Politik und sociales Leben. Von Julius Fröbel

urn:nbn:de:bsz:31-254310

Politik und sociales Leben.

Von

Julius Fröbel.

»Vous vous efforceriez en vain de distinger d'une manière précise ce qui est politique ou ce qui ne l'est pas... On peut bien dire où est la politique, on ne peut pas dire où elle n'est pas. Elle se mêle à tout, elle anime tout; elle circule partout, comme le sang, dans les veines du corps social.« *Lamartine.* D. h. „Man bemüht sich vergebens, die Politik in einen besondern Kreis des Lebens einzuschließen. Es läßt sich wohl sagen, wo Politik ist, aber nicht wo sie nicht ist. Die Politik mischt sich in Alles; sie erregt Alles, belebt Alles, erfüllt Alles mit ihrer Leidenschaft. Sie rinnt, wie das Blut, durch alle Adern der menschlichen Gesellschaft."

»Le droit est l'ensemble des conditions nécessaires au développement individuel et social de l'homme.« *Pascal Duprat.* D. h. „Das Recht ist die Gesammtheit der Bedingungen zur persönlichen und gesellschaftlichen Entwickelung des Menschen."

Politik und sociales Leben.

Wenn von dem europäischen Chinesenthum das gesellschaftliche Leben in den officiellen Formalismus des Staates, wie ihn Mandarinen und gute preußische Unterthanen verstehen, gezwängt werden soll, so ist es natürlich, daß, im Gegensatze, entschiedene Socialisten von einer freien Gesellschaft ohne Staat und Politik sprechen. Gibt, mit der Erschöpfung des Lebens, die leere Form sich für das Wesen aus, so wird, mit neuem Anschwellen der Lebenskraft, diese, im Gegensatze, nach formloser Bewegung streben. So können wir die gänzliche Verneinung des Staates bei den Socialisten wie den Eisbruch begrüßen, der uns den Frühling anzeigt, ohne daß wir die Ueberschwemmung, welche er mit sich bringt, für einen normalen Zustand erkennen müßten. Allerdings kann die Politik der Zukunft nicht das sein, was unsere Obrigkeiten und Unterthanen, unsere Diplomaten und Polizeispione, unsere Absolutisten, Conservativen, Liberalen und Radicalen jetzt Politik nennen. Aber die Zeit, wo es gar keine Politik mehr gibt, scheint mir noch nicht so nahe zu sein, daß ich wegen der folgenden Seiten keine größern Sorgen hätte, als die, durch sie einen Anachronismus zu begehen.

1.

Was ist die Politik?

Wäre die Politik — wie es die hartnäckige Vorliebe deutscher Regenten sich nicht nehmen lassen will — nichts anderes als die Wissenschaft der Menschenhirten und Eselstreiber, so möchten wir ihr allerdings ihre dauernde Blüthe nicht verbürgen. Die Welt geht offenbar der unpoetischen Zeit entgegen, in welcher uns, aus natürlichen Gründen, diese vormals verdienstvolle Menschenklasse abhanden kommt und ihre Wissenschaft in Vergessenheit geräth, wie die der Sterndeuter und Goldmacher. Aber einen so patriarchalischen Charakter hat die Politik eigentlich niemals gehabt, — denn wenn ihr Name auch als Ueberschrift für „der Sklaverei Idylle" benutzt worden ist, so stand er immer zugleich in großen Buchstaben über dem „Trauerspiel der Freiheit." Auch dieses freilich wird, wie jene, einst ausgespielt sein, wenn die Freiheit einmal des Spielens wie des Traurens überdrüssig ist. Dann aber wird der Name der Politik über den Tempeln der Freiheit stehen, sie selbst der Freiheit ernster und heiliger Cultus sein.

Was aber ist die Politik auf dem Wege zu diesem goldenen Zeitalter der Zukunft? Unser Führer und Wegweiser! —

Die gesellschaftliche Verbindung der Menschen ist — dies haben schon viele edle Herzen geglaubt, und die Saintsimonisten haben es nicht ohne Talent und Kenntnisse nachgewiesen — unbestreitbar seit den ersten Zeiten der Ge-

schichte in äußerem und innerem Fortschreiten begriffen, welchem alle menschlichen Vorgänge scheinen dienen zu müssen. Aeußerlich hat der Verkehr unter den Menschen sich nach und nach zum Verkehr des ganzen Menschengeschlechtes erweitert; innerlich sind die gesellschaftlichen Beziehungen tiefer in das menschliche Leben eingedrungen und haben, als Folge davon, eine freiere und gerechtere Form angenommen. Wo im Einzelnen, und sei es in noch so großem Maße, gegen den Geist dieser fortschreitenden Einheit gesündigt wird, müssen selbst diese Sünden dem Fortschritt nützen. So hat die Unterdrückung ganzer Völker, so hat die Sklaverei und der Sklavenhandel zu einer Vermischung der Menschenracen geführt, durch welche die stärksten Hindernisse eines allgemeinen menschlichen Zustandes hinweggeräumt worden sind.

Diese Bewegung ist unaufhaltsam, weil sie ihre innere Nothwendigkeit hat. Das Gefühl des Bedürfnisses lehrt den Einzelnen die Bedingungen seiner Entwickelung aufsuchen, die der Mensch nur unter Menschen findet. Die gesellschaftliche Bewegung geht aus den Bedürfnissen der Lebensentwickelung Aller hervor. Die Befriedigung dieser Bedürfnisse macht das Glück aus. Die gesellschaftliche Bewegung ist mithin einerlei mit dem allgemeinen Suchen nach Vermehrung des Glückes; — und wirklich muß auch die allgemeine Vermehrung und immer gleichmäßigere Vertheilung des Glückes mit Nothwendigkeit aus dieser Bewegung hervorgehen. In den unvollkommnen Zuständen der Gesellschaft ist das Glück des Einen durch das des Anderen

beschränkt, — das Glück Aller aber ist und bleibt an die Gesellschaft gebunden. Die letzte Thatsache enthält die Kraft der Anziehung, die erste die der Abstoßung unter den Bestandtheilen der Gesellschaft. Beide Kräfte aber mit einander müssen eine fortdauernde Verschiebung dieser Bestandtheile zur Folge haben, mit der eine allmälige Verminderung der gegenseitigen Beschränkung des Glückes verbunden sein muß, weil die Abstoßung nachläßt, wo die Beschränkung beseitigt wird, während sie fortwirkt, wo diese sich erhält.

Aus innerer Nothwendigkeit also muß die Menschheit einem endlichen Zustande entgegen gehen, in welchem das individuelle Leben in der solidarischen Gemeinschaft Aller seine freieste Entwickelung findet.

Auf einer gewissen Bildungsstufe wird sich die Gesellschaft ihres Lebens und dieser Bewegung und ihres Zieles bewußt, und mit dem Bewußtsein lernt nicht nur in der brüderlichen Vereinigung aller Menschen zu einer vom Geiste des Friedens und der Liebe durchdrungenen Gesellschaft das menschliche Gefühl das Ideal aller seiner Wünsche kennen, sondern die Vernunft erklärt auch die Erreichung dieses Zieles für den einzigen allgemein menschlichen Zweck, dem sich alle besondern Zwecke unterordnen, — sie erklärt die Arbeit für diesen Zweck für die einzig allgemein menschliche Thätigkeit, der alle besondern Thätigkeiten nur Dienstleistungen sind, — und die Organisation aller Arbeit unter diesem Gesichtspunkte wird ihre höchste, ja genau genommen ihre einzige praktische Aufgabe. So kommen wir zu einer Wis-

senschaft und Kunst des gesellschaftlichen Lebens — einer Selbsterkenntniß und Selbstbeherrschung der menschlichen Gesellschaft — und diese ist die Politik.

2.

Die Entwickelungsstufen des gesellschaftlichen Lebens: die Gewalt, der Egoismus.

Selbsterkenntniß und Selbstbeherrschung schreiten im Leben der Gesellschaft, wie in dem des Einzelnen, vom Aeußeren zum Inneren fort. Wir kennen und beherrschen unsern Leib früher, als unsere Seele; unsere Seele früher in ihren einzelnen Aeußerungen, als in ihren inneren Kräften, und beherrschen uns früher durch äußere, als durch innere Mittel. So kennt und beherrscht sich auch die menschliche Gesellschaft anfangs nur von außen. Die erste Politik ist eine äußerliche, als Herrschaft nur gewaltthätig, als Erkenntniß nur formal, oberflächlich und beschränkt. Die Gewaltherrschaft ist die erste Form, in welcher die Gesellschaft sich ihrer Einheit bewußt wird.

Also soll die Gewaltherrschaft als Elementarform des gesellschaftlichen Lebens gelten? Allerdings! Selbst die Liebe — die einzige innerliche sociale Kraft — ist auf der Stufe des rohen, nur sinnlichen Lebens gewaltthätig.

Es sind in der menschlichen Natur zwei Grundbedingungen für die Anlage zur Geselligkeit. Der einzelne Mensch fühlt und erkennt sich als Individuum, als ein selbstständiges Wesen mit einer bestimmten eigenthümlichen Natur, die

seine Individualität ausmacht. Aber der einzelne Mensch ist an die Gesellschaft gebunden. Setzt nun nicht der gesellschaftliche Zustand die Gemeinsamkeit der Natur aller Menschen, die Uebereinstimmung aller Individualitäten voraus? Welche Bedeutung aber behalten dann die Individualitäten?

Es kann allerdings eine menschliche Gesellschaft nur unter der Bedingung gedacht werden, daß alle menschlichen Individualitäten gewisse Bestandtheile mit einander gemein haben, und es kann sich nur fragen, ob alle oder nur einzelne? Nur auf die gemeinsamen Bestandtheile kann sich der gesellschaftliche Verkehr beziehen; was über dieselben hinausläge, wäre ihm entrückt. Ich kann von der Individualität der Anderen nur die Bestandtheile auffassen, welche auch, wenigstens der Anlage nach, einen Bestandtheil meiner Individualität ausmachen. Was ich aber von dem Andern nicht aufzufassen vermag, das ist er für mich nicht; und ich bin auch unfähig zu denken, daß er für sich selbst etwas sei, was er nicht für mich ist, weil ich, um dies zu denken, über die Grenzen meiner Natur hinausdenken müßte, — was ich eben nicht kann, da meine Natur überall soweit reicht, wie mein Gedanke. Darum läßt die Mythe Gott Mensch werden, wenn er mit Menschen Umgang haben soll. Soweit der gesellige Verkehr reicht, soweit reicht das Verständniß, soweit das Verständniß reicht, soweit sind die Elemente der Individualitäten die nämlichen. Wie weit also wird die Individualität eines Jeden vom geselligen Verkehr berührt, wie tief in das Innere der Individuali-

täten dringen die geselligen Beziehungen ein? Kann ich in mir selbst das Bewußtsein von Lebenselementen haben, die ich in der ganzen Geschichte meiner Entwickelung nie außer mir gefunden? Wie sollten sie mir zum Bewußtsein gekommen sein, wie sich entwickelt haben? Und woher sollte die Sprache eine Bezeichnung für das nehmen, was das Eigenthum eines einzelnen Menschen wäre, — die Sprache, welche nur in dem gemeinsamen Leben sich verstehender und gemeinsam entwickelnder Wesen entsteht und sich fortbildet? Was also in meinem Bewußtsein ist und von der Sprache bezeichnet werden kann, das ist gesellschaftliches Eigenthum, das ist in der Natur eines Jeden vorhanden, welcher ein Glied der Gesellschaft ist. Es folgt nun allerdings hieraus noch nicht, daß es nicht eine Stufenleiter des Reichthums menschlicher Naturen geben könnte, — eine Stufenleiter menschlicher Fähigkeiten, durch welche eine entsprechende Rangfolge des Verkehres in der menschlichen Gesellschaft bedingt wäre, so daß die Menschheit in eine Reihe von Schichten zerfiele, von denen die höhere wohl das ganze Verständniß der niedrigern, nicht aber diese das ganze Verständniß jener besäße. Man kann allerdings nicht behaupten, daß ein Kannibale die feinen Gefühle der Menschenliebe eines zur vollen Humanität ausgebildeten Europäers, ein in seinem Lande sinnlich aufgewachsener Neger die Abstractionen und den Gedankengang eines unserer Philosophen verstehen werde; — allein hüten wir uns, daraus den Schluß zu ziehen, daß die Liebe und das Wohlwollen in der Natur des ersten, das logische Denken in der Natur des

zweiten gar nicht vorhanden wäre, da ohne jenes Gefühl der erste eben so wenig überhaupt in Gesellschaft leben, wie ohne dieses Denken der letzte auch nur die rohesten Anfänge einer menschlichen Sprache besitzen könnte. Es gibt aber, abgesehen von solchen Erwägungen, die vornämlich das geistige Leben berühren, einen thatsächlichen physiologischen Beweis dafür, daß die Elemente aller menschlichen Individualitäten in allen die gleichen und gemeinsamen sind. Es wäre der Einfluß des höherstehenden Individuums von den beiden Aeltern auf die Fähigkeiten eines Kindes, ja überhaupt die Erzeugung von Kindern, deren Anlagen vollkommner sind, als die der Aeltern, unmöglich, wenn nicht in dem tiefer stehenden Individuum die höheren Anlagen, als Möglichkeiten wenigstens, vorhanden wären; denn die Kinder setzen den Lebensfaden der Aeltern fort. Daß auch Kinder entstehen, welche niedrigere Anlagen zeigen, als ihre Aeltern, ist kein Einwurf hiergegen, denn die edle Pflanze kann verkrüppeln und verkümmern, aus dem Samen des Unkrauts aber wird sich nie die Eiche entwickeln. So spricht auch ohne Ausnahme das natürliche Urtheil. Da, wo wir in der Erscheinung eines Menschen solche Mängel seiner Natur wahrnehmen, daß ein durch Gedanken vermittelter Verkehr mit ihm zur Unmöglichkeit wird, da erklären wir den Menschen für einen unvollständigen, für eine krüppelhafte, kranke Erscheinung. Wir legen den Maßstab einer ganzen vollständigen menschlichen Natur an ihn und finden, daß er dieser nicht entspreche. Wir nehmen seine Mängel nicht für Charakterzüge einer besondern Art von

Menschen, sondern wir finden, daß er nicht geworden ist, was er hätte werden sollen. Wir erklären uns also im Besitz eines allgemein gültigen Maßstabes für eine allgemeine menschliche Natur, der jede Individualität untergeordnet ist.

Nach allem diesem können die Unterschiede und Eigenthümlichkeiten der individuellen Naturen nur in Beschränkungen der allgemeinen menschlichen Natur bestehen, — Beschränkungen, die nur aus quantitativen Bestimmungen hervorgehen. Durch diese bekommen die Lebensthätigkeiten überhaupt bestimmte Maße, und die Entwickelung des gesammten Lebens, wie seiner einzelnen Bestandtheile, erhält eine gewisse Richtung, Folge und Verbindung. So haben wir also in jedem Menschen die gemeinsame menschliche Natur als Grundlage für die besondere Ausbildung nach einem besonderen Maße der Kräfte. Diese gemeinsame Natur und dieses individuelle Maß und Verhältniß der Kräfte sind die beiden Grundbedingungen für die Anlagen zur Geselligkeit.

Die Gleichheit der gemeinsamen Natur in jedem Einzelnen bedingt die Gemeinsamkeit des Zweckes für Alle, der kein anderer sein kann, als der, diese Natur zu entwickeln. Die Ungleichheit der Kräfte aber und der Art ihrer Verbindung in den Individualitäten bedingt die Verschiedenartigkeit des individuellen Entwickelungsganges, also der individuellen Thätigkeit, also die Ungleichheit der individuellen Mittel für den allgemeinen menschlichen Zweck.

Die Gleichheit des Zweckes treibt zur Association, die Ungleichheit der Mittel zur Organisation.

Sobald die Gesellschaft sich ihrer soweit bewußt geworden ist, kann die Politik sich ihre Aufgabe mit aller Klarheit vorstellen, — die Aufgabe nämlich, eine Organisation der Gesellschaft zu finden und zu verwirklichen, bei welcher die Thätigkeit Aller auf die Entwickelung der allgemeinen menschlichen Natur gerichtet ist, ohne daß die Forderungen der individuellen Entwickelung dadurch beeinträchtigt werden.

Aber so lange diese Klarheit des Bewußtseins nicht errungen ist, kann nur ein dunkles Bedürfniß der Entwickelung wirksam sein, welches von Anfang an ein zweifaches ist, indem es einerseits für die Allgemeinheit der menschlichen Natur, anderseits für die individuelle Entwickelungsform Anforderungen macht. Vom Anfang an ist ein gesellschaftlicher Instinkt wirksam, der zur Association und Organisation treibt, ehe noch eine Gemeinsamkeit des Zweckes und eine Verbindung der Mittel für denselben möglich ist. Dieser gesellschaftliche Instinkt ist es, welcher, durch die Bereitwilligkeit der Unterwerfung unter den Stärkern, die roheste Form der Gesellschaft, die Gewaltherrschaft, möglich macht. Denn die bloße Gewalt kann wohl Zwang ausüben; dieser aber allein hat keine Dauer und kann keine Gesellschaft begründen. Man wird mir hier vielleicht starke Einwendungen machen, und die Gewaltherrschaft nicht nur vom Egoismus ableiten, sondern sogar für gesellschaftswidrig

erklären. Was den Egoismus anlangt — gut! — aber was ist eigentlich der Egoismus? hat der Mensch überhaupt gesellschaftswidrige Eigenschaften? Ich glaube, nein! Ist also nicht der Egoismus selbst ein gesellschaftlicher Trieb? Wie könnte er die Gesellschaft begründen, wenn er gesellschaftswidrig wäre? Er ist der gesellschaftliche Trieb in der Blindheit und Rohheit. Warum ist auf der Stufe unzulänglicher Bildung mehr Einheit in den Gesellschaften der Egoisten, als in denen der nach Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit strebenden Menschen? Diese oft gethane Frage ist wichtig, und weder mit der Behauptung überwiegender Schlechtigkeit im Menschen, noch mit der Behauptung, daß das Schlechte gleichartiger sei als das Gute, abgefertigt. Wenn die Schlechten sich, um der Schlechtigkeit willen, besser vertrügen, als die Guten, so wäre ja das Schlechte eigentlich gut, das Gute eigentlich schlecht. Das Wesen des Egoismus muß tiefer aufgefaßt werden, wenn es verstanden werden soll. Seine bindende Kraft gehört zu den Elementen des menschlichen Bildungsprocesses. Jeder Egoismus entspringt aus einem verkannten Bedürfniß. Ein Bedürfniß ist ein unbewußtes Recht. Jeder Egoismus also geht von einem bedrohten Rechte aus und ist seiner Natur nach defensiv, er mag scheinbar noch so offensiv auftreten. So lange die Gesellschaft aber kein besseres Band hat, als die Gewalt des Stärkern, von welcher der Egoismus Gebrauch macht und welcher nur ein anderer Egoismus sich unterwirft, so lange hat der Egoismus sein volles Recht. Es ist nichts-

sagend, ihn zu verdammen; man muß ihn unnöthig und dadurch unmöglich machen, wenn man ihn überwinden will. So lange die Freiheit sich nicht ganz durchgebildet hat, so lange wird es Egoismus und Gewaltthat geben. Man wird den Satz umgekehrt haben wollen: „so lange es noch Gewaltthat und Egoismus giebt, so lange ist keine Freiheit möglich.“ Diese Umkehrung ist auch richtig, wenn man die Sache äußerlich nimmt; innerlich genommen aber nicht. Die Freiheit ist die Harmonie der individuellen Entwickelung mit der allgemeinen menschlichen Natur. So lange diese Harmonie nicht gefunden ist, sind die Bedürfnisse des Menschen verkannt und seine Rechte beeinträchtigt, so lange also tritt die Lebenskraft defensiv auf in der Form des Egoismus und bleibt gewaltthätig. Tyrannei und Sklaverei sind nicht eines Einzelnen Schuld; sie sind unvermeidlich, so lange die Harmonie zwischen der Individualität und der allgemeinen menschlichen Natur nicht gefunden ist.

3.

Fortsetzung: Die Anfänge der Cultur, die Autorität.

Der Fortschritt des Lebens führt allmälig dieser Harmonie entgegen. Der Weg zu diesem Ziele ist der Weg der Bildung.

Die Quelle der individuellen Beschränkungen liegt schon in der Erzeugung. Indem der einzelne Mensch mit dieser

schon unter dem Einflusse eines bestimmten Schicksals in eine bestimmte äußere Welt tritt, ist für ihn eine Reihe von Beschränkungen eröffnet, die nicht nur sein äußeres Schicksal ausmachen, sondern für ihn auch ein inneres bedingen. Jede äußere Anregung hat einen inneren Lebenszustand zur Folge, welcher sich durch innere Wirkungen fortpflanzt, so daß der Mensch eine Nachwirkung jedes vorhergehenden Lebensmomentes in den folgenden herüberbringt, während immer neue äußere Einwirkungen hinzukommen. Damit wird die allgemeine menschliche Natur in ihm mehr und mehr individualisirt. Das Eigenthümliche und Unterscheidende im Individuum wächst also auf Kosten der Gesammtheit allgemeinmenschlicher Möglichkeiten in ihm, die durch die Ausbildung des Individuellen immer mehr eingeschränkt werden.

Aber in der Menschheit als einem lebendigen Ganzen, in welchem die menschliche Natur zu ihrer vollständigen Verwirklichung kommt, kehrt sich die Sache um. Hier entwickelt sich diese gemeinsame Natur auf Kosten der Individualitäten, welche zu ihrer Darstellung verbraucht werden. Diese Entwickelung des Allgemeinmenschlichen durch die Gesammtheit der Individualitäten ist die Kultur.

Somit sind wir auf das Verhältniß des individuellen zum menschheitlichen Leben gekommen. In diesem sind die entstehenden und verschwindenden Individualitäten nichts als einzelne Vorgänge der Umwandlung der natürlichen Menschheit, welche als Möglichkeit in jedem Einzelnen liegt, in die kulturmäßige, welche in der zum Bewußtsein und zur Frei-

heit gelangten Gesellschaft ihre Verwirklichung findet. Das Allgemeinmenschliche als natürliche Möglichkeit wird von der Gesammtheit der Individualitäten gleichsam aufgezehrt, im individuellen Leben verdaut, und in Fleisch und Blut einer kulturmäßigen Wirklichkeit umgewandelt; denn die Menschheit ist nur so weit zur Wirklichkeit gekommen, wie weit die Kultur reicht. Es verhält sich das Individuelle und das Allgemeinmenschliche im Leben des Einzelnen, wie man sieht, auf umgekehrte Weise. Das Individuelle wird von außen, von den Einwirkungen des Schicksals, großgezogen, das Allgemeinmenschliche dagegen steht mit dem Schicksal im Kampfe. Mein Ich also, d. h. das in mir, was nur innerlich ist und nur sich selbst bestimmt, ist mithin keineswegs das Individuelle, sondern gerade das Allgemeinmenschliche in mir. Das Recht auf individuelle Entwickelung geht keineswegs aus der Individualität, sondern aus dem Allgemeinmenschlichen in mir hervor, — die Bedürfnisse der individuellen Entwickelung sind bedingt in der Nothwendigkeit, das Allgemeinmenschliche in mir zu retten. Die Individualität hat keine Bedürfnisse, denn sie ist nur Produkt. Wo der Einzelne Mensch individuelle Forderungen an das Schicksal stellt, da ist es doch nur die allgemeine menschliche Natur ihn ihm, von der diese Forderungen ausgehen. Da sie einmal in den Schranken der Individualität, also im Kampfe mit den Beschränkungen, durch welche diese gebildet wird, befangen sein muß, ist für sie die Verneinung der Verneinung die einzige Form, in der ihre Forderungen auftreten können. Durch den bestimmten Lauf

des vorhergehenden Schicksals kommt sie zu ihren bestimmten Forderungen an das zukünftige. Unter allem Scheine des Individualismus also ist der kämpfende Geist der Menschheit verborgen, welcher sich durch alle schicksalsmäßigen Beschränkungen der Natur hindurch seinen Weg zur Einheit und Allgemeinheit der Kultur bahnt. Der Kampf der Individualitäten, die sich in der Gesellschaft gegenseitig beschränken, ruft das Allgemeinmenschliche aus dem dunkeln Innern des Individuums ans Licht des äußern Lebens und des Bewußtseins hervor, und arbeitet so daran, aus einem Haufen von Individuen eine menschliche Gesellschaft zu bilden und in dem Kulturleben derselben die Menschheit wirklich und lebendig zur Darstellung zu bringen.

Kulturleben und Menschheitsleben ist also gleichbedeutend. Der Sieg der Kultur ist die Harmonie des individuellen Lebens mit dem Menschheitsleben, das Aufgehen des einen im andern, ist also die Freiheit. Die Freiheit kann nur auf dem Wege der Kultur erlangt werden, sie ist nichts Natürliches. Jede Meinung, die dem widerspricht, ist eine sehr große Täuschung.

Die Forderungen und Kräfte des Lebens im natürlichen Menschen treten in der Form von Bedürfnissen und Trieben auf, und diese müssen allerdings geeignet sein, auf die Bahn der Kultur zu führen, das Kulturleben einzuleiten. Dieses selbst aber kann nur das sein, was sich auf das einzig Allgemeingültige im Menschen stützt, — auf die Wahrheit, die Erkenntniß. Die Wahrheit ist das schlechthin Allgemeingültige. Die Quelle der Kultur also ist die Erkenntniß; darum ist die

Wahrheit der einzige Führer auf dem Wege zur Freiheit. Die Liebe führt zur Gerechtigkeit; so lange sie aber blind ist, so lange ihr nicht die Wahrheit die Binde abgenommen und sie zum Verstande gebracht, wird auch die Gerechtigkeit blind sein, und die Gleichheit der Freiheit widerstreiten.

Das Vermögen der Wahrheit aber, der bis zur Allgemeingültigkeit ausgebildeten Erkenntniß, ist der Verstand. Er bringt in seiner Verbindung mit dem Gefühl und dem Willen den Geschmack und das Gewissen hervor. Diese drei — Verstand, Geschmack und Gewissen — sind die Wurzeln der menschlichen Kultur im natürlichen Menschen.

Wie nun im unentwickelten und beschränkten Menschen, im Menschen auf halbem Wege zur Kultur, ein einzelner Gedanke, der zufällig mit vorherrschender Klarheit angeregt wurde, leicht sich zum Grundsatze erhebt und auf das ganze Leben seine einseitige und halb verständige halb unverständige Herrschaft ausübt, so legt sich auch die Gesellschaft auf halbem Wege zur Kultur die äußerliche Form irgend eines einseitigen Gedankens auf und unterwirft sich seiner Autorität. Die Autorität ist die Armuth, Halbheit und Einfalt der Kultur. Sie ist eine Autorität des Willens, welche äußerliche Gesetze gibt, eine Autorität der Gefühlsweise, welche Sitten begründet, und eine Autorität der Ueberzeugung, welche Dogmen aufstellt. Die erste verlangt Gehorsam, die zweite Scham, die dritte den Glauben. An die Stelle der Gewalt ist hiermit in der Gesellschaft die Macht der beschränkten Gewohnheit getreten, die sich

im naiven Glauben an den Besitz des Steines der Weisen beruhigt. Die Autorität ist die Herrschaft der mit Beschränktheit aufgefaßten Ansprüche der allgemeinen menschlichen Natur über die Individualitäten. Die Gesetze, Sitten und Dogmen roher Völker enthalten die sonderbarsten Belege für diese Naivetät eines noch nicht zu sich selbst gekommenen Verstandes, welcher die Idee einer allgemeinen menschlichen Natur und ihres Verhältnisses zu den Individualitäten noch nicht verdaut hat, und mit diesem oder jenem Stück wunderlicher Weisheit ihr zu entsprechen glaubt, die er als Gewohnheit, Sitte oder Dogma heilig gehalten wissen will.

Mit großen Kräften und Bedürfnissen ausgerüstete Individualitäten können sich diese Armuth nicht gefallen lassen. Und wie im Auftreten der Autorität die Kultur den Versuch macht, den Egoismus und die Gewaltthat zu überwinden, so erhebt sich nun, da dieser Kulturversuch ein unzulänglicher ist, das Bedürfniß der freien persönlichen Entwickelung gegen die halbverstandenen Ansprüche der allgemein menschlichen Natur. Aber auch die Autorität kann nur überwunden werden, indem sie unnöthig gemacht wird, wozu es freilich der erste Schritt ist, daß man sie als unzulänglich erkennt.

4.

Fortsetzung: Der Uebergang zur Freiheit.

Die Ueberwindung der Autorität also kann nur vom Bewußtsein und der Klarheit der Erkenntniß ausgehen. Während

daher der Uebergang von der Gewaltherrschaft zur Herrschaft der Autorität von der sich selbst nicht verstehenden menschlichen Natur, d. h. der Religion, gebildet wird, muß der Uebergang von der Autoritätsherrschaft zur Freiheit durch die Wissenschaft gebildet werden*). Die Wissenschaft, indem sie für Jeden das persönliche Recht auf den individuellen Weg zur Wahrheit geltend macht und die freie Uebereinstimmung der Ueberzeugungen an die Stelle der Meinungsautorität, den Beweis an die Stelle des Glaubenszwanges setzt, zerstört das Dogma und vernichtet den Glauben; sie untergräbt, indem sie dieses thut, zugleich die Sitte, und befreit die individuellen Gefühlsweisen von der Knechtschaft einer nur angelernten Scham. Und wenn sie so die Stützen des gewohnheitsmäßigen Gehorsams umgeworfen, läßt sie die dem bewußten Menschen gegenüber immer ohnmächtige Gewalt in sich selbst zusammenfallen.

So ist die Gesellschaft nach dem Sturze der Autorität wieder zum Kampfe der Individualitäten zurückgekehrt, aber nicht zum bloßen Kampfe der individuellen Kräfte: — denn zum Gefühle der Kraft kommt auf dieser Stufe das Gefühl und die Idee der persönlichen Würde in das Bewußtsein der Gesellschaft.

Der Mensch in seinem individuellen Selbstbewußtseln und Selbstgefühl erkennt und fühlt sich als Wesen, d. h. als ein Dasein, welches seinen Werth und Zweck in sich

*) „Religion ist Quelle der Bildung gewesen überall; Quelle der Freiheit aber nirgends." Jacobi, in der Nemesis I, 337. — „Die Wahrheit wird euch frei machen." N. T.

selbst hat. Sein Gefühl und seine Einsicht sträuben sich dagegen, daß er in irgend einer Beziehung zum Mittel herabsinken sollte. Dieses Gefühl ist das innerlichste Heiligthum des Menschen, die Ehre und Würde seines Wesens selbst, ohne welche für ihn keine Reinheit und Tugend möglich ist. In welchem Verhältniß nun steht mit diesem Gefühle der Einzelne zur Gesellschaft? Unter keiner Bedingung kann er sich zum Material derselben herabwürdigen lassen. Er kann keinen Zweck derselben anerkennen, der nicht zugleich sein eigner Zweck ist, keinen Zweck also, dem er nicht seine Zustimmung gegeben hat. Zwingt ihn die Uebermacht, einem von ihm nicht anerkannten Zwecke zu dienen, so hört für ihn dieser Zweck auf, ein socialer zu sein. Mit der Gesellschaft, die einen Zwang auf ihn ausübt, hat der Einzelne innerlich nichts mehr gemein. Ihre Gewalt ist für ihn eine nur äußerliche, unmenschliche, eine ethisch gleichgiltige Thatsache. Für den seiner Würde bewußten Menschen hebt jede Gewalt, die im Namen der Gesellschaft auf ihn ausgeübt wird, innerlich die gesellschaftliche Verbindung auf, weil er nur um den Preis dieser Aufhebung die Würde seines Wesens rettet. So lange also die Gesellschaft noch nicht frei von Gewaltthat ist, so lange sie noch nicht zur Uebereinstimmung Aller in Bezug auf ihre Zwecke gekommen, muß das gesellschaftliche Leben in einem fortdauernden Processe theilweiser Zersetzung und Wiederverbindung bestehen, und der Kampf um die Gewalt, vorher nur das Ergebniß der ungleichen und sich versuchenden Kräfte, scheint nun eine höhere, eine ethische Bedeutung zu erhalten, und

zu einem Wettkampf um die Würde freier Wesenhaftigkeit zu werden. So scheint noch Rousseau zu urtheilen*).

Aber ist bei klarem Bewußtsein ein solcher Wettkampf denkbar? Ist für irgend eine Partei dabei der Zweck wirklich zu erreichen? Wie kann der seine persönliche Würde unbefleckt erhalten, der die Würde Anderer niedertritt? Kann es einen vollkommen freien Menschen auf der Welt geben, so lange es noch einen einzigen Sklaven gibt? —

Wenn es wahr wäre, daß der Mensch in der Gesellschaft nur die Wahl hätte, Ambos oder Hammer zu sein, — wenn es nur zwei Mittel gäbe, nicht Sklave zu sein: — die Herrschaft über Sklaven, oder die Einsamkeit — so wäre die Gesellschaft unmenschlich, also der menschlichen Natur zuwider, mithin aber auch unmöglich. Selbst die Gewalt des Stärkern gründet nur ihre Herrschaft durch bloße Gewalt, kann sie aber nicht durch bloße Gewalt erhalten. Aber

---

*) „Wie? die Freiheit könnte nur durch Hilfe der Knechtschaft gesichert werden? — Vielleicht! — Die beiden äußersten Zustände berühren sich. Alles, was nicht in der Natur liegt, hat seine Unbequemlichkeiten, und die bürgerliche Gesellschaft unter allen Dingen am meisten. Es gibt unglückliche Lagen, in denen man seine Freiheit nur auf Kosten der Freiheit Anderer erhalten kann, und wo der Bürger nur vollkommen frei sein kann unter der Voraussetzung, daß der Sklave im höchsten Grade Sklave ist. Dies war die Lage von Sparta. Was euch, ihr neueren Völker, betrifft, ihr habt keine Sklaven mehr, aber ihr selbst seid Sklaven. Ihr bezahlt ihre Freiheit mit der euren. Ihr mögt diesen Vorzug rühmen; ich finde mehr Feigheit als Menschlichkeit darin." Rousseau Contrat social L. III. Ch. XV.

auf welche Weise schützt der Einzelne seine durch die Gesellschaft gefährdete Würde? — Es wird sich zeigen, daß nur von der Liebe — wie sie das erste Christenthum gefordert und in seinen frühesten Gemeinschaften vorübergehend ausgeübt hat, — die persönliche Würde mit den Forderungen der Gesellschaft in Harmonie gebracht werden kann. Ehe aber die Gesellschaft aus dem Wettkampfe der Gewalt, der Autorität und der sich selbst mißverstehenden persönlichen Würde zum Siege der brüderlichen Liebe durchdringt, hat sie eine scharf bezeichnete Zwischenstufe durchzumachen, auf der wir uns jetzt befinden, und die wir die der falschen Gerechtigkeit nennen könnten.

Es muß nothwendig im Kampfe der gesellschaftlichen Elemente der naheliegende Gedanke entstehen, daß — weil Jeder der Gesellschaft bedarf, diese aber durch den Kampf Aller gegen Alle unmöglich würde — ein allgemeiner Vergleich den Interessen Aller entsprechen müsse. Es opfert Jeder — so lautet dieser Vergleich — dem Andern einen Theil seiner persönlichen Würde, seiner individuellen Zwecke und Mittel; oder vielmehr: — es ergibt sich Jeder mit seinem ganzen Wesen und allen seinen Kräften der Gesellschaft*), die sodann einem Jeden den gleichen und gerechten Antheil an dem allgemeinen Schatze aller Würde, aller Gü-

*) „Jeder von uns macht gemeinsam seine Person und alle seine Kräfte unter der höchsten Leitung des allgemeinen Willens." (Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale.) Rousseau Contr. soc. I. 6.

ter und Kräfte zurückerstattet. Weil Jeder sich ganz hingibt, hat Jeder gleichviel, nämlich sein Alles gegeben; so ist es auch wiederum gerecht, daß Jeder den gleichen Antheil an der Würde, den Kräften und Gütern der Gesellschaft erhält.

Dieser Gedanke scheint die Gesellschaft unter der Idee der Gerechtigkeit constituirt und organisirt zu haben. Wir werden indessen allerlei einwenden müssen. Der strenge Sinn des Gesellschaftsvertrages*), wie ihn Rousseau verstanden hat, ist und bleibt dieser: weil außer der Gesellschaft die ganze Existenz jedes Einzelnen fortwährend gefährdet ist, so ist es vortheilhaft, lieber freiwilllg auf seine Selbstständigkeit zu verzichten um den Preis, einen Theil derselben als Geschenk, Lehen oder Aequivalent — wie man es nennen will — zurückzuerhalten, der nun von der ganzen Gesellschaft assecurirt ist. Es ist unzweifelhaft, daß Rousseau seinen Gesellschaftsvertrag ganz auf den Vortheil gestützt hat. Die Einzelnen müssen sich zwar, um diesen Vertrag zu Stande zu bringen, ihrer persönlichen Selbstständigkeit ganz begeben (mettre en commun leur personne), sich selbst der Gesellschaft gänzlich überlassen —

*) Daß Rousseau den Gesellschaftsvertrag nicht als einen geschichtlichen Vorgang betrachtet wissen wollte oder wenigstens nicht für einen solchen ausgegeben, hat schon Fichte hervorgehoben, und schon Kant hat gezeigt, daß dieser Vertrag nichts anderes als die nothwendige Form des Bewußtseins der gesellschaftlichen Verbindung sein kann. Auch hier handelt es sich nur um die Frage, ob diese Form des Bewußtseins eine genügende sei.

denn es wird eine »aliénation totale« gefordert — aber der Tausch wird als vortheilhaft gepriesen, ja es wird gerühmt, daß die Gesellschaft dabei halb und halb getäuscht wird, denn was für eine »aliénation totale« ausgegeben wurde, ist in Wahrheit, wie er zeigt, keine; die Gesellschaft ist dabei betrogen. „Anstatt sich ihrer Selbstständigkeit zu begeben, sagt er, haben vielmehr die Einzelnen nur einen vortheilhaften Tausch (un échange avantageux) gemacht, den Tausch einer ungewissen und unsichern Art des Seins gegen eine bessere und sicherere, der natürlichen Unabhängigkeit gegen die Freiheit, des Vermögens Andern zu schaden, gegen die eigne Sicherheit, und der einzelnen Kraft, welche von der Kraft Anderer übertroffen werden kann, gegen ein Recht, welches durch den gesellschaftlichen Verband unüberwindlich wird." (Contr. soc. II, 4.) Nur wenn die »aliénation totale,« das »mettre en commun sa personne et toute sa puissance« streng zu nehmen wäre, d. h. in der kommunistischen Gesellschaft, wäre der Tausch ein ehrlicher, weil da Jeder Alles gäbe und Alles empfinge. Was kann nun, wenn sich mit diesem Vertrage wirklich ein so vortheilhaftes Geschäft für jeden Einzelnen machen läßt, der Grund sein, daß die Gerechtigkeit noch immer nicht zur Herrschaft in der Welt gelangt ist? Ist nicht die Gesellschaft die Quelle des Glückes Aller? Wird sie nicht durch den Streit der Interessen und Kräfte aufgerieben? Ist also nicht der Friede der Vortheil Aller und würde er nicht durch die Herrschaft einer allgemeinen Gerechtigkeit hergestellt? Wird diese etwa nicht durch den

Gesellschaftsvertrag gegründet? Es muß hier irgendwo etwas fehlen, sonst wäre die Welt in Ordnung, denn warum sollte sie sich den allgemeinen Vortheil nicht gefallen lassen?

Offenbar haben sich immer nur die Schwachen vom Vortheil der Gerechtigkeit überzeugen können. Und, in der That, wenn der Vortheil den Beweggrund für die Gerechtigkeit abgeben soll, — was kann dann den verpflichten, gerecht zu sein, welcher diesen Vortheil nicht einsieht oder welcher ihn verschmäht? Wo der Beweggrund des Vortheils zur Schlichtung des Streites der Individualitäten helfen könnte, nämlich da, wo der Streit ein bloßer Streit um die Herrschaft des Stärkern ist, da beweist sich der Beweggrund praktisch als unzulänglich, weil gerade die Mächtigen mit ihrem Zustande zufrieden sind, und von einem Tausche keinen Gewinn erwarten. Daher ist die Politik unter der leitenden Idee einer falschen Gerechtigkeit in der That eben so äußerlich und gewaltthätig geblieben, wie unter der reinen Gewaltherrschaft. Die Veränderung ist nur die, daß die Gewalt sich hinter das Gesetz verbergen und dadurch verfeinern mußte. Wo aber der Streit der Individualitäten schon den innerlichen ethischen Charakter angenommen hat, wo er schon ein Streit um die Erhaltung der Würde und Wesenhaftigkeit des Einzelnen geworden ist, da beweist sich der Versuch, die Gerechtigkeit auf den allgemeinen Vortheil zu stützen, nicht nur äußerlich unwirksam, sondern auch innerlich verwerflich. Der allgemeine Vortheil soll die Gerechtigkeit gebieten und die Gerechtigkeit soll entstehen, indem

sich Jeder der Gesellschaft ganz ergibt, um sich von ihr, soweit es die Gleichmäßigkeit des Vortheils Aller zuläßt, zurück zu erhalten. Wie? um des Vortheils willen, und sei es auch der Vortheil Aller und mein eigner, soll ich auf das Gefühl unantastbarer Würde und Wesenhaftigkeit verzichten, in welchem ich alle Ehre und Tugend des Menschen erkannt habe? Ich soll der Sicherheit, die aus der Gleichheit hervorgehen soll, meine innere Freiheit opfern, um als Ersatz für den Verlust des einzig Werthvollen ein zugemessenes Theil äußerer Freiheit zu empfangen, welche als äußere an sich werthlos ist? Rousseau sagt: „was man durch den Gesellschaftsvertrag verliert, ist die natürliche Freiheit, was man gewinnt, ist die bürgerliche. Man verliert das unbeschränkte Recht auf Alles, was man erreichen kann, und erwirbt dafür das Eigenthum alles dessen, was man besitzt.“ Dies ist ganz richtig; aber wo steckt die Moral davon? Gerade die natürliche Freiheit, die Freiheit, sich individuell nach seinem eigenen innern Maßstabe zu entwickeln, kann man nicht mit Ehren aufgeben. Sie ist heiliger, als die bürgerliche. Allerdings hat Rousseau unveräußerliche Rechte anerkannt, die, was den schon angeführten Aeußerungen desselben widerspricht, bei dem Vertrage nicht aufgegeben werden können. Das Sittengesetz, zeigt Fichte, gebietet, daß der Mensch, wo dieses Gesetz — das einzige, unter dem er steht und stehen darf — ihn frei läßt, sich nur von seiner Willkür bestimmen lasse; daß er also über jedes Recht, welches ihm vom Sittengesetz eingeräumt wird, frei zu verfügen hat; daß er sein Recht

verschenken, vertauschen, verkaufen kann, — wenn er sich nur nicht zwingen läßt. „Du verlangst, daß ich einige meiner Rechte nicht ausübe, weil ihre Ausübung dir nachtheilig ist; nun wohl, du hast auch Rechte, deren Ausübung mir nachtheilig ist: thue Verzicht auf die deinigen und ich thue Verzicht auf die meinigen. Wer legt mir in diesem Vertrage das Gesetz auf? offenbar ich selbst" *). Das ist freilich gut; aber darum bleibt die Verzichtleistung immer eine Verzichtleistung, für die es noch an dem Beweggrund fehlt, der sie zu Ehren bringt. Wenn ich mir selbst Zweck bin, so werde ich ja immer meinem Zwecke untreu, wo ich aufopfere, und selbst der Tausch verändert dies nicht; denn was ich aufopfere, gehörte unter allen Umständen zu den Mitteln meiner individuellen Entwickelung; mein Opfer ist also ein innerliches, während das, was mir der Andere opfert, nur ein Hinderniß hinwegräumt, also für mich nur eine äußerliche Bedeutung hat, so daß es niemals ein Aequivalent sein kann. Der äußere Zwang, das äußere Hinderniß, tritt meiner Würde und Ehre nicht zu nahe, aber mein freiwilliges Opfer kann ihr zu nahe treten, wenn der Beweggrund kein würdiger und ehrenvoller ist. Ein Weib hat das Recht, sich einem Manne zu ergeben; aber dies um des Gewinnstes willen und gegen ihr Gefühl zu thun, greift ihre menschliche Würde tiefer an, als Gewalt zu leiden, denn durch bloße Gewalt kann der Mensch gar nicht entehrt

*) Fichte's Beitrag zur Bericht. der Urth. des Publ. über die franz. Revol. I. Buch, 1. Kapitel

werden. Der Gesellschaftsvertrag aber setzt in der That an die Stelle der Gewaltthat die Prostitution, so lange man für die Aufopferung der individuellen Freiheit an die Gesellschaft keinen andern Beweggrund kennt, als den Vortheil, solange man nicht einsieht, daß diese Aufopferung durch die Bruderliebe der Menschen geheiligt sein muß, um nicht unmoralisch zu sein, da nur die Liebe eine Hingebung und Selbstentäußerung zuläßt, die nicht zugleich eine Entehrung ist *).

*) Man begreift nicht, wie das, was an sich eine Prostitution ist, durch die Gegenseitigkeit zu Ehren gebracht werden kann, und doch glaubt selbst Kant (Eherecht, Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre §. 25), die persönliche Ehre und Würde nur durch die Gegenseitigkeit der Hingebung retten zu können. Auf die nämliche Weise hilft sich Rousseau, wenn er von der politischen Hingebung oder Verzichtleistung (aliénation) spricht. „Da Jeder sich Allen hingibt, sagt er, so gibt er sich keinem Einzelnen hin, und da kein Glied der Gesellschaft ist, auf welches man nicht die gleichen Rechte erlangte, welche man ihm gewährt, so gewinnt man das Aequivalent dessen, was man verliert, und sogar noch eine Vermehrung der Kraft, das zu behaupten, was man besitzt." Contr. soc. I., 6. — Was soll man zu dieser Auskunft sagen? Die Ehre und Würde fragt nicht, wem sie geopfert wird, und es gibt für sie kein Aequivalent. Selbst wenn mir der Andere seine Ehre opfert, bekomme ich die meinige nicht wieder. Man kann sich gegenseitig herabwürdigen, und dies geschieht am häufigsten.

5.

Fortsetzung: die Freiheit, Gleichheit und Brüderschaft.

Die Wahrheit führt zur Freiheit, denn von der Erkenntniß wird die Autorität gestürzt. Aber die Freiheit nach dem Sturze der Autorität kann sich nicht zur Freiheit für Alle, das heißt zur Gleichheit ausbilden, ohne daß die sociale Liebe der Erkenntniß zu Hilfe kommt. Wenn Alle frei werden sollen, muß das Licht der Erkenntniß zu Allen dringen; was aber soll den, welcher erkennt, bestimmen, sein Licht leuchten zu lassen, sich zum Lehrer, Apostel und nöthigenfalls zum Märtyrer der Wahrheit zu machen, wenn es nicht die Liebe ist? Die Wahrheit also ist die Sonne, welche die Gespenster der Autorität verscheucht, aber die Liebe ist die Macht, welche diese Sonne scheinen heißt. Freilich wird umgekehrt auch die Liebe von der Wahrheit befreit, ohne deren Licht sie sich selbst nicht versteht und sich nicht den Fesseln der Autorität liebloser und barbarischer Sitten entwinden kann. Es gibt in Finsterniß lebende Völker, in deren Privatleben die Regungen der Liebe nicht fehlen, während ihr öffentliches Leben von Sitten beherrscht ist, in denen sich eine schauderhafte Barbarei forterbt. Es bleibt also die Erkenntniß der Vorkämpfer der Freiheit; aber es tritt der Punkt ein, wo die Gesellschaft sich über sich selbst aufgeklärt sieht, und dann fehlt ihr die wahre Lebenskraft, wenn sie die Liebe nicht hat.

Die Liebe ist die unmittelbare Anerkennung der Wesenhaftigkeit, des bestimmten selbstständigen Daseins, welches seinen Werth in sich selbst hat. Wir schätzen ein Ding, welches uns als Mittel dient; lieben können wir nur ein Wesen, welches Zweck an sich ist. Daher liebt der Mensch, in Folge des in ihm ursprünglichen Gefühles der Wesenhaftigkeit und Würde sich selbst. Uns selbst sind wir Wesen im unmittelbaren Selbstgefühl und Selbstbewußtsein. Diese erst machen die Selbstliebe möglich, welche uns daher auch durch den Verlust unsrer Würde verloren gehen kann. Der andere Mensch kann, da er ein uns äußerlicher Gegenstand ist, keineswegs unmittelbar für unsere Erkenntniß ein selbstständiges Wesen sein. Es bedarf dazu eines Gefühles, durch welches wir ihn in unser Inneres aufnehmen und uns in sein Inneres versetzen, — eines Gefühles, durch welches das Du in ein zweites Ich umgewandelt wird. Im Verhältniß zu uns selbst ist durch die Wesenhaftigkeit und Würde die Liebe, im Verhältniß zu Anderen durch die Liebe und in der Liebe die Anerkennung der Würde und Wesenhaftigkeit bedingt.

Hiermit ist es klar, wie erst durch die Liebe die Gerechtigkeit auf ihre wahre Grundlage gebracht und dadurch in Wahrheit möglich gemacht wird. Ich bin nicht gerecht, weil es mein Vortheil ist, mich mit den übrigen Gliedern der Gesellschaft auf Gegenseitigkeit und Gleichheit zu verständigen, sondern ich bin es, weil das Gefühl der Liebe mich zwingt, im Andern ein selbstständiges Wesen, gleich mir, anzuerkennen, — ein selbstständiges Wesen so ganz

gleich mir, so ganz eine Wiederholung meiner selbst, daß ich mich in dessen Würde selbst erhoben, in dessen Erniedrigung selbst erniedrigt fühle. Dieses Gefühl ist vorhanden, auch wo wir es nicht wissen, und es ist überall thätig, wo wir in dem Anderen den Menschen als ein selbstständiges Wesen anerkennen. Diese Anerkennung geht jeder anthropologischen Erkenntniß voraus, denn ohne sie wäre uns der andere Mensch nichts als eine etwas komplicirte Maschine. Wenn ein Mensch von einem andern sagt: „ich schäme mich in seine Seele, in sein Herz hinein," so äußert er eben dieses, hier verletzte, Gefühl der Liebe, von dem der Egoismus nur die mißverstandene andere Seite und der Haß nur die Krankheit und Verzweiflung ist.

Die Wahrheit führt zur Freiheit, aber nur wenn sie von der Liebe getrieben wird, denn nur durch diese kann sie eine Freiheit für Alle werden, ohne die es keine ganze Freiheit für den Einzelnen gibt. Die Freiheit, habe ich gesagt, ist die Harmonie der Individualitäten mit der allgemeinen menschlichen Natur. Die Freiheit für Alle ist diese Harmonie für Alle, ist die Gleichheit Aller in dieser Harmonie, die einzige Gleichheit, welche möglich ist und welche von dem Gefühl und der Erkenntniß eines Jeden gefordert wird. Die Wahrheit, indem sie das Allgemeingültige ist, scheint auch zur Gleichheit zu führen, aber die Allgemeingültigkeit der Erkenntniß ist nicht die Allgemeingültigkeit des Weges, zu ihr zu gelangen. Dieser Weg ist für Jeden ein anderer, individueller, und die nicht selbst gefundene Wahrheit ist nicht Erkenntniß, sondern nur Autori-

tät und Glaube. Will die Wahrheit allein die Verwirklichung der Gleichheit übernehmen, so muß sie in die Unfreiheit der Autorität zurückfallen und sich selbst untreu werden. Die Gleichheit ist also eben so wenig möglich ohne die Liebe, wie die Freiheit. Ohne die Liebe widersprechen sich beide, können beide nicht mit einander und doch auch nicht ohne einander bestehen. Allerdings eben so wenig kann die Liebe allein sie verwirklichen, ohne die Wahrheit, denn nur in der Erkenntniß des Verhältnisses der Individualitäten zur allgemeinen menschlichen Natur kann sich die individuelle Liebe zur socialen, zur allgemeinmenschlichen erweitern, welche als allgemeine Brüderschaft aller Menschen zum Bewußtsein kommt. Diese drei also — Freiheit, Gleichheit und Brüderschaft — sind die an einander gebundenen höchsten Formen des socialen Lebens. Ihre Verwirklichung ist die höchste Stufe desselben, also das Ziel der Politik*).

*) Es tritt hier sehr scharf hervor, wie in den socialen oder politischen Ueberzeugungen und Einsichten Rousseau's eine tiefe Lücke gewesen ist. Die Bedeutung der Individualität, ihre Würde, ihre Ansprüche, ihr Verhältniß zur Gesellschaft, hat er nicht begriffen. Die Jakobiner, für die der Contrat social, wie sie ihn verstanden, ein Evangelium war, sind in dieser Richtung, allerdings mit Nothwendigkeit, ins Extrem gegangen. Rousseau verlangt die Freiheit nur, weil jede Abhängigkeit des Einzelnen dem Staatskörper Kräfte entziehen, — die Gleichheit, weil ohne sie die Freiheit nicht bestehen könne. Die Bruderliebe, welche den einzelnen Menschen als Wesen und Zweck an sich anerkennt, fehlt in seinem System ganz. Darum verkümmert auch die Gleichheit bei ihm wieder zum Schatten. „Was die Gleichheit betrifft, sagt er, so darf man dieses Wort nicht so verstehen, als ob die Grade der

Seit Jahrtausenden ist das Gebot der Bruderliebe unter den Menschen ergangen; haben sich aber die Menschen geliebt, haben sie dem Gebote gehorcht? und wenn nicht, wie dürfen wir hoffen, daß es endlich erfüllt werde? Haben es doch die Christen im Großen auch nur mit dem Munde anerkannt.

Wäre die Liebe nicht in den Menschen, so wäre sie nie als Gebot gefordert worden. Aber die Menschheit bedarf der Zeit zu ihrer Entwickelung, und das Reich der allgemeinen Liebe und Brüderschaft ist die höchste Stufe derselben. Wir sind noch nicht am Ziele.

Prüfen wir, was den Menschen gefehlt hat und noch fehlt, um dahin zu gelangen, so drängt sich Alles in der Antwort zusammen: es fehlt ihnen das Verständniß, welches nur durch die langsamen Entwickelungen des Lebens gewonnen wird. Das Gefühl der Liebe war so wenig klar, wie das Gebot derselben, welches nur auf eine mystische Weise auftrat, und sich damit in der Vernunft der Ausbildung des Rechtes, in der äußeren Welt den Anforderungen des materiellen Lebens entgegenstellte. So kam die Liebe

---

Macht und des Reichthums absolut dieselben sein sollten. Aber die Gleichheit fordert, daß die Macht eines Jeden jeder Gewaltthat überlegen sei und nur vermöge des Ranges und der Gesetze ausgeübt werden könne, — daß kein Bürger so reich sei, einen andern kaufen zu können, und keiner so arm, sich verkaufen zu müssen." Contr. soc. II., 11. Um Kommunist zu sein, fehlte Rousseau in seinem System nur die Liebe als sociales Princip; aber damit fehlte ihm auch Alles.

mit der ungenügenden Erkenntniß in Kollision. Von der wachsenden Macht der Wahrheit werden nach und nach diese Widersprüche gelöst. Der Liebe steht zunächst der Haß gegenüber. Was ist aber der Haß? Eine Krankheit der Liebe. Man haßt nicht zum Vergnügen, wie man liebt; man haßt mit Schmerz. Der Haß ist ausgeartete, verzweifelte Liebe. Der Haß, den ein Mensch trägt, gibt den Maßstab für die Liebe, deren er fähig ist oder fähig gewesen wäre, wenn er zum Selbstverständniß gekommen wäre. Der Liebe steht auch der Egoismus gegenüber, aber der Egoismus ist Selbstliebe und als solche die Grundlage aller Liebe; denn wer sich nicht liebt, kann nicht Andere lieben. Der Egoismus allerdings, welcher nur sich selbst lieben will, ist ein Irrweg der Selbstliebe, welcher in's Verderben, zum Selbsthaß, zur Verzweiflung am eignen Wesen führen kann. Auch in dieser Richtung ist es nur Mangel an Selbstverständniß, aus welchem die Krankheit hervorgeht. Aber schon ein Blick in die Geschichte hat neben der Ursache zur Betrübniß seinen Trost. Sondern wir die Entwickelung des Einzelnen nicht vom Ganzen ab. Die Perioden des Egoismus und des Hasses haben ihre Perioden des verschwenderischen Enthusiasmus nach sich, oft in sich und neben sich. — Wenn die Welt, im Egoismus versunken, die Liebe zu vergessen scheint, wird ein Mensch aus Liebe zu ihr in den Flammen sterben, den Giftbecher trinken oder sich an's Kreuz schlagen lassen, und die Welt wird, in ihrer Hoffnung und in ihrem Glauben neugestärkt, der Lebensentwickelung weiter folgen, von der sie an's Ziel geführt wird.

6.

Die Politik und die Religion.

Mit der Idee der allgemeinen Brüderschaft der Menschen, — der Einheit der menschlichen Gesellschaft in der Liebe, hören Politik und Religion auf, einander gegenüber zu stehen, wie es auf der Stufe der äußerlichen, formalen, gewaltthätigen Politik der Fall sein mußte. Die Religion, so sehr sie sich in der Gesellschaft veräußerlicht und in den gleichen Formalismus und die gleiche Gewaltthätigkeit verloren haben mag, die der unentwickelten Politik eigen sind, hat immer einen inneren Anfang, die Politik einen äußern. Beide bewegen sich gegen einander, um sich endlich zu durchdringen. Die Liebe, mit der sich der Mensch dem Menschen, der Einzelne der Gesellschaft hingibt, bewirkt diese Durchdringung, mit der die Politik religiös, die Religion politisch wird. Aber dies nicht etwa äußerlich, denn die Aeußerlichkeit soll mit der Durchdringung für beide aufhören. Religiöse und politische Freiheit, Gleichheit und Brüderschaft sind an einander gebunden und zuletzt ein und dasselbe, wie Staat und Kirche ein und dasselbe, nur auf den entgegengesetzten Wegen vom Aeußern zum Innern und vom Innern zum Aeußern sind.

Die Religion ist das gemüthliche Selbstbewußtsein der Menschheit. Ihre Ueberzeugungen stehen nicht im Interesse der Erkenntniß, sondern in dem des Gemüthes; die religiösen Ueberzeugungen sind die Ueberzeugungen, wie sie das noch nicht mit der Vernunft verständigte Gemüth be-

darf. Wie das Leben überhaupt, so beruht auch das des Gemüthes in der Wechselwirkung zwischen inneren und äußeren Kräften. Das Leben des Gemüthes ist aber nur Gefühlsleben, für welches die Wechselwirkung innerer und äußerer Kräfte nichts anderes sein kann, als abwechselnde Bedrohung und Sicherstellung des Selbstgefühls, abwechselnde Beunruhigung durch äußere und Beruhigung durch innere Kraft. Die Religion ist gleichgültig oder selbst feindlich gegen die Wahrheit, sofern diese nicht den Bedürfnissen dieses Wechsels von Zuständen dient, in welchen die Seele ihr Gleichgewicht zu sichern sucht.

Mit diesen Urbedürfnissen zeigen sich im Leben des Gemüthes drei Hauptzustände oder Hauptformen des Seins: Furcht, Begierde und Liebe. Die erste ist das Gefühl der Uebermacht des äußeren, die andere des inneren Lebens; die Liebe aber ist das Gleichgewicht beider und der freie Verkehr zwischen beiden. Furcht, Begierde und Liebe sind die Grundkräfte der Religion, — die beiden ersten ein unruhiges Schwanken bedingend, in welchem das Gemüth nach einer Stütze sucht, die es in der Liebe als der alleinigen und allmächtigen Kraft der Beruhigung und des Glückes findet. Sie überwindet die Furcht und stillt die Begierde. Sie erfüllt den letzten Zweck der Religion, die auf diese Weise sich mit der Politik durchdringt.

Wäre das Leben endlich und ohne Räthsel, — gäbe es für uns kein Geheimniß, so würde sich die Liebe vom Anfang an im praktischen Leben zu befriedigen suchen, wenn sie nicht eben damit als Gefühl und Triebkraft aufgehoben

würde; denn das Leben ohne Geheimniß wäre ein Leben ohne Furcht und ohne Begierde und so auch ein Leben ohne Liebe. Wie das Leben räthselhaft und unerschöpflich, so sind es auch die Furcht und die Begierde des menschlichen Herzens, die nur von einer eben solchen Liebe gestillt werden können. Diese Liebe ist die religiöse Liebe, welche sich ebenso in die Nacht der Geheimnisse des Lebens versenkt wie zur lichten Höhe seines Ideales erhebt. Sie ist die enthusiastische Liebe für dieses Ideal, während die politische Liebe, von der klaren und ruhigen Einsicht geleitet und mit den Zwecken und Mitteln des Lebens in Verbindung gesetzt, die das Leben unmittelbar fördernden Werke vollbringt.

Für diese enthusiastische Liebe bedarf das Herz eines unendlichen Gegenstandes. Die Religion setzt denselben voraus und nennt ihn Gott. Die Liebe aber ist ein Wechselverhältniß von Activität und Passivität, — sie will sich ihrem Gegenstande nicht nur hingeben, sie will ihn auch besitzen. Der geistige Besitz ist die Aufnahme in die Erkenntniß und Phantasie. Die Religion also verlangt die Erkenntniß und Vorstellung Gottes. Die Erkenntniß ist die Zerlegung, die Vorstellung ist die Verbindung von Wesen und Eigenschaft. Die Religion also verlangt Gott als ein unendliches Wesen mit unendlichen Eigenschaften. Diese sollen, nach der Forderung des Herzens, gedacht und vorgestellt werden, ohne doch durch die Erfahrung gegeben sein zu können. Die Phantasie also muß dem Bedürfniß des Herzens Nahrung verschaffen. Sie erhält ihren Stoff aus den Anschauungen

der Sinnenwelt und dem Schatze der Erkenntniß. Aus diesem endlichen Stoffe muß sie die unendlichen Eigenschaften Gottes schaffen und diese mit der Idee des unendlichen Wesens verbinden. Dazu hat sie kein anderes Mittel, als die endlichen Eigenschaften ihres erfahrungsmäßigen Stoffes einzeln zur Unendlichkeit zu steigern. So kommt die Religion zur Erkenntniß und Vorstellung Gottes.

Dieser Gott ist dem Herzen der Gegenstand seiner unendlichen Liebe, von der die unendliche Furcht und Begierde überwunden werden sollen. Die Liebe aber besitzt diesen Gott nur in der Phantasie. Sie ist also ruhelos und eifersüchtig, und das Herz muß sich den Glauben zum Wächter seiner Liebe setzen. Durch den Glauben also allein kann die Liebe zu Gott ihre einzig mögliche Befriedigung erhalten, und diese Befriedigung ist — die Hoffnung.

Indessen zeigen allmälig die Fortschritte der Erkenntniß die Widersprüche in dem Stoffe, dessen sich die dem Herzen gefällige Phantasie bedient hat. Der Glaube verliert durch die Kritik seinen Gehalt und seine Kraft, die Liebe wird ihres phantastischen Gegenstandes verlustig, weil dieser endlich zu einem Wesen wird, dem die Eigenschaften fehlen. Die Liebe ist unglücklich, sie äußert sich in dem kranken Sehnen, der nebelhaften Frömmigkeit des Pietismus nach dem Sturze des klaren und einfachen orthodoxen Glaubens. Mit sich sammelnder und gesundender Kraft aber wird das Unglück zur Quelle der Klarheit und Freiheit. Es öffnet der blinden romantischen Liebe die Augen und zeigt ihr, an der Stelle ihres zerronnenen Phantoms, ihren,

von ihr verkannten, wahren, wirklichen, lebendigen Gegenstand: die wirkliche Welt, das Leben, den Menschen, die menschliche Gesellschaft. Durch die fortschreitende Enthüllung ihres inneren Wesens, durch die immer reicheren und geistigeren Beziehungen des menschlichen Gemüthes in ihr und zu ihr, ist die Welt endlich für dieses geheiligt worden. Indem sie sich dem Geist und Gemüth in ihrer unbegrenzten Fortentwickelung und ihren dadurch unerschöpflich werdenden Gehalt dargestellt hat, indem sich die unendliche Liebe selbst in der Welt und als Lebenskraft der Welt vorfindet und erkennt, wird die Welt ihr zum Gegenstande, in welchem sie ihre Befriedigung fühlt. In ihr, der wirklichen Welt, der Menschheit, wie sie leibt und lebt in der Natur, findet die Liebe alles wieder, was ihr die Kritik zerstört hatte. Der Zweifel kehrt nicht zum Glauben zurück, sondern schreitet fort zur That. Gott selbst, sagt die Religion, hat die Welt also geliebt, daß er sich für sie geopfert; wie soll dem Menschen nicht die Welt der würdige Gegenstand seiner Liebe, seiner Hingebung sein? Dies ist die Liebe, wie die neue Domokratie sie versteht, die brüderliche Liebe der geheiligten menschlichen Gesellschaft.

Wenn, auf dem Wege zu diesem noch nicht erreichten, wohl aber vor Augen liegenden Ziele, die Durchdringung von Politik und Religion noch nicht vollendet ist, wenn die Hoffnung noch nicht ganz zum Besitz und der Glaube noch nicht ganz zur That geworden, so hegt wenigstens die Menschheit auf dieser Stufe nur den Glauben an ihr eige-

nes Ideal und die Hoffnung auf dessen Verwirklichung durch ihre eigene Kraft und Arbeit. Dieser Glaube und diese Hoffnung geben der Liebe ihren Enthusiasmus, in welchem sich noch die religiöse Liebe von der verständigen Liebe der Politik unterscheidet, die von ihr ein Ausfluß ist.

Die Religion am Ziele ihrer Entwickelung ist also nur noch der Enthusiasmus der Politik, die Politik aber wird damit zur praktischen Religion.

7.

Die Politik und die Wissenschaft.

Auch die Politik und die Wissenschaft gehen mit der Entwickelung des gesellschaftlichen Lebens ihrer Durchdringung entgegen; indessen soll diese Durchdringung so wenig eine bloß äußerliche Charaktervermischung sein, wie die der Politik und Religion. Wir wollen so wenig eine politisirende Wissenschaft und eine theoretisirende Politik, wie eine frömmelnde Politik und eine politisirende Frömmigkeit; aber wir wollen, daß die Wissenschaft durchdrungen sein soll vom Geiste der Oeffentlichkeit und Gemeinsamkeit, und daß sich in der Selbsterkenntniß und Selbstlenkung der Gesellschaft die gesammten Kräfte und Schätze der Wissenschaft mit Bewußtsein zu einem Ganzen vereinigen.

Es ist sehr beschränkt, den Werth einer Wissenschaft oder wissenschaftlichen Wahrheit nach ihrer unmittelbaren Nützlichkeit, sei es selbst für das geistige Leben, abzumessen. Diesem Streben gegenüber ist es allerdings begründet, daß

die Wissenschaft ihren Zweck in sich selbst tragen und frei über den besonderen Interessen des Lebens schweben will. Aber eine noch größere Beschränktheit liegt in ihrem Streben, sich vom Leben abgesondert zu erhalten und in ihrer Scheu, sich von den Arbeiten und Kämpfen des Lebens unmittelbar berühren zu lassen. Demungeachtet ist diese letzte Beschränktheit selbst in unseren Tagen noch sehr allgemein bei den Priestern der Wissenschaft, welche zum Theil so gut aus Priestern Pfaffen geworden sind, wie die Priester der Religion. Sie klagen über den Verfall und die Verflachung der Wissenschaft durch die Störungen und Ansprüche des Lebens, und klagen so über das, was die neue Gesundheit einer kranken Gesellschaft bezeichnet. Wenn in unserer Zeit die Wissenschaft populär und praktisch zu werden versucht hat, so besteht nicht darin ein Fehler, daß etwas verloren würde, was wahren Werth hat, sondern darin, daß zu viel beibehalten wird, was werthlos ist, darin, daß es an Muth gebricht, einzugestehen, daß Hülsen keine Kerne sind. Die Verbindung mit dem Leben ist die Probe für den Werth wissenschaftlichen Stoffes und die Fruchtbarkeit wissenschaftlicher Arbeit.

Die einzelnen Wissenschaften sind allerdings Theile des großen Organismus der menschlichen Erkenntniß, und ihre Bedeutung kann nicht abgesondert von diesem, dessen Seele die Philosophie ist, ermessen werden. Das, was in den einzelnen Wissenschaften als einzelne Wahrheiten erscheint, erhält allerdings seine wahre Bedeutung erst in seiner philosophischen Verbindung zum System der gesammten mensch-

lichen Erkenntniß, für das die Wahrheit eine einzige, untheilbare ist. Diese Wahrheit soll allerdings in ungetrübtem Glanze über dem Boden des Lebens schweben. Aber sie soll darum nicht weniger ein Element des Lebens sein. Wenn sie sich von den Stürmen desselben nicht soll trüben lassen, so soll ihre Sicherheit vor der Trübung nicht in ihrer Unbeweglichkeit, sondern in ihrer eigenen elementarischen Reinheit beruhen. Sie soll ein klares kristallenes Wasser auf festem Felsengrunde sein, dem kein Sturm seine Reinheit rauben kann. Den Sturm aber soll sie am wenigsten scheuen, weil er die Probe ihrer Reinheit ist. Daß die Erkenntniß der Wahrheit nur eines der Elemente des Lebens ist und als solches nur in der Verbindung mit den übrigen bestehen kann, muß an und für sich deutlich sein. Wenn also klar ist, daß die Wissenschaft durch ihre Verbindung mit dem Leben nicht erniedrigt werden kann, so ist eben so klar, daß sie um so reicher und lebendiger sein wird, je inniger diese Verbindung ist, und um so sicherer vor Verfall und Erstarrung, je weniger sie sich in eine abstracte Absonderung vom Leben verliert.

Wozu aber diese Erörterungen? — Wenn die Politik das Selbstbewußtsein und die Selbstbeherrschung der Gesellschaft ist, so ist ihr Zweck der Zweck der Menschheit, und, wie wir zum Eingang gesehen haben, ordnen sich ihr alle besonderen Zwecke unter. Wenn unsere Gelehrten dies nicht begreifen lernen, wird ihnen unvermerkt der Boden unter den Füßen schwinden, und sie werden absterben, wie ein entwurzelter Baum. Unsere Jugend aber wird sich um

neue Lehrer sammeln, die keine Schriftgelehrten sind, und neue Schulen werden entstehen, in denen der Geist nicht vom Qualm eines unfruchtbaren Wissens erstickt und vom Gifte kindischer Eitelkeit entkräftet wird, — Schulen, aus denen uns ein großes, freies Volksleben hervorgehen soll. Der Anfang dazu ist gemacht, und, wie immer, gehen die neuen Triebe des Lebens auch hier aus dem Boden — aus den untersten Schichten der Gesellschaft hervor.

8.

Die Politik und die Kunst.

Es ist bezeichnend für den Charakter unserer Zeit als einer Uebergangsperiode, daß man so viel über den Werth oder Unwerth der politischen Poesie gestritten hat, und man erkennt an der Thatsache, wie wenig noch das Wesen der Politik und der Kunst erkannt worden ist.

Die Politik umfaßt das gesammte gesellschaftliche Leben, soweit es irgend wesentliche physische und geistige Bedeutung hat. Dieses Leben wird in der Politik und durch die Politik öffentliche und gemeinsame Angelegenheit. Und umgekehrt wird jede, auch die innerste Angelegenheit des isolirten persönlichen Lebens, sobald sie an die Oeffentlichkeit hervortritt und die allgemeine Beachtung in Anspruch nimmt, dadurch zu einer gemeinsamen, öffentlichen, mithin politischen Angelegenheit. Die Kunst also, welche das innerste Leben äußerlich darstellt, für die persönliche Idee und das persönliche Gefühl durch die Darstellung öffentlich die gemein-

same Sympathie der Gesellschaft aufruft, ist eben dadurch, nach einer Seite ihrer Natur, politisch.

Allerdings ist sie in gleichem Grade philosophisch und religiös. Ihr Stoff ist das innere Leben der Idee und des Gefühls, welches philosophisches und religiöses Leben ist. Ihre Darstellung ist beherrscht von der Reinheit der Idee und von dem Enthusiasmus der Liebe, aus welchen beiden die Schönheit geboren wird.

Die Kunst ist demnach in ihrer höchsten und tiefsten Bedeutung das Verbindungsglied zwischen der Philosophie, der Religion und der Politik, — in ihrer Quelle philosophisch und religiös, in ihren Gestaltungen politisch. In dieser ihrer wahren Bedeutung ist sie auch von jeher aufgetreten im Cultus der Völker, welcher die höchste Leistung aller Kunst ist.

Wenn in großen Perioden der Geschichte sich diese Bedeutung der Kunst fast ganz verloren hat, wenn sich dieselbe in den Egoismus, die Frivolität und die Unbedeutenheit des Privatlebens zurückgezogen, so ist dies nur der Ausdruck der Rohheit, Demoralisation und Unbedeutenheit des Lebens überhaupt gewesen. Die Kunst ist in solchen Perioden allerdings nicht politisch, weil das politische Leben überhaupt verkümmert ist. Wenn die Circulation der geistigen Säfte im gesellschaftlichen Körper gestört ist, entstehen krankhafte Gebilde in einzelnen Gliedmaßen und Organen dieses Körpers, Gebilde, in denen sich ein besonderes kleines Leben geltend machen will, das der Krafteinheit des Organismus nicht mehr gehorcht. Aber sowie dieser gesundet und

die Herrschaft seiner Krafteinheit wieder ganz auszuüben im Stande ist, absorbirt er die ungebührlich wuchernden Säfte wieder und vernichtet die separatistische Neigung. So hat in unseren Tagen die Poesie den Separatismus des Privat- und Familienlebens zu überwinden angefangen, — ein Proceß, der nichts anderes ist, als die Folge der neuen Kräfte, die sich in dem verstockten gesellschaftlichen Körper zu regen beginnen. Das Urtheil derer, welche in dieser Erscheinung eine Absichtlichkeit, eine Verirrung und eine Ausnahme erblicken, ist gänzlich blind, da die Erscheinung gerade eine Rückkehr zum normalen Zustande des Lebens ist. Die politischen Lieder unserer Tage sind Hymnen der Freiheit und selbst in ihrem Hasse Lieder der Liebe für die Menschheit, demokratische Gebete, gläubig und tapfer, religiös und politisch zugleich, wie die neue Zeit, der wir entgegen gehen.

Auf ähnliche Weise regen sich die Spuren des neuen Lebens in den anderen Künsten, seien diese Spuren auch noch so zart. Am deutlichsten sind sie in der Musik zu erkennen, in der Rolle, welche diese in den an ihrer politischen Zukunft arbeitenden Völkern in Verbindung mit den neuen demokratischen Bewegungen zu spielen angefangen. So tief hier, bei den neuentstehenden politischen und socialistischen Vereinen und Volksfesten die Kunstleistungen selbst stehen mögen, so ist der politische oder demokratische Charakter, welchen die Kunst hier annimmt, ein größeres Zeichen des Fortschrittes, und für das menschliche Leben unendlich viel wichtiger, als das Auftreten eines neuen großen Künstlers, sofern dieser nicht einen entschiedenen Schritt

auf dieser Bahn des politisch-religiösen Lebens zu thun weiß. Aber allerdings wird die Zeit uns solche Künstler schaffen. Der demokratische Charakter des Kunstbetriebes bezeichnet die Empfänglichkeit und das Bedürfniß des Volkes, welches den Schöpfungen neuer, die Zeit erfassender Genies entgegenharrt.

9.

Schluß. Politik und Privatleben.

„Wie es eine Zeit gab, in welcher das ganze Leben mit seinen Freuden und Leiden eine kirchliche Färbung hatte, wo selbst die Feste des Volkes von der Kirche gespendet waren, so muß uns die neue Demokratie eine Zeit bringen, in welcher das ganze menschliche Leben öffentlich, politisch, social wird. Die wahre Demokratie, nach welcher unsere Zeit hindrängt, hebt in allen bedeutungsvolleren Beziehungen das Privatleben auf, duldet den Gegensatz von diesem und dem Staatsleben nicht. Sie will nicht den Unterschied von Staatsmännern und Privatmännern, sie will keine Privatwissenschaft, keine Privatkunst, keine Privatleiden, keine Privatfreuden. Sie will öffentliches gemeinsames Leben der Gesellschaft.“ Diese von mir bei andrer Gelegenheit ausgesprochenen und, natürlich, verketzerten Worte wiederhole ich hier mit der vollsten Ueberzeugung. Wir haben eure Klagen gehört, ihr, deren Augen blind sind und deren Ohren taub, deren Herz schwach ist und deren Geist ohne Helligkeit. „So wollt ihr uns denn“ — klaget ihr uns an

— „jedes unserem persönlichen Genusse geweihte heimliche Plätzchen rauben? Ihr reißt das Gehäge unsers Gartens nieder und macht ihn zum öffentlichen Platze des Volkes! Ihr macht unsere stille, dämmernde Laube zur geräuschvollen und beleuchteten Sängerhütte! Ihr raubt uns die Freude an unseren Kunstschätzen, an dem Schmucke unserer Wohnungen, an unseren ästhetischen Genüssen und den unschuldigen Beschäftigungen der Wissenschaft, — ihr raubt uns selbst unsere Religion, welche uns die Privathoffnung gewährte auf die Privatwirkung unseres Privatgebetes, — uns den Privatglauben gab an die Privatbelohnungen für unsere Privattugenden, den Privattrost in unseren Privatleiden, und endlich unserer Privatseele die Privatseligkeit zusicherte! — Ihr raubt uns unser ganzes materielles und geistiges Eigenthum, — Alles, was uns werth und theuer ist, — und dafür stoßt ihr uns hinaus auf den öffentlichen Platz, in die bewegte Welt, unter die wogende Masse, die uns in ihrem Strome mit sich fortreißt an den Plätzchen vorüber, wo unsere Freuden blühen!“ — Tröstet euch! wir finden es natürlich, daß die Individualitäten sich sträuben, ihr separatistisches Leben aufzugeben, so lange sie Gefahr laufen, die Rechte der individuellen Entwickelung in der Gemeinschaft aller Interessen verkannt und vernichtet zu sehen. Wir anerkennen, daß nur in der Harmonie der individuellen Entwickelung mit dem Leben der Gemeinschaft das Glück und die Freiheit gefunden werden kann, ein Zustand, in welchem das öffentliche Leben und das Privatleben zusammenfallen, in welchem daher die Gesellschaft jedes

Opfer, welches ihr der Einzelne bringt, durch eine heilige Scheu und eine zarte Sorge für die Rechte der wohlverstandenen Persönlichkeit vergilt. — Tröstet euch! eure persönliche Freiheit, wenn ihr nur das Kleine vom Großen, das Leere vom Gehaltlosen, den eingebildeten Genuß vom wahren, unterscheiden lernt, wird größer und reicher werden in der Gemeinschaft, als sie jemals in eurer Absonderung, die euer Herz verengt, sein kann. Wir machen euch auch keine Vorwürfe. Die separatistische Neigung, welche euch euer kleines Privatleben über das große Leben der Gemeinschaft stellen läßt, ist nur das Symptom eines kranken Zustandes der Gesellschaft, einer Seuche, in der wir Alle geboren und aufgewachsen sind. Aber thut euer äußeres und inneres Auge auf, blickt in die Welt und in euer Herz! Solltet ihr wirklich unfähig sein, die Herrlichkeit im Geiste zu sehen, an der ihr Theil haben dürft um den Preis eurer kleinen Raritäten? Traut ihr euch wirklich nicht zu, eueren persönlichen Stolz und Luxus vergessen zu können über der einfachen Größe eines edlen freien Volkslebens, in welchem Einer für Alle und Alle für Einen leben und sterben? habt ihr nicht das Vorgefühl der Wonne, eure Kräfte frei und harmonisch mit denen der Andern rühren, euer gepreßtes Wesen ausdehnen zu können aus dem engen Kreise eueres persönlichen Daseins hinaus in die gemeinsame Menschenwelt? Die Zeit wird kommen, wo auch euere Sinne aufgethan sind für die Schönheit des Reiches der Freiheit, Gleichheit und Brüderschaft!