfange das Vertrauen eines Freundes bewiesen hat, auch so müsse aus einander zu kommen suchen, wie es die Natur des Vertrages mit sich bringt. Man glaubt nähmlich, daß, wer eine Sache, die ihm gehört, einem andern überlassen will, mit mehr Billigkeit diesen den Preis bestimmen läßt, als ihn selbst bestimmt. Denn das was wir selbst haben, pflegen wir gemeiniglich weit höher zu schätzen, als diejenigen, welche es von uns empfangen sollen. Einem jeden scheint das, was ihm angehört und was er giebt, sehr viel werth. Indessen muß er doch endlich, wenn ein Tausch Statt finden soll, sich nach dem Preise, welchen der Empfänger setzt, bequemen. Indeß sollte auch dieser billig sie nicht nach dem schätzen, was sie ihm jetzt werth scheint, da er sie in seiner Gewalt hat, sondern nach dem, was er sie werth hielt, ehe er sie bekam.

Zweytes Kapitel.

Inhalt. Arist. nimmt von einigen casuistischen Fragen, die Pflichten der Freundschaft betreffend, Anlaß, die in gewissen besondern Verhältnissen der Verwandtschaft, des Alters und dergl. obwaltenden Freundschaftspflichten zu bestimmen.

Auch die Beantwortung folgender Fragen ist einigen Schwierigkeiten unterworfen. Erfordert z. B. die kindliche Pflicht, dem Vater alles zuzugestehen, und ihm in allem zu gehorchen? Oder giebt es nicht viele Fälle, wo man eben so handeln muß, wie in einer Krankheit, wo man dem Arzte mehr folgen muß, als dem Vater; und bey der Wahl eines Feldherrn, wo man seine Stimme eher dem geschicktesten Heerführer, als seinem Vater geben muß. Ferner: wem sind wir mehr zu Dienstleistungen verpflichtet; einem Freunde, oder einem sehr verdienstvollen Manne? Sollen wir eher einem Wohlthäter wieder Gutes erweisen, oder einem unsrer Vertrauten von unserm Vermögen beystehen, wenn beydes zugleich nicht möglich ist?

Es ist ohne Zweifel nicht leicht, im Allgemeinen alle diese Fragen ganz genau zu entscheiden: denn die Fälle, auf welche sie sich beziehen, haben allzuviele und zu mannigfaltige Verschiedenheiten, sowohl in Absicht der Größe oder Kleinheit des Gegenstandes, als in Absicht der Unvermeidlichkeit oder der moralischen Schönheit der Handlung. Soviel aber ist klar genug, daß jedes Verhältniß seine eigenen Pflichten fordere, und daß wir nicht gegen einen und denselben zu allem verbunden sind. Wohlthaten zu erwiedern, ist gemeiniglich eine größere Pflicht, als Freunden Gefälligkeiten zu erweisen. Jenes ist gleichsam eine Schuld, welche wir zuvor abtragen müssen, ehe wir daran denken können, einem andern Freunde freywillige Geschenke zu machen. Doch ist auch dieß vielleicht nicht immer richtig. Z. B. der, welchen ein Freund von Räubern losgekauft hat, soll er, wenn dieser sein Freund und sein Vater zugleich in eine ähnliche Gefangenschaft gerathen, eher jenen oder diesen loskaufen? Ja, soll er, wenn sein Freund, auch ohne gefangen zu seyn, nur die Ranzionssumme wiederfordert, diese eher auszahlen, oder seinen Vater damit loskaufen? Die Regel im Allgemeinen ist, wie ich schon gesagt habe, daß man seine Schulden

bezahlen müsse, ehe man freywillige Gaben austheilt. Wenn aber die freywillige Gabe in einem ausnehmenden Grade nothwendig oder sittlich schön ist, so müssen wir uns doch für diese entscheiden.

Zuweilen ist auch zwischen der empfangenen Wohlthat und der Erwiederung derselben keine vollkommene Gleichheit. Der Wohlthäter wußte z. B. daß er einem rechtschaffnen Manne seine Wohlthat erweise: der, welcher sie erwiedern soll, hält vielleicht seinen Wohlthäter für einen schlechten Menschen. Es ist nicht immer rathsam, dem wiederzuborgen, der uns Vorschüsse gethan hat. Dieser konnte vielleicht ziemlich gewiß seyn, sein Geld von uns wieder zu bekommen, und borgte uns das Geld, weil er uns für ehrliche Leute hielt. Wir aber haben nicht gleiche Ursache, die richtige Wiederbezahlung unsers Darlehns zu hoffen, weil wir von seiner Ehrlichkeit eine schlechte Meinung haben. In dem Falle also, wo die Sachen sich wirklich so verhalten, ist die Würdigkeit beyder Personen, und also ihr Verhältniß gegen einander nicht gleich. Wenn sie aber auch anders wären, so wird doch so lange, als wir die Meinung von ihnen hägen, es nicht unschicklich seyn, unser Betragen darnach einzurichten.

Was ich also schon oft gesagt habe, trifft auch hier ein; daß alle Sätze, die menschliche Handlungen und Leidenschaften betreffen, ihre vollkommene Bestimmung erst durch den speciellen Fall bekommen, auf welchen sie angewendet werden.

Daß nicht in allen Arten der Verbindungen dieselben Freundschaftserweisungen pflichtmäßig sind, und daß selbst der Vater nicht alles von uns fordern kann, so wie wir auch dem Jupiter nicht alle Opfer bringen, ist ohne Mühe zu erkennen. Denn andre Dienste sind es, welche unsre Aeltern, andre, welche Brüder, andre, welche gute Freunde, und noch andere, welche Wohlthäter von uns zu fordern berechtiget sind. Jedem nähmlich müssen wir dasjenige geben und thun, was unserm Verhältnisse mit ihm am angemessensten ist.

Und hiermit scheint auch die allgemeine Praxis übereinzustimmen. Zu einem Hochzeitmahle lader man vornähmlich seine Verwandten ein: denn die Personen, welche zur Familie gehören, gehen auch am meisten diejenigen Vorfälle und Handlungen an, welche das Familienband be-

treffen. Eben deßwegen sind es die Verwandten, welche man zu einem Leichenbegängnisse und einer Trauerversammlung vor allen Andern einladet.

In Absicht der Aeltern scheint es die allervornehmste Pflicht zu seyn, ihnen Unterhalt zu reichen, weil es gerade der Unterhalt in der Kindheit ist, den wir ihnen schuldig sind. Auch scheint es weit mehr moralische Tugend, den Urhebern unsers Daseyns, als uns selbst, das Leben zu erhalten. Ferner sind wir den Aeltern, so wie den Göttern, Ehrenbezeugungen schuldig, — zwar nicht alle Arten derselben: denn schon eine andre Art der Verehrung sind wir dem Vater, als der Mutter, und einem weisen Manne und einem großen Heerführer eine andre, als beyden Aeltern, schuldig; sondern die Verehrung, die wir ihnen schuldig sind, ist die kindliche, welche sich wieder nach dem besondern Verhältnisse des Kindes gegen den Vater oder gegen die Mutter modificirt.

Ueberhaupt kann jede ältere Person von uns eine gewisse Art der Ehrerbiethung fordern, welche sich bloß auf das Alter bezieht, und die dadurch bewiesen wird, daß wir vor ihr aufstehen, ihr den besten Platz bey Tische anweisen, und ihr ähnliche Gefälligkeiten erzeigen.

Gegen gute Freunde und Brüder sind wir vornähmlich zu einer freymüthigen Redlichkeit und bereitwilligen Mittheilung alles des Unsrigen verpflichtet.

Auch den Verwandten, Mitbürgern, Zunftgenossen, und allen übrigen mit uns verbundenen, müssen wir suchen, das zu geben, was ihnen gehört, und deßwegen bey einem jeden beurtheilen, was er nach seiner Verwandtschaft mit uns, nach seinem Verdienste, oder nach seinem Bedürfnisse von uns zu fordern berechtiget sey. Bey nahen Blutsfreunden ist diese Beurtheilung leichter; bey Fremden ist sie schwerer. Deßhalb ist sie aber doch nicht zu unterlassen; wir haben vielmehr Ursache, in der Bestimmung unsrer Verbindlichkeit so genau als möglich zu seyn.

Drittes Kapitel.

Inhalt. Trennung der Freundschaft. Wenn und wodurch sie nothwendig wird, und wie sie beschaffen seyn solle.

Ein anderer Zweifel entsteht in Absicht der Frage, ob man die Freundschaft mit Personen, die nicht dieselben geblieben sind, aufheben dürfe, oder nicht.

Vielleicht ist es in Absicht solcher Freunde, die es nur wegen des Nutzens oder des Vergnügens waren, niemanden zu verdenken, wenn er die Freundschaft mit ihnen aufhebt, sobald sie jene Eigenschaften nicht mehr haben. Denn da sich ihre gegenseitige Liebe auf diese zufälligen Umstände gründete, so ist natürlich, daß die Liebe aufhört, wenn jene Ursachen der Liebe wegfallen. Aber das kann allerdings tadelhaft scheinen, daß jemand, der bloß des Vortheils oder des Vergnügens wegen geliebt hat, sich so stellte, als wenn er um des sittlichen Charakters willen liebte. Denn, wie ich schon oben gesagt habe, die meisten Mißhälligkeiten unter Freunden kommen daher, wenn sie nicht auf eben die Weise und in

eben dem Grade Freunde sind, als wofür sie einander gegenseitig hielten. Wenn nun jemand sich selbst getäuscht und bloß um seines sittlichen Charakters wegen geliebt zu werden geglaubt hat, da ihm der Andre doch zu dieser Meinung keinen Anlaß gegeben: so kann er niemanden anders, als sich selbst, die Schuld beymessen. Wenn er aber durch die Verstellung des Andern hintergangen worden ist: so hat er Ursache zur Klage gegen den, welcher ihn hintergangen hat. Diese Täuschung ist dem Betruge verfälschter Münzen ähnlich: aber sie ist ärger, als dieser, weil sie einen viel kostbarern Gegenstand betrifft.

Wenn nun aber jemand einen Andern in seine Freundschaft aufgenommen hat, weil er ihn für einen guten Mann hielt; dieser aber in der Folge ein schlechter Mensch wird, oder ihm wenigstens als ein solcher vorkommt; muß er dennoch fortfahren, ihn zu lieben? Doch dieses ist wohl weder möglich, da man nicht alles, was man will, sondern nur das Gute lieben kann: noch kann es Pflicht seyn, weil es ja unrecht ist, das Böse zu lieben, unrecht, sich dem Schlechten gleich zu stellen; und Gleichheit doch eine Begleiterin der Freundschaft ist.

Muß man nun plötzlich und auf der Stelle mit einem solchen Freunde brechen? Dieß ist wohl nicht bey Allen, sondern nur bey denjenigen nöthig, die auf eine unverbesserliche Weise böse und lasterhaft sind. Freunde aber, welche noch einer Besserung fähig sind, sollte man wohl weit weniger ohne moralischen Beystand, als Dürftige ohne Geldunterstützung lassen, um so viel jene Hülfsleistung wichtiger und mit der Natur der Freundschaft näher verwandt ist.

Wenn indeß einer unter solchen Umständen die Freundschaft aufhebt, so kann solches eigentlich nicht unnatürlich scheinen: denn er war nie Freund von diesem oder einem solchen Menschen.

Wenn nun aber der Eine bleibt, wie er war, der Andere aber viel vollkommener wird, und jenen an Verdiensten weit hinter sich läßt: muß er ihn dennoch zum Freunde beybehalten? Doch die Frage ist eigentlich, ob dieß auch möglich sey. Dieß wird am meisten klar, wenn der Abstand sehr groß ist: wie bey solchen Freundschaften oft geschieht, die aus den Kinderjahren herstammen. Wenn der eine am Verstande ein Kind geblieben, der Andere aber ein Mann geworden ist, der es mit den Vorzüglichsten aufnehmen kann: wie können die noch mit einander Freunde seyn, da sie

weder an einerley Sachen Geschmack finden, noch einerley Gegenstände der Freude und der Betrübniß haben? Also kann auch einer an dem Andern keinen Wohlgefallen finden. Ohne dieß aber ist es unmöglich, Freunde zu seyn: denn es ist unmöglich, mit einander zu leben. Doch hiervon ist schon oben geredet worden.

Es fragt sich nur noch: soll man sich gegen einen solchen nicht anders betragen, als wenn man nie sein Freund gewesen wäre; oder soll man das Andenken der ehemahligen Vertraulichkeit beybehalten? Ohne Zweifel das letztere, und so wie wir unsern wirklichen Freunden mehr Liebesdienste zu erweisen schuldig sind, als Fremden: so werden wir auch unsern gewesenen Freunden, um der ehemahligen Verbindung willen, ein Vorrecht einräumen müssen, wenn die Trennung der Freundschaft nicht in ausnehmend schlechten Handlungen von ihrer Seite den Grund gehabt hat.

Viertes Kapitel.

Inhalt. Die Freundschaft eines Menschen mit sich selbst, ein Vorzug des Tugendhaften.

Welches die eigentlichen Freundschaftserweisungen sind, und durch welche Gesinnungen und Handlungen sich die Freundschaft charakterisiren läßt, scheint darnach beurtheilt werden zu können, wie jeder gegen sich selbst gesinnt ist und handelt.

Einige beschreiben den Freund so, daß er derjenige sey, welcher einem Andern das wahre oder scheinbare Gute, um des Andern selbst willen, wünscht und zu verschaffen sucht. Andere sagen, der Freund sey derjenige, welcher das Seyn und Leben des Andern um des Andern selbst willen wünscht. Doch diese Gesinnung haben auch die Mütter gegen ihre Kinder, und unter Freunden selbst diejenigen, welche in eine kleine Mißhälligkeit mit einander gerathen sind. Noch Andre definiren den Freund als den, welcher mit einem Andern gerne seine Tage zubringt, und mit ihm gleiche Neigungen und Beschäftigungen hat; oder auch als einen an allen Vergnügungen und

Schmerzen des Andern Theilnehmenden: welches letztere ganz vornähmlich den Müttern gegen ihre Kinder eigen ist. Welche von diesen Gesinnungen nun auch das eigenthümliche Kennzeichen der Freundschaft ausmache: so sind es alles Gesinnungen, welche der rechtschaffne Mann gegen sich selbst hat, und welche alle Menschen gegen sich haben, in sofern sie sich für gut und rechtschaffen halten.

Denn, wie ich schon gesagt habe, jeder ist für sich selbst der Maßstab, von dem, was er Tugend, oder was er einen guten Menschen nennt.

Dieser nun, der wirklich gute Mensch, ist immer mit sich selbst übereinstimmig, und begehrt mit allen Kräften seiner Seele eine und eben dieselbe Sache. Er wünscht sich ferner alles wahre, oder ihm so scheinende Gute, und sucht es sich zu verschaffen. Denn es ist das Geschäft des guten oder des vorzüglichen Mannes, an der Hervorbringung und Erwerbung des Guten zu arbeiten; und dieß thut er um sein selbst willen: denn er thut es um der vorstellenden und denkenden Kräfte willen, worin sein Ich eigentlich zu liegen scheint. Er wünscht sich ferner Daseyn und Leben, und die Erhaltung von bey-

den, und er wünscht es vorzüglich für den verständigen Theil seiner selbst. Für den tugendhaften und guten Mann nähmlich, ist das Daseyn ein Gut, und es ist also natürlich, daß er es sich auch als ein Gut wünscht. Diese Selbstliebe aber ist an die Identität der Person gebunden: und niemand würde, wenn er sich selbst verwandelt dächte, dem, auf diese Weise neuentstandnen Wesen alles Gute eben so eifrig wünschen, als er es sich jetzt selbst wünscht. Auch bey der Gottheit setzt die Vollkommenheit und Glückseligkeit, die wir ihr zuschreiben, das Daseyn und die Identität des Daseyns voraus. Dies Daseyn aber scheint für alle denkenden Wesen vorzüglich in der Denkkraft zu liegen.

Ferner geht der tugendhafte Mann gerne mit sich selbst um: denn die Erinnerungen dessen, was er gethan hat, sind ihm angenehm; und die Aussichten auf die Zukunft sind für ihn hoffnungsvoll. Er hat überdieß in seinem Verstande immer Gegenstände der Betrachtung, welche ihn wohl unterhalten.

Er sympathisirt auch am meisten mit sich selbst im Leiden und im Vergnügen: denn ihm ist zu allen Zeiten immer einerley Sache angenehm und unangenehm. Er weiß beynahe nichts von

Reue und von Aenderung seines Wohl- und Mißfallens an Dingen.

Weil nun also der Tugendhafte jede dieser Gesinnungen gegen sich selbst hägt, gegen den Freund aber eben so wie gegen sich selbst gesinnt ist; (denn der Freund ist ein andres Selbst:) so scheint die Freundschaft selbst zu den tugendhaften Gesinnungen zu gehören, und der, welcher diese hat, zur Freundschaft aufgelegt zu seyn.

Die Frage: „ob es eine Freundschaft des Menschen gegen sich selbst im eigentlichen Verstande gebe," wollen wir für jetzt bey Seite setzen. So viel erhellt schon aus dem bisher gesagten, daß eine Freundschaft des Menschen gegen sich selbst in sofern Statt findet, als in seinem Wesen zwey oder mehrere gleichsam zu Einem vereiniget sind: und dann, daß man den höchsten Grad der Freundschaft mit der Liebe des Menschen gegen sich selbst zu vergleichen pflegt.

Doch die vorher aufgezählten Gesinnungen scheinen vielen auch ganz gemeinen und schlechten Menschen eigen zu seyn. Haben sie nicht vielleicht daran in sofern Antheil, als sie vielleicht von sich selbst eine vortheilhafte Meinung haben, und sich für gute und rechtschaffne Menschen halten? Denn was die ganz bösen und mit gro-

den Lastern befleckten Menschen betrifft: so haben sie in der That jene Gesinnungen gegen sich selbst nicht, und auch nicht einmahl den Schein derselben. Kaum kann man sie auch den gemeinen, schlechten Menschen zuschreiben. Denn sie sind ja oft mit sich selbst uneins, und begehren sinnlich etwas anders, als sie vernünftig wollen: wie dieß z. B. der Fall bey allen Unenthaltsamen ist, die oft das, was sie als schädlich kennen, weil es ihnen angenehm ist, wählen, und dem, was sie selbst für gut halten, vorziehen. Andre sind in Disharmonie mit sich selbst, weil sie aus Feigheit und Trägheit sich von Geschäften zurückziehen, die sie doch mit dem Verstande für die ihnen nützlichsten erkennen. Diejenigen aber, welche viele und große Verbrechen begangen haben, können sich selbst zuletzt um ihrer Laster willen so verhaßt werden, daß sie auch das Leben verabscheuen, und daher Hand an sich selbst legen. Auch suchen die Bösen immer mit andern Menschen zusammen und in Gesellschaft zu seyn, weil sie in der Einsamkeit sich selbst fühlen. Sie erinnern sich dann so vieler häßlichen und verdrießlichen Sachen aus der vergangenen Zeit und sehen andre ähnliche in der Zukunft vor sich. Wenn sie aber mit andern in Gesellschaft sind, so ver-

gessen sie das. Da sie nichts Liebenswürdiges haben; so empfinden sie auch nichts, was einer wahren Liebe gegen sich selbst ähnlich wäre. Auch kann man nicht sagen, daß sie mit sich selbst in Freude und Schmerz sympathisirten. Denn ihre Seele ist beständig in Aufruhr und gleichsam in Faktionen getheilt. Der eine Theil der Seele ist vor Bosheit betrübt, weil er von gewissen Sachen abgehalten wird; die Sinnlichkeit zieht ihn auf die eine, der Verstand auf die andere Seite.

Wenn es aber auch nicht möglich ist, daß er im genauesten Sinne zugleich sich freuen und betrüben kann: so kann er doch wenigstens kurze Zeit darauf, nachdem er ein Vergnügen genossen hat, sich darüber ärgern, daß er es genossen hat, und es verwünschen, daß er je diese Sachen angenehm gefunden habe. Denn alle schlechten Menschen sind einer immer währenden Reue ausgesetzt. Um deßwillen scheint also der schlechte Mensch auch gegen sich selbst nicht freundschaftlich gesinnt seyn zu können, weil er nichts an sich hat, was der Freundschaft werth wäre.

Wenn dieß aber nun ein höchst bejammernswürdiger Zustand ist; so müssen wir uns um desto eifriger vor der sittlichen Verderbtheit hüten, und uns bemühen, rechtschaffne und brave Leute zu werden. Auf diese Weise werden wir sowohl mit uns selbst in Freundschaft leben, als fähig werden, Freunde von andern zu seyn.

Fünftes Kapitel.

Inhalt. Vollständige Darlegung des Verhältnisses zwischen Freundschaft und Wohlwollen.

Das Wohlwollen sieht der Freundschaft ähnlich, aber ist doch von ihr verschieden. Erstlich findet das Wohlwollen auch gegen Unbekannte Statt; es bleibt noch Wohlwollen, wenn es auch dem Andern nicht bekannt ist: aber Freundschaft ist in keinem von beyden Fällen möglich. Doch das habe ich schon oben gesagt. Aber noch auf eine andere Weise ist das Wohlwollen von der Freundschaft verschieden, weil es keine eigentlich zärtliche Zuneigung in sich schließt und daher weder mit einem lebhaften Verlangen noch mit eifrigen Bestrebungen verbunden ist, — zwey Sachen, welche die Freundschaft immer begleiten. Ueberdieß erfordert diese letztere immer einen gepflogenen Umgang: das Wohlwollen aber kann plötzlich und ohne alle vorhergehende Bekanntschaft entstehen; wie z. B. gegen Wettkämpfer oder Schauspieler, die man zum ersten Mahle siehet. Diesen ist man günstig, man will ihnen wohl, aber eine große Mühe würde man um ihrentwillen

nicht übernehmen: denn, wie gesagt, diese Zuneigung entstand plötzlich und ist nur noch ganz oberflächlich.

Indeß scheint doch das Wohlwollen der Anfang der Freundschaft, so wie das Wohlgefallen an der Gestalt eines Frauenzimmers der Anfang der Liebe zu seyn. Denn niemand wird verliebt in eine Person, deren Anblick ihm nicht Vergnügen gemacht hätte. Aber deßwegen ist der, welcher die Gestalt eines Frauenzimmers mit Vergnügen betrachtet, noch nicht in sie verliebt, so lange er nicht einen lebhaften Wunsch, bey ihr zu seyn, und ein unangenehmes Gefühl bey ihrer Abwesenheit hat. Auf gleiche Weise ist es nicht möglich, daß Personen Freunde gegen einander seyn sollten, die sich gegenseitig nicht wohlwollen: aber umgekehrt sind nicht alle die, welche einander wohlwollen, Freunde. Der, welcher einem Andern wohl will, wünscht ihm bloß das Gute, würde aber nichts mit ihm gemeinschaftlich unternehmen, oder sich seinetwegen vieler Mühe und Beschwerde unterziehen wollen. Daher würde es wohl keine unschickliche Vorstellung seyn, wenn man das Wohlwollen eine träge, untätige Freundschaft nennte, und von ihm sagte, daß es erst durch die Länge der Zeit, durch

nähere Bekanntschaft und gepflognen Umgang zur Freundschaft erwachsen könne; doch niemahls zu derjenigen, welche auf dem Nutzen oder auf dem Vergnügen beruht: denn aus diesen Bewegungsgründen entsteht das eigentliche Wohlwollen niemahls. Der, welcher von dem Andern Wohlthaten empfangen hat, erfüllt bloß eine Handlung der Gerechtigkeit, wenn er seinem Wohlthäter Zeichen von Wohlwollen giebt. Der hingegen, welcher das Glück und das Wohlseyn des Andern bloß deßwegen gerne sieht, weil er selbst Hoffnung hat, sich durch jenen zu bereichern oder seine Umstände zu verbessern, ist nicht sowohl wohlwollend gegen den Andern, als gegen sich selbst. So wie auch der kein wahrer Freund ist, der sich bloß deßwegen dem Andern gefällig macht und seinen Umgang sucht, um einen gewissen Nutzen davon zu ziehen.

Ueberhaupt ist Wohlwollen eine Gesinnung, die immer auf gewisse persönliche Eigenschaften und Tugenden geht, und dann entsteht, wenn uns jemand sittlich gut, edel, tapfer, oder etwas dergleichen zu seyn scheint; wie ich oben schon in Absicht der Wettkämpfer gesagt habe.

Sechstes Kapitel.

Inhalt. Verhältniß der Eintracht zur Freundschaft. Jene wird so wie diese vorzüglich durch die Tugend befördert.

Auch die Einigkeit unter Menschen scheint etwas der Freundschaft ähnliches zu seyn. Daraus erhellt aber auch, daß sie nicht einerley ist mit der Uebereinstimmung der Meinungen. Denn diese kann auch unter Leuten Statt finden, die einander gar nicht kennen. Auch sagen wir nicht von Allen, die über irgend einen Gegenstand gleich denken, z. B. über die Gestirne und die himmlischen Körper, daß sie einig unter sich sind. Denn mit dieser Gleichheit der Meinungen ist nichts freundschaftliches verbunden. Aber dann sagen wir von Staaten, daß sie unter sich einig sind, wenn sie in Absicht ihres Interesse gleiche Meinungen hägen, eben dieselben Absichten verfolgen und das, was ihnen gemeinschaftlich gut dünckt, ausführen. Denn diese Uebereinstimmung der Meinungen bezieht sich auf praktische Gegenstände, und zwar auf solche, die von Wichtigkeit sind, und zweyen oder mehrern gemein seyn kön-

nen: wenn z. B. mehrere Städte unter sich übereinkommen, daß ihre obrigkeitlichen Aemter durch Wahlen besetzt werden sollen, oder daß sie mit den Lacedämoniern einen Bund schließen wollen, oder daß Pittacus in Mitylene regieren soll, wofern er es anders selbst will. Wenn aber von mehrern Staaten oder Personen jeder selbst herrschen will, wie die Söhne des Oedipus in den Phönicierinnen des Euripides, so entsteht Uneinigkeit und Aufruhr. Denn das heißt nicht einig seyn, wenn von mehrern Personen eine jede eben die Vorstellungen oder Begierden, wie die andre, hat, sondern, wenn sie zugleich auch in Absicht der Person übereinkommen, für welche sie den Gegenstand wünschen. Wenn z. B. das Volk und die bessere Gattung von Leuten beyde übereinstimmen, daß die angesehensten und besten Bürger regieren sollen: so sind sie einig. Denn in diesem Falle kann ihnen beyden zugleich ihr Wunsch gewährt werden. Die Einigkeit scheint eine Art von politischer oder bürgerlicher Freundschaft zu seyn; denn sie bezieht sich, wie ich schon gesagt habe, auf das Nützliche und auf die Dinge, welche die Erhaltung und den Genuß des Lebens betreffen.

Eine solche Einigkeit aber findet nur bey rechtschaffenen Leuten Statt. Denn nur diese sind mit sich selbst übereinstimmig und daher auch unter einander, weil sie fast immer dieselben Sachen in Gedanken haben. Das, was rechtschaffne Leute ein Mahl wollen und beschließen bleibt unverändert; sie werden nicht, wie das Meer im Euripus, von entgegengesetzten Strömen hin und hergetrieben. Sie wollen und beschließen aber das Gerechte und das Nützliche: denn dieß sind die gemeinschaftlichen Zwecke, wornach sie streben.

Lasterhafte oder unsittliche Menschen aber können nie einig seyn, ausgenommen auf kurze Zeit (so wie sie auch Freunde seyn können): weil jeder von ihnen von dem Vortheile den größern Theil für sich begehrt, von den Arbeiten aber und den Beyträgen dazu den kleinsten Theil übernehmen will. Da jeder für sich eben das begehrt und sucht, was der Andere; so lauert der Argwöhnische auf seinen Nachbar und legt ihm Hindernisse in den Weg. Und so geht das gemeine Beste zu Grunde, da keiner für dieses, sondern jeder nur für sich selbst sorget. Daher entsteht unter solchen Aufstand und Uneinigkeit,

indem jeder den Andern zu seiner Pflicht und zur Ausübung der Gerechtigkeit zwingen, aber selbst jene nicht thun und diese nicht üben will.

Siebentes Kapitel.

Inhalt. Warum man diejenigen, welchen man Gutes erwiesen hat, mehr zu lieben pflegt, als die, von welchen man Gutes empfangen hat.

Es ist eine bekannte Erfahrung, daß Wohlthäter diejenigen, welche von ihnen Wohlthaten empfangen haben, mehr zu lieben scheinen, als umgekehrt die Empfänger einer Wohlthat die Urheber derselben lieben: und man ist wie bey einer unnatürlich scheinenden Sache, die Ursache hiervon zu wissen begierig.

Den Meisten nun scheint es, daß es mit den Wohlthätern und denen, welchen sie wohlgethan haben, eben der Fall ist, als mit Gläubigern und Schuldnern. So wie nun bey geliehenen Geldern die Schuldner immer wünschen, daß niemand vorhanden wäre, dem sie schuldig sind; den Gläubigern aber sehr viel an der Erhaltung ihrer Schuldner gelegen ist: eben so, scheint es, wünschen die Wohlthäter auch das Daseyn und die Erhaltung derer, welchen sie wohlgethan haben, weil sie von diesen noch in

der Folge Dankerweisungen erwarten; den letzteren aber ist weit weniger daran gelegen, Personen zu wissen, welchen sie etwas Empfangenes wieder zu erstatten haben. Epicharmus würde nun hierbey vielleicht sagen, daß diese Erklärung bloß von der Bösartigkeit derer, welche sie machen, herstamme. Sie scheint aber in der That aus der Beobachtung der menschlichen Natur hergenommen zu seyn: denn die meisten Menschen sind vergeßlich und sind weit mehr darnach begierig, daß ihnen Gutes widerfahre, als daß sie Andern Gutes erweisen.

Es scheint indeß von der obigen Thatsache eine andere, mehr in der allgemeinen Natur liegende, Ursache zu geben; und eine solche, die der bey den Gläubigern und Schuldnern nicht ähnlich ist. Denn zwischen diesen ist keine eigentliche Liebe: sondern wenn die Gläubiger die Erhaltung ihrer Schuldner wünschen, so geschieht es bloß deßwegen, weil sie ihr Geld von ihnen wieder haben wollen. Die hingegen, welche Andern wohlgethan haben, pflegen die Personen, welche Gegenstände ihrer Wohlthätigkeit waren, zu lieben und werth zu halten, auch wenn sie von ihnen gar keinen Nutzen haben, noch ins künftige hoffen können.

Das Verhältniß des Wohlthäters gegen den, welchem er Wohlthaten erwiesen hat, scheint dasselbe zu seyn mit dem Verhältniß des Künstlers gegen sein Werk. Jeder liebt das seinige gewiß mehr, als er von seinem Werke würde geliebt werden, wenn dieses belebt wäre. Am meisten gilt dieses vielleicht von den Dichtern und ihren Arbeiten. Mit einer recht väterlichen Zärtlichkeit lieben sie diese Kinder ihres Geistes und schätzen sie weit über ihren Werth.

Die Wohlthäter nun befinden sich in einem, diesem ähnlichen, Falle. Der Gegenstand ihrer Wohlthätigkeit ist gewisser Maßen ihr Werk; sie lieben ihn daher mehr, als sie von ihm geliebt werden, weil überhaupt der Urheber sein Werk, aber nicht das Werk den Urheber liebt.

Die noch höhere Ursache hiervon liegt darin, daß allen Menschen das Seyn die wünschens- und liebenswürdigste Sache ist. Wir sind aber bloß durch die Thätigkeit. Denn seyn heißt leben; und leben so viel, wie handeln. Der also, welcher ein Werk hervorbringt, ist sich darin einer Thätigkeit und also gewisser Maßen des Daseyns bewußt. Er liebt also das Werk, weil er sein Daseyn liebt. Das ist aber ein allgemeines physisches Gesetz: denn alles, was dem Vermögen

nach vorhanden ist, dessen Daseyn wird doch erst durch die Thätigkeit, und diese durch das hervorgebrachte Werk, sichtbar.

Dazu kommt, daß, da dem Wohlthäter seine Handlung, als eine moralisch schöne, gefällt, er sich auch über die Person freut, an welcher er diese Handlung ausgeübt hat. Der aber, welcher eine Wohlthat empfängt, kann sich über die Handlung des Gebers nicht als über eine sittliche Vollkommenheit seiner selbst, sondern höchstens als über etwas nützliches freuen. Nun macht aber das Bewußtseyn einer schönen Handlung weit mehr Vergnügen, und hat weit mehr anziehendes, als das Empfangen eines gewissen Vortheils. Eine gute Handlung ist angenehm, als gegenwärtig in dem Augenblicke, da man sie ausübt; sie ist angenehm als zukünftig in der Voraussehung; sie ist angenehm, wenn sie geschehen ist, durch die Erinnerung. Nun ist dasjenige das Angenehmste, was zu gleicher Zeit, wenn es da ist, wenn es noch zu erwarten steht, und wenn es vergangen ist, Vergnügen erweckt. Dem also, welcher eine Wohlthat erwiesen hat, bleibt sein gutes Werk: denn das moralisch Gute ist immer dauerhaft. Für den aber, welcher ei-

ne Wohlthat empfangen hat, ist der Nutzen vorübergehend. Und an eine vergangne gute Handlung erinnert man sich immer mit Vergnügen: die Erinnerung an einen ehemahligen Vortheil aber macht gar keines, oder ein gar unangenehmes. Doch bey der Erwartung des Zukünftigen scheint es umgekehrt zu seyn.

Dazu kommt noch ferner, daß das Lieben einer Handlung, das Geliebtwerden aber einem Leiden ähnlich sieht. Denjenigen also, welche im Thun, in der Erweisung einer Thätigkeit, ihren Vorzug haben, — und das ist der Fall der Wohlthäter, — sind auch das Lieben und Werke der Liebe mehr eigen.

Ferner, jedermann liebt dasjenige stärker, was ihm mehr Mühe gekostet hat. So haben gemeiniglich diejenigen eine größere Liebe zum Gelde, welche es durch ihren Fleiß erworben, als die es von ihren Aeltern geerbt haben. Nun scheint aber Wohlthaten zu empfangen gar keine Mühe zu kosten; Wohlthaten zu erweisen aber mühsam und schwer zu seyn. Ein ähnlicher Umstand macht, daß die Mütter ihre Kinder mehr lieben, als die Väter. Es kostet den Erstern

mehr, die Kinder zur Welt zu bringen: überdieß wissen sie gewisser, daß sie die ihrigen sind. Bey den Wohlthätern scheint also ein ähnlicher Beweggungsgrund ähnliche Gesinnungen hervorzubringen.

Achtes Kapitel.

Inhalt. Die Selbstliebe; die tadelnswürdige oder der Eigennutz, und die weise und tugendhafte.

Eine andere Frage wird aufgeworfen: ob man sich selbst am meisten lieben dürfe, oder ob man Andre mehr als sich selbst lieben müsse.

Das Erstere scheint wahr, wenn man bedenkt, daß man diejenigen tadelt, welche sich selbst über alles lieben, und daß, wenn man jemanden einen eigenliebigen Menschen nennt, man ihm immer dadurch einen moralischen Fehler Schuld giebt. Es scheint auch der schlechte und unsittliche Mensch Alles um sein selbstwillen zu thun: und dieß um so viel mehr, je fehlerhafter sein Charakter ist. Das ist daher auch der gewöhnliche Vorwurf, welcher ihm gemacht wird, daß er, außer sich selbst und seinem Vortheile, keinen andern Bewegungsgrund seiner Handlungen kennt. Der tugendhafte und sittlich gebildete Mann hingegen hat bey seinen Handlungen das Sittlichschöne derselben zu seiner Triebfeder, und was er für einen Freund thut, thut er um des Freundes selbst willen; sich selbst

aber und das Seinige setzt er ganz dabey bey Seite: — dieß Alles um so viel mehr, je besser er selbst ist.

Die Vertheidiger der entgegenstehenden Meinung erwiedern hierauf: daß dieß schöne Worte sind, denen doch die menschlichen Handlungen durchaus widersprechen; und hiervon liege der Grund in der Natur der Sache. Denn, sagen sie, wenn wir denjenigen am meisten lieben müssen, der am meisten unser Freund ist; der beste Freund aber derjenige ist, dem, wenn er seinem Freunde Gutes wünscht, nur an dem Glücke desselben, nicht daran gelegen ist, daß jemand seine Gesinnungen wisse: so muß jeder Mensch sich selbst am meisten lieben; denn in sich selbst findet er am meisten diese Gesinnungen gegen sich; in ihm selbst vereinigt sich alles Uebrige, wodurch der wahre Freund charakterisirt wird. Es wird daher auch allgemein gesagt, daß die Liebe und die Freundschaft jedes Menschen von ihm selbst ausgehen, und die Liebe gegen andere gleichsam nur eine Erweiterung der Selbstliebe sey. Damit stimmen auch alle sprichwörtlichen Beschreibungen der Freundschaft überein, wie z. B. wenn man sagt: daß zwey Freunde ein Herz

und eine Seele sind; daß unter Freunden Alles gemein ist; daß Freundschaft Gleichheit, daß ein Jeder sich selbst der Nächste ist, u. s. w. Denn alle diese Beschreibungen finden bey niemanden mehr Statt, als bey dem Menschen im Verhältniß gegen sich selbst, und hieraus schließen sie, daß jeder sein eigener, bester Freund sey, und daß man sich selbst am meisten lieben müsse.

Man kann mit Recht zweifelhaft seyn, welcher von diesen beyden Meinungen man beyzutreten habe, da für beyde Gründe vorhanden sind. Um desto billiger ist es aber, solche Sätze zu prüfen, um zu bestimmen, wie viel und in wie fern jeder davon Wahrheit enthalte.

Vielleicht wird die Sache deutlicher, wenn wir die verschiedenen Bedeutungen aus einander setzen, in welcher jeder Theil das Wort Selbst- oder Eigenliebe nimmt.

Diejenigen, welche es als einen Vorwurf brauchen, verstehen unter sich selbst Liebenden diejenigen, die, in Absicht auf Geld und Gut, in Absicht der Ehre, oder körperlicher Vergnügungen, immer vor Andern vieles voraus haben wollen. Denn dieß sind die Dinge, welche der große Haufe begehrt; darnach trachten die meisten, als nach den größten Gütern. Und

um deßwillen veranlassen sie auch den Streit unter den Menschen. Diejenigen nun, welche in Absicht dieser Güter nur sich bedenken und andere davon ausschließen wollen, zeigen eben dadurch an, daß sie ihren Begierden nachgeben, daß sie ganz den Leidenschaften und dem sinnlichen, vernunftlosen Theile der Seele unterworfen sind. So ist der große Haufe beschaffen, und nach ihm, und also nach dem schlechtern Theile der Menschen, ist der Begriff, den man dem Worte Selbstliebe gegeben hat, gebildet worden.

Diejenigen also, welche in diesem Sinne eigenliebig sind, werden mit Recht getadelt. Und augenscheinlich ist dieß die gewöhnlichste Bedeutung, in welcher man das Wort eigenliebig gebraucht, nach welcher es Personen anzeigt, die, in Absicht der oben genannten Güter, sich vor allen Andern den Vorzug geben. Denn wenn jemand beständig danach trachtete, mehr, als alle andern Menschen, gerecht zu handeln, mäßiger zu seyn, oder irgend eine andere Tugend in höherer Vollkommenheit auszuüben, als andere, — wenn überhaupt er sich das Sittlichschöne gleichsam allein zuzueignen suchte: so wird niemand ihn deßhalb eigenliebig nennen. Und doch scheint die-

ser gerade am meisten eigenliebig zu seyn: denn er eignet sich selbst gerade die höchsten und vortrefflichsten Güter zu, und sucht von seinem Selbst gerade den vornehmsten Theil zu befriedigen, dem er auch alle seine Handlungen unterordnet. So wie nun ein Staat und jedes andere Zusammengesetzte vornehmlich in dem Theile zu existiren scheint, der in ihm der vorzüglichste und der herrschende ist; so gehört auch das Ich im Menschen diesem vorzüglichsten Theile zu. Derjenige liebt also am meisten sich selbst, der diesen Theil vor allen andern liebt, und ihn zu befriedigen sucht. Eben so sagen wir von einem Menschen, daß er selbst seiner mächtig oder nicht mächtig sey, nach dem bey ihm die Vernunft die Herrschaft führt oder derselben beraubt ist. Ein Beweis, daß man den Menschen selbst für einerley hält mit seiner Vernunft. Eben deßwegen scheint auch der Mensch dann am meisten selbst und freywillig zu handeln, wenn er am meisten mit Vernunft handelt.

Beydes nun ist klar genug, daß in jedem Menschen der vernünftige Theil am meisten Er selbst ist; und daß der Tugendhafte am meisten diesen Theil von sich liebt. Und so wäre er also im höchsten Grade selbstliebend, aber nach einem

ganz andern Sinne, als nach welchem die Selbstliebe zuvor war getadelt worden. Und der Unterschied zwischen diesen beyden Arten der Selbstliebe ist so groß, wie der zwischen einem Leben nach der Vernunft und einem Leben nach der Sinnlichkeit, zwischen dem Streben nach dem Sittlichschönen und dem nach dem Scheinbarnützlichen. Diejenigen nun, welche sich um einen Vorzug über andere in Ausübung sittlichschöner Handlungen bewerben, erhalten von jedermann deßhalb Billigung und Lob. Denn wenn alle Menschen in Absicht des Sittlichschönen mit einander wetteiferten und jeder sich anstrengte, das Beste und Vortrefflichste zu thun; so würde im Allgemeinen jeder erhalten, was ihm gebührt: und doch würde jeder insbesondere in dem Besitze der größten aller Güter seyn, wenn anders die Tugend ein solches Gut ist.

Dem zufolge also muß der gute Mensch selbstliebend seyn. Denn er wird durch die Ausübung sittlich schöner Handlungen sowohl sein eignes Wohl befördern, als Andern nützlich werden.

Der böse oder schlechte Mensch hingegen darf nicht selbst- oder eigenliebig seyn. Denn indem

er nur niedrigen und verderbten Neigungen folgt, wird er sich selbst und seinem Nächsten schaden.

Bey dem bösen oder schlechten Menschen sind die beyden Sachen, was er thun soll und was er thut, unterschieden. Bey dem Rechtschaffnen und Guten hingegen ist beydes eins und dasselbe. Denn jede reine Vernunft wählt immer das Beste, der Tugendhafte aber folgt der Vernunft.

Es ist zwar von dem Tugendhaften, ob wir ihn gleich, als am meisten sich selbst liebend, betrachtet haben, vollkommen richtig, daß er vieles bloß zum Besten seiner Freunde und seines Vaterlandes thue, und diesen selbst oft sein Leben aufzuopfern bereit sey. Er wird nähmlich für sie Vermögen, Ehre und überhaupt alle die Güter, um welche sich die Menschen zu streiten pflegen, hingeben, und für sich nur das Sittliche gute behalten. Seine Selbstliebe verläugnet sich auch hier nicht; nur zieht er es vor, eine kurz Zeit mit lebhaften Empfindungen des Vergnügens, als eine lange mit schwachen und schläfrigen, zuzubringen. Es ist ihm lieber, ein einziges Jahr ein edles und verdienstvolles, als viele Jahre ein gemeines und alltägliches Leben zu führen. Und selbst kann er in gewissen Fällen eine einzige große und schöne Handlung der Aus-

übung vieler kleinen Pflichten vorziehen. In diesem letztern Falle befinden sich diejenigen, welche ihrer Pflicht, der Freundschaft oder der Vaterlandsliebe, ihr Leben aufopfern. Sie geben gleichsam ihr Leben hin, um für ihre Person einen hohen Grad moralischer Vortrefflichkeit zu erhalten.

Eben so wird der Tugendhafte gern einen Theil seines Vermögens hingeben, wenn er seinen Freunden dadurch einen größern Gewinn schaffen kann, und wird doch die Selbstliebe dabey nicht vergessen. Denn sein Freund erhält das Geld; aber er erhält das Verdienst, welches in einer guten Handlung liegt; und so eignet er sich in der That das größere Gut zu.

Auf dieselbe Weise wird er in Absicht der Ehre und obrigkeitlichen Würden handeln. Auch bey diesen wird er sich dem Freunde nachsetzen, in so fern dieß für ihn eine schöne und lobenswürdige Handlung ist.

Ueberhaupt ist es von dem tugendhaften Manne zu erwarten, daß er alle andern Dinge der Tugend und dem Sittlichschönen nachsetze.

Doch ist es möglich, zuweilen selbst gewisse verdienstliche Handlungen dem Freunde zu überlassen; weil es noch edler seyn kann, Urheber ei-

ner guten Handlung bey einem Freunde zu werden, als selbst diese Handlung zu thun.

Das Allgemeine bleibt immer, daß der tugendhafte Mann von allen löblichen Sachen und Handlungen sich denjenigen Theil zueignet, wobey die höchste sittliche Vortrefflichkeit ist.

Auf diese Weise also darf und soll man selbstliebend seyn, wie ich schon gesagt habe; nicht aber auf die Weise, wie es der große Haufe ist.

Neuntes Kapitel.

Inhalt. Ob und wozu der Glückselige Freunde nöthig habe. Er bedarf ihrer zu derjenigen Thätigkeit, in welcher der vernünftige und gute Mensch den vorzüglichsten Genuß seines Lebens findet.

Eine andere Frage, über welche die Meinungen getheilt sind, betrifft den glückseligen Mann, ob er wohl Freunde bedürfe oder nicht.

Von der einen Seite scheint es, daß die vollkommen Glücklichen auch sich selbst genug seyn müssen und also der Freunde nicht bedürfen. Sie haben ja alles Gute, wozu hätten sie also andrer Menschen nöthig? Der Freund ist aber nur dazu, daß er als ein andres Selbst dem Menschen dasjenige verschaffe, was er durch sich selbst zu erlangen unvermögend ist. Daher sagt der Dichter:

„Wen das Schicksal glücklich macht,
„Was bedarf der Freunde?"

Von der andern Seite scheint es ungereimt, dem Glücklichen alle Güter zugestehen zu wollen,

und ihn des Freundes, — welcher von allen äußern Gütern das Größte ist, zu berauben.

Wenn es überdieß noch mehr des Freundes Sache ist, Gutes zu thun, als Gutes zu empfangen, wenn das Wohlthun dem guten Manne und dem tugendhaften Charakter ganz eigenthümlich ist; und wenn es schöner ist, Freunden, als Fremden wohlzuthun: so wird der glückliche Mann wenigstens solcher Personen bedürfen, die von ihm Gutes empfangen können.

Daher ist es auch zweifelhaft, ob man in glücklichen oder in unglücklichen Umständen der Freunde mehr nöthig habe. Der Unglückliche bedarf freylich Leute, die ihm wohl thun: aber der Glückliche bedarf eben so sehr Leute, welchen er wohlthun könne.

Es ist ferner ungereimt, aus dem glücklichen Manne einen Einsiedler zu machen. Niemand würde wünschen, alle möglichen Güter zu besitzen, wenn er sie für sich allein genießen sollte: denn der Mensch hat von Natur Trieb und Anlage zur Geselligkeit und ist dazu gemacht, mit Andern zusammen zu leben. Dem Glücklichen also, welcher alle natürlichen Güter besitzen soll, kann auch dieses nicht fehlen. Nun ist aber das Zusammenleben mit Freunden und guten Menschen

dem mit Fremden oder mit dem Ersten dem Besten weit vorzuziehen. Folglich muß auch der Glückliche Freunde haben.

Was meinen nun wohl diejenigen, welche die erstere der beyden obigen Meinungen behaupten, und in wiefern sagen sie etwas Wahres?

Vielleicht in so fern, als der große Haufe keine andern Freunde kennt, als solche, welche Vortheil bringen. Solcher bedarf nun allerdings der glückliche Mann nicht, weil ihm nach dem Begriffe des Nahmens schon alles Gute zu Theil geworden seyn soll. Er bedarf auch derjenigen Freunde nur wenig, die es um des Vergnügens willen sind. Denn da sein Leben an und für sich angenehm ist, so bedarf es für ihn nicht eines fremden, von außen hinzukommenden Vergnügens. Weil nun der glückliche Mann solcher Freunde nicht bedarf: so schließt man, daß er gar keiner Freunde bedürfe. Das ist aber keinesweges richtig: denn schon im Anfange dieses Werks habe ich gesagt, daß die Glückseligkeit in einer gewissen Thätigkeit bestehet. Das Thun aber, oder die Ausübung der Thätigkeit ist etwas, das geschieht, nicht etwas, das da ist; etwas das sich immer wieder erneuert, nicht etwas,

das unverändert fortdauert, wie ein Stück des Eigenthums.

Wenn nun das Glücklichseyn im Leben und Thätigseyn besteht, der gute und glückliche Mann sich aber eben dadurch unterscheidet, daß seine Thätigkeit gut oder angenehm ist; wenn ferner zu dem Angenehmen auch dasjenige gehört, was mit uns in genauer Verbindung steht; wenn wir andre Menschen besser als uns selbst, und ihre Handlungen besser, als unsre eignen, beobachten können; und wenn endlich die Handlungen rechtschaffner Leute, die zugleich unsre Freunde sind, uns, in so fern wir selbst gut sind, nothwendig durch ihre Beobachtung Freude machen; (denn sie haben beyde Eigenschaften, die ihrer Natur nach angenehm sind; die innere Güte und die Verwandtschaft mit uns:) so wird auch der glückliche Mann solcher Freunde bedürfen, wofern er anders an dem Anschauen guter und ihm naher Handlungen ein Vergnügen findet. Denn von dieser Art sind die Handlungen eines rechtschaffnen Mannes, der unser Freund ist.

Ferner, jedermann glaubt, daß der glückselige Mann auch ein angenehmes Leben führen müsse. Nun ist aber ein einsames Leben ein unangenehmes und beschwerliches Leben. Denn es ist

schwer, mit sich selbst allein, immer in einer wünschenswürdigen Thätigkeit zu bleiben: mit und unter andern Menschen aber und in Beziehung auf sie ist es leicht, immer thätig zu seyn. Nun ist aber, nach der Natur des Vergnügens, nichts angenehmer, als eine ununterbrochene Thätigkeit. Und diese muß also auch der Antheil des glücklichen Mannes seyn.

Ueberdieß freut sich der Tugendhafte, in so fern er dieß ist, über alle nach den Gesetzen der Tugend eingerichteten Handlungen Anderer und wird von allen, aus Bosheit oder Unsittlichkeit herstammenden, eben so beleidigt, wie ein Tonkünstler an schönen Melodien Vergnügen findet, und von einem unharmonischen Gesange beleidigt wird.

Auch ist es eine Uebung für die Tugend eines Menschen selbst, wie schon Theognis sagt, wenn er viel mit guten und tugendhaften Menschen zusammen ist.

Doch wenn wir noch gründlicher in die Natur der Sachen eindringen; so wird sich zeigen, daß ein tugendhafter Freund für den Tugendhaften, der Natur nach, ein wünschenswerthes Gut ist.

Wir haben nähmlich gesagt, was seiner Natur nach und wesentlich gut ist, sey für den Tugendhaften immer auch relativ gut und angenehm.

Zu diesen wesentlichen Gütern gehört auch das Leben. Das Leben definirt man bey den Thieren durch das Vermögen zu empfinden, bey dem Menschen durch das Vermögen zu empfinden und zu denken. Jede Fähigkeit fährt auf die Ausübung derselben oder die Thätigkeit, und in dieser zeigt sich eigentlich das Wesen derselben. Folglich ist das Leben im eigentlichen und vornehmsten Sinne nur im wirklichen Empfinden oder Denken.

Das Leben aber gehört unter die Dinge, welche an sich und absolut gut und angenehm sind. Denn es ist etwas durchaus bestimmtes *): das Bestimmte aber ist der Natur des Guten näher verwandt.

---

*) Aus den Untersuchungen des folgenden Buches (im 2ten Kapitel) auf welche Aristoteles gleich nachher selbst den Leser hinweist, erhellet, daß diese durchgängige Bestimmtheit sich auf den Grad bezieht. Durchaus bestimmt nennt er dasjenige, wobey kein Mehr oder Weniger Statt findet. Das Gegentheil davon nennt er unbestimmt.

Das nun, was wesentlich gut ist, ist auch für den tugendhaften Mann beziehungsweise gut. (Doch muß man hier dasjenige Leben, das mit schlechten Handlungen oder in Schmerzen zugebracht wird, ausnehmen, denn ein solches ist, wie die Sachen, die in demselben enthalten sind, unbestimmt; wie dieß in dem Folgenden, wo ich von Schmerz und Vergnügen reden werde, deutlicher werden wird.)

Wenn nun das Leben an sich gut und angenehm ist, (wie dieß schon aus der allgemeinen Begierde zu leben erhellet:) so ist es für die tugendhaften und glückseligen Menschen am meisten ein Gut, weil diese ihr Leben auf die wünschenswertheste Weise führen, und am meisten mit Vergnügen anfüllen.

Der, welcher sieht, ist sich zugleich bewußt oder empfindet, daß er sieht; der welcher hört, empfindet, daß er hört; der, welcher geht, ist sich des Gehens bewußt, und so ist bey jeder andern Thätigkeit eine Empfindung vorhanden, daß wir thätig sind. Man könnte also mit Recht sagen, daß wir unsre Empfindungen empfinden und unsre Gedanken denken.

Nun sind wir aber nur in so fern uns bewußt, daß wir da sind, als wir uns bewußt

sind, daß wir empfinden oder denken. Denn in einem von diesen beyden bestand, wie wir vorhin sagten, unser Leben.

Wenn nun das Leben ein Gut der Natur nach ist; und wenn das Bewußtseyn, ein Gut zu besitzen, angenehm ist: so muß das Bewußtseyn des Lebens, und also die Wahrnehmung des Empfindens und Denkens unter die an sich angenehmen Sachen gehören.

Nun ist aber das Leben vorzüglich für die guten Menschen wünschenswürdig, weil das Daseyn für sie ein Gut ist. Sie haben also nothwendig an der Wahrnehmung dieses Gutes ein Vergnügen.

Es verhält sich aber der gute Mensch gegen seinen Freund eben so, wie gegen sich selbst. Denn der Freund ist ein anderes Selbst. So wie es nun für ihn wünschenswürdig ist, selbst zu seyn: so, oder beynahe so ist auch das Daseyn eines Freundes für ihn wünschenswürdig.

Nun war ihm aber sein eignes Daseyn wünschenswerth, in so fern er sein Daseyn, als das Daseyn eines guten Menschen, empfand: er muß also auf gleiche Weise, wenn das Daseyn des Freundes ihm wünschenswerth seyn soll, die-

ses Daseyn empfinden und gewahr werden. Dieß kann aber nicht anders geschehen, als wenn er mit ihm umgeht, und durch Gespräche und den gegenseitigen Umtausch der Ideen die Gemeinschaft mit ihm unterhält. Hierin, im Gespräch und in der Mittheilung der Gedanken, besteht bey den Menschen das Zusammenleben: — nicht, wie bey den Thieren, bloß darin, daß sie auf einem gemeinschaftlichen Flecke weiden und sich aufhalten.

Wenn demnach für den Glücklichen das Daseyn, als etwas wesentlich Gutes und Angenehmes, wünschenswerth ist; und wenn das Daseyn eines Freundes mit seinem eignen Daseyn etwas ähnliches hat: so muß auch der Freund unter die wünschenswürdigen Sachen für ihn gehören. Was ihm aber wünschenswürdig ist, das muß er auch besitzen, oder er würde in so fern eines Gutes beraubt, und also nicht vollkommen glücklich seyn.

Der Schluß von allem ist, daß auch der, welcher auf eine vollkommene Glückseligkeit Anspruch macht, doch tugendhafter Freunde nicht entbehren kann.

Zehntes Kapitel.

Inhalt. Man kann der Freunde nicht viel haben.

Die Frage ist: soll man sich Freunde in so großer Anzahl als möglich, zu verschaffen suchen? oder gilt auch von ihnen, was von den Gastfreunden der Dichter sehr passend gesagt zu haben scheint:

„Der Gastverwandten weder viel noch keinen;“ daß man nähmlich weder ohne alle Freunde seyn, noch übermäßig viel Freunde haben müsse?

Allerdings scheint dieser Ausspruch auf die Freunde, welche, bloß des Nutzens und der gehoffften Dienstleistungen wegen, zu Freunden gewählt worden sind, sehr genau zu passen. Denn solche Dienste müssen erwiedert werden: sehr vielen aber Dienste zu leisten, ist nicht nur beschwerlich, sondern das Leben reicht auch kaum dazu hin. Alle Freunde dieser Art, die wir mehr haben, als wir zur Bequemlichkeit und dem Gebrauche unsers Lebens bedürfen, sind lästig und hindern uns an der besten Anwendung unsrer Zeit und unsrer Kräfte. Solcher Freunde können wir also sehr gut entübriget seyn.

Was diejenigen Freunde betrifft, welche bloß des Vergnügens wegen da sind: so ist auch von ihnen eine kleine Anzahl hinlänglich; so wie es nur wenig Gewürz bedarf, um die Speisen wohlschmeckend zu machen.

Aber nun fragt sichs in Absicht der tugendhaften Freunde: ist es gut ihre Anzahl so sehr als möglich zu vergrößern? oder giebt es, in der Menge der Freunde eben so, wie in der Bevölkerung einer Stadt, ein Maß, welches nicht überschritten werden muß?

Denn weder würden zehen Personen genug seyn, eine Stadt auszumachen: noch würde aus hundert tausend Personen eine Stadt werden können. Alle die Fragen über das Wie viel, Wie groß lassen sich nicht durch eine bestimmte Anzahl, sondern nur durch ein gewisses Mittel zwischen zwey Extremen beantworten. Ohne Zweifel giebt es einen solchen, wenn auch nicht genau bestimmten, Maßstab für die Anzahl der Freunde; und vielleicht ist er dieser, daß man nur so viel Freunde haben solle, als man bequem im täglichen Umgange genießen könne: denn dieser tägliche und vertraute Umgang scheint das eigenthümlichste Kennzeichen der Freundschaft zu seyn. Daß es aber nicht möglich ist, mit vielen

in vertrautem Umgange zu leben, und sich unter sie gleichsam zu theilen, ist nicht schwer einzusehen.

Dazu kommt, daß die, mit welchen wir zugleich vertraut umgehen wollen, auch unter sich Freunde seyn müssen, wenn sie anders auf eine für uns angenehme Weise beysammen seyn sollen. Dieß ist aber bey einer großen Anzahl schwer zu erhalten.

Auch ist die Theilnehmung an den Freuden und Leiden unsrer Freunde schwer, wenn ihrer zu viele sind. Denn es kann kommen, daß wir zu gleicher Zeit uns mit dem Einen freuen und mit dem Andern betrüben sollten. Vielleicht ist das also eine gute Regel, daß wir nicht sowohl suchen müssen sehr viele Freunde zu haben, als nur so viele, als zur Unterhaltung eines angenehmen und nützlichen Umganges hinlänglich sind. Auch scheint es unmöglich, die freundschaftliche Zuneigung in einem hohen Grade gegen Viele zu haben; aus eben dem Grunde, aus welchem es nicht möglich ist, in viele Personen zugleich verliebt zu seyn. Denn das Verliebtseyn soll gleichsam den höchsten Grad der Liebe oder der Freundschaft vorstellen. Dieses also findet nur gegen eine Person auf ein Mahl Statt: jede

lebhafte Zuneigung aber immer nur gegen Wenige.

Und dieß scheinen auch die Thatsachen zu bestätigen: denn nie hat es viel Freunde in der engern Bedeutung dieses Wortes gegeben; und die am meisten gepriesenen Freundschaften haben immer nur zwischen zwey Personen bestanden. Diejenigen aber, welche so viele Freunde haben, und aller Welt so freundlich und zutraulich begegnen, scheinen im Grunde keines Menschen wahre Freunde zu seyn, ausgenommen im bürgerlichen und politischen Sinne, welche Art von Freunden man auch bloß gefällige Menschen (ἀρέσκους) zu nennen pflegt. Doch ists in der That sehr wohl möglich, als Mitbürger Freund von Vielen zu seyn, nicht in so fern man sich aller Welt gefällig zu machen sucht, sondern in so fern man ein wahrhaft redlicher und billiger Mann ist.

Diejenige Freundschaft aber, welche bloß auf die Tugend gegründet ist, die, wo jeder den andern bloß um sein selbst willen liebt, findet nie gegen Viele Statt. Denn man ist schon glücklich, wenn man auch nur wenige Personen dieser Art in seinem Leben findet.

Eilftes Kapitel.

Inhalt. Der Werth und das rechte Verhalten der Freunde in Glück und Unglück.

Bedürfen wir der Freunde mehr in glücklichen oder in unglücklichen Umständen? Für die eine und für die andere Beantwortung dieser Frage, sind Gründe vorhanden. Die Unglücklichen brauchen Hülfe, die Glücklichen brauchen Gesellschafter und Leute, welchen sie wohlthun können: denn es ist natürlich, daß sie andere an ihrem Glück wollen Theil nehmen lassen.

Nothwendiger sind also Freunde im Unglück. Daher braucht man auch alsdann am meisten die nützlichen Freunde. Aber ein schöneres und edleres Gut ist die Freundschaft im Glück: daher sucht man auch alsdann die verdienstvollen Freunde auf; denn es ist wünschenswürdiger, diesen wohlzuthun, und mit diesen seine Zeit zuzubringen.

Indeß ist auch die bloße Gegenwart von Freunden im Unglück, so wie im Glücke, angenehm. Denn alle die, welche leiden, finden sich erleichtert, wenn Freunde an ihrem Schmerze Theil nehmen, wobey

es dann zweifelhaft bleibt, ob der Freund uns gleichsam einen Theil des Schmerzens abnimmt, indem er ihn selbst empfindet; oder ob dieß nicht so sey, sondern bloß die an sich angenehme Gegenwart des Freundes, und der Gedanke, daß er Mitleiden mit uns habe, unsern Schmerz geringer macht. Doch, ob die Erleichterung, welche das Mitleiden Anderer hervorbringt, aus diesen oder andern Ursachen entstehe, gehört jetzt nicht zu unserm Vorhaben. Die Sache selbst ist als Thatsache richtig.

Es scheint aber die Gegenwart der Freunde einen aus angenehmen und unangenehmen Empfindungen zusammengesetzten Eindruck zu machen. Von der einen Seite ist es an und für sich, und besonders dem Unglücklichen angenehm, Freunde um sich zu sehn. Ueberdieß ist ihm durch die Gegenwart des Freundes gleichsam eine nahe Hülfe gegen seinen Schmerz verschafft. Denn der Freund ist dazu gemacht, durch seinen Anblick und durch seine Reden zu trösten, wofern er außer seinem guten Willen auch noch das Geschick dazu hat: denn er kennt den Charakter und die Denkungsart seines Freundes, und weiß, was ihm angenehm oder was ihm zuwider ist. Von der andern Seite hingegen, ist es selbst schmerz-

haft, Andere von Unglücksfällen auf eine traurige Art gerührt zu sehn: denn jeder hütet sich an und für sich, die Ursache von Schmerz für seine Freunde zu werden. Daher sehen auch diejenigen Personen, welche von Natur mit einem männlichen Muthe begabt sind, nicht gerne, daß ihre Freunde ihnen zu viel Mitleid bezeugen; ja, sie können es nicht ausstehen *), wofern sie nicht noch in einem höhern Grade standhaft, als ihre Freunde gerührt sind. Ueberhaupt aber lassen sie zu solchen Zeiten ungerne diejenigen vor, die mit ihren Freunden gerne weinen und

*) Wird der Sinn dieser etwas dunkeln Stelle nicht vielleicht deutlicher, wenn man sie so übersetzt: „Sie „können eine solche Gesellschaft nicht ertragen, „wofern sie nicht durch ihre eigne Standhaftig„keit die Schwachheit ihrer Freunde besiegen und „der Betrübniß derselben Einhalt thun.“ Hatte Aristoteles bey dieser Stelle nicht den Sokrates vor Augen, und dessen Umgang mit seinen Freunden bey der Annäherung seiner Todesstunde? Die Schilderung desselben in den beyden letzten Kapiteln des Phädon ist wenigstens als Beyspiel zur Erläuterung unsrer Stelle vorzüglich geschickt.

wehklagen, weil sie selbst nicht aufgelegt sind, eins von beyden zu thun. Weiber aber, und Männer, welche denselben ähnlich sind, sehen es gerne, wenn bey ihrem Unglück Andere recht viel seufzen und weinen, und lieben diese, als theilnehmende Freunde. Doch ich brauche nicht erst zu sagen, daß wir von diesen beyden Mustern, so wie in allen, dasjenige zu unserer Nachahmung wählen müssen, welches uns von der bessern und vorzüglichern Person gegeben wird.

Die Gegenwart der Freunde in Zeiten des Glücks hat zuerst das Angenehme, was in der Unterhaltung derselben, — zum andern das, was in dem Gedanken liegt, daß sie sich über unsere Glückseligkeit, und über das Gute, welches uns widerfährt, freuen.

Den bisherigen Betrachtungen zufolge, scheint es, daß man zu seinen glücklichen Ereignissen seine Freunde schnell und bereitwillig herbeyrufen müsse, weil es schön und edel ist, von dem Guten, was man selbst besitzt, Andern mitzutheilen, daß man aber bey Unglücksfällen nur langsam und ungern zu ihnen seine Zuflucht nehmen müsse, weil man wünschen soll, durch seine eigenen

Uebel Andere so wenig leiden zu lassen, als möglich; daher ist ihr Beystand im Unglück alsdann am meisten aufzurufen, wenn sie mit ihrer eignen geringsten Beschwerde uns die größten Dienste leisten können.

Umgekehrt hingegen geziemt es sich, daß wir zu unsern Freunden, wenn sie unglücklich sind, schnell und ungebeten herbeyeilen: denn nichts ist dem Charakter eines Freundes gemäßer, als wohlzuthun, besonders dem, welcher des Beystandes bedarf, und dem, welcher denselben aus Bescheidenheit nicht auffordert, — zwey Umstände, welche die geleisteten Dienste sowohl angenehmer als löblicher machen. Dann aber, wenn unsere Freunde glücklich sind, müssen wir zwar, wenn wir zu Erreichung ihrer Absichten mitwirken können, sie bereitwillig aufsuchen, weil auch dieß eine Handlung und eine Anwendung der Freundschaft ist: wenn es aber bloß darauf ankommt, mit glücklichen Freunden zu genießen, so müssen wir zurückhaltender und weniger zudringlich seyn. Denn es ist nicht edel, eine allzugroße Begierde zu zeigen, daß Andere uns Gutes erweisen sollen; doch müssen wir uns auf der andern Seite hüten, daß wir nicht durch

eine zu hartnäckige Weigerung die Meinung von Unfreundlichkeit oder Stolz erregen: denn auch dieß pflegt zuweilen zu geschehn.

Das Resultat von Allem ist, daß die Gegenwart von Freunden unter allen Umständen des Lebens eine wünschenswürdige Sache ist.

Zwölftes Kapitel.

Inhalt. Nothwendigkeit und Einfluß des Umganges in der Freundschaft.

So wie für Liebhaber nichts angenehmer ist, als ihre Geliebten zu sehen, und so wie sie diese Empfindung den übrigen Empfindungen der Sinne vorziehn, weil durch die Empfindung des Gesichts, ich will sagen durch den Anblick der Schönheit, die Liebe entsteht und Nahrung bekömmt; so ist hingegen für Freunde nichts wünschenswerther, als mit ihren Freunden zu leben und umzugehn: denn die Freundschaft ist die Gemeinschaft des Lebens. Ueberdieß ist jeder in Beziehung auf seinen Freund eben so gesinnt, als in Beziehung auf sich selbst. Nun ist für jeden die Empfindung seines eignen Daseyns angenehm, also auch die Empfindung von dem Daseyn seines Freundes. Diese Empfindung aber ist actu in ihnen erst dann vorhanden, wenn sie bey einander sind, und mit einander Umgang pflegen. Sie verlangen also darnach auch ganz natürlich. Und was es auch immer sey, worin das Seyn eines jeden bestehe, oder

um dessentwillen er zu leben wünscht; so wünscht er, eben dieß mit seinen Freunden gemeinschaftlich zu thun. Daher die Einen mit ihren Freunden trinken, die Andern spielen, die Dritten gymnastische Uebungen treiben, die Vierten jagen, die Fünften philosophiren, — Alle aber damit ihre Zeit zubringen, was sie sonst im Leben am meisten lieben. Denn da sie mit ihren Freunden im eigentlichen Verstande zusammen leben wollen; so thun sie das, und nehmen das gemeinschaftlich mit ihnen vor, wodurch sie am meisten zu leben glauben. Daher kommt es, daß die Freundschaft schlechter Menschen immer die Ursache von schlechten Handlungen wird: denn sie haben keine andere Gemeinschaft, als in dem Bösen und Unsittlichen. Sie verderben sich daher gegenseitig, weil sie sich einander zu verähnlichen suchen. Die Freundschaft guter Menschen hingegen ist selbst eine Quelle des Guten, und wird durch den Umgang noch mehr erhöht. Indem Einer zu dem Zwecke des Andern mitwirkt, und Einer den Andern zurechtweis't, werden sie beyde besser: denn natürlicher Weise nimmt man die Gestalt derjenigen an, welchen man zu gefallen sucht; daher der Dichter singt:

„Gutseyn lernst du von Guten.“ —

So viel von der Materie der Freundschaft. Die nächstfolgende, die wir zu untersuchen haben, betrifft das Vergnügen.

Zehntes Buch.

Erstes Kapitel.

Inhalt. Von dem Vergnügen. Wichtigkeit dieses Gegenstandes. Nothwendigkeit, in Untersuchung und Darlegung desselben, der Natur und der Wahrheit getreu zu bleiben.

Auf die bisherigen Untersuchungen folgt, glaube ich, nicht unschicklich die vom Vergnügen.

Nichts scheint der Natur des Menschen eigenthümlicher zu seyn, als die Empfindung von Lust und Unlust. Durch sie wird der Mensch in seiner Jugend erzogen, indem man ihn durch diese beyden Triebfedern regiert. Aber auch für die sittliche Vollkommenheit und Tugend des Mannes scheint es von großer Wichtigkeit zu seyn,

daß er sich freue und betrübe, worüber er soll. Die Empfindungen von Lust und Unlust und die daraus entstehenden Triebfedern erstrecken sich über das ganze Leben, und haben auf die Tugend sowohl als auf die Glückseligkeit einen sehr mächtigen Einfluß. Denn welcher Mensch sucht nicht das Angenehme, und wünscht nicht, dem Unangenehmen zu entgehen? Gegenstände von so großem praktischen Einflusse dürfen in einer Abhandlung über die Sitten am allerwenigsten übergangen werden: noch dazu, wenn dabey viele Fragen, und widersprechende Behauptungen vorkommen.

Die Einen nähmlich sagen, das Vergnügen sey eigentlich dasjenige, was wir gut nennen: die Andern im Gegentheil behaupten, es habe durchaus gar keinen Werth. Von diesen Letzteren mögen einige vielleicht wirklich so denken; andere mögen aber vielleicht nur glauben, daß es zur Aufrechterhaltung der Sittlichkeit unter den Menschen nützlich sey, dem Vergnügen allen Werth abzusprechen, wenn es auch wirklich einigen haben sollte. Die meisten Menschen, sagen diese Philosophen, hängen ohne das auf die Seite des Vergnügens und sind Sklaven ihrer Lüste. Man muß also den krummgewordnen Stab auf die

entgegengesetzte Seite beugen, und er wird gerade werden und in der Mitte stehen.

Allein ich fürchte, daß dieses Räsonnement nicht Stich halte. Bey Dingen, wo es auf unsre eignen Handlungen und Leiden ankommt, finden die Meinungen und Behauptungen Anderer weniger Glauben, als die Thatsachen. Wenn also jene mit dem, was wir selbst empfinden, streiten; so verlieren sie nicht nur im Ganzen ihr Ansehen, sondern sie machen auch das Wahre, was in ihnen liegen mag, verdächtig. Wenn man von dem Manne, welcher das Vergnügen so tief herabsetzte, einmahl gewahr wird, daß er selbst nach dem Vergnügen strebt; so macht dieß einen so übeln Eindruck, als wenn er ganz der sinnlichen Lust ergeben wäre und dieselbe für das höchste Gut hielte. Denn das Mehr und Weniger in einer Meinung oder einem Charakter unterscheiden, ist nicht die Sache des großen Haufens.

Es scheint also, daß diejenigen Grundsätze nicht bloß zu dem Endzwecke der Erkenntniß, sondern auch für den praktischen Gebrauch die nützlichsten sind, welche am genauesten mit der

Wahrheit übereinstimmen. Denn diesen, da sie mit den Thatsachen und den Erfahrungen eines jeden übereinstimmen, stellt man bereitwillig Glauben zu. Sie bekommen also über die verständigen Menschen so viel Gewalt, daß sie ihnen zur Richtschnur ihres Lebens dienen.

Zweytes Kapitel.

Inhalt. Ob das Vergnügen ein Gut oder das einzig wahre Gut sey. Prüfung der Gründe für und wider diese Meinung. Resultat der Prüfung.

Wir wollen zuerst die verschiednen Meinungen über das Vergnügen durchgehen.

Erstens: Eudoxus erkannte das Vergnügen für ein wirkliches Gut. „Denn, sagt er, ich sehe alle lebendigen, vernünftigen und vernunftlosen Wesen mit Begierde darnach erfüllt. Der Gegenstand der Begierde aber ist bey allen Wesen etwas Gutes, und was am meisten begehrungswürdig ist, ist auch das größte Gut. Daß alle Geschöpfe von dem Vergnügen angezogen werden, kann für ein Zeichen gelten, daß es für alle ein Gut ist. Denn jedes Wesen findet durch einen instinctartigen Trieb das für ihn Gute, so wie seine Nahrung. Das aber, welches alle begehren, und welches also für alle ein Gut ist, muß auch ein Gut an sich selbst seyn."

Diese Begriffe und Sätze haben, mehr um des sittlich guten Charakters ihres Urhebers wil-

len, als ihrer selbst wegen, Beyfall gefunden: denn er schien ein vorzüglich nüchterner und mäßiger Mann zu seyn; und wenn er das Vergnügen unter die wahren Güter rechnete: so geschah es nicht, weil er es selbst sehr liebte, sondern weil er glaubte, daß ein solches Urtheil der Wahrheit gemäß wäre.

Er schloß dieses auch noch ferner aus der Natur des Entgegengesetzten, des Schmerzens. Denn da dieser an sich ein Gegenstand des Abscheues sey, so müsse das ihm entgegenstehende Vergnügen an sich etwas wünschenswürdiges seyn.

Ueberdieß verdiene das den größten Vorzug, was wir nicht um eines andern Dinges, sondern um seiner selbst willen begehren. Von dieser Art aber sey, nach jedermanns Geständniß, das Vergnügen. Denn kein Mensch frage, was aus dem Vergnügen herauskomme, oder zu welchem Ende er sich vergnügen solle; und setze also voraus, daß das Vergnügen in sich selbst Endzwecks genug sey.

Auch mache das Vergnügen, wenn es irgend einem Gute zugesetzt wird, dasselbe noch begehrungswürdiger: welcher Fall z. B. bey den Tugenden der Gerechtigkeit und Mäßigkeit Statt

findet. Wenn aber ein wirkliches Gut vermehrt werden soll, so kann es nur durch den Zusatz einer solchen Sache geschehen, die selbst ein wahres Gut ist.

Doch dieses Raisonnement scheint nur so viel zu zeigen, daß das Vergnügen mit unter die Güter gehöre, nicht aber daß es in einem höhern Grade, als irgend etwas anderes, gut genannt zu werden verdiene; oder daß es das höchste Gut sey.

Mit einem ähnlichen Grunde hat Plato gerade das Entgegengesetzte zu beweisen gesucht, daß nähmlich das Vergnügen nicht ein Gut an sich oder κατ' ἐξοχὴν sey. Denn, sagt er, auch ein angenehmes Leben ist dann wünschenswürdiger, wenn eine kluge Aufführung damit verbunden ist, als wenn diese dabey fehlt: wenn aber das aus dem Vergnügen und einer andern Sache Zusammengesetzte besser ist, als das Vergnügen allein; so kann dieses nicht ein Gut an sich seyn. Denn das wesentliche oder absolute Gut kann durch den Zusatz keines andern Dinges noch wünschenswürdiger werden.

Doch auch diese Schlußfolge scheint mir nicht richtig; denn so würde auch keine andere Sache ein Gut genannt zu werden verdienen, die, mit

einem andern Gute vereiniget, noch wünschenswürdiger wäre, als allein genommen. Von dieser Art aber sind alle Güter, wenigstens alle die, deren wir Menschen theilhaftig werden können, und von diesen ist doch hier nur die Rede. *)

Ein anderer Einwurf gegen die Argumente des Eudoxus, — daß dasjenige nicht eben ein Gut seyn müsse, was der Gegenstand allgemeiner Begierden ist, hat wenig Gewicht. Jedermann sieht die allgemeine Uebereinstimmung der Menschen in einer gewissen Meinung für ein Kennzeichen ihrer Wahrheit an. Und der, welcher diesen Beweisgrund verwirft, wird schwerlich im Stande seyn, bessere für seine Behauptungen vorzubringen.

---

*) Es scheint, es habe hier der Uebersetzer, (vielleicht nach einer nicht zu verwerfenden Conjectur,) für τί οὖν ἐστὶ ꝛc. gelesen τί δ' οὐκ ꝛc. Denn nach der gemeinen Lesart hätte er, wenn er die Stelle dem Vorhergehenden so gut als möglich anpassen wollte, etwa übersetzen müssen: „Was ist denn nun aber dasjenige, was in dieser Hinsicht den Nahmen Gut wirklich verdient, und dessen wir Menschen auch th. w. k.? denn von einem solchen ist hier n. d. R.“

Ja, wenn es bloß die vernunftlosen Geschöpfe wären, welche nach dem Vergnügen verlangten, so würde der Einwurf etwas bedeuten. Da aber auch die mit Vernunft begabten und die nach Vernunft wirklich denkenden und handelnden dem Vergnügen nachtrachten: wie könnte gegen eine solche Uebereinstimmung jener Einwurf irgend etwas gelten?

Vielleicht liegt aber auch in den niedrigern und unvollkommnern Geschöpfen, dergleichen die Thiere sind, eine höhere und bessere Natur verborgen, als ihrem jetzigen Zustande gemäß ist: welche Natur denn auch das mit ihr übereinstimmende Gute in den äußern Gegenständen aufsucht und begehrt.

Eine andere Einwendung macht man, wie es scheint, mit Recht, gegen den Beweis, welchen Eudorus aus dem Entgegengesetzten führt. Denn, sagt man, wenn der Schmerz ein Uebel ist, so folgt deßwegen nicht, daß das Vergnügen ein Gut seyn müsse. Denn ein Uebel kann dem andern entgegengesetzt, und beyde können es einem dritten seyn, das weder gut noch böse ist.

Der allgemeine Satz, welchen dieser Einwurf enthält, ist nicht unrichtig: aber er verliert seine Wahrheit, wenn er auf unsern vorliegenden Fall

angewandt wird. Denn wären beyde, der Schmerz und das Vergnügen, Uebel: so müßten auch beyde Gegenstände des Abscheues seyn. Wären sie aber beyde gleichgültige Sachen: so müßte auch keines von beyden begehrt oder geflohen, oder sie müßten es beyde in gleichem Grade werden. Nun aber lehrt die Erfahrung, daß alle Geschöpfe das eine als ein Uebel fliehen, das andere als ein Gut begehren. Hierdurch wird also die Art ihrer Entgegensetzung hinlänglich bestimmt.

Andere sagen, daß das Vergnügen nicht unter die Güter gehören könne, weil es nicht unter die Qualitäten gehöre. Denn auch die tugendhaften Handlungen, auch die Glückseligkeit selbst ist keine Qualität des Menschen, und doch gehören beyde unstreitig zu den Gütern.

Noch andere sagen, das Gute sey etwas Bestimmtes; das Vergnügen aber sey etwas Unbestimmtes: denn es sey des Mehr oder Wenigern fähig.

Wenn die, welche diesen Einwurf machen, den Begriff des Vergnügens deßwegen für unbestimmt halten, weil die, welche es genießen, sich bald mehr bald weniger vergnügen können: so würde dasselbe Argument auch in Absicht der Ge-

rechtigkeit und aller übrigen Tugenden Statt finden, bey welchen, in sofern sie Eigenschaften einzelner Personen sind, augenscheinlich ein Mehr oder Weniger Statt findet. Der eine Mensch kann doch gerechter oder tapferer seyn, als der andere. Es ist auch möglich, in einem höhern oder mindern Grade die Tugend der Gerechtigkeit oder der Mäßigung auszuüben. Daraus folgt aber nicht, daß die Tugenden selbst unbestimmt sind. Wenn dieselbe Verschiedenheit bey den Vergnügungen Statt findet: so liegt die Ursache nicht darin, wo jener Einwurf sie sucht, — in der innern Unbestimmtheit des Vergnügens; sondern darin, daß das Vergnügen des Einen ein reines, das Vergnügen des Andern ein mit Unlust vermischtes Vergnügen ist. Warum kann es mit ihm nicht eben so seyn, als mit der Gesundheit, deren Begriff auch vollkommen bestimmt ist, und die doch in den einzelnen Menschen eines höhern und mindern Grades fähig ist. Diese vollkommne Zusammenstimmung nähmlich aller Theile, worin die Gesundheit besteht, ist weder bey allen Menschen, noch bey einem und demselben zu allen Zeiten dieselbe: sondern der eine Theil des Menschen kann gesund seyn, indeß der andere krank ist: und hieraus entsteht, daß

man dem Ganzen verschiedene Grade, oder ein Mehr oder Weniger von Gesundheit zuschreibt. Eben diese Beschaffenheit kann es nun auch mit dem Vergnügen haben.

Ein anderer Einwurf gegen den Satz, daß das Vergnügen ein Gut sey, ist folgender. Nichts, sagt man, was unvollkommen oder unvollendet ist, kann ein Gut seyn. Alles, dessen Wesen in einer Bewegung und in einem Hervorbringen besteht, ist nothwendig unvollendet. Das Wesen des Vergnügens aber besteht in einer Bewegung, im Werden und Entstehen.

In diesem Schlusse scheint der Untersatz nicht richtig zu seyn, daß das Vergnügen in einer Bewegung bestehe. Denn jeder Bewegung sind die Prädikate der Geschwindigkeit und der Langsamkeit eigen, und wenn auch die Bewegung, an sich betrachtet, nicht geschwind oder langsam heißen kann, weil sie immer gleichförmig ist, wie die Bewegung des Himmels: so erscheint sie doch nothwendig als geschwind oder langsam, wenn sie mit andern Bewegungen verglichen wird. Bey dem Vergnügen hingegen finden die Prädikate des Geschwinden und Langsamen nicht Statt. Man kann sich zwar geschwind vergnügen, in eben dem Sinne, wie man sich ge-

schwind erzürnen kann, das heißt, man kann geschwind zum Vergnügen oder zum Zorne gebracht werden. Im Genusse des Vergnügens selbst aber findet keine Geschwindigkeit Statt; auch nicht, wenn man das Vergnügen mit andern Dingen vergleicht. Hingegen vom Gehen, vom Wachsen, von allem andern, was Bewegung ist, gilt es, daß es geschwinder oder langsamer geschehen könne. Der Uebergang also zum Vergnügen kann entweder geschwind oder langsam seyn: der Aktus des Vergnügens aber, das Vergnügen selbst ist keines von beyden.

Ferner wie könnte man das Vergnügen für eine Entstehung von etwas, für eine Erzeugung ansehen? Nach den Gesetzen der Natur kann nicht jede Sache aus jeder entstehen: sondern das, woraus etwas entsteht, ist auch das, worein es bey seinem Untergange wieder aufgelöst wird. Der Schmerz müßte also der Untergang desjenigen seyn, dessen Erzeugung das Vergnügen ist.

Man sagt ferner, der Schmerz bestehe in dem Mangel oder der Abwesenheit irgend einer Sache, die zum natürlichen Zustande gehöret. Das Vergnügen aber bestehe in der Wiederausfüllung dieses Mangels. Beydes aber seyen

bloß körperliche Affektionen, welche auf den Nahmen des Guten keinen Anspruch machen können.

Ich antworte: wenn das Vergnügen in der Ausfüllung einer körperlichen Leere bestünde, so müßte das Vergnügen in eben dem Dinge seyn, welches wieder angefüllt wird: dieses müßte sich also vergnügen. Also wäre es der Körper, der, als Körper, Vergnügen empfände. Dieß scheint aber keinesweges der Fall, sondern das Vergnügen immer in der Seele zu seyn. Das Vergnügen besteht also auch nicht in einer körperlichen Wiederanfüllung. Sondern nur so verhält sich die Sache. Mit der Wiederanfüllung des Körpers ist das Vergnügen eines gewissen andern Wesens verbunden: so wie dieses, die Seele meine ich, Schmerz leidet, wenn der Körper verwundet wird.

Jene Meinung scheint aus der Unlust und dem Vergnügen, welche wir vor und bey dem Genusse der Nahrungsmittel empfinden, entstanden zu seyn. Denn bey diesen ist die Reihe der Veränderungen so, daß uns zuerst etwas mangelt, wir darüber eine Unlust empfinden, und das Vergnügen durch die Ersetzung dieses Mangels entsteht. Aber dieß ist nicht bey allen Ver-

gnügungen der Fall. Es giebt deren auch, vor welchen kein Schmerz vorhergehet, wie die, welche uns die Auflösung eines mathematischen Problems macht; und von den sinnlichen das Vergnügen des Geruchs, des Gesichts und des Gehörs. Auch die Erinnerung und die Hoffnung des Vergnügens gehören in diese Klasse. Wovon sollte man nun also diese Vergnügungen als die Entstehung ansehen? Hier war kein Mangel, kein Bedürfniß vorhanden, welches hätte befriediget werden müssen.

Denjenigen, welche, um zu beweisen, daß das Vergnügen überhaupt nichts Gutes sey, die schändlichen und unerlaubten Arten desselben anführen, könnte man antworten, daß dieß nicht wahre Vergnügungen sind. Denn so wie man das, was für kranke Leute gesund ist, oder ihnen süß oder bitter scheint, nicht für an sich gesund, süß oder bitter halten kann; so wie man dasjenige nicht für gelb annimmt, was den Augen des Gelbsüchtigen so vorkommt: eben so wird man Sachen, welche einer kranken und lasterhaften Seele angenehm scheinen, nicht für angenehm an sich halten dürfen. Oder wenn man auch jenen Vergnügungen den Nahmen nicht abspricht; so kann man erwidern, daß sie, in sofern sie Vergnügen, d. h. angenehm

sind, auch wünschenswerth sind. Nur die böse Quelle, woraus sie entstehen, macht, daß das Gute in ihnen überwogen wird. So ist Reich seyn überhaupt etwas Gutes, aber nicht, wenn man es durch eine Verrätherey gewonnen ist. Gesundheit ist etwas gutes, aber nicht, wenn man, um sie zu erhalten, auch unnatürliche Nahrungsmittel zu sich nehmen müßte.

Oder man kann sagen, daß es mehrere Arten der Vergnügungen gebe, einige, welche aus löblichen und erlaubten, andere, welche aus schändlichen und unerlaubten Ursachen entstehen. Es gebe ein gerechtes Vergnügen, welches niemand genießen könne, als der gerecht sey; so wie es ein musikalisches Vergnügen giebt, dessen Genuß nur der Tonkünstler fähig ist.

Ferner sagt man: der Unterschied, welcher zwischen dem Freunde und dem Schmeichler vorhanden sey, zeige, daß ein ähnlicher Unterschied zwischen dem Angenehmen und dem Guten Statt finde, oder daß das Vergnügen nicht das wahre Gut seyn könne. Denn der Freund ist derjenige, welcher bey seinem Umgange das Gute, der Schmeichler derjenige, welcher bloß das Vergnü-

gen des Andern zur Absicht hat. Nun werde aber der Eine getadelt, der Andere gelobt: ein Beweis, daß ihre Endzwecke verschieden seyn müssen.

Noch endlich ist es ein Einwurf gegen das Vergnügen, daß niemand wünschen würde, die Einfalt eines Kindes sein ganzes Leben hindurch zu behalten, wenn er auch dadurch in den Stand gesetzt würde, sich eben so wie die Kinder im höchsten Grade zu vergnügen.

Auch würde kein vernünftiger Mann die Befreyung von allen künftigen Schmerzen durch eine sehr schändliche Handlung erkaufen wollen.

Viele Sachen, die angenehm sind, würden wir auch dann noch schätzen und begehren, wenn sie kein Vergnügen brächten; wie das Sehen, die Erinnerung des Vergangenen, die Kenntnisse überhaupt, und die sittliche Vollkommenheit. Wenn auch mit diesen Dingen ihrer Natur nach nothwendig Vergnügen verbunden ist; so macht dieß keinen Unterschied: denn wir würden sie auch ohne dieß Vergnügen wünschenswürdig gefunden haben.

So viel erhellt aus diesen Gründen für und wider das Vergnügen, daß es nicht das Gute an sich oder das höchste Gut ist; daß nicht alle Vergnügungen wünschenswerth sind, daß es aber einige an sich wünschenswerthe giebt, die sich von den entgegengesetzten, der Art nach, und durch die Gegenstände, von welchen sie erregt werden, unterscheiden.

Drittes Kapitel.

Inhalt. Das Vergnügen besteht nicht in Bewegung, weil diese eines gewissen Zeitraums bedarf, durch welchen sie vertheilt ist, das Vergnügen aber in jedem Augenblicke seiner Dauer ganz vorhanden ist.

Was das Vergnügen ist, wird deutlicher werden, wenn wir die Sache von ihren Elementen anfangen.

So wie das Sehen in jedem Augenblicke vollständig zu seyn scheint, so, daß ihm nicht in der einen Zeit etwas mangelt, welches ihm erst in der Folge ersetzt, und wodurch es erst vollständig zu dem würde, was es seiner Art nach seyn soll: so scheint auch das Vergnügen ein Ganzes zu seyn, welches auf ein Mahl da ist. Denn niemand empfindet zu der einen Zeit bloß den Anfang eines Vergnügens, woraus, wenn es länger fortdauert, endlich ein vollständiges Vergnügen würde.

Daher kann das Vergnügen nicht in Bewegung bestehen. Denn jede Bewegung geschieht in der Zeit, und nähert sich einem gewissen Ziele. Z. E. ein Bau ist vollständig oder vollendet,

wenn er dasjenige hervorgebracht hat, um deßwillen er angefangen worden ist. Es mag nun dieses in irgend einer Zeit, oder in einer gewissen bestimmten geschehen. In jedem Augenblicke dieser verfließenden Zeit aber ist das Erbaute unvollständig, und der Bau zu der einen Zeit ist von dem Bau der andern und von dem vollendeten Gebäude verschieden. Denn z. B. etwas anderes ist die Zusammenfügung der Steine, etwas anderes ist das Abformen und Aufrichten der Säulen, und die wirkliche Hervorbringung des Tempels ist von beyden unterschieden. Diese letztere allein ist das Vollständige: denn bey ihr fehlt nichts mehr zu dem vorgesetzten Endzwecke. Aber sowohl die Grundlegung, als die Auszierung des obersten Dachstuhls sind unvollständige Arbeiten: denn sie sind nur Hervorbringungen eines Theils. Auch sind sie, der Art nach, von einander verschieden. Und so ist überhaupt die Bewegung in keinem Augenblicke der Zeit, worin sie geschieht, ihrer Art nach, vollständig; ausgenommen in dem Zeitpunkte der vollendeten Bewegung.

Eben das gilt von dem Gehen und den übrigen Arten der Ortsveränderung. Wenn nähmlich die Ortsveränderung eine Bewegung von ei-

nem Orte zu einem andern ist, so werden auch alle die verschiedenen Arten, wie Menschen oder Thiere ihren Ort verändern, als das Fliegen, Gehen, Springen u. dgl. dieses Eigenthümliche haben, daß ein Punkt ist, von welchem sie anfangen, und ein Punkt, wohin sie abzielen. Hieraus entstehen aber neue specifische Unterschiede bey jeder dieser Bewegungen, z. B. beym Gehen. Denn das Woher und das Wohin sind nicht einerley, wenn der Mensch ein ganzes Stadium durchläuft, und wenn er nur einen Theil dieses Weges macht: es ist selbst so vieler Unterschiede fähig, als es verschiedene Theile dieses Raums giebt. Ein zweyter Unterschied ist die Richtung der Linie, welche der bewegte Körper durchläuft. Denn es kommt bey der Bestimmung der Bewegung nicht bloß auf die Linie selbst an, in welcher sich der Körper bewegt, sondern auch auf den Ort, wo diese Linie sich befindet. Dieser aber kann bey der einen Bewegung ein anderer seyn, als bey der andern.

Doch die Lehre von der Bewegung wird mit völliger Genauigkeit an einem andern Orte entwickelt. Hierher gehört nur soviel davon, daß die Bewegung nicht in jedem Augenblicke der Zeit, während welcher sie geschieht, vollständig

ist, sondern es erst nach Ablauf dieses Zeitraums ist; und daß, wenn das Woher und das Wohin die Art der Bewegung bestimmen, die Bewegung in jedem Theile der Zeit von der Bewegung in jedem andern Theile und von der Bewegung in der ganzen Zeit, der Art nach, verschieden ist. Nun ist aber das Vergnügen, in jedem Augenblicke der Zeit, während welcher es fortdauert, der Art nach, ganz und vollständig vorhanden. Hieraus folgt denn, daß das Vergnügen und die Bewegung von einander verschiedene Dinge sind. Das Vergnügen ist auf ein Mahl ganz und vollständig vorhanden: die Bewegung aber existirt nur nach und nach.

Dieß erhellt auch daraus, daß man sich nicht anders, als in einer Zeit, welche einige Dauer hat, bewegen, — daß man sich aber auch in einem untheilbaren Augenblicke vergnügen kann. Denn das Vergnügen ist immer, sobald es da ist, ganz da.

Aus dem Allen erhellet demnach, daß diejenigen das Vergnügen nicht richtig erklären, welche sagen, daß dasselbe eine Bewegung oder eine Art der Erzeugung von einer Sache sey. Denn von keinen andern Sachen kann man sagen, daß sie sich bewegen oder daß sie erzeugt werden, als

von solchen, die nur theilweise und nach einander und nicht ganz und auf ein Mahl vorhanden sind. So giebt es z. B. keine allmählige Entstehung bey der Empfindung des Sehens, keine bey dem mathematischen Punkte, keine bey der Einheit. Daher auch keines von diesen durch eine Bewegung oder durch eine Erzeugung definirt werden kann. Also kann auch das Vergnügen nicht so definirt werden: denn auch dieses ist etwas, das auf ein Mahl ganz vorhanden ist.

Viertes Kapitel.

Inhalt: Vergnügen ist vollkommne Thätigkeit; wenn sowohl das wirkende Subjekt in einem guten Zustande, als auch das Objekt, mit welchem es zu thun hat, rechter Art ist.

Eine jede Empfindung entsteht aus einer Thätigkeit (Wirksamkeit) des empfindenden Sinnes, in Beziehung auf das empfundene Objekt. Die Empfindung ist dann vollkommen, wenn der Sinn selbst sich im gesundesten und besten Zustande befindet, und auf das Schönste der empfindbaren Gegenstände gerichtet ist. Denn hierdurch scheint überhaupt jede Thätigkeit zu einer vollkommnen gemacht zu werden, wenn erstlich die wirkende Kraft, oder, welches hier ganz einerley ist, das Ding, welchem diese Kraft zugehört, in dem vollkommensten, besten Zustande ist, und wenn sie zugleich mit den wichtigsten und vollkommensten der Gegenstände zu thun hat, die zu ihrem Wirkungskreise gehören. Diese vollkommenste Thätigkeit ist aber auch zugleich die angenehmste.

Es giebt nähmlich ein Vergnügen für jeden Sinn und für dessen Empfindung, und eben so

giebt es ein Vergnügen für die denkende Kraft. Am angenehmsten aber ist sowohl diejenige Empfindung, als diejenige Aeußerung der Denkkraft, welche die vollkommenste ist. Die vollkommenste aber ist diejenige, welche von der in gutem Zustande sich befindenden Kraft herrührt und auf den besten und nützlichsten der ihr angemessenen Gegenstände gerichtet ist.

Das Vergnügen vollendet also gleichsam die Thätigkeit, aber nicht auf eben die Weise, auf welche sie durch den Sinn oder die empfindende Kraft und das empfundene Objekt, wenn beyde in ihrer Art vollkommen sind, vollendet wird. Auf die Frage: was macht den Menschen gesund? kann man sowohl antworten: der Arzt, als die Gesundheit. Aber der Eine ist in einem ganz andern Sinne Ursache davon, als die Andere.

So viel ist gewiß, daß jeder Sinn sein Vergnügen habe: denn wir sagen eben sowohl von den Gegenständen des Gesichts und des Gehörs, als der übrigen Sinne, daß sie angenehm sind. Es ist ferner eben so klar, daß die Empfindung jedes Sinnes dann am meisten Vergnügen mache, wenn der Sinn selbst in der besten Verfassung, und wenn seine Empfindungskraft auf

einen ebenfalls in seiner Art vollkommenen Gegenstand gerichtet ist. Sobald also die beyden Sachen vorhanden sind, ein solches empfindendes Subjekt und ein solches empfundenes Objekt, jenes auf die gehörige Art wirksam, dieses der Einwirkung auf die gehörige Art empfänglich ist: da ist alle Mahl Vergnügen vorhanden.

Das Vergnügen ist also die Vollendung der Thätigkeit: es ist nicht, wie die Fertigkeit, etwas, welches vorher da wäre und die vollkommene Thätigkeit hervorbrächte; sondern es ist eine Folge, die aus der vollendeten Thätigkeit hervorgeht und das Ziel, wo sie endigt, eben so, wie das vollendete Wachsthum des menschlichen Körpers die jugendliche Schönheit hervorbringt.

Solange also sowohl das empfundene oder gedachte Objekt als auch das anschauende oder denkende Subjekt die gehörige Beschaffenheit haben, so lange wird aus der Thätigkeit immer ein Vergnügen entstehen; und dieß nach dem allgemeinen Grundsatze, daß, wenn die bey Veränderungen wirkenden und leidenden Dinge einerley sind und gleiches Verhältniß gegen einander haben, auch die Wirkungen dieselben seyn müssen.

Wie kommt es aber, wird man sagen, wenn sich die Sache so verhält, daß der Mensch nicht unaufhörlich Vergnügen empfindet? Ich antworte: weil *) er sich nicht immer in einem vollkommen gesunden Zustande befindet. Keine menschliche Kraft ist fähig unaufhörlich thätig zu seyn. Also kann auch kein Vergnügen entstehen, als welches nur der Thätigkeit folgt. Dazu kommt, daß manche Sachen, die uns im Anfange sehr vergnügt haben, in der Folge nicht mehr dieselbe Wirkung thun, aus folgender Ursache. Das erste Mahl war die Vorstellungskraft der Seele ganz auf sie gerichtet, und die mit ihnen beschäftigte Thätigkeit war lebhaft und an-

---

*) Im Griechischen steht: ἢ ὅτι κάμνει. Es wäre also diese Antwort entweder nach Lambinus fragweise zu nehmen und zu übersetzen: „etwa darum, weil er krank ist?“ (Lambinus übersetzt: weil er müde wird.) oder ἢ hat hier vielleicht, so wie das Lateinische vel, die Bedeutung zuvörderst, andrer Ursachen für jetzt nicht zu gedenken, und, so erklärt, würde die Stelle der oben gelieferten Uebersetzung am nächsten kommen.

gestrengt, derjenigen ähnlich, welche wir beweisen, wenn wir unsre Augen fest auf einen Gegenstand heften. In der Folge ist die Kraftäußerung bey diesem Gegenstande nicht mehr dieselbe, sondern matt und abgespannt: daher wird auch das Vergnügen verdunkelt.

Man hat Ursache zu glauben, daß die allgemeine Begierde nach dem Vergnügen nur die Folge von der allgemeinen Begierde nach dem Leben ist. Denn das Leben selbst besteht nur in einer gewissen Thätigkeit. Und diese Thätigkeit des Lebens ist bey Jedem auf diejenigen Gegenstände gerichtet, und wird durch diejenigen seiner Kräfte (Organe) geäußert, welche ihm die angenehmsten oder bey ihm die vollkommensten sind. So ist dieß bey dem Musikus vornehmlich das Gehör, welches in Absicht der Harmonie der Töne thätig ist. Bey dem Freunde der Wissenschaften ist es der Verstand, der sich mit allgemeinen Wahrheiten beschäftigt, und auf gleiche Weise verhält es sich mit allen übrigen Menschen. Nun ist das Vergnügen die Vollendung oder die letzte Vollkommenheit der Thätigkeit: also wird durch dasselbe das Leben selbst, dessen alle begehren, vollendet oder vervollkommnet. Es

ist also sehr natürlich, daß das Vergnügen ein Gegenstand der allgemeinen Begierde ist, weil es gleichsam der höchste Grad oder die Vollendung des Lebens ist, welches alle für ein so wünschenswerthes Gut halten.

Fünftes Kapitel.

Inhalt. Verschiedne Arten des Vergnügens nach Maßgabe der verschiednen Arten von Thätigkeit. Wie man die Aechtheit und den Werth derselben zu beurtheilen habe.

Die Frage, ob wir das Leben des Vergnügens wegen, oder das Vergnügen um des Lebens willen lieben, können wir für jetzt bey Seite setzen. Beyde Sachen scheinen unzertrennlich mit einander verbunden zu seyn: denn ohne Thätigkeit entsteht kein Vergnügen, und jede Thätigkeit wird durch das Vergnügen erst vollendet.

Daher scheinen auch die Vergnügungen, der Art nach, von einander verschieden zu seyn. Denn Dinge, die, selbst der Art nach, von einander verschieden sind, können ihre Vollendung auch nur wieder in Dingen finden, welche der Art nach von einander verschieden sind. Dieser Grundsatz erscheint als richtig bey allen von der Natur oder von der Kunst hervorgebrachten Gegenständen, als bey Thieren, Bäumen, Gemählden, Bildsäulen, Häusern und Hausgeräthe. Auf gleiche Weise werden also Thätigkeiten von uns ihre

Vollendung nur in Dingen finden können, die wieder der Art nach von einander verschieden sind. Nun findet ein solcher specifischer Unterschied zwischen den Thätigkeiten des Verstandes und den Thätigkeiten der Sinne Statt: also wird auch ein gleicher Unterschied zwischen den Vergnügungen, wodurch jene und wodurch diese vollendet werden, Statt finden.

Dieß erhellt aber auch noch daraus, daß jede der Vergnügungen mit derjenigen Thätigkeit selbst, deren letzte und vollendete Frucht sie ist, in genauer Verwandtschaft steht. Daß aber eine solche Verwandtschaft zwischen der Thätigkeit und dem ihr zugehörigen Vergnügen Statt findet, ist hinwiederum daraus klar, daß die Thätigkeit durch das Vergnügen selbst erhöht wird. Denn alle diejenigen, welche mit Vergnügen an einer Sache arbeiten, denken viel schärfer über jeden Theil derselben, und arbeiten ihn weit sorgfältiger aus. So werden z. B. diejenigen, welche an geometrischen Sätzen und Beweisen Vergnügen finden, am ersten Geometrie erlernen und alle Sätze in ihr besser begreifen. Auf gleiche Weise werden Liebhaber der Musik, der Baukunst, und jeder andern Kunst oder Wissenschaft, jeder in Hervorbringung seines Werks, die schnell-

sten Fortschritte machen, wenn sie selbst daran ihre Freude finden. Also wird die Thätigkeit durch das Vergnügen vermehrt. Was aber eine Sache vermehren soll, muß dieser Sache verwandt seyn. Und wenn endlich mit Dingen, die der Art nach verschieden sind, andre in Verwandtschaft stehen: so müssen auch diese der Art nach verschieden seyn.

Dieß erhellet noch ferner daraus, daß für die eine Art der Thätigkeiten das Vergnügen, welches aus einer andern Art entsteht, sogar hinderlich seyn kann. Die, welche große Freunde des Flötenspielens sind, werden nicht im Stande seyn, auf die Reden eines Philosophen Acht zu geben, wenn sie zugleich einen Tonkünstler auf jenem Instrumente spielen hören und sie an dieser Musik mehr, als an ihrer gegenwärtigen Arbeit, Gefallen finden. Das Vergnügen also, welches eine fremde Thätigkeit, die Ausübung oder Anhörung der Musik beg eitet, hindert und vernichtet diejenige Thätigkeit, welche sich mit der zusammenhängenden Rede beschäftiget. Dieß widerfährt uns bey allen andern Gegenständen, wenn wir zugleich mit zweyen beschäftiget sind. Der Angenehmere von beyden verdrängt den andern: und wenn der Unterschied des Vergnügens

sehr groß ist: so kann dieß so weit gehen, daß es uns gar nicht möglich ist, uns mit dem andern Gegenstande zu beschäftigen. Daher überhaupt, wenn wir uns über irgend etwas sehr freuen, wir unfähig sind, etwas anderes vorzunehmen. Hingegen suchen wir leicht noch nach einer andern Beschäftigung, wenn unser Wohlgefallen an der einen Sache anfängt matt und kalt zu werden. So fangen in Schauspielen die Zuschauer dann an, sich nach Näschereyen umzusehen, wenn das Schauspiel mittelmäßig ist, und die Schauspieler ihre Sachen schlecht machen.

Wenn nun also das zu jeder Thätigkeit gehörende Vergnügen dieselbe sorgfältiger, dauerhafter und besser macht, ein dieser Thätigkeit fremdes Vergnügen hingegen dieselbe verdirbt und aufhebt, so ist klar, daß beyde Vergnügen von einander sehr weit verschieden seyn müssen. Denn beynahe thut das von einer andern Thätigkeit herrührende Vergnügen eben das, was die von der Thätigkeit selbst herrührende Unlust thut. Jede Unlust nähmlich, die eine Thätigkeit begleitet, richtet dieselbe zu Grunde. Wenn jemanden z. B. das Schreiben oder Rechnen lästig und unangenehm ist, so wird er, um der Unlust willen, von welcher die Thätigkeit begleitet ist, we-

der zur Fertigkeit im Schreiben noch im Rechnen gelangen.

Da nun die zu jeder Thätigkeit gehörende Lust der zu eben derselben gehörenden Unlust entgegen gesetzt ist; das zu einer fremden Thätigkeit gehörende Vergnügen aber beynahe eben so, wie die zu der Thätigkeit selbst gehörige Unlust, wirkt; (sie schwächt nähmlich und vernichtet die Thätigkeit, obgleich auf eine andere Weise:) so folgt, daß auch zwey Vergnügungen, die aus verschiednen Thätigkeiten entstehen, einander entgegengesetzt seyn müssen.

Da aber die Thätigkeiten des Menschen, in Absicht ihrer moralischen Güte oder Schlechtigkeit, von einander verschieden sind, und um deßwillen die einen gewählt, die andern verworfen zu werden und noch andre keines von beyden verdienen: so verhalten sich die Vergnügungen unter sich auf gleiche Weise.

Zu jeder Thätigkeit gehört nähmlich ein ihr eigenthümliches Vergnügen. Das Vergnügen nun, welches der tugendhaften Thätigkeit zugehört, ist ein erlaubtes und löbliches, — das, welches der unsittlichen Thätigkeit zugehört, ist ein schlechtes und unerlaubtes. Denn auch die Begierden werden lobenswürdig oder ta-

delhaft, nachdem sie auf moralischgute oder schändliche Dinge gerichtet sind. Nun sind aber die Vergnügungen mit den Thätigkeiten, zu welchen sie gehören, noch genauer verwandt, als die Begierden. Denn diese sind, sowohl ihrer Natur, als der Zeit nach, von den Thätigkeiten getrennt: jene aber sind den Thätigkeiten, wozu sie gehören, ganz nahe, und mit ihnen so innig verwebt, daß daraus beynahe ein Zweifel entsteht, ob nicht die Thätigkeit mit dem Vergnügen eins und dasselbe sey. Zwar zeigt sich bey genauer Untersuchung als ungereimt, daß das Denken oder das Empfinden eben so viel sey, als Vergnügen genießen: aber weil von dem Denken und Empfinden das Vergnügen unzertrennbar ist; so werden einige verführt, es für eins und dasselbe zu halten.

Alle die Unterschiede, welche unter den Thätigkeiten Statt finden, finden auch unter den Vergnügungen Statt. Das Gesicht ist vom Gefühl, und das Gehör und der Geruch sind vom Geschmack als feinere und geistigere Sinne verschieden; und eben so sind auch die Vergnügungen jener Sinne feiner und geistiger, als die Vergnügungen dieser. So sind hinwiderum die Vergnügungen des Denkens reiner und geistiger,

als die Vergnügungen der Sinne: und unter den Vergnügungen des Verstandes selbst, hat auch noch eine vor der andern in dieser Absicht einen Vorzug.

Eben so scheint auch jedes Thier sein eignes Vergnügen zu haben, so wie es seine eigne Thätigkeit hat, da jenes immer dieser folgt. Hiervon kann man sich bey der Betrachtung der einzelnen Thiergattungen überzeugen. Das Vergnügen des Pferdes ist ganz ein anderes, als das Vergnügen des Hundes oder des Menschen. Der Esel zieht, wie Heraklitus sagt, einen Haufen Spreu dem Golde vor: denn seine Nahrung ist dem Esel angenehmer, als Gold.

Wenn demnach Thiere der Art nach von einander unterschieden sind, so sind auch ihre Vergnügungen der Art nach verschieden. Bey Thieren derselben Art sollte man billig einerley Vergnügungen erwarten. Indeß findet auch hierin, wenigstens bey den Menschen, eine große Verschiedenheit Statt. Denn eben das, was den Einen betrübt, ergetzt den Andern: was dem Einen lästig und verhaßt ist, scheint dem Andern angenehm und liebenswürdig. Eben dasselbe geschieht in Absicht des Geschmacks, des Süßen und Bittern. Nicht eben das, was dem Fieber-

kranken bitter oder süß scheint, kommt auch dem Gesunden so vor: nicht eben das, was für den schwächlichen Menschen warm ist, ist es auch für den, welcher sich wohlbefindet. Eben so verhält es sich mit den Empfindungen aller andern Sinne.

In allen diesen Empfindungen aber scheint dasjenige wahr zu seyn, was dem vollkommensten Menschen in dem vollkommensten Zustande seines Körpers vorkommt. Wenn dieser Grundsatz richtig ist, wie er es in der That zu seyn scheint, und die Tugend oder die Vollkommenheit des empfindenden und denkenden Wesens der Maßstab der Wahrheit für jede Sache ist, wenn das Urtheil des guten Menschen, als eines solchen, für das richtigste angenommen werden kann: so werden auch diejenigen Vergnügungen die wahren seyn, welche diesem Manne als Vergnügungen erscheinen; und dasjenige wird wirklich angenehm seyn, worüber dieser sich freuet. Daß aber diejenigen Gegenstände, welche den vollkommenen Menschen verdrießlich sind, einem andern angenehm scheinen, darüber dürfen wir uns nicht wundern. Denn es giebt so mannigfaltige Ursachen, welche die menschliche Natur verderben und verunstalten. Was aber auch der Schein

bey den übrigen seyn mag, so ist dasjenige nur für angenehm zu halten, was bey den guten Menschen in ihrem vollkommensten Zustande diese Empfindung erregte.

Was nun die offenbar schändlichen Wollüste betrifft, so sind dieselben gar nicht Vergnügungen zu nennen, als bloß für ganz verdorbne und verwahrloseté Menschen. Aber auch von den erlaubt und untadelhaft scheinenden Vergnügungen, — welche ist als das eigentlich menschliche Vergnügen zu betrachten? Ohne Zweifel ist dieses nach den Thätigkeiten, welchen die Vergnügungen folgen, zu beurtheilen. Es mag deren nun eine oder mehrere geben, welche als Thätigkeiten des ganz vollkommenen und glückseligen Mannes zu betrachten sind: so werden immer diejenigen Vergnügungen, durch welche diese Thätigkeiten vollendet werden, die Vergnügungen des Menschen im eigentlichsten Sinne heißen müssen. Die übrigen aber werden, so wie die Thätigkeiten, den Nahmen der wahrhaft menschlichen, nur im zweyten, dritten oder noch entfernteren Graden verdienen.

Sechstes Kapitel.

Inhalt. Von der Glückseligkeit. Sie besteht in einer an sich selbst begehrungswürdigen Thätigkeit. Diese ist nicht in sinnliche Ergetzlichkeiten, sondern in die Tugend zu setzen.

Nachdem wir von den Tugenden, von der Freundschaft und von den Vergnügungen geredet haben: so ist uns noch übrig, wenigstens einen nothdürftigen Umriß von der Glückseligkeit zu geben, da wir dieselbe als den Zweck aller menschlichen Handlungen festgesetzt haben. Wir werden darüber kürzer seyn können, wenn wir uns auf dasjenige beziehen, was wir schon oben von dieser Materie gesagt haben.

Wir haben nähmlich erstlich gesagt: daß die Glückseligkeit nicht in bloßen Fertigkeiten bestehe. Denn sonst würde auch ein Mensch, der sein ganzes Leben hindurch schliefe, der ein bloßes Pflanzenleben führte, oder dem die größten Unfälle widerführen, glückselig heißen können.

Wenn sich dieses nun nicht annehmen läßt, sondern die Glückseligkeit vielmehr, wie wir in

den Vorhergehenden gesagt haben, in eine Thätigkeit gesetzt werden muß; und wenn, unter den Thätigkeiten, die einen nothwendig, und bloß der durch sie erreichten Endzwecke wegen, die andern aber um ihrer selbst willen schätzbar und wünschenswerth sind: so ist klar, daß man die Glückseligkeit unter diejenigen Thätigkeiten wird setzen müssen, welche nicht um eines andern Dinges willen, sondern ihrer selbst wegen begehrungswürdig sind. Denn das ist der Charakter der Glückseligkeit, daß sie sich selbst genug und keiner andern Sache bedürftig ist.

An sich aber begehrungswerth sind diejenigen Thätigkeiten, bey welchen, außer der Handlung oder der Kraftäußerung, selbst nichts weiter gesucht wird. Von dieser Art sind alle tugendhaften Handlungen. (Denn zu thun, was recht, gut und moralisch schön ist, gehört unter die Güter, welche um ihrer selbst willen gewählt zu werden verdienen.)

Zu solchen Thätigkeiten scheinen zweytens auch die eigentlichen Ergetzungen und Zeitvertreibe zu gehören. Denn auch sie werden um ihrer selbst, und nicht um gewisser durch sie zu erreichenden Endzwecke willen, gesucht. Ja, gewöhnlicher Weise hat man weit eher Schaden als Nutzen

von ihnen zu erwarten, weil sie uns so leicht verleiten, ihnen unsere Gesundheit oder unser Vermögen aufzuopfern.

Der Erfahrung nach suchen die meisten derjenigen, welche die Welt glücklich preiset, in solchen zerstreuenden Vergnügungen, den Genuß ihres Glücks; und um deßwillen stehen bey den Großen und Mächtigen diejenigen Personen in Ansehen, welche durch Witz und die Gabe zu scherzen geschickt sind, zu den Vergnügungen dieser Art beyzutragen. Und dieß ist kein Wunder, da sie ihre Annehmlichkeiten gerade in denjenigen Sachen haben, welche von jenen begehrt werden und ein Bedürfniß für sie ausmachen. Es ist daher ein sehr natürlicher Schein, daß man Feste und Ergetzungen aller Art für Theile der Glückseligkeit hält, da man die, welche die meiste Macht und das größte Vermögen in den Staaten haben, ihre Zeit damit ausfüllen sieht. Indeß sind es nicht diejenigen Personen, deren Handlungsart als Beweis von dem, was Glückseligkeit sey, angenommen werden könnte. Macht und großes Vermögen giebt dem Menschen weder Tugend noch Verstand, woraus allein die an sich guten Thätigkeiten entstehen. Und wenn jene Großen, weil sie die edeln und reinen Ver-

gnügungen des Geistes nie gekostet haben, zu den körperlichen ihre Zuflucht nehmen; so folgt daraus nicht, daß diese wünschenswürdiger wären. Denn auch die Kinder ziehen dasjenige allem andern vor, dessen Güte und Annehmlichkeit allein von ihnen eingesehen wird. Es ist auch sehr begreiflich, daß so wie Kindern nicht eben die Sachen schätzbar scheinen, welche von erwachsenen Männern dafür gehalten werden, so auch die Empfindungen und Urtheile guter und schlechter Menschen von einander unterschieden seyn müssen. Wie ich nun mehrmals schon gesagt habe, ist dasjenige als wirklich schätzbar und angenehm anzusehen, was dem vollkommenen Manne so erscheint. Jedem nähmlich ist diejenige Thätigkeit am schätzbarsten und am wünschenswerthesten, welche mit der ihm eigenen Fertigkeit zusammenhängt. Dem tugendhaften Manne ist also auch diejenige Thätigkeit, die sich durch Ausübung der Tugend beweiset, das wünschenswürdigste Gut.

In Spiel und Scherz besteht also die Glückseligkeit nicht. Und es wäre auch in der That widersinnig, daß das letzte Ziel, um dessentwillen alles Andere da ist, in einer so frivolen und kindischen Sache bestehe; und daß der Mensch

sein ganzes Leben hindurch arbeite und sich quäle, um am Ende spielen zu können. Alles andere begehren wir immer nur um eines davon verschiedenen Zwecks willen. Nur die Glückseligkeit allein ist davon ausgenommen: denn diese ist der letzte Endzweck unserer Handlungen. Nun aber Ernst und Arbeit als Mittel brauchen, um Scherz und Possen zum Endzweck zu erlangen, scheint im hohen Grade thöricht und kindisch zu seyn; aber umgekehrt spielen, um hernach ernsthaft seyn zu können, das scheint, wie Anacharsis sagt, schicklich zu seyn. Denn Lust und Scherz ist nichts anders, als eine Art von Ausruhen und Erhohlung. Weil wir nähmlich nicht ununterbrochen in einem fort arbeiten können, so haben wir Erhohlungen nöthig. Aber Erhohlung ist nie Zweck. Denn sie ist immer nur um der Thätigkeit willen da, welche dadurch befördert werden soll.

Das glückselige Leben ist also kein anderes, als das, welches mit Ausübung der Tugend zugebracht wird. Dieses hat im Griechischen den Nahmen vom Ernst (σπουδαῖος) und ist also vom Spiel und Scherz weit entfernt. Wir halten auch immer das ernsthaft Gute für schätzbarer als das lächerliche und lustige. Je besser der

Mensch ist, oder je edler ein gewisser Theil des Menschen ist, um so vollkommener ist auch seine Thätigkeit. Die Thätigkeit des bessern Subjekts ist auch selbst die bessere und zur Glückseligkeit am meisten beytragende.

Der körperlichen Vergnügungen kann auch der gemeinste Mensch, auch der niedrigste Sklave, so gut als der vortrefflichste Mann, genießen. Aber die Glückseligkeit ist nur dem vortrefflichen Manne eigen und kann nicht dem Sklaven mitgetheilt werden, so wenig, als die Art zu leben und zu handeln unter ihnen gemein seyn kann. Denn, wie ich schon mehrmahls gesagt habe, die Glückseligkeit besteht nicht in einem Leben voll sinnlich angenehmer Zerstreuungen, sondern in einem solchen, das in der Ausübung tugendhafter Handlungen zugebracht wird.

Siebentes Kapitel.

Inhalt. Unter den Tugenden und Thätigkeiten, in welchen die Glückseligkeit des Menschen besteht, hat die Thätigkeit eines vollkommnen Verstandes den ersten Rang.

Wenn dann die Glückseligkeit in Thätigkeiten, wodurch Tugend ausgeübt wird, bestehet: so ist es wahrscheinlich, daß sie in der Uebung der höchsten und vorzüglichsten Tugend bestehe. Diese wird aber die Tugend des besten und vorzüglichsten Theiles im Menschen seyn. Dieser beste und edelste Theil im Menschen sey nun entweder die denkende Kraft oder irgend eine andere, welche der Natur nach in dem Menschen die Herrschaft führen und seine übrigen Fähigkeiten regieren soll, zugleich aber auch von dem, was sittlich schön und göttlich ist, einen Begriff hat; — es mag dieselbe entweder wirklich etwas uns mitgetheiltes Göttliches oder doch unter allen Eigenschaften, die wir besitzen, die Gott ähnlichste seyn: immer wird die Thätigkeit dieses Theils im Menschen, wenn derselbe in seiner ganzen

Vollkommenheit oder nach der ihm eigenthümlichen Tugend thätig ist, die vollständige Glückseligkeit des Menschen ausmachen.

Die Tugend dieses Theils ist, wie schon an einem andern Orte gesagt worden ist, die beschauliche oder die betrachtende Tugend. Und dieß scheint auch sowohl mit der Meinung der älteren Philosophen, als mit der Wahrheit, übereinzustimmen. Denn erstens ist die Thätigkeit des denkenden Verstandes in Betrachtung der Dinge die höchste und edelste aller unsrer Thätigkeiten: da sowohl der Verstand unter allen Fähigkeiten, die wir besitzen, als auch die von dem Verstande erkennbaren Dinge unter allen übrigen Dingen den Vorzug haben.

Diese Thätigkeit ist zweytens die am wenigsten unterbrochene. Denn denken und Dinge mit dem Verstande betrachten können wir mit wenigerer Unterbrechung, als wir irgend etwas anderes thun können.

Wenn wir drittens glauben, daß auch das Vergnügen der Glückseligkeit beygemischt seyn müsse: so kommt auch dieß der Verstandesthätig-

keit zu, als welche unter allen andern tugendhaften Thätigkeiten, nach aller Geständniß, die angenehmste ist. Die Vergnügungen, welche die Weisheit gewährt, scheinen sowohl an Reinheit als an Beständigkeit alle andern zu übertreffen. Wenn schon das Untersuchen Vergnügen macht, so ist es natürlich, daß die erlangte Erkenntniß ihren Besitzern ein noch viel angenehmeres Leben gewähren müsse.

Viertens ist das, was man die Selbstgenügsamkeit nennt, der beschaulichen Tugend unter allen andern am meisten eigen. Denn was die Bedürfnisse des Lebens betrifft, so hat deren der Weise nicht mehr nöthig, als der Gerechte und der Tugendhafte jeder andern Art. Wenn aber nun alle mit diesen Bedürfnissen versehen sind: so hat doch noch der Gerechte Personen nöthig, gegen welche und mit welchen er gerechte Handlungen ausüben könne, auf gleiche Weise auch der Mäßige, der Tapfere und der Tugendhafte jeder andern Classe. Der Weise hingegen kann, auch wenn er ganz für sich ist, die Wahrheit mit seinem Verstande betrachten; und kann dieß um so viel mehr, je weiser er ist. Es gelingt ihm zwar vielleicht auch besser, wenn er Gehülfen

und Mitarbeiter hat. Aber doch ist er unter allen andern am meisten sich selbst genug, und am wenigsten Anderer bedürftig.

Die Weisheit scheint fünftens am meisten um ihrer selbst willen geschätzt zu werden. Denn es entsteht aus ihr, und man erwartet von ihr nichts anders, als eben die Erkenntniß und Betrachtung der Wahrheit, worin sie besteht. Von den praktischen Tugenden hingegen erwarten wir immer noch, außer der Handlung selbst, mehr oder weniger etwas anderes.

Es scheint sechstens, daß man die Glückseligkeit in der Muße zu suchen habe. Denn wir sind nur zu dem Endzwecke unmüßig oder auf eine beschwerliche Weise arbeitsam, um uns Muße zu verschaffen; eben so, wie wir Krieg führen, um in Frieden leben zu können. Nun sind die Thätigkeiten der praktischen Tugenden nur in politischen oder kriegerischen Geschäften möglich. Die Handlungen aber, welche mit diesen zu thun haben, scheinen zu dem unmüßigen Zustande oder zu der beschwerlichen Geschäftigkeit zu gehören. Die kriegerischen Geschäfte gehören dazu ganz vorzüglich, denn niemand wird den Krieg um

des Krieges selbst willen führen, noch sich zum Kriege aus bloßer Neigung zu ihm zu bereiten. Derjenige würde als ein durchaus böser und blutdürstiger Mensch erscheinen, der seine Freunde zu Feinden machen wollte, bloß, damit es nicht an Streit und Blutvergießen fehle.

Aber auch die politischen Geschäfte sind nicht Muße und haben außer den Verrichtungen selbst immer noch etwas anderes, nähmlich die Erlangung von Ehre und Herrschaft, oder wenigstens eben dieß zur Absicht, dem politischen Geschäftsmanne und seinen Mitbürgern die Glückseligkeit zu verschaffen: ein Beweis, daß diese von der politischen Tugend, welche die Glückseligkeit sich erst als Zweck, wornach sie strebt, vorsetzt, verschieden seyn müsse. Wenn nun von allen tugendhaften äußeren Handlungen die politischen und kriegerischen an Größe und moralischer Würde den Vorzug haben, sie aber doch noch nicht selbstgewählte Beschäftigungen der Muße, sondern bloß Arbeiten sind, die eines andern Endzwecks wegen und nicht um ihrer selbst willen unternommen werden; wenn endlich die Thätigkeit des denkenden Geistes, die mit Betrachtung der Dinge zu thun hat, an Würde und Werth über

alle andern Thätigkeiten hervorragt, und außer ihr selbst keines andern Endzweckes begehret, überdieß ein mit sich natürlich verbundenes Vergnügen hat, (wodurch sie selbst hinwiederum vermehrt wird,) auch die Selbstgenugsamkeit, der Genuß der Muße, die Befreyung von beschwerlichen und angreifenden Arbeiten, (so weit als dieß bey Menschen Statt findet,) und alles andere, was dem glückseligen Manne eigen ist, sich bey dieser Thätigkeit zusammen findet: so würde diese, (die Thätigkeit des Verstandes,) wenn sie die volle Länge eines menschlichen Lebens ausdauerte, (denn alles was zur Glückseligkeit gehört, muß vollständig seyn;) die höchste Glückseligkeit des Menschen ausmachen. Doch ein solches Leben würde mehr als ein menschliches seyn: denn einer würde auf diese Weise nicht nach allen seinen Theilen als Mensch, sondern nur nach dem, was in ihm göttliches vorhanden ist, leben können. Und um so viel als dieser Theil von ihm rein und abgesondert besser ist, als das Zusammengesetzte, wovon er nur einen Bestandtheil ausmacht, um soviel ist auch seine Thätigkeit besser, als jede andre Tugend: wofern anders die denkende Kraft, mit dem übrigen Menschen verglichen, etwas Göttliches ist,

und die Thätigkeit des reinen Geistes, verglichen mit der vermischten Thätigkeit von Körper und Geist zusammengenommen, ein göttliches gegen ein menschliches Leben ist. Wir müssen aber nicht, nach der bekannten Vorschrift, weil wir Menschen sind, auch nur menschliche Bestrebungen und Absichten haben, und weil wir sterblich sind, unsre Wünsche und unser Ziel nicht über das Sterbliche erheben. Vielmehr müssen wir alles thun, was in unsern Kräften steht, um, dem unedlen Theile unsrer selbst nach, abzusterben, und nur dem besten und vorzüglichsten Theile nach zu leben. Wenn dieß auch dem Umfange nach, der kleinste ist: so ist er doch an Würde und Macht sehr weit über alle andern erhaben.

In jedem Menschen liegt das eigentliche Selbst in diesem Theile, wofern anders das Vornehmste und Beste das Selbst ausmacht. Nun wäre es aber ungereimt, daß jemand nicht lieber selbst leben, als etwas anderes, das nicht er selbst ist, lebend und thätig wissen wollte. Das jetzt und das zuvor Gesagte stimmen mit einander überein. Denn das, was der Selbstheit eines jeden oder seiner Natur am meisten eigen

und gemäß ist, das ist auch für jeden das Würdigste und das Angenehmste. Liegt also die Selbstheit des Menschen am meisten im Verstande: so ist auch das Leben, welches im Denken besteht, das würdigste und angenehmste für den Menschen; es ist also auch das glückseligste.

Achtes Kapitel.

Inhalt. Nächst der vorhin beschriebenen beschaulichen Tugend ist es die tugendhafte Thätigkeit in dem geschäftigen Leben, worin die wahre Glückseligkeit besteht. Vergleichung beyder Arten von Tugend, und Vorzüglichkeit der erstern.

Ein niedrigerer, aber unmittelbar auf jenen folgender Grad der Glückseligkeit ist der, welchen ein mit der Ausübung der übrigen Tugenden zugebrachtes Leben gewährt.

Die Thätigkeiten, durch welche diese Tugenden ausgeübt werden, sind menschliche Thätigkeiten. Denn sie bestehen entweder in Handlungen der Gerechtigkeit, des Muths und der übrigen praktischen Tugenden, die wir nur gegen einander, bey Verträgen und bey den mannigfaltigen Bedürfnissen und Verhandlungen des Lebens, thun können, oder in einer solchen Mäßigung der Leidenschaften, nach welcher wir bey jeder Sache das Schickliche und den Anstand beobachten. Alles das aber scheinen nicht bloß Angelegenheiten des Geistes, sondern des ganzen Men-

schen zu seyn. Auch die Anlagen zu einigen von diesen Tugenden scheinen sogar vom Körper herzukommen, und überhaupt die Tugend, welche sich durch die Sitten äußert, in vielen Punkten mit der Leidenschaft verwandt zu seyn. Selbst die Tugend der Klugheit macht hiervon keine Ausnahme, da sie mit den übrigen ethischen Tugenden und diese mit ihr so genau verbunden sind. Denn die Principien der Klugheit liegen in den übrigen ethischen Tugenden: und die richtige Ausübung dieser Tugenden hinwiderum kann nur durch die Klugheit bestimmt werden. Sie alle hängen also mit den Leidenschaften, d. h. mit den unfreywilligen und leidentlichen Veränderungen im Menschen zusammen; und beziehen sich also nicht auf den Geist allein, sondern auf das aus Geist und Körper zusammengesetzte Wesen. Also auch das Leben, auch die Glückseligkeit, welche auf diese Tugenden gegründet ist, ist das Leben und die Glückseligkeit des ganzen halb geistigen und halb körperlichen Menschen. Die Glückseligkeit aber, von der wir zuvor redeten, war die des Geistes allein und abgesondert betrachtet. Doch diesen Unterschied zwischen dem geistigen und dem menschlichen Leben habe ich hier bloß anzeigen können, ohne ihn genau zu

untersuchen, welches einer höhern Gattung der Philosophie aufbehalten ist. Diese Glückseligkeit des Geistes aber scheint auch der äußern Hülfsmittel wenig, und selbst weniger als die ethischen Tugenden zu bedürfen. Denn was die eigentlichen Lebensnothwendigkeiten betrifft, so scheinen sie beyden, dem, der ein beschauliches, und dem, der ein geschäftiges Leben führt, gleich unentbehrlich; es sey denn, daß man sagen wolle, der politisch Geschäftige habe mehr nöthig, seinen Körper auszuarbeiten. Doch diese und dergleichen kleine Verschiedenheiten kommen hier in keine Betrachtung. In Ansehung der Hülfsmittel aber, deren beyde zu ihren Verrichtungen bedürfen, sind sie sehr von einander unterschieden. Denn so braucht z. B. der Freygebige Vermögen, wenn er Handlungen der Freygebigkeit soll ausüben können. Der Gerechte braucht es deßgleichen, damit er einem jeden wiedergeben könne, was er ihm schuldig ist. (Denn der bloße Wille, gerecht zu handeln, ist nicht genug; dieser bleibt ohne die wirkliche That verborgen, und viele, die ungerecht sind, geben ihn vor.) Der Tapfere hat Kraft nöthig, wenn er Handlungen des Muths thun soll, und der Mäßige muß Freyheit und Unabhängigkeit haben, wenn er

sich als Herr seiner selbst soll zeigen können. Ohne diese günstigen Umstände und ohne jene Hülfsmittel, — wie ist es möglich, daß sich die genannten Tugenden äußern können?

Es ist zwar noch eine zu beantwortende Frage: ob das eigentliche Wesen der Tugend in dem Vorsatze oder in der Handlung bestehe, da beyden die Eigenschaft des Tugendhaften zukommt. Es ist indessen doch so viel klar, daß zur vollständigen Tugend beydes, Vorsatz und Handlung, gehöre; nur braucht man aber zu den Handlungen viele Hülfsmittel und äußere Gelegenheiten, und je größer und schöner die Handlungen sind, desto mehrere.

Der aber, welcher bloß mit dem Verstande in Betrachtung der Dinge thätig ist, braucht zu seiner Thätigkeit keine dieser äußern Sachen; ja diese sind vielmehr Hindernisse der ruhigen Beschauung. Indessen wird doch auch der Weise, in sofern er Mensch ist, und als solcher mit andern zusammen leben muß, die praktischen Tugenden auszuüben sich vorsetzen. Er wird also auch jener äußern Güter dazu nöthig haben, um auf eine menschliche Weise leben zu können.

Daß aber die vollkommne Glückseligkeit in der Thätigkeit der denkenden Kraft bestehe, erhel-

let auch aus Folgendem. Von den Göttern haben wir doch den Begriff, daß sie im höchsten Grade glückselig sind. Welche Art der Handlungen werden wir ihnen aber zuschreiben, und worin werden wir ihre Glückseligkeit setzen können? Werden wir sagen, in die Ausübung gerechter Handlungen? Aber es scheint lächerlich, sich die Götter so vorzustellen, als wenn sie Verträge schlössen, und andere solche Handlungen des gesellschaftlichen Lebens vornähmen. Oder werden wir ihnen Handlungen der Tapferkeit zuschreiben und sagen, daß sie um des moralisch-Guten willen sich Gefahren aussetzten, und das Fürchterliche übernähmen? Oder werden sie durch Handlungen der Freygebigkeit glückselig seyn? Aber wem werden sie geben? Und überdieß ist es ungereimt, sich die Götter im eigentlichen Verstande als Eigenthümer von Geld oder Dingen, die Geldes Werth haben, vorzustellen. Können wir uns endlich wohl die Götter als mäßig denken? Aber dieses Lob selbst würde eine Erniedrigung für sie seyn, weil sie keine Begierden haben, welche einer Einschränkung bedürften. Wenn wir so alle Handlungen der Menschen, die wir tugendhaft nennen, durchgehen; so werden wir sie alle für die Götter zu klein, und der-

selben unwürdig finden. Nun glauben aber doch Alle, daß die Götter leben; also auch, daß sie thätig sind. Denn nimmermehr werden wir uns doch die Götter, wie den Endymion, zwar daseyend aber schlafend, vorstellen. Wenn wir nun aber einem lebenden Wesen alle diejenige Thätigkeit, welche sich auf Dinge außer ihm beziehet, und noch mehr die, welche etwas außer ihm hervorbringt, absprechen: was bleibt ihm dann noch für eine übrig, als das Denken und die Betrachtung der Dinge? In dieser also besteht die Thätigkeit des göttlichen Wesens, durch welche dasselbe im höchsten Grade glückselig ist: und unter den Thätigkeiten des Menschen enthält auch diejenige, welche mit jener göttlichen Thätigkeit am nächsten verwandt ist, den Grund zu der höchsten dem Menschen möglichen Glückseligkeit.

Ein Beweis hiervon ist, daß die unvernünftigen Thiere, weil sie dieser Art von Thätigkeit gänzlich beraubt sind, auch an der Glückseligkeit keinen Antheil nehmen.

Das Leben der Götter nähmlich ist durchaus, durch eine ununterbrochene Thätigkeit des höchsten Verstandes, glückselig. Den Menschen kommt Glückseligkeit in sofern zu, als sich bey ihnen

eine Aehnlichkeit mit jener göttlichen Thätigkeit findet. Von den übrigen Thieren aber ist keines im eigentlichen Verstande glückselig, weil keines von ihnen an dem Vergnügen des Denkens und der Betrachtung der Dinge Theil hat. So weit sich die Ausübung der Denkkraft erstreckt, so weit erstreckt sich auch die Glückseligkeit; und bey wem sich diese Denkkraft in einem höhern Grade befindet, und sich in einer vollkommenern Betrachtung der Dinge thätig erweist, der ist auch in einem höheren Grade glückselig; und dieß nicht vermöge einer zufälligen Verbindung unter beyden, sondern vermöge des Wesens des Denkens und der Betrachtung: denn diese sind etwas an sich schätzbares.

Man könnte also dem allen zufolge die Glückseligkeit als eine gewisse Art der Betrachtung, oder als eine Ausübung der Denkkraft definiren.

Neuntes Kapitel.

Inhalt. In welchem Maße die äußern Güter zur Glückseligkeit nöthig sind.

Der Mensch aber, als Mensch, hat zu seiner Glückseligkeit auch noch der äußern Güter nöthig. Denn seine Natur ist zum Denken und Betrachten der Dinge sich nicht selbst genug: sondern wenn dieses von Statten gehen soll, so muß der Körper gesund seyn; er muß Nahrung und die übrige Pflege haben, die zu seiner Erhaltung gehört. Indeß muß man nicht glauben, daß, weil es nicht möglich ist, ohne alle äußern Güter glückselig zu seyn, deßwegen zur Glückseligkeit viele und große Güter nothwendig sind. Denn nicht in dem Besitze des Ueberflüssigen liegt der Grund der Selbstgenügsamkeit, richtiger Urtheile und vollkommener Handlungen. Man darf nicht über Land und Meer herrschen, um sittlich schöne Handlungen zu thun. Auch bey sehr mäßigen Glücksumständen kann man Tugenden ausüben. Die Erfahrung lehrt dieses ganz augenscheinlich. Denn wir sehen alle Tage Privatpersonen nicht nur eben so gut, sondern noch in

einem höheren Grade tugendhaft seyn, als Könige und Fürsten. Wenn also nur so viel äußere Glücksgüter da sind, als zur Ausführung guter Handlungen nöthig ist, so ist dieses hinlänglich. Denn immer wird das Leben desjenigen glückselig seyn, der in der Ausübung der Tugend thätig ist.

Auch Solon stimmt hiermit überein, der in seiner Unterredung mit dem Crösus die Glückseligen sehr richtig als solche schildert, die, mit den äußern Glücksgütern nur mäßig versehen, ihre Begierden einschränken, aber die schönsten und ruhmwürdigsten Thaten verrichten. In der That ist es sehr wohl möglich, geringe Glücksgüter zu besitzen und große und edle Handlungen zu thun.

Auch ein Anaxagoras, indem er sagt, daß er nicht den Reichen, nicht den mächtigen Beherrscher für glücklich halte, setzt hinzu, daß er sich gar nicht wundern werde, wenn er um dieser Behauptung willen dem großen Haufen ein Thor zu seyn scheine, denn dieser, da er keine andere Empfindung hat, als von äußeren Dingen, beurtheilt auch den Werth aller Sachen nur nach diesen.

Die Meinungen mehrerer berühmten Weisen stimmen hiermit überein. Das Ansehen solcher Männer führt allerdings eine gewisse Ueberzeugungskraft mit sich. Der eigentliche Erweis der Wahrheit aber in praktischen Sachen liegt immer in der Erfahrung desjenigen, welcher Hand an das Werk legt. Immer muß man die allgemeinen Theorien mit dem wirklichen Leben und dem Erfolge der Ausübung vergleichen und sie, wenn sie mit den Thatsachen und dem wirklichen Erfolge übereinstimmen, als wahr annehmen, — wenn sie damit im Widerspruche sind, als leere Worte verachten.

Endlich der, welcher durch seinen Verstand thätig ist, diesen anbauet und ihn in dem besten und vollkommensten Zustande erhält, wird wahrscheinlich auch von den Göttern am meisten geliebt. Denn wenn die Götter sich um die menschlichen Angelegenheiten bekümmern, wie dieß zu glauben Gründe vorhanden sind: so ist auch wahrscheinlich, daß sie an dem, was im Menschen das Beste und das mit ihnen am nächsten Verwandte ist, ich meine an dem Geiste oder dem Verstande, das meiste Wohlgefallen haben, und daß sie denjenigen Menschen, welche diesen Theil

in sich selbst am meisten lieben und ehren, auch hinwiederum Wohlthaten erzeigen, als Personen, die sich eben dessen, was ihnen (den Göttern) lieb ist, mit Sorgfalt annehmen, und es in dem gesundesten und vollkommensten Zustande zu erhalten suchen. Daß aber jene Eigenschaften alle dem Weisen am meisten zukommen, ist nicht schwer zu erkennen. Er wird also von den Göttern am meisten geliebt: und er muß also wahrscheinlich auch der glückseligste seyn. So daß sich also auch durch diese Betrachtung die in der Thätigkeit der Denkkraft liegende Glückseligkeit bewährt.

Zehntes Kapitel.

Inhalt. Beschluß des Ganzen. Was die Lehren der Moral zur Hervorbringung der Tugend vermögen. — Erziehung und vornähmlich Gesetzgebung müssen dem Einflusse moralischer Belehrungen den Weg bahnen. — Uebergang zur Behandlung der Politik.

Ist also nun, nachdem wir von den Tugenden, der Freundschaft und dem Vergnügen, so weit, als dieß bey einem so kurzen Umrisse möglich ist, hinlänglich geredet haben, unsre Arbeit hiermit zu Ende und unser Endzweck erreicht? Oder ist, wie ich schon oben gesagt habe, bey praktischen Gegenständen der Endzweck nicht das Untersuchen und Wissen der Sachen, sondern vielmehr das Thun derselben? In der That ist in Absicht der Tugend es nicht genug sie zu kennen, sondern man soll sie in seinen Besitz zu bekommen und zu brauchen, und mit einem Worte, auf alle Weise selbst ein guter Mensch zu werden suchen.

Wäre nun die Theorie allein hinlänglich, rechtschaffne und gute Menschen zu machen, so würden nach dem Theognis die Lehrer derselben

mit Recht auf die größte Belohnung Anspruch machen können, und wir würden nichts anders thun müssen, als uns den Unterricht in derselben zu verschaffen. Nach der jetzigen Beschaffenheit der Dinge aber scheint es, daß diese moralischen Lehren zwar diejenigen Jünglinge, die mit edlern Anlagen geboren sind, zum Streben nach der Tugend ermuntern, und einen Charakter, in welchem die Liebe zum sittlich Guten schon herrschend ist, für die Tugend völlig begeistern können; daß sie aber unvermögend sind, den großen Haufen zur wirklichen Beobachtung seiner sittlichen Pflichten zu bewegen. Denn die meisten Menschen sind von Natur so beschaffen, daß sie nicht der Ehrfurcht vor dem Gesetze und der Sittlichkeit, sondern nur der Furcht gehorchen; daß sie sich schlechter Handlungen nicht deßwegen enthalten, weil diese schändlich sind, sondern weil sie Strafe deßhalb befürchten. Da sie bloß nach sinnlichen Eindrücken leben: so streben sie nach nichts, als nach den der Sinnlichkeit zugehörigen Vergnügungen, und nach den Dingen, welche Mittel dazu sind, und vermeiden nichts sorgfältiger, als die entgegenstehenden unangenehmen Empfindungen. Von dem sittlich Schönen aber und dem, darin liegenden, wahrhaft und wesentlich Angenehmen haben sie nicht einmahl einen

Begriff, da sie dieses Vergnügen niemahls gekostet haben. Und solche Menschen, wie können die durch Worte und durch allgemeine Sätze in eine andre Gestalt gebracht werden? Es ist unmöglich, oder es ist wenigstens nicht leicht, das, was von langer Zeit her durch Gewohnheit im Charakter befestigt worden ist, durch Begriffe umzuändern. Und vielleicht ist das Höchste, was man zu wünschen hat, daß, wenn schon alle Anlagen zur Tugend in uns vorhanden sind, wir derselben durch die Sittenlehre wirklich theilhaftig werden.

Die Ursachen, welche machen, daß Menschen gut und tugendhaft werden, liegen entweder in der Natur oder in der Gewohnheit, oder in dem Unterrichte.

Was die in der Natur liegenden Ursachen betrifft, so ist klar, daß dieselben nicht in unsrer Gewalt stehen, sondern durch eine göttliche Fürsorge den wahrhaftig Glücklichen zu Theil werden. Was aber den Unterricht und die durch Worte mitzutheilenden Lehren der Tugend betrifft, so richten diese nicht bey allen Menschen viel aus: sondern das Gemüth des Zuhörers, welcher dadurch gebessert werden soll, muß schon durch vorhergehende Angewöhnungen gleichsam bearbeitet und dahingebracht worden seyn, auf

eine mit der Sittlichkeit übereinstimmende Weise Lust und Unlust, Liebe und Haß zu empfinden: eben so wie ein Acker zubereitet seyn muß, wenn der auf ihn ausgestreute Same gedeihen und wachsen soll. Denn ein Mensch, der bloß nach sinnlichen Eindrücken lebt, hört gar nicht einmahl aufmerksam Reden an, welche ihn davon abhalten sollen, und versteht sie auch nicht. Wer aber in diesem Falle ist, wie kann der durch irgend einen Vortrag zu einer veränderten Denkungsart gebracht werden?

Ueberhaupt scheint es, daß die sinnliche Leidenschaft nie der Vernunft, sondern nur der Gewalt nachgiebt. Es muß also den Lehren der Tugend eine gewisse mit der Tugend verwandte Gewohnheit, eine natürliche und instinctmäßige Neigung zum sittlich Guten und eine Abneigung vom sittlich Bösen vorhergehen. Dieß ist eben, was man die Erziehung zur Tugend heißt, und in dieser gehörigen Zucht von Jugend auf gehalten zu werden, das ist nicht anders möglich, als wenn man unter guten Gesetzen lebt. Denn mit Mäßigung und Enthaltsamkeit zu leben, ist den meisten Menschen, besonders in der Jugend, nicht angenehm. Es sind daher Gesetze nöthig, welche sie dazu antreiben, indem sie ihnen ihre

Lebensart und ihre Beschäftigungen vorschreiben. Auf diese Weise hören jene Einschränkungen auf, ihnen lästig zu seyn, wenn sie zur Gewohnheit werden.

Die Gesetze sind aber nicht bloß für die Jugend nöthig, um die Lebensart und übrige Aufführung derselben unter gehöriger Aufsicht zu halten: sondern sie sind uns auch, wenn wir Männer geworden sind, unentbehrlich, weil wir auch dann eben diese Bemühungen fortsetzen und diese Gewohnheiten befestigen müssen.

Ueberhaupt will das ganze menschliche Leben durch Gesetze regiert seyn: denn die meisten sind immer mehr geneigt, der Nothwendigkeit, als der Vernunft zu folgen; und sich durch Strafen bestimmen zu lassen, als durch Bewegungsgründe der Sittlichkeit. Daher glauben einige, daß die Gesetzgeber in ihren Gesetzen zuerst die Bürger zur Tugend ermahnen und ihnen die Bewegungsgründe des sittlich Schönen vorhalten sollen, in der Voraussetzung, daß die gut und rechtschaffen Denkenden und die schon durch die Erziehung und die Gewohnheit dazu vorbereitet sind, diesen Lehren Gehör geben werden; daß sie aber alsdann den mehr von der Natur Verwahrloseten und weniger Folgsamen die Vorschrift un-

ter Androhung von Strafe geben, die völlig unheilbar Bösen aber aus ihrem Staate verbannen müssen. Der Gute nähmlich, und welcher Rücksicht auf die Sittlichkeit bey seinen Handlungen nimmt, kann durch Worte regiert werden: der schlechte Mensch aber, der nach nichts als nach dem sinnlichen Vergnügen strebt, muß, so wie das Thier, durch den Schmerz im Zaume gehalten werden. Deßwegen muß auch, sagt man, die Strafe, welche der Gesetzgeber jedem Verbrechen auflegt, gerade in solchen Schmerzen bestehen, welche den dazu reitzenden Vergnügungen entgegengesetzt sind.

Wenn nun also, wie ich gesagt habe, der Mensch, welcher sittlich gut werden soll, zur Tugend erzogen und angewöhnt werden, und dann in einer solchen Einrichtung der Dinge, die der Tugend günstig ist, leben muß, so, daß er schlechte Handlungen weder mit Willen noch wider seinen Willen ausüben könne; und wenn sich dieses alles bey denjenigen findet, die nach einer vorgeschriebenen Ordnung und nach den Ideen einer Vernunft leben, welche mit Macht verbunden ist: so folgt, daß gute bürgerliche Gesetze zu Beförderung der Tugend unentbehrlich sind. Denn die Vorschriften, welche ein Vater seinen Kindern,

oder überhaupt die Regeln, welche ein einzelner Privatmann, der nicht mit königlichem oder einem ähnlichen öffentlichen Ansehen bekleidet ist, seinen Mitbürgern giebt, haben nicht die zwingende Gewalt, und führen nicht die Nothwendigkeit mit sich, welche hier erforderlich ist. Das bürgerliche Gesetz hingegen ist erstlich eine Regel des Verhaltens, die von der Vernunft und der Klugheit irgend eines weisen Mannes herrührt; und sie ist zugleich eine mit einer zwingenden Kraft begleitete Regel.

Gegen Menschen, wenn sie unsern Neigungen widerstehen, werden wir leicht aufgebracht, so gerecht auch dieser Widerstand seyn mag: aber wir vertragen es weit eher, daß das Gesetz uns diesen Widerstand leiste, indem es im Allgemeinen das, was recht und gut ist, gebiethet.

In dem einzigen Lacedämonischen Staate, oder doch in sehr wenigen andern scheint der Gesetzgeber für die Erziehung der einzelnen Bürger Sorge getragen und ihre Beschäftigungen auch im Privatleben angeordnet zu haben. In den meisten Staaten sind alle diese Gegenstände gänzlich vernachlässigt und es ist einem jeden selbst überlassen, wie er leben will, um auf gut cyclopisch, (nach der Schilderung Homers,) in seinem

eigenen Hause Herr und über sein Weib und Kinder Gesetzgeber und Richter zu seyn.

Am besten nun ist es unstreitig, wenn eine öffentliche Fürsorge hierüber durch weise Gesetze geschieht, und die Bürger derselben nachkommen; Wenn aber öffentliche Anstalten hierzu fehlen: so steht es alsdann einem Jeden zu, und es ist seine Pflicht, der Tugend seiner Kinder, Angehörigen und guten Freunde zu Hülfe zu kommen, wenigstens den Vorsatz dazu zu haben.

Diese Hülfe aber wird, nach dem bisher Gesagten, derjenige am besten leisten können, welcher gesetzgeberische Einsichten und Fähigkeiten besitzt. Denn da die öffentlichen Anstalten zur Erziehung und Besserung der Sitten nur durch die Gesetze gemacht werden, und da diese Anstalten gut sind, wenn die Gesetze gut sind; so werden auch nur Gesetze die Erziehung und die Sitten in den Privatfamilien bilden können. Ob diese Gesetze geschrieben oder ungeschrieben sind; ob sie für einen Einzigen oder für Viele gegeben werden, kommt hierbey in keine Betrachtung, eben so wenig, als es bey der Musik, bey der Gymnastik, oder bey irgend einem Theile des Unterrichtes darauf ankommt, ob die Regeln, wornach die Schüler sich üben, geschrieben oder

ungeschrieben, für Viele oder für Einen, gegeben sind.

So wie die Gesetze und die Sitten die beyden Dinge sind, welche in der bürgerlichen Gesellschaft die meiste Gewalt haben: so wird die häusliche Gesellschaft durch die Lehren und Vorschriften des Hausvaters und ebenfalls durch die Sitten regiert. Und die Gewalt dieser häuslichen Vorschriften und Sitten ist um desto größer, da Verwandtschaft und Wohlthaten die Glieder der Familie mit dem Haupte derselben verknüpfen. Die Kinder haben schon eine natürliche Liebe und Ehrfurcht gegen den Vater, und sind von der Natur selbst angewiesen, ihm zu gehorchen.

Es ist aber die Erziehung oder sittliche Bildung, welche sich bloß mit einem einzelnen Menschen beschäftigt, von der, welche auf alle Bürger eines Staates überhaupt gehet, noch auf eine andere Weise unterschieden, die sich durch das Beyspiel der Arzneykunst am besten erklären läßt. Es kann z. B. Fieberkranken überhaupt Fasten und Ruhe zuträglich seyn: aber diesem oder jenem Kranken insbesondere ist es vielleicht nicht zuträglich. Eben so wird der Meister in der Kunst des Faustkampfes gegen jeden Gegner sich

einer andern Methode des Kampfes bedienen. Ueberhaupt scheint jede Sache am besten ergründet, und am vollkommensten ausgearbeitet werden zu können, wenn auf sie allein eine eigne Arbeit und Sorgfalt verwandt wird. Die Behandlung jeder Sache wird nähmlich alsdann ihrer Natur am genauesten angepaßt.

Indeß wird derjenige Arzt oder gymnastische Lehrer, oder wer sonst mit der Behandlung der Menschen zu thun hat, den Einzelnen am besten besorgen, welcher die Kenntniß der Sache im Allgemeinen besitzt und weiß, was für alle Menschen, oder für alle solche Menschen gehört. Diese Kenntniß des Allgemeinen ist eben das, was man Wissenschaft heißt.

Indeß ist es vielleicht nicht unmöglich, daß man, ohne die Wissenschaft des Allgemeinen zu besitzen, ein einzelnes Individuum gehörig und wohl besorge; indem man nähmlich die ihm zukommenden Beschaffenheiten genau beobachtet und durch Erfahrung kennen lernt; so wie auch einige scheinen sehr gute Aerzte ihrer selbst zu seyn, die doch einem Andern nicht zu helfen wissen.

Nichts desto weniger wird derjenige, der eine vollkommnere Einsicht der Sache oder eine kunst-

mäßigere Uebung eines gewissen Geschäfts zu erlangen wünscht, sich mit dem Allgemeinen abgeben und dieß, so weit es möglich ist, kennen zu lernen bemüht seyn müssen; d. h. er wird sich um die Wissenschaft der Sache zu bewerben haben.

Um also auf das Obige zurückzukommen, so wird, wenn durch Gesetze die Menschen besser werden, derjenige, welcher durch seine Fürsorge und Aufsicht Andere, (ihrer mögen nun Viele oder Wenige seyn,) besser machen will, gesetzgeberische Talente sich erwerben müssen. Es ist nicht eine leichte Sache, jedes gegebene Subjekt auf die gehörige Weise zu bearbeiten und es zu einer moralischen Gemüthsstimmung zu bringen: sondern, wenn es irgend jemand kann, so ist es der, welcher die Natur des Menschen und der Sittlichkeit wissenschaftlich kennt. Der Fall ist eben so, wie bey der Arzneykunst und bey andern Verrichtungen, bey welchen eine gewisse Fürsorge für Andere und die Anwendung gewisser Mittel zu einem Endzwecke Statt finden.

Die nächste Frage ist nun die: wie und von wem man diese gesetzgeberische Weisheit erhalten könne. Wahrscheinlich von den Staatsmännern:

so wie man jede andre Kunst von denjenigen lernt, welche sie ausüben.

Doch mit der Politik scheint es in der That ein wenig anders beschaffen zu seyn, als mit andern Wissenschaften oder Geschicklichkeiten. Denn in diesen sind eben diejenigen die Lehrer für Andere, welche sich selbst mit der Ausübung beschäftigen. Die Arzneykunst und die Mahlerey lehrt niemand anders, als der Arzt und der Mahler; aber zu Lehrern der Staatswissenschaft werfen sich die Sophisten auf, die sich doch selbst nie mit Staatsgeschäften abgeben. Dagegen aber scheinen hinwiederum die Andern, welche wirklich in den Staaten die Verwaltung führen, mehr vermöge eines natürlichen Talents oder durch bloße Routine, als nach Ueberlegung und Einsicht ihr Geschäft zu treiben. Denn nie findet man, daß sie über diesen Gegenstand reden oder schreiben, (welches ihnen doch weit mehr Ehre bringen würde, als die vor Gericht und in der Versammlung gehaltenen Reden, durch welche sie sich gemeiniglich bekannt machen.) Auch findet man nicht, daß sie ihre eignen Söhne oder andre Freunde zu Staatsmännern bildeten. Und doch ist es wahrscheinlich, daß sie es thun würden, wenn sie es könnten. Denn sie könnten

weder ihren Staaten etwas, das von größerem Werthe sey, zurücklassen, noch könnte ihnen selbst und den von ihnen am meisten geliebten Personen irgend etwas nützlicher seyn, als wenn sie jene Fähigkeit besäßen.

Allerdings trägt die Erfahrung und die Routine nicht wenig zu der politischen Einsicht bey. Wäre dieß nicht, so würden die Geschäftsmänner durch einen längern Umgang mit politischen Angelegenheiten nicht ihre Geschicklichkeit zur Verwaltung derselben vermehrt finden. Und die, welche von der Staatswissenschaft eine gründliche Kenntniß verlangen, müssen allerdings zur Theorie die Uebung und die Erfahrung hinzufügen.

Was die Sophisten betrifft, welche sich für Lehrer der Staatskunst ausgeben, so sind sie, wie es scheint, so weit davon entfernt, dieselbe gründlich lehren zu können, daß sie nicht einmahl wissen, was sie eigentlich sey, und mit was für Gegenständen sie zu thun habe. Sie würden alsdann dieselbe nicht mit der Redekunst für einerley halten, oder noch gar unter dieselbe setzen. Sie würden ferner nicht glauben, daß, wenn man nur erst eine Sammlung der berühmtesten Gesetzgebungen mehrerer Staaten gemacht hat, es ganz leicht sey, selbst Gesetze zu geben:

weil man nur die besten auswählen dürfe; gerade, als wenn die Auswahl des Besten nicht schon eine Einsicht in die Natur der Gesetze voraussetzte, und als wenn die richtige Beurtheilung nicht selbst das schwerste Geschäft wäre: wie dieß das Beyspiel der Musik zeigt. In jeder Kunst nähmlich beurtheilen diejenigen die Werke Anderer allein richtig, welche selbst in derselben erfahren sind, und wissen, wie und durch welche Mittel sie hervorgebracht werden, und wie ein Theil mit dem andern übereinstimmt. Für Unerfahrne, z. B. in der Mahlerey, ist es schon genug, wenn sie überhaupt das Schlechte vom Guten unterscheiden können: aber unter mehrern guten das beste Werk zu erkennen, sind sie ganz unvermögend. Nun sind die Gesetze gleichsam das Kunstwerk der Politik. Wie wäre es also möglich, bloß durch eine Sammlung von Gesetzen selbst Gesetzgeber zu werden, oder die nöthige Einsicht zu erlangen, um die besten auswählen zu können.

Auch Arzt kann, wie es scheint, niemand bloß aus Büchern werden, obgleich die Schriftsteller über die Arzeneykunst nicht bloß die Hülfsmittel angeben, sondern auch die Art und Weise zu lehren versuchen, wie die Kranken, nach ih-

ver verschiedenen Leibesbeschaffenheit behandelt und geheilt werden müssen. Aber alle solche Beschreibungen sind denen, welche die Sache aus Erfahrung kennen, nützlich, aber denen ganz unnütz, welche nie mit ihr umgegangen sind. Die Sammlung also von mehrern Gesetzen und Staatsverfassungen kann Personen, welche sie zu untersuchen, und, was darin löblich oder tadelhaft, zu den jedesmahligen Umständen passend oder unpassend sey, zu beurtheilen wissen, sehr brauchbar seyn. Diejenigen hingegen, welche, ohne eine solche zuvor erlangte Fertigkeit jene Sammlung durchgehn, werden dadurch nicht in den Stand gesetzt, die Gesetze richtig zu beurtheilen, und werden nur zufällig die besten darunter treffen können. Aber allerdings wird dieses Studium eine Vorbereitung seyn können, sie zur nähern Bekanntschaft mit ihrem Gegenstande einzuleiten.

Da also die ältern Philosophen die Materie von der Gesetzgebung ununtersucht gelassen haben, so ist es vielleicht das Beste, daß wir selbst diese Untersuchung vornehmen und überhaupt die ganze Materie vom Staate abhandeln, damit derjenige ganze Theil der Philosophie, welcher die menschlichen Angelegenheiten betrifft, von uns nach unserm Vermögen vollendet werde.

Zuerst also werde ich versuchen, das, was von ältern Schriftstellern über einzelne Theile der Politik schon Gutes und Brauchbares gesagt worden ist, durchzugehen. Dann werde ich durch Sammlung und Vergleichung mehrerer Staatsverfassungen aufzufinden suchen, welche Ursachen zur Erhaltung, und welche zum Verderben der Staaten wirken, und welche Dinge jeder Staatsverfassung insbesondere nützlich oder schädlich sind; endlich, woher es komme, daß einige Staaten wohl, andre übel regiert werden. Wenn diese Untersuchung vollendet seyn wird, so werden wir wahrscheinlich auch besser einsehn, welche Staatsverfassung die beste, und wie jeder Staat angeordnet, und mit welchen Gesetzen und Gewohnheiten er versehen seyn müsse, um den Nahmen eines vollkommenen Staates zu verdienen. Zu dieser Untersuchung wollen wir nun den Anfang machen.

Folgende Fehler wird der Leser selbst zu berichtigen ersucht.

S. 85. Z. 8. d. Anmerk. ist zu lesen: unmittelbar. Z. 9. mittelbarer. S. 110. Z. 9. auszurüsten. S. 282. Z. 3. vollständig. Ein Beweis ist, dat. S. 286. Z. 5. v. u. Margites. S. 336. letzte Z. d. Anm. sind für und. S. 396. Z. 21 hat f. haben. S. 570. Z. 1. von seinen Unglücksfällen.

Qe 1796
(2)

ULB Halle
3
003 491 897

Geprüft

Die

Ethik des Aristoteles,

übersetzt und erläutert

von

Christian Garve.

Zweyter Band,

enthaltend

die acht übrigen Bücher der Ethik.

Breslau,
bey Wilhelm Gottlieb Korn.
1801.

Farbkarte #13
B.I.G.
Blue Cyan Green Yellow Red Magenta White 3/Color Black
Centimetres inches
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:1-644205-p0667-5