



L. 751

[Handwritten signature]

751



UNIVERSITEITSBIBLIOTHEEK GENT



B E W E I S
FÜR DIE
UNSTERBLICHKEIT
DER SEELE

AUS DEM BEGRIFFE DER PFLICHT

VON

LUDWIG HEINRICH JAKOB

PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN HALLE.

EINE PREISSCHRIFT.

ZWEITE GÄNZLICH UMGEARBEITETE AUFLAGE.

ZÜLLICHAU

IN DER FROMMANNISCHEN BUCHHANDLUNG

1794.

In officiis colendis summa est humanae
naturae dignitas.

AN

MEINEN WÜRDIGEN VATER

H E R R N

CONRAD GOTTLIEB JAKOB,

BÜRGER UND EINWohner IN MERSEBURG.



Mein geliebter Vater,

Die Bande des Bluts sind es nicht allein, welche die starken Empfindungen der Liebe, der Achtung und der Dankbarkeit, die jeden

Gedanken an Sie so unabänderlich begleiten, in mir unterhalten. Ihre zärtliche Sorgfalt und Ihre Güte ist es, welche meine Liebe so fest gegründet hat, und Ihre Gesinnungen sind es, die ich als Kind und als Mann beobachtet habe, die mich bei jedem Nachdenken über Sie mit neuer Achtung erfüllen.

Wenn Sie von vornehmer Ge-

burt wären, und eine sorgfältige
Ausbildung von fremder Hand ge-
nossen hätten; wenn Sie Gelehr-
samkeit besäßen, oder wenn Sie
das Glück mit Reichthümern ver-
sehen, und Sie in vortheilhafte
Verbindungen gebracht hätte: so
würde ich Sie vielleicht eben so
lieben, aber schwerlich so bewun-
dern können, als ich es jetzt thue,
und es nach aller meiner Einsicht

thun muß. Das Unglück hat von
außen fast alle Kraft angewandt,
Ihre Glückseligkeit in der Welt
zu zerstören. Sie sind armselig
durch die Hände eigennütziger und
gefühlloser Verwandte erzogen;
Diebe haben Ihnen Ihr ganzes
Vermögen genommen; der Man-
gel hat seine fürchterlichsten An-
griffe gegen Sie versucht; und
als Sie diesen bitteren Feind durch

die größte Anstrengung kaum bekämpft zu haben glaubten, verschlang das Feuer Ihr ganzes neues, so mühselig erworbenes Gut in einer einzigen schrecklichen Nacht. Dabei mußten Sie eine geliebte vortrefliche Gattin fast die Hälfte ihres Lebens in Krankheit und Schmerz zubringen sehen. Und unter allen diesen Unglücksfällen, wo ein einziger einen an-

dem zur Verzweiflung und Unthätigkeit hätte bringen können, sind Sie in Ausübung der Grundsätze der Rechtschaffenheit nur strenger, nur standhafter geworden. Und wie haben Sie uns geliebt; wie haben Sie sich aller Vergnügungen, aller Bequemlichkeiten beraubt, um nur uns zu nützlichen Menschen zu machen! Ihre Kinder gut und glücklich

zu sehen, war von jeher Ihr
einziger, höchster Wunsch! —
O mein Vater, was müßten
wir seyn, wenn wir nicht alles
thäten, was in unserer Gewalt
ist, die letzten Tage Ihres Le-
bens sorgenfrei und angenehm zu
machen!

Nehmen Sie dieses öffentliche
Geständniß meiner innigen Hoch-
achtung als einen Beweis auf,

dafs ich stolz darauf bin, Sie
meinen Vater nennen zu kön-
nen.

Halle,

den 29sten April

1790.

I h r

Sie zärtlich liebender Sohn

Ludwig Heinrich Jakob.

VORREDE
ZUR ZWEITEN AUFLAGE.

Man wird bei der Vergleichung der zweiten Ausgabe dieser Schrift mit der ersteren eine so große Veränderung bemerken, daß man sie leicht für ein ganz neues Buch ansehen kann. Unterdessen würde man sich doch irren, wenn man die veränderte Gestalt derselben aus der Umänderung der Grundsätze

VORREDE

ihres Verfassers erklären wollte. Diese haben sich vielmehr immer mehr und mehr in meinem Verstande durch fortgesetztes Nachdenken befestiget, und es kam nur darauf an, eine wo möglich noch lichtvollere Darstellung derselben zu versuchen. Ich bin es dem philosophischen Publikum und mir selbst um so mehr schuldig, mir alle Mühe zu geben, den praktischen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele in sein hellestes Licht zu setzen, da derselbe theils bei mehreren kritischen Philosophen besonderen Beifall, theils mehrere unpartheiische und scharfe Gegner und Prüfer gefunden hat. In der That fühle ich mich den letzteren nicht weniger verbunden, als den ersteren.

Zwar haben mich ihre Einwürfe nicht von der Möglichkeit eines theoretischen und der Unzulänglichkeit oder Unmöglichkeit des praktischen Beweises überzeugt. Ich habe vielmehr allenthalben gesehen, daß die Einwürfe den praktischen Beweis in seiner Reinigkeit nicht treffen, ob sie gleich nicht selten meine Darstellung desselben mit Recht tadeln. Insonderheit bin ich dem scharfsinnigen und wahrheitsliebenden Verfasser des in der Note *) genannten Werkchens vielen Dank schuldig. Ich gestehe, daß ich

*) Versuch einer Prüfung des von Herrn Jakob aufgestellten Beweises für die Unsterblichkeit der Seele. Leipzig, 1793.

zu den mehresten seiner Einwürfe selbst Veranlassung gegeben habe. Ich hatte meinem Beweise allenthalben zu sehr die Form eines theoretischen Beweises gegeben; und wenn man von dieser Voraussetzung ausgeht, und ihn aus diesem Gesichtspunkte beurtheilt; so sind in der That alle Urtheile, welche über denselben ergangen sind, viel zu gelinde für ihn. Die schlimmsten Lobsprüche haben mir diejenigen gemacht, welche mir ihren Beifall deswegen gaben, weil sie meinten, ich hätte ihre Meinung getroffen, daß man nemlich zu gewissen Pflichten gar keine Verbindlichkeit habe, wenn man nicht Unsterblichkeit hoffen könnte, und welche mir also aufbürdeten, ich

machte die Unsterblichkeit der Seele zum Bewegungsgrunde irgend einer Pflicht. In der That mußte ich mich durch dieses Lob mehr gedemüthiget fühlen, als durch allen Tadel, der mir hat gemacht werden können. Denn ich mußte doch so etwas veranlaßt haben. Umsonst rühmte man nun meine Deutlichkeit, meine Gabe der Darstellung. Ich wußte es besser, wie ungeschickt ich in dieser Kunst gewesen seyn mußte, da es mir nicht einmal gelungen war, eine Meinung zu verhüten, die mir nothwendig anderswo den Vorwurf des Cirkels im Beweise zuziehen mußte.

*Unterdessen, hoffe ich, ist es nicht
 bloß die Eigenliebe, welche mich be-*

VORREDE

stimmt, zu glauben, daß auch ein Theil der Schuld des Misverständes auf meine Gegner zurückfällt, da ich mich doch in mehreren Stellen ausdrücklich über die Natur eines praktischen Beweises und dessen Unterschied von einem theoretischen erklärt habe. Ich habe mir nur die Schuld beizumessen, daß dieses für diejenigen, welche noch keine gehörige Erkenntniß von dem hatten, was die kritische Philosophie praktische Ueberzeugung nennt, nicht deutlich und bestimmt genug, in der zu diesem Zwecke geschriebenen Einleitung geschehen ist, und daß ich, durch unbehutsame Ausdrücke in einzelnen Stellen der Darstellung des Beweises selbst, die Veranlassung gegeben

habe, als ob ich aus der Materie gewisser Pflichten auf die Unsterblichkeit schlosse, und diese wiederum zum Bestimmungsgrunde jener Pflichten brauchte.

Um daher meinen Zweck durch diese neue Auflage allgemeiner und besser zu erreichen, hielt ich es für nothwendig:

1) den Begriff der praktischen Ueberzeugung und eines praktischen Beweises, und den Unterschied beider von der theoretischen Ueberzeugung und einem theoretischen Beweise noch deutlicher, wenigstens auf eine andere Manier, aus einander zu setzen, als es in der ersten Auflage geschehen ist, und

2) die Darstellung des Beweises selbst so abzuändern, dafs ich dabei auf alle

VORREDE

mir gemachten Einwürfe Rücksicht nähme, und dieselben durch die neue Darstellung selbst entkräftete.

Ich könnte meinen Gegnern wohl auch einige Inkonsequenzen, allzurache Folgerungen, auch wohl hie und da Konsequenzmacherei Schuld geben; aber dieses würde mich nur in unangenehme Fehden verwickeln, welche wenig oder nichts zur Aufklärung der Sache selbst beitragen könnten. Auch traue ich es keinem derselben zu, daß sie bei ihren Beschuldigungen die Wahrheit der Sache aus den Augen verlohren haben. Sie werden mir es aber auch verzeihen, daß ich mich auf Widerlegung einzelner bestimmter Stellen ihrer Schriften, auf

das Citiren ihrer Bücher hier nicht einlasse. Ich hasse die Polemik, und mag auch nicht einen Schein davon haben. Dagegen wird ein jeder, der jene Einwürfe verfaßt, oder gelesen hat, wohl bemerken, daß ich mit ernstlicher und sorgfältiger Rücksicht auf sie geschrieben habe, und ich kann in dieser Hinsicht mit Zuversicht, wo nicht günstigere, doch gewiß andere Beurtheilungen von meinen Gegnern erwarten. Ich wünsche insonderheit, daß der einsichtsvolle Verfasser des oben erwähnten Versuchs einer Prüfung etc. öffentlich oder privatim über diese neue Darstellung sich gegen mich erklären möge. Ich traue es seiner Wahrheitsliebe zu, daß er

VORREDE

diejenigen seiner Einwürfe gern zurücknehmen wird, wozu er keinen Grund mehr findet. Er setzt allenthalben voraus, daß das Fürwahrhalten bloß theoretisch sey, und diese Voraussetzung muß ihm nothwendig meinen Beweis von einer sehr unvortheilhaften Seite zeigen. Er kennt keine praktische Ueberzeugung, als die, welche mit den Pflichten selbst verbunden ist, und selbst diese scheint er von ursprünglich theoretischen Erkenntnissen abzuleiten; wenn er ja von einem moralischen Fürwahrhalten redet, so ist dieses ein ganz anderes, als was die kritische Philosophie darunter versteht; es ist ein bloßer Name für ein theoretisches Fürwahrhalten.

ten. Der Ausdruck *moralisch* und *praktisch* ist in keinem Systeme so bestimmt als in dem Systeme Kants, und es kann daher bei fortgesetzter Bemühung nicht fehlen, sich endlich wenigstens über diese Begriffe zu vereinigen. In der That aber ist in Kants Bestimmung nichts willkürliches. Denn ihr correspondirt wirklich ein Gegenstand, ein bestimmtes Faktum, dahingegen die mehresten Philosophen über das, was sie eigentlich *moralisch* und *praktisch* nennen sollen, in grosser Verlegenheit sind, und grösstentheils in willkürliche Bestimmungen verfallen, und bald diesen, bald jenen Gegenstand für ihren Begriff erwählen. Ueber die Sache selbst

VORREDE ZUR ZWEITEN AUFLAGE.

habe ich mich in der Einleitung weitläufig genug erklärt, und es wird daher das erste Geschäft eines jeden Gegners seyn müssen, zu zeigen, daß ein praktisches Fürwahrhalten theoretischer Sätze gänzlich unmöglich sey.

Uebrigens wünsche ich dieser Auflage eben so unpartheiische und leidenschaftslose öffentliche Prüfungen, als die vorige erfahren hat. Dabei muß die Wahrheit nothwendig gewinnen, und ich selbst werde keine derselben ohne ernsthafte Prüfung und ohne dankbare Empfindungen gegen ihren Urheber aus der Hand legen. Halle, den 25. Jan. 1794.

E i n l e i t u n g .

Ueber die Natur der verschiedenen Arten der Ueberzeugung und der Beweise zur genauern Bestimmung des Begrifs der praktischen Ueberzeugung und der praktischen Beweise.

Ueberzeugung läßt sich nicht befehlen; kein bloßer Wunsch, keine Begierde, wenn es auch die stärkste wäre, kann sie hervorbringen; und wenn sie auch etwas hervorbrächte, was ihr ähnlich ist, wie dieses wohl zu geschehen pflegt; so würde es doch nur Scheinüberzeugung, *Ueberredung* genannt, seyn, deren Nich-

tigkeit die Vernunft früh oder spät einsehen würde. Ueberzeugung, daß ein Satz wahr sey, kann blos durch vernünftige Gründe entstehen, durch andere Sätze, deren Wahrheit unbezweifelt gewiß ist, und welche von der allgemeinen Vernunft als Gründe des zu erweisenden Satzes erkannt werden. Es giebt also keine Ueberzeugung, deren Gründe sich nicht mittheilen ließen, die das Licht der Vernunft und das Feuer der Prüfung scheuen müßten. Alles, was für wahr gehalten wird, muß durch Vernunft für wahr gehalten werden, und die Gründe eines jeden Fürwahrhaltens müssen vor der Vernunft die Probe bestehen, wenn nicht das Fürwahrhalten selbst als eine leere Einbildung verworfen werden soll.

Indessen sind doch theils die Gründe,

welche das Fürwahrhalten bestimmen, theils die Grade desselben sehr verschieden; und um ganz genau zu bestimmen, zu welcher Art des Fürwahrhaltens diejenige Ueberzeugung gerechnet werden müsse, welche durch den moralischen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele hervorgebracht werden soll, wird es nicht unnütz seyn, eine allgemeine Untersuchung über die verschiedenen Arten der Ueberzeugung oder des Fürwahrhaltens und der sie hervorbringenden Beweise voran gehen zu lassen.

Es wird nemlich ein jeder Schluß, wodurch die Wahrheit eines gewissen Satzes dargethan wird, *ein Beweis* genannt. Zu einem Beweise wird aber verlangt: 1) daß die Sätze, welche als Gründe gebraucht werden, schon gewiß sind, be-

sonders dafs der oberste Grundsatz desselben keines neuen Beweises bedürfe, oder ungewifs sey; 2) dafs der zu erweisende Satz mit dem gewissen Grundsätze augenscheinlich so zusammenhänge, dafs der letztere den ersteren als ein Grund seine Folge bestimmt.

Es giebt aber insonderheit zweierlei Arten der Beweise und der daraus folgenden Ueberzeugung, welche durch die specifisch verschiedenen Arten der Erkenntnisse bestimmt werden, die den Beweisen zum Grunde liegen, und die Ueberzeugung bewirken. Alle Erkenntnisse sind nemlich entweder *theoretisch* oder *praktisch*, je nachdem durch sie bestimmt wird, was da ist, oder was seyn soll. Wenn nun ein Beweis aus theoretischen Grundsätzen geführt wird; so heifst er

nebst der dadurch gewirkten Ueberzeugung *theoretisch*; da hingegen so wohl der Beweis als die Ueberzeugung *praktisch* oder *moralisch* genannt werden müssen, wenn die Principien, worauf sich beide stützen, praktische Erkenntnisse sind. So sind alle Beweise, welche in der Mathematik, in der Naturwissenschaft u. s. w. vorkommen, mit der daraus fließenden Ueberzeugung *theoretisch*; nur in der Moral giebt es praktische Beweise, nur aus ihr kann praktische Ueberzeugung entspringen. Es ist zu meinem Zwecke nothwendig, diese beiden verschiedenen Ueberzeugungsarten näher zu zergliedern.

Was die theoretische Ueberzeugung anbetrifft; so ist dieselbe der Erkenntniß oder den Gründen nach, welche sie hervorbringen, entweder *intuitiv* oder *dis-*

kursiv, je nachdem sie sich unmittelbar entweder auf Anschauungen oder auf Begriffe stützt. Beide sind aber entweder *rational* oder *empirisch*, je nachdem sie *reine* oder *empirische* Erkenntnisse zu ihren Bestimmungsgründen haben.

Die rationale intuitive Ueberzeugung ist die *mathematische*, das Fürwahrhalten aus allgemeinen anschaulichen Wahrheiten. So ist der Satz: „dafs gleich grofse Linien und gleich grofse Winkel auf einander passen,“ ein Satz, der weiter keines Beweises fähig ist, der aber für sich Evidenz hat, und von jedem ohne Bedenken zugegeben werden mufs; kein Mensch kann ihn aus dem allgemeinen Begriffe der Linien, der Winkel u. s. f. ableiten. Was eine Linie und ein Winkel, was die Gröfse der Linien sey,

was *passen* bedeute u. s. f. alles dieses lernen wir selbst erst durch Anschauung erkennen, und dafs nun gleich grofse Linien und Winkel allemal auf einander passen, erkennet jeder ebenfalls unmittelbar, d. i. anschaulich, und zwar ist er sich der Wahrheit dieses Satzes ohne Vergleichung desselben mit irgend einem andern Urtheile bloß durch das Denken desselben bewußt, d. h. der Satz ist *Axiom*. Wenn man nun andere Sätze aus demselben beweiset, wie: dafs alle rechte Winkel gleich grofs sind, dafs die Summe zweier Nebenwinkel auf einer geraden Linie zwei rechte Winkel ausmacht u. s. w.; so kömmt der Beweis bloß dadurch zu Stande, dafs man die Anschauungen der verschiedenen Winkel so lange mit einander vergleicht, und

eine solche Konstruktion derselben ausfindig macht, in welcher man die Einerleiheit derselben anschauet. Aus den allgemeinen Begriffen der Linien und der Winkel würde man nimmermehr weder den einen noch den andern Satz begreifen, wenn man nicht die unmittelbaren Vorstellungen derselben in der Einbildung, d. i. die Anschauungen derselben, zu Hülfe nähme. Und da nun auch in der einen geraden Linie eine jede gerade Linie, in dem einen rechten Winkel ein jeder rechter Winkel seiner allgemeinen Beschaffenheit nach angeschauet wird, und diesen Anschauungen nichts in der Empfindung entspricht, sondern alle in dem reinen Raume gebildet werden; so sind die Anschauungen selbst rein; die darauf beruhende Ueberzeugung ist intuitiv, weil sie

durch die Anschauung gewirkt wird, und rationell, weil sie allgemein und nothwendig ist, weil sich die Vernunft bewußt ist, ein jeder müsse dieses erkennen, und ihre Sätze müssen von allen Linien von allen rechten Winkeln gelten: sie ist sich aber dieses dennoch bloß vermittelt der Anschauungen bewußt.

Die empirisch intuitive Ueberzeugung ist das Fürwahrhalten einzelner sinnlicher Empfindungen oder Wahrnehmungen, das Fürwahrhalten dessen, was man durch die Sinne unmittelbar empfindet. Die Empfindungen von der rothen und grünen Farbe, von dem Süßen und Bittern, Harten und Weichen, Lust und Unlust u. s. w. habe ich unmittelbar. Kein Mensch kann mir durch anderweitige Gründe be-

weisen, weder dafs ich sie habe, noch dafs ich sie nicht habe. Alles Räsonnement für und gegen meine Empfindungen ist nur leeres und unnützes Geschwätz, das auf meine Ueberzeugung, dafs diese Empfindungen in mir wirklich sind, nicht den geringsten Einflufs hat. Was für Zustände in mir jetzt wirklich sind, weifs ich durch Empfindung, d. h. ich schaue sie empirisch an oder bin mir derselben durch die Empfindung unmittelbar bewufst. Ich bin mir es durch die Empfindung unmittelbar bewufst, dafs ich mir meinen Körper mit allen seinen sinnlichen Eigenschaften vorstelle, dafs ich die Körper als schwer, den Zucker als süfs, den Essig als sauer, den Verlust meiner Güter als unangenehm, die Zärtlichkeit meiner Kinder als angenehm em-

pfinde. Aber diese Ueberzeugung ist doch nur individuell; ob ich morgen wieder so empfinden werde, wie heute, ob das, was mich heute drückt, mich immer drücken werde, ob die Blumen, welche mein Auge ergötzen, auch anderer Augen ergötzen werden, weiß ich durch die bloße Empfindung nicht. Ich bin mir also durch Empfindung nur dessen unmittelbar bewußt, was jedesmal auf mich würkt, ich fühle mich afficirt; aber allgemeine Sätze, deren ich zu Beweisen bedarf, kann ich nicht empfinden. Daher folgt aus den einzelnen Wahrnehmungen, so gewiß ich auch derselben bin, nichts; sie müssen erst zu allgemeinen Vorstellungen erhoben werden. Dazu aber wird mehr als Empfindung, es werden Begriffe erfordert, wel-

che das Empfundene als einen Gegenstand bestimmen, der nach einer Regel dieselben Empfindungen allemal hervorbringen und das Erkenntnißvermögen allemal auf einerlei Art afficiren muß. Ich empfinde diesen Körper als schwer; dessen bin ich mir unmittelbar blos durch die Empfindung bewußt; wenn ich aber sage: der Körper *ist* schwer, alle Körper *sind* schwer; so behaupte ich mehr, als mich die Empfindung allein lehren kann; ich behaupte nun: daß dem Körper die Schwere als eine Eigenschaft und gar als eine nothwendige oder wesentliche Eigenschaft zukomme, daß er also allemal und unter allen Umständen, auch dann wenn ich es nicht empfinde, schwer sey, daß er stets einen Grund in sich behalte, die Empfindung der Schwere in mir zu

verursachen, welches alles weit mehr ist, als mich die bloße Empfindung eines Dinges lehren kann. Ich folgere dieses aus meinen allgemeinen Begriffen von dem Körper, in welchen ich das Merkmal der Schwere aufgenommen und zum allgemeinen Merkmale aller Körper erhoben habe. Meine Ueberzeugung hiervon ist also nicht mehr intuitiv, sondern diskursiv.

Die rationale diskursive theoretische Ueberzeugung ist die *logische* und *metaphysische*. Denn nur auf eine logische und metaphysische Weise kann eine Ueberzeugung aus reinen Begriffen geschöpft werden. Wir sind uns nemlich mit dem Bewußtseyn eines gegebenen Dinges, oder dessen was durch Empfindung vorgestellt wird, zugleich des Grundes der Möglich-

keit dieser Erscheinung bewußt. Unser Verstand ist genöthiget, so bald er sich etwas als wirklich vorstellt, sich auch dasselbe als möglich vorzustellen; und mit allen Begriffen, die er als den Grund von gewissen wirklichen Erscheinungen denkt, ist eine eben so gewisse Ueberzeugung verknüpft, als mit der unmittelbaren Vorstellung des Wirklichen, d. i. mit der Anschauung selbst. Nun muß sich der Verstand etwas durch das Prädikat der Wirklichkeit vorstellen, so bald es durch Empfindung gegeben ist; also wird auch die Ueberzeugung mit allen den Begriffen und Sätzen nothwendig verknüpft seyn, welche als die Gründe der Möglichkeit dessen, was als wirklich vorgestellt wird, gedacht werden. Man muß aber die Gründe der Möglich-

keit eines Dinges wohl von den Gründen der Wirklichkeit desselben unterscheiden. Jene sind bloß die Bedingungen, ohne welche das Ding gar nicht als ein solches Ding gedacht werden kann; dieses sind die Bedingungen, ohne welche es nicht existiren, nicht zur Wirklichkeit gekommen seyn würde, die *Ursachen* eines Dinges. Nun läßt sich ein Ding wohl denken, ohne daß man eben die Ursachen desselben zugleich mit denkt; ich kann das Ungewitter, das Erdbeben, den Regenbogen u. s. w. wohl denken, ohne daß ich eben die Ursachen dieser Erscheinungen zugleich mit denke; aber es ist unmöglich dasselbe zu denken, ohne zugleich die Gründe der Möglichkeit, welche zum Denken desselben erfordert werden, mit zu denken. Diese sind

aber nichts anders als der Begriff des Dinges selbst und die in demselben enthaltenen Merkmale. Denn ohne einen solchen Begriff könnte der gegebene Gegenstand gar nicht gedacht werden, folglich für uns auch gar keine Wirklichkeit haben. Denn was gar nicht von uns gedacht werden kann, ist für uns so gut als nichts.

Es wird daher zur diskursiven Ueberzeugung 1) ein Faktum, eine sinnliche Wahrnehmung, eine Erscheinung erfordert, welche gedacht wird. In dem Denken dieser Erscheinung (nicht in der Empfindung derselben) findet sich nun auch etwas, welches als der Grund des Denkens dieser Erscheinung gedacht wird, und welches daher das allgemeine und nothwendige ist, das der Erschei-

nung allemal nothwendiger Weise zukommen muß. Wenn man nun 2) diese allgemeine absondert, und das Ding durch diese allgemeinen und nothwendigen Prädikate, welche die Gründe der Möglichkeit, daß es überall gedacht werden kann, ausdrücken; so ist mit dem Denken oder dem Bewußtseyn dieser Gründe und der daraus hergeleiteten Sätze eine Ueberzeugung verknüpft, welche 1) *diskursiv* heißen muß, weil sie aus Begriffen entspringt; 2) *rational*, in wiefern es reine Begriffe sind, welche von den Dingen a priori ausgesagt werden können, und 3) *theoretisch*, in wiefern die Begriffe, aus welchen sie geschöpft wird, theoretisch sind, also etwas andeuten, was wirklich ist, nicht etwas, das geschehen soll.

So ist zum Beispiele das Denken ein Faktum, welches wir durch innere Empfindung in uns wahrnehmen. Indem wir uns nun diese Erscheinung durch den Verstand vorstellen, oder das Denken selbst zum Objekte des Denkens machen, erhalten wir einen allgemeinen Begriff des Denkens, in welchem diejenigen Merkmale zusammengefaßt sind, ohne welche das Denken gar nicht einmal vorgestellt und gedacht werden könnte. In diesem Begriffe ist zugleich der Begriff von dem Grunde der Möglichkeit alles Denkens, d. i. von dem *Verstande* enthalten. Wenn wir nun diese Begriffe nach und nach zergliedern; so entspringen eine große Menge von Begriffen und Sätzen, welche wir nicht bloß auf das einzelne Faktum, von wel-

chem der Begriff des Verstandes und des Denkens abstrahirt ist, sondern auf einen jeden Verstand und auf ein jedes Denken beziehen, und mit welchen zugleich die innigste Ueberzeugung ihrer Wahrheit verknüpft ist. Dafs das Faktum wahr sey, wird aus der Empfindung desselben geschlossen; dafs die reinen Merkmale im allgemeinen Begriffe desselben wahr seyen, wird daraus geschlossen, dafs sich das Faktum ohne dieselben gar nicht einmal denken lasse; und dafs das wahr sey, ohne welches sich das Wahre gar nicht einmal denken läfst, wird aus dem Begriffe der Wahrheit selbst geschlossen. Alle Ueberzeugung dieser Art stützt sich also auf Begriffe, und was aus dem Begriffe folgt, ist jederzeit so wahr, als der Begriff selbst. Diese Art der Ueber-

zeugung ist mit allen analytischen Erkenntnissen verknüpft, weil sie dadurch entsteht, daß man den Begriff bloß analysirt, d. i. sich dessen, was man im Begriffe denkt, oder seiner Merkmale deutlich bewußt wird. Sie kömmt nicht bloß in der Logik vor, sondern in allen Wissenschaften, wenn man sich durch bloße Zergliederung der Begriffe von gewissen Sätzen überzeugt, und heißt nur deswegen logisch, weil der Satz des Widerspruchs als der oberste logische Grundsatz der hinreichende Erkenntnißgrund dieser Art der Ueberzeugung ist. Die Erkenntnisse sind bei derselben in einander enthalten, und mit der Ueberzeugung von der Wahrheit der einen ist auch die Ueberzeugung von der Wahrheit alles dessen ver-

knüpft, was in ihr als enthalten gedacht wird.

Ein anderes Beispiel der reinen diskursiven Ueberzeugung mag der Satz geben: „Vor jeder Erscheinung geht eine andere vorher, welche sie nothwendig bestimmt, welche den Grund ihrer Wirklichkeit enthält, oder, jede Erscheinung hat eine andere zu ihrer Ursache.“

Die Ueberzeugung, welche mit diesem Satze verknüpft ist, ist nicht intuitiv; weder die reine noch die empirische Anschauung eines Dinges enthält einen hinreichenden Grund für diese Behauptung. Denn der Begriff Ursache drückt ein allgemeines Verhältniß aus, das sich gar nicht anschauen, nicht empfinden, sondern nur denken läßt. Dafs nun eine jede Erscheinung ein solches Ver-

hálnifs voraussetze, liegt auch nicht in dem Begriffe der Erscheinung überhaupt; denn dafs eine Erscheinung eine Wirkung einer andern Erscheinung sey, wird in dem Begriffe derselben gar nicht gedacht. Der Satz wird also nicht um deswillen für wahr gehalten, weil er schon im Begriffe der Erscheinung eingehüllt ist, und das ihm in dem Satze beigelegte Prädikat in ihm schon, obgleich nur dunkel, gedacht wird: aber dennoch wird auch die Ueberzeugung von diesem Satze durch einen Begriff gewirkt, nemlich durch einen dritten allgemeinen Begriff, welcher von den beiden, die in dem Urtheile vorkommen, verschieden ist. Dieses ist der Begriff *der Möglichkeit der Erfahrung*. Erfahrungserkenntniß ist nemlich noch

mehr, als bloße Empfindung oder Wahrnehmung der Dinge. Sie ist eine Verknüpfung der wahrgenommenen Objekte, d. i. die Vorstellung einer solchen Verbindung der empfundenen Gegenstände, daß der eine ohne den andern gar nicht wirklich seyn kann. Soll nun von Erscheinungen eine Erfahrung möglich seyn; so müssen die Erscheinungen auch wirklich in einer solchen Verknüpfung stehen, daß die eine durch die andere in ihrer Wirklichkeit bestimmt wird, d. h. daß die eine die Ursache der andern ist. Die Erfahrung ist also hier das Faktum, welches der Ueberzeugung zum Grunde liegt; in derselben finden sich Erscheinungen, sinnliche Wahrnehmungen gewisser Objekte, und eine Verknüpfung derselben durch den Verstand nach ge-

wissen Gesetzen. Unter diesen Gesetzen finden sich einige, ohne welche sich gar keine reale Verknüpfung von einander verschiedener Erscheinungen denken ließe; indem wir nun diese in Begriffe fassen, und sie auf Gegenstände der Erfahrung überhaupt, d. i. Erscheinungen beziehen, ergibt sich ein Satz, welcher eine Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ausdrückt, und der eben deswegen für alle Gegenstände der Erfahrung Gültigkeit hat. Die Ueberzeugung von der Wahrheit desselben, ist also: 1) diskursiv, weil sie aus einem Begriffe geschöpft ist; 2) rational, weil der Begriff ein reiner Begriff ist; 3) theoretisch, weil die Erkenntniß, welche sie hervorgebracht hat, theoretisch ist. Aber sie ist keine

logische, sondern eine metaphysische Ueberzeugung, weil das Urtheil, mit welchem sie verbunden ist, *synthetisch*, d. h. von der Beschaffenheit ist, daß man zur Einsicht der Wahrheit desselben eines dritten Begriffes bedarf, welcher von den beiden Begriffen, welche im Urtheile selbst vorkommen, gänzlich verschieden ist. Mathematische Urtheile sind zwar auch synthetisch, aber hier ist es nicht ein dritter Begriff, sondern eine Anschauung, welche mich zur Verbindung der Begriffe nöthiget. Deshalb ist die mathematische Ueberzeugung intuitiv, nicht als ob in mathematischen Sätzen keine Begriffe vorkämen, sondern weil, um die Wahrheit der Verbindung dieser Begriffe einzusehen, eine von beiden im Urtheile vorkommenden Be-

griffen verschiedene Anschauung nöthig ist.

Die empirische diskursive Ueberzeugung ist die *physische*, das Fürwahrhalten solcher Sätze, welche aus den empirischen Begriffen der natürlichen Gegenstände fließen. Dafs sich alle Metalle schmelzen lassen, dafs die Luft elastisch sey, dafs die elektrische Materie in Funken sichtbar werde, dafs die Leidenschaften dem freyen Willen Abbruch thun, dafs aus gewissen körperlichen Veränderungen stärkere Gefühle entstehen, als aus einem freyen Spiele der Vorstellungen u. s. w., alles dieses sind Sätze, deren Ueberzeugungsgrund in den allgemeinen Begriffen liegt, welche wir uns durch Wahrnehmungen von jenen Gegenständen erworben haben.

Denn das bloße Wahrnehmen der Luft, selbst die unmittelbare Empfindung ihrer Elasticität, kann mich nicht lehren, daß jede Luft elastisch sey; die Wahrnehmung der Dehnbarkeit einiger oder vieler Stücke Gold kann allein kein hinreichender Grund seyn, alles Gold für dehnbar zu halten u. s. f. Es liegen aber gewisse Gründe in unsrer Vernunft, welche unsern Verstand berechtigen, nachdem er die Wahrnehmungen der Gegenstände nach gewissen Regeln veranstaltet hat, gewisse Merkmale, die einem Körper zukommen, auch allen übrigen derselben Art beyzulegen, sich aus dergleichen Merkmalen einen allgemeinen empirischen Begriff von einem Gegenstande zu bilden, und denselben nicht nur auf die wenigen Gegenstände

zu beziehen, welche man erfahren hat, sondern alle von einerlei Art dadurch zu bestimmen, die man auch noch nicht wahrgenommen hat, und welche vielleicht niemals irgend ein Mensch wahrnehmen wird. Es ist also eigentlich nicht die bloße simple Wahrnehmung, welche diese Art der Ueberzeugung hervorbringt; denn diese erzeugt nur empirische intuitive Ueberzeugung von den einzelnen Vorstellungen; sondern die Verknüpfung der empfundenen Gegenstände nach Erfahrungsgesetzen. So viel von der theoretischen Ueberzeugung.

Die *praktische* Ueberzeugung ist eine solche, welche aus praktischen Principien entspringt. Sie ist allemal diskursiv. Denn ein praktisches Principium

ist nur durch Vernunft möglich. Diese aber kann nur Begriffe und allgemeine Gesetze, nie Anschauungen liefern. Diejenigen nun, welche keine absoluten praktischen Grundsätze zugeben wollen, müssen auch alle praktische oder moralische Ueberzeugung verwerfen. Denn nach ihnen sind im Grunde alle Erkenntnisse theoretisch, und praktische Erkenntnisse können nichts weiter seyn, als eine gewisse Art von abgeleiteten theoretischen. Wir müssen daher vor allen Dingen recht deutlich zu machen suchen, was eine eigentliche praktische Ueberzeugung sey. Denn um diesen Begriff drehen sich eine große Menge der neueren Streitigkeiten herum, welche entweder wegfallen, oder doch wenigstens ganz anders ausfallen würden,

wenn man nur erst über den Begriff selbst recht einig wäre.

Es kömmt nemlich hier zunächst darauf an, ob es *ursprünglich praktische* Erkenntnisse gebe, die sich von *ursprünglich theoretischen* wesentlich unterscheiden, oder ob alle praktische Erkenntnisse erst theoretische voraussetzen, und von diesen abhängig sind. Diejenigen nun, welche in der Moral irgend einen materialen Zweck zum obersten oder höchsten Gute annehmen, müssen, wenn sie mit sich selbst einig bleiben wollen, alle praktische Grundprincipien verwerfen, und sie sämtlich erst von gewissen theoretischen Erkenntnissen ableiten. Denn jeder materiale Zweck, er heiße nun Glückseligkeit, Vollkommenheit, göttlicher Wille, oder

wie man sonst will, setzt eine theoretische Erkenntnis desselben voraus, ehe ich bestimmen kann, was zu thun ist, um diesen Zweck zu erreichen. Um also die oberste Handlungsvorschrift zu entwerfen, muß ich vor allen Dingen den Zweck, wozu sie mich führen soll, erst theoretisch kennen gelernt haben, und die theoretische Erkenntnis des letzten Zwecks wird sodann alle Vorschriften für den Willen als letzter und höchster Grund bestimmen müssen. In diesem Falle giebt es also gar keine ursprünglich praktischen Erkenntnisse. Aus den abgeleiteten aber etwas anderes folgern zu wollen, als was aus der allen zum Grunde liegenden theoretischen Erkenntnis folgt, wäre ungereimt. Alle Beweise in einem solchen System müssen

sich in theoretischen Principien endigen; alle Beweise und alle Ueberzeugung, welche auf diese Art entspringt, ist und bleibt daher immer theoretisch. Nach diesem Systeme müssen alle praktische Vorschriften erst theoretisch erwiesen werden. In allen Wissenschaften und Sätzen, von denen jedermann annimmt, daß sie sich auf eine vorhergehende theoretische Erkenntniß stützen, ist dieses auch für sich klar. In der Geometrie kann ich einen praktischen Satz gar nicht einmal denken, bevor nicht eine theoretische Vorstellung von dem, was dadurch zu Stande gebracht werden soll, schon da ist. Die theoretische Vorstellung (hier die reine Anschauung der Linien, Winkel oder Figuren) bestimmt also erst den praktischen Satz. Eben so ist es auch

in allen Künsten und allen gewöhnlich sogenannten praktischen Wissenschaften. Ein Baumeister kann nicht eher Regeln geben, wie das Gebäude zu Stande gebracht werden soll, als bis er sich zuvor eine theoretische Erkenntniß nicht nur von dem Ganzen, was er ausführen will, sondern auch von den Materialien, deren Eigenschaften und Kräften erworben hat, die zu seinem Zwecke nöthig sind. Wenn man in der Staatskunst die Regeln giebt: Behutsamkeit in neuen Anordnungen zu gebrauchen, die Freiheit der Presse, das Reden, und auch wohl gar das Denken, so weit es möglich und für mancherley Obere nöthig ist, einzuschränken; so fließen alle diese Rathschläge aus wahren oder falschen theoretischen Erkenntnissen entweder der

menschlichen Natur überhaupt, oder des besondern Charakters des Volks, das man zu regieren hat, oder auch des besondern Zwecks, den man sich bei der Regierung vorsetzt, oder vielmehr aus allen drei Arten der theoretischen Erkenntnisse. Da nun die theoretischen Erkenntnisse der verschiedenen Menschen, theils wegen der Verschiedenheit der Subjekte, theils wegen der Verschiedenheit der sie umgebenden Objekte, verschieden sind, und sie daher auf diesem Wege sich weder über den Zweck, noch über die Mittel leicht vereinigen können, besonders in denjenigen Regeln, wo die eigentlichen moralischen Begriffe sie verwirren; so ist es kein Wunder, daß in dergleichen Erkenntnissen und Vorschriften alles zweideutig

und wankend ist, und dafs die grösste Uneinigkeit unter den Partheien immer fort erhalten wird.

Von gleicher Natur sind nun auch die moralischen Vorschriften derer, welche irgend einen materialen Zweck in ihrem Systeme als den obersten zum Grunde legen. Man setze, dieser sey Glückseligkeit; so wird sich ein jeder erst eine theoretische Erkenntniß von dem erwerben müssen, was Glückseligkeit eigentlich sey, und ob er sie auch begehrenswürdig finde. Wenn nun aber auch alle Menschen in Ansehung des letzteren Punkts leicht einig sind, weil sie hier nicht die theoretische Vernunft, sondern die Natur unwillkürlich zur Einigkeit zwingt; so werden sie sich doch gewifs in Ansehung des

ersteren nicht so leicht vereinigen; und die Erfahrung aller Zeit lehrt auf das deutlichste, daß fast jeder Mensch eine andere Art der Glückseligkeit verlangt, und daß er daher die Vorschriften, welche ihm ein anderer zur Erlangung seiner Glückseligkeit geben möchte, für sich selbst gar nicht passend findet. Was aber für jeden insbesondere Glückseligkeit sey, muß allerdings auch ein jeder nach seiner eignen individuellen Natur abmessen können, und keiner kann das Recht haben, das, was er für sich sehr angenehm findet, auch andern aufzudringen, und als die einzige begehrenswürdige Art der Glückseligkeit vorzuschreiben. Denn die Erfahrung lehret gar nicht, daß alle Menschen einerlei Neigungen und Begierden haben:

folglich können ihnen auch nicht einerlei Zwecke und Mittel vorgeschrieben werden, wenn die theoretische Erkenntniß der Natur des Menschen das letzte ist, was die praktischen Vorschriften bestimmt. Denn bei einer solchen Erkenntniß darf man das Besondere, was diesem oder jenen, oder auch sogar so vielen Individuis als man hat erfahren können, zukömmt, doch nicht zur absolut allgemeinen Eigenschaft aller Menschen machen, besonders wenn mehrere Individua, wie dieses hier der Fall ist, aus innerer Erfahrung protestiren. Denn in Sätzen, welche durch Analogie zu Stande kommen, hebt ein einziger Widerspruch eines einzigen Individuums die Allgemeinheit auf. Nicht anders ist es, wenn man den Willen

der Gottheit, oder die Vollkommenheit der menschlichen Natur überhaupt zum obersten Zwecke macht. Denn beide setzen theoretische Erkenntnisse voraus, und diese allein enthalten den Grund der praktischen.

Ganz anders ist es aber, wenn es absolute praktische Erkenntnisse, erste praktische Anfänge in uns giebt, welche uns bestimmen, wie wir alle theoretischen Erkenntnisse zu ihrem Zwecke gebrauchen sollen; wenn in unsrer Seele ein lautes, unbedingtes, *Du sollst*, sich hören läßt, das von keiner theoretischen Erkenntniß abgeleitet ist, sondern erst allen theoretischen Erkenntnissen die Form ertheilt und bestimmt: *ob* und *wie* das, was man theoretisch erkennt, ausgeführt werden soll. Dann fodert

dieser unbedingte Zuruf der Pflicht, Du sollst, erst auf, theoretisch zu bestimmen, was er eigentlich bedeute; die Idee der Pflicht nicht erst *zu machen*, sondern sie bloß zu zergliedern. Diese Erkenntnisse heißen sodann mit Recht, ob sie gleich theoretisch sind, indem sie bestimmen, was denn Pflicht sey? praktisch. Denn sie haben ein absolutes praktisches Principium zum Objekte und sind durch dasselbe bestimmt. Die theoretische Vernunft ist in diesem nur Hilfsmittel für die praktische; sie ist dieser in allen Stücken subordinirt; sie wird von ihr nur als Instrument gebraucht, um sich in der Welt umzusehen und zu erforschen, was dieses, Du sollst, in sich fasse, und was darunter passe.

In der That ist dieser unbedingte und kategorische Imperativ, Du sollst, das einzige Kennzeichen unsrer freien, d. i. moralischen Natur, und dieses ist die erste theoretische Erkenntniß, welche der Mensch aus seinem praktischen Gebote schöpft. Denn, schließt die theoretische Vernunft aus jenem Befehle, wenn ich etwas soll, so muß ich es auch können. Nun soll ich etwas: ich mag mich sträuben wie ich will; unaufhörlich erwacht die Pflicht in mir, und befiehlt unablässlich: ich muß also auch können. Es ist aber unmöglich, daß ich kann, wenn ich nicht *frei* bin. Also bin ich frei. Ich glaube es, wenn ich es gleich nicht sehe, nicht empfinde. Aber keine theoretische Erkenntniß kann mich hiervon überzeugen, nur allein

ein unbedingtes praktisches Princip. Wenn ich dieses für gewifs, wenn ich es für etwas halte; so findet sich meine theoretische Vernunft subjektiv genöthiget, (es wird ihr nicht geboten) diejenigen theoretischen Sätze für wahr anzunehmen, welche mit ihm zusammenhängen, ohne welche sich meine theoretische Vernunft das Praktische nicht als möglich denken kann: ich werde also aus praktischen Gründen überzeugt.

Ich hoffe, man wird mich nun wenigstens ganz deutlich verstehen, wenn ich von *theoretischer* und *praktischer* Ueberzeugung als von zwei wesentlich und *specifisch* verschiedenen Arten des Fürwahrhaltens rede. Man wird wenigstens die Idee der praktischen Ueberzeugung fassen, und einsehen, daß es

etwas ganz anders sey, theoretisch als praktisch etwas für wahr halten. Denn, wenn dieser Unterschied gehörig gefasst ist; so kann man unmöglich noch Inkonsequenz darinne finden, wenn in einem und ebendemselben Systeme behauptet wird: es sey z. B. keine theoretische, aber wohl eine praktische Ueberzeugung von der Freiheit, von dem Daseyn Gottes und von der Unsterblichkeit der Seele möglich, und mehrere würden ihre allzuhäufigen Vorwürfe dieser Art gewifs zurück gehalten haben, wenn sie gehörig eingesehen hätten, daß *Kant* und dessen Nachfolger einen *specifischen* Unterschied zwischen der praktischen und theoretischen Erkenntnis und Ueberzeugung voraussetzen. Sie hätten alles darauf anlegen müssen,

zu beweisen, daß alle Erkenntniß und alles Fürwahrhalten bloß theoretisch, und eine ursprüngliche praktische Erkenntniß völlig grundlos sey. Eine Behauptung, wobei freilich die Moral nur dem Namen nach noch bleiben könnte, die in ihren gerechten Folgerungen den gemeinen Verstand ganz verwirren, und alle ursprünglich praktischen und moralischen Begriffe aufheben würde! Aber man hätte, wenn man auch von einem grund- und beweislosen Satze ausgegangen wäre, doch den Angriff methodisch und schulgerecht gemacht, wobei allemal mehr zu lernen ist, als wenn der Streit aus entgegengesetzten Principien geführt wird, wo jeder Recht und jeder Unrecht hat, je nachdem man die Behauptungen eines jeden nach sei-

nen eignen oder nach den Principien des andern beurtheilt, und wo sich beide Partheien ins Unendliche zanken können, ohne dafs der mindeste Vortheil für die Wissenschaft daraus entspringt.

Aber, kann man vor allen Dingen fragen, giebt es ein solches ursprünglich praktisches Gesetz, welches aller theoretischen Erkenntniß vorhergeht und diese letztere erst zur eigentlich praktischen machen kann, und was ist das für eines? Liegt das, *Du sollst*, oder, welches einerlei ist, die Idee der *Pflicht*, wirklich unmittelbar in uns, und ist sie von keiner theoretischen Idee abhängig, und was will sie eigentlich sagen, welche Merkmale liegen in ihr? Diese Frage hier ganz zu beantworten,

würde einen viel zu großen Umfang erfordern, und ich muß mich daher auf andere Schriften beziehen *). Nur einiges muß ich hier, um das folgende verständlich zu machen, erwähnen.

Dafs es ein *Sollen*, einen kategorischen Imperativ gebe, der unbedingt gebietet, den jedermann durch seine

*) *Kants* Critik der praktischen Vernunft beschäftigt sich ganz und gar damit, zu beweisen: dafs die Vernunft *für sich* praktisch sey, oder das Sittengesetz unmittelbar in sich enthalte, dafs es also eine *reine* praktische Vernunft gebe. *Schmid* und *Reinhold* haben durch Zergliederung der praktischen Vernunft eben dieses Resultat gefunden, und vielleicht ist es auch mir gelungen, in meiner *philosophischen Sittenlehre* sowohl das Daseyn des ursprünglichen praktischen Gesetzes zu rechtfertigen, als auch dessen Sinn oder Bedeutung deutlich zu bestimmen.

Vernunft anerkennt, und dessen Gültigkeit für sich selbst auch jedermann einräumt, kann als Faktum, das jeder in sich selbst durch innere Erfahrung wahrnimmt, angenommen werden. Er ist in der Anwendung eben sowohl in den sogenannten unvollkommenen, als in den vollkommenen Pflichten ausgedrückt. Du sollst anderer Rechte nicht verletzen; du sollst nichts freiwillig versprechen, was du nicht ernstlich zu halten gesonnen bist; du sollst Gottes Begriff und Namen nie zu einem unsittlichen Zwecke gebrauchen u. s. w. Dieses sind Beispiele vollkommener Pflichten, in welchen das, *Du sollst*, die Bestimmung der Handlungen durch die *Pflicht*, allgemein von jedem anerkannt wird, dessen Vernunft bis zu dem Grade entwickelt ist,

dafs er sie verstehen kann. Du sollst andern aus reinen uneigennützigem Absichten, aus blofser Pflicht zu den moralischen Zwecken, behülflich seyn, wo es deine höheren Pflichten verstatten; du sollst deine natürlichen Kräfte zur sittlichen Thätigkeit kultiviren u. s. w. Dieses sind Beispiele unvollkommner Pflichten, die ebenfalls ein jeder, dessen Urtheil nicht durch die Leidenschaft verkehrt ist, als für sich gültig anerkennt. Beide Arten sind Pflichten, nicht blofse Klugheitslehren der Glückseligkeit. Man soll die Rechte anderer nicht verletzen, aus Pflicht, d. i. weil es in einer sittlichen Ordnung so seyn mufs, dafs jeder seine Rechte ungestört ausübe; man soll andern Wohlthaten erzeugen, aus Pflicht, weil es in einer

sittlichen Ordnung nothwendig ist, daß ein sittliches Wesen seine überflüssigen Kräfte für andere verwende, die derselben bedürftig sind. Das *Sollen* und die *Pflicht* drückt beides eine Handlungsweise aus, welche von jedermann durch Vernunft gebilliget werden muß, eine Handlungsweise, die sich jeder in gleicher Lage und unter gleichen Verhältnissen vorschreiben soll; die also jedermann für nothwendig erkennen muß, wenn er nach der allgemeinen Vernunft urtheilt.

Also der Begriff der Pflicht und des Sollens ist da; daran kann nicht gezweifelt werden: ihre Bedeutung ist in einzelnen Fällen allemal klar; und wenn man die Anforderungen der Pflicht in einzelnen Fällen bei der Untersuchung, was

im Allgemeinen Pflicht sey, was da das Sollen bedeute, nicht verrückt, und nicht nach einem schon vorgefassten Systeme deutet, oder seine vorläufigen theoretischen Zweifel die Untersuchung irre machen läßt; so kann auch die allgemeine Bedeutung der Pflicht und des Sollens nicht allzuschwer zu finden seyn, wovon die nachfolgende Abhandlung selbst einen Beweis enthält.

Die Critik der praktischen Vernunft zeigt nun 1) daß dieser Begriff der Pflicht und des Sollens *ursprünglich* und schlechterdings durch keine theoretische Erkenntniß möglich sey; daß er nicht durch Beobachtung einzelner Handlungen habe entspringen können, sondern daß er wesentlich jeder menschlichen Vernunft anhangt; daß das Bewußtseyn des

Inhalts dieser Begriffe die Menschen einzig und allein zu moralischen Wesen erhebe, und dafs sie sich dadurch allein ihrer Freiheit bewufst werden; 2) dafs dieser Pflichtbegrif nicht schimärisch sey, sondern wirkliche Realität enthalte, d. h. dafs jeder Mensch wirklich im Stande sey, die Pflicht in der strengsten Bedeutung zu erfüllen, oder, dafs die blofse reine Idee der Pflicht durch die Freiheit zu einem Bestimmungsgrunde menschlicher Handlungen gemacht werden könne.

Diese sittliche Natur, d. h. diejenige Beschaffenheit des Menschen, wodurch er sich des Sollens der Pflicht oder des Sittengesetzes bewufst ist, kündiget sich nun zugleich als das Erhabenste, Edelste und Gröfste in dem Menschen an. Denn es ist mit dem Bewufstseyn des

Sittengesetzes und der Pflicht auch das Bewußtseyn der Freiheit verknüpft, und dieses Bewußtseyn erhebt jeden über die ganze Natur, als welche gezwungen ist, und den Gesetzen eines andern gehorchen muß. Daher schätzt sich jeder Mensch nur so hoch, rechnet sich nur selbst so viel zum Verdienst oder zur Schuld an, als er Gutes oder Böses durch Freiheit glaubt hervorgebracht zu haben. Durch den Begriff der Freiheit aber werden eine große Menge von Begriffen bestimmt, welche sämtlich unter dem Namen der *sittlichen* Begriffe bekannt sind, und welche mit der Freiheit alle verlohren gehen.

Die Entwicklung und Zergliederung dieser Begriffe und aller moralischen Gesetze ist nun zwar selbst theoretisch,

aber die Objekte dieser theoretischen Bemühungen sind doch ursprünglich praktische Vorstellungen. So viel daher die theoretische Vernunft auch in der Moralphilosophie zu thun hat; so bleibt diese Wissenschaft doch praktisch, wenn sie nur ursprünglich praktische Principien hat.

Nach dieser Erörterung wird sich nun deutlich und bestimmt angeben lassen, was praktische Erkenntniß, praktische Wissenschaft, praktische Beweise und praktische Ueberzeugung bedeuten, und wie wesentlich sie sich von den theoretischen unterscheiden.

Praktisch heißt nemlich alles dasjenige, was durch ursprünglich praktische Principien bestimmt ist. Selbst die Klugheits- und Geschicklichkeitsvor-

schriften können doch nur in so weit praktisch genannt werden, als die Möglichkeit ihrer Ausführung durch einen freien Willen gedacht wird. Nun kann ein Begriff oder Satz, welcher durch ein praktisches Princip bestimmt ist, entweder selbst ein praktischer, oder auch ein theoretischer Begriff oder Satz seyn. Die Erkenntniß und Ueberzeugung, welche man dadurch von der Realität des Begriffs oder der Wahrheit des Satzes erhält, heißt und bleibt doch immer praktisch. Von denjenigen Sätzen, welche selbst praktisch sind, und aus praktischen Grundsätzen bewiesen werden, brauche ich hier keine Beispiele aufzustellen; die ganze Moral ist ein Inbegriff derselben. Von theoretischen Sätzen und Begriffen, welche

praktisch erkannt und bewiesen werden können, möchte man eher Beispiele und nähere Erörterung verlangen. Diese zu geben, gehört auch wesentlich zu meiner Absicht, da diese Abhandlung eben dazu bestimmt ist, zu zeigen, wie man einen an sich theoretischen Begriff, von welchem man behauptet, daß dessen Objekt theoretisch, d. h. aus theoretischen Principien gar nicht bestimmt werden kann, dennoch praktisch bestimmen, und sich von der Realität desselben praktisch überzeugen könne, obgleich keine Ueberzeugung aus theoretischen Principien möglich ist.

Hier bestimmt nun zu allererst der ursprüngliche Begriff der Pflicht die Idee einer sittlichen Ordnung oder eines Reichs der Zwecke, in welchem die

Moralität und die Wesen, denen sie zukömmt, die obersten und absoluten Zwecke ausmachen, denen alle übrigen Dinge als relative Zwecke subordinirt seyn müssen. Dieser Begriff ist rein praktisch, unabhängig von aller Erfahrung, blos durch das Bewußtseyn des Sittengesetzes erzeugt. Das Bewußtseyn des Sittengesetzes oder der Pflicht macht ferner den Glauben in uns rege, daß eine solche durchgängig sittliche Ordnung nicht blos eine Idee sey, wornach wir unsre Handlungen einrichten sollen, sondern daß ihr auch ein wirkliches Objekt entspreche, und daß also die ganze Natur wirklich unter sittlichen Gesetzen stehe, ob dieses gleich von uns nicht theoretisch erkannt werden kann. Es hängt nemlich mit dem Be-

wußtseyn der Pflicht, d. h. des Gesetzes, wodurch uns unbedingt geboten ist, alle moralische Wesen als absolute Zwecke zu behandeln, die Ueberzeugung von der Wahrheit des theoretischen Satzes zusammen, daß die moralischen Wesen auch wirklich absolute Zwecke sind. Dieses zu glauben, haben wir gar keinen theoretischen Grund, wir können dieses nicht aus der theoretischen Erkenntniß des wirklichen Zusammenhanges aller Dinge in der Welt, oder aus dem Laufe der wirklichen Begebenheiten schliessen. Aber das Bewußtseyn unsrer moralischen Natur flößt uns das Vertrauen ein, daß wir das wirklich sind, wie wir in demselben angekündigt werden, so sehr auch der Schein dagegen ist, wenn wir uns bloß als Naturwesen betrachten.

Wir sollen die sittlichen Wesen als das Absolute behandeln. Folglich sind sie es auch. Hier ist ein praktisches Princip: Du sollst das Sittliche als das Absolute behandeln; und ein theoretischer Satz: das Sittliche ist auch das Absolute; die ganze Natur ist dem Sittlichen untergeordnet. Der letzte Satz ist problematisch; wollte ich ihn theoretisch beweisen, so würde ich nimmer mehr zu Stande kommen, er würde immer für mich blos problematisch bleiben. Denn um ihn theoretisch zu begreifen, müßte ich eine vollständige Wissenschaft von dem absoluten Zusammenhange der Dinge haben. Meine Einsicht der Objekte erstreckt sich nicht so weit. Aber siehe da, eine Stimme läßt sich in meinem Subjekte hören, die mir unbe-

dingt gebietet, das Sittliche, als das Absolute anzusehen. Diese rührt nicht von der theoretischen Vernunft her. Denn wie könnte diese für sich auf den Einfall kommen, das Sittliche für das Absolute zu halten, wenn ihr nicht selbst schon das Sittliche anderswoher gegeben wäre. Es würde ja voraussetzen, daß sie wirklich das Wesen der menschlichen Natur und das Sittliche als das Absolute in derselben theoretisch erkannt hätte. Nun setzt ja aber die theoretische Erkenntniß des Sittlichen das Sittliche selbst, als Objekt, schon zum voraus. Das Sittliche selbst aber ist kein Objekt der Sinne in uns, es kündiget sich selbst bloß durch das Bewußtseyn des Sittengesetzes an. Also setzt die theoretische Erkenntniß allemal

schon das Bewußtseyn des Sittengesetzes zum voraus. Dieses bleibt immer ursprünglich praktisch. Also das ursprünglich praktische Gesetz in mir, eröffnet mir und jedem allererst die Möglichkeit, daß ich ein absolutes Wesen seyn könne, aber zugleich bestimmt es mich auch, zu glauben, daß dieses wirklich so sey. Denn ich muß die moralische Natur allenthalben am höchsten schätzen; ich bin innerlich, subjektiv dazu genöthiget, ich bemerke nichts, das höher wäre, als sie, in dem ganzen Umfang der Natur; meine Vernunft kann nichts denken, was das Absolute selbst noch übertreffen sollte. Ich traue daher diesem inneren Zeugniß von meiner absoluten Natur, und halte mich und jeden, der ein gleiches Bewußtseyn des sittli-

chen Gesetzes hat, für einen absoluten Zweck, auf welchen sich alles übrige beziehen muß. Mit dem Begriffe von der Wirklichkeit einer moralischen Ordnung hängt nun der Begriff der Unsterblichkeit der Seele und das Daseyn Gottes unvermeidlich zusammen. Denn ohne jene läßt sich die moralische Ordnung nicht ausdenken, weil im Falle der Vernichtung der menschlichen Seelen nach dem Tode, moralische Wesen der Natur unterliegen würden, welches der sittlichen Ordnung widerspricht. Das Daseyn Gottes aber gehört deswegen zur moralischen Ordnung, weil die Natur ganz andern Gesetzen folgt, als den moralischen, die Naturgesetze aber mit den Sittengesetzen auf keine andere Weise als harmonisch gedacht werden

können, als wenn die ganze Natur (zuletzt) selbst durch sittliche Principien bestimmt ist, welches durch die Voraussetzung, daß ein Gott ist, geschieht.

Hier sind nun zwar eine Menge theoretischer Sätze: Es ist eine sittliche Ordnung; die Seele ist unsterblich; es ist ein Gott, eine Vorsehung u. s. w. Aber die Principien, worauf sie beruhen, sind rein praktisch. Daher ist *erstlich* die Erkenntniß der diesen Begriffen entsprechenden Gegenstände praktisch. Denn die Eigenschaft, wodurch wir eigentlich moralische Wesen sind, oder das moralische Wesen in uns, kann kein Mensch theoretisch erkennen. Wodurch das Sittengesetz selbst bestimmt werde, kann niemand bestimmen. Eben so

wenig können wir nun theoretisch angeben, was andere moralische Wesen, also auch das höchste oder Gott, an sich betrachtet seyn mögen. Alle diese Gegenstände bestimmen wir blos und allein durch Begriffe, welche durch praktische Principien wiederum bestimmt sind. So sagen wir: Gott muß allmächtig seyn, nicht als ob wir theoretisch wüßten, wie denn eine Allmacht möglich oder wirklich sey, sondern weil zur Realisirung einer durchgängigen moralischen Ordnung Allmacht erfordert wird. Gott ist allmächtig ist allerdings ein theoretischer Satz, aber wir erkennen dessen Wahrheit nicht auf eine theoretische Art; wir werden praktisch davon überzeugt, wir *glauben* es.

In dem Folgenden ist nun ein prak-

tischer Beweis für die Unsterblichkeit der Seele zur Prüfung denkender Leser aufgestellt. Er zeichnet sich von jedem theoretischen Beweise dadurch aus, daß er aus einem ursprünglich praktischen Principio, nemlich aus dem Begriffe der Pflicht, geführt ist; daß er nicht Einsicht in die Natur des Objekts vorgiebt und erkünstelt, sondern nur darthut, daß die Unsterblichkeit der Seele mit der Realität einer moralischen Ordnung zusammenhänge; diese aber für wirklich zu halten, ein vernünftiger und hinreichender Grund in der Idee der Pflicht liege. Zu dem Wesen eines solchen praktischen Beweises wird daher zweierlei erfordert:

1) daß die Pflicht oder das ursprünglich praktische Gesetz gewiß sey, und

2) daß mit demselben ein *theoretisch problematischer* Satz so zusammenhänge, daß wenn man das Gegentheil desselben annimmt, das Objekt oder der allgemeine Zweck des praktischen Gesetzes (die sittliche Ordnung) als unmöglich und schimärisch durch die theoretische Vernunft verworfen werden muß.

Da nun nach der Voraussetzung (n. 2.) der Satz theoretisch problematisch ist, d. h. kein theoretisch hinreichender Grund da ist, weder ihn für wahr noch für falsch zu halten; so vertritt das Sittengesetz in diesem Falle die Stelle des theoretischen Grundes, und bestimmt die Vernunft, denjenigen Satz für wahr zu halten, bei dem sich das Objekt desselben (das höchste Gut) als möglich denken läßt, und denjenigen

als falsch zu verwerfen, welcher der Realität eines solchen Objekts widerspricht.

Das Fürwahrhalten, welches ein solcher praktischer Grund hervorbringen kann, ist unterdessen kein *Wissen*, sondern nur ein *Glauben*. Zwar giebt es auch ein *praktisches Wissen*, aber dieses betrifft nur praktische oder moralische Sätze. Denn was ich thun *soll*, muß ich allemal wissen können, aber ein praktisches Wissen theoretischer Sätze giebt es nicht, sondern nur ein praktisches Glauben derselben. Denn von theoretischen Sätzen kann man sich auf keinem andern Wege eine Wissenschaft erwerben, als auf dem theoretischen durch Erforschung der Natur der Objekte. Wenn nun dennoch ein Grund

in uns liegt, gewisse theoretische Sätze, von denen wir uns unmöglich eine Wissenschaft erwerben können, für wahr zu halten; so ist dieses offenbar ein *subjektives* Fürwahrhalten, d. h., ein solches, das nicht durch die Einwirkung oder Vorstellung der Objekte, die für wahr gehalten werden, hervorgebracht wird, sondern von einer praktischen innern Vorstellung, welche von den Objekten ganz und gar verschieden ist. Es gründet sich dieses Fürwahrhalten ganz auf die Ueberzeugung von dem realen Werthe der sittlichen Natur, der bloß auf unser eignes Zeugniß angenommen wird. Eben daher heißt es auch subjektiv, und ist von dem objektiven Fürwahrhalten, dessen Grundprincip die Vorstellung der Gegenstände selbst ist, ganz verschieden.

Ich muß hier noch eine Bemerkung machen, welche von großer Wichtigkeit ist, und eine Menge gegen den praktischen Glauben gemachter Einwürfe mit einem Male hebt. Diese ist, daß es aus der Natur dieser Art des Fürwahrhaltens fließt:

1) kein theoretischer Satz könne praktisch für wahr gehalten werden, als ein solcher, von welchem eine theoretische Wissenschaft völlig unmöglich ist.

2) nur ein solcher theoretisch problematischer Satz könne praktisch für wahr gehalten werden, dessen Gegentheil dem Begriffe der Realität einer sittlichen Ordnung nothwendig widerspricht.

Aus der ersten Nummer folgt: a) daß es schlechterdings kein praktisches Für-

wahrhalten solcher theoretischen Sätze geben könne, welche aus der Erfahrung erkannt werden können. Denn von solchen Sätzen ist allemal eine Wissenschaft vermöge der Kräfte der menschlichen Natur möglich, und ob gleich eine solche bisher noch nicht aufzuweisen seyn möchte; so läßt sich doch durch nichts darthun, daß sie für alle Menschen in allen Zeiten völlig unmöglich sey. Um darzuthun, daß seinen Begriffen Objekte in der Erfahrung entsprechen, daß die sinnlichen Objekte seiner heißesten Wünsche wirklich sind, darf sich niemand auf praktische Principien berufen. Hier sind theoretische Gründe des Fürwahrhaltens nöthig; ohne diese kann kein Objekt der Erfahrung für wirklich gehalten werden; b) daß es schlechter-

dings kein praktisches Fürwahrhalten irgend eines theoretischen Satzes geben könne, welcher einen Bestandtheil einer theoretischen Wissenschaft ausmachen soll. Kein Satz der Mathematik, der Physik, der Psychologie, kann aus praktischen Gründen für wahr gehalten werden. Sie erfordern sämtlich theoretische Principien, und wenn diese nicht da sind, muß das Fürwahrhalten aufgeschoben werden; c) daß uns ein praktisches Princip da niemals etwas helfen könne; wo es darauf ankömmt, etwas zu erklären. Denn theoretische Sätze erfordern auch allemal theoretische Erklärungen. Man fragt hier blos, was *ist*, nicht was *seyn soll*.

Durch die zweite Nummer ist hinlänglich dafür gesorgt, daß sich niemand

einfallen lassen könne, den Glauben an seine metaphysischen Schwärmereien oder an seine willkürlichen Voraussetzungen durch das Sittengesetz zu rechtfertigen. Denn 1) sind die transcendentalen oder metaphysischen Voraussetzungen durch das Sittengesetz selbst auf das genaueste bestimmt, und es giebt deren nur drei, nemlich *Freiheit*, *Gott* und *Unsterblichkeit*; 2) läßt sich auf das evidenteste zeigen, daß keine einzige wirkliche oder mögliche *bestimmte* Begebenheit in der Sinnenwelt angegeben werden könne, welche mit dem Begriffe einer möglichen sittlichen Ordnung *nothwendig* streitet. Also kann das Sittengesetz uns niemals zu der Erwartung irgend einer bestimmten Begebenheit in der Sinnenwelt berechtigen, und der praktische

Glaube kann sich zwar auf eine sittliche Ordnung im Ganzen, aber nie auf ein bestimmtes Ereigniß in der Sinnenwelt erstrecken, weil es immer denkbar bleibt, daß jede auch uns noch so sittlich unbegreifliche Begebenheit in ein moralisches Reich paßt; und der Schein der sittlichen Unordnung bloß aus den nothwendigen Schranken unsrer Erkenntniß entspringt. Daher kann der praktische Glaube auch niemals das theoretische Wissen ersetzen. Daher wünscht auch der frömmste Mensch die sittliche Ordnung, an die er festiglich glaubt, noch oben drein *zu erfahren*; daher freuet er sich auch bei der festesten Ueberzeugung, daß alles, was geschieht, von Gott komme, doch allemal, wenn er Spuren davon in der Wirklichkeit zu

entdecken glaubt. Die Wünsche, daß die physischen und moralischen Uebel gehoben, daß Pest und Hunger nicht mehr das menschliche Geschlecht verwüsten, Bosheit und Krieg aus der Welt verbannt seyn möchten u. s. w., bestehen daher gar wohl mit einer moralischen Gesinnung, aber einen Grund, an die Abwesenheit oder Vertilgung dieser Uebel zu glauben, wenn die theoretische Einsicht es nicht wahrscheinlich macht, oder wenn sie gar das Gegentheil lehrt, kann und darf doch die moralische Gesinnung niemals enthalten. Denn ob jetzo Uebel sind, und ob und wie lange noch künftig dergleichen seyn werden, ist und bleibt immer ein Objekt der theoretischen Erkenntniß, und praktisch glauben wir nur, daß alle

diese Uebel im Ganzen (welches wir theoretisch unmöglich erkennen können) nichts einer möglichen moralischen Ordnung Widersprechendes enthalten.

Die praktische Ueberzeugung und der praktische Beweis ist demnach *subjektiv*, d. h. die Gründe, weswegen man gewisse Objekte für wahr hält, sind nicht aus der Natur dieser Objekte selbst, nicht aus der Vorstellung derselben geschöpft, sondern etwas in unserm Subjekte, nemlich das Sittengesetz wird als ein hinreichender Grund erkannt, eine sittliche Ordnung und deren nothwendige Bedingungen Gott und Unsterblichkeit anzunehmen. Aber die Vernunft erkennt das Sittengesetz auch als den einzigen hinreichenden Grund, etwas von ihm Verschiedenes, das theoretisch

nicht erkannt werden kann, nemlich die reale Möglichkeit des höchsten Gutes für wahr zu halten. Alles hingegen, was das Sittengesetz nicht nothwendig verlangt, und es verlangt nach der Vernunft nichts nothwendig, als die reale Möglichkeit seines Objekts überhaupt, liegt gänzlich ausser dem Gebiete des praktischen Fürwahrhaltens, es mag nun übrigens eine theoretische Erkenntnis davon möglich seyn oder nicht.

Der praktische Glaube unterscheidet sich daher

1) von dem *objektiven* theoretischen Fürwahrhalten, welches allemal eine Erkenntnis der Objekte des Fürwahrhaltens durch unmittelbare oder mittelbare Anschauung voraussetzt.

In der Mathematik werden nur ob-

jektive Beweise geführt. Alle Gründe müssen aus den Gegenständen selbst, den reinen Anschauungen der Figuren und Zahlen genommen seyn. In der Naturwissenschaft sind gleichfalls nur objektive Beweise gültig. Dafs die Kälte die Körper zusammenziehe, dafs die Leidenschaften die freien Wirkungen des Verstandes einschränken, sind Sätze, die sich nur durch Erfahrung und durch Anschauung der wirklichen Objekte in dieser Verbindung entdecken lassen. Objektive Beweise erfordern jedesmal Merkmale, die aus der Anschauung der Objekte selbst hergenommen sind; er muß Merkmale enthalten, die ich nicht blos als *Begriffe denke*, sondern die von mir auch unmittelbar, d. i. durch Anschauung erkannt werden können, oder die

auf eine solche Art mit den Anschauungen zusammenhängen, daß eine Erfahrungserkenntniß von diesen, ohne jene gar nicht möglich ist. Aber auch diese Merkmale, wenn sie nicht die bloße Form, sondern den Inhalt der Objekte selbst betreffen sollen, können doch nicht anders, als wiederum durch Erfahrung bestimmt werden. So läßt sich die Bedingung eines gegebenen Dinges nie a priori bestimmen, sondern es können stets unendlich viele einander widerstreitende Bedingungen als möglich gedacht werden, und bloß durch Erfahrung ist es auszumachen, ob von allen diesen eine in der Natur wirklich sey. Die Bewegungen der Himmelskörper, die Hitze der Sonne, das Eis, das Blühen der Bäume, und alle übrigen Erschei-

nungen der körperlichen Natur, werden wirklich vorgestellt, und sind daher denkbar, ohne dafs die Vorstellung ihrer Bedingungen dazu erfordert wird. So ist es auch mit den Wirkungen der Einbildungskraft, des Verstandes, und den verschiedenen Empfindungen und Zuständen des Menschen. Hier kann man zwar, so wie auch im Allgemeinen auf Bedingungen überhaupt, als Gründe der Möglichkeit dieser Erscheinungen schliessen; aber es ist in keinem Falle erlaubt, dieselben gänzlich a priori nach dem, was sie an und für sich seyn mögen, zu bestimmen. Die Vernunft ist in keinem dieser Fälle im Stande, irgend etwas a priori zu wissen, welches die *einzige* mögliche Bedingung einer gewissen Erscheinung sey. Dafs Glaubersalz

nur durch eine Komposition von Vitriol-
säure mit Mineralalkali möglich sey;
dafs zum Verbrennen eines Körpers
nebst dem Feuer auch eine bestimmte
Menge von Luft erfordert werde, läßt
sich nur durch Erfahrung erkennen,
und alle dergleichen Erscheinungen las-
sen sich vorstellen, ohne dafs ihre
Gründe vorgestellt werden. Eben so
wenig ist es auch nöthig, die letzten Be-
dingungen der Erscheinungen, die nicht
Erscheinungen sind, oder das Ueber-
sinnliche zu bestimmen, um das Sinn-
liche vorzustellen, und zu begreifen.
Hier wird es uns nie an Bedingungen in
der Erfahrung fehlen, aus denen die
Erscheinungen weit besser verstanden
werden können, als aus allem, was
wir von dem Uebersinnlichen je aussin-

nen können. Wir werden durch unsern Verstand immer ermahnt, nur bei dem Bedingten zu bleiben, und unsre Vernunft gebietet uns, auf eine theoretische Erkenntniß der realen Bestimmungen des Unbedingten ganz Verzicht zu thun, da wir dasselbe zum Verständnisse der Erscheinungen gänzlich entbehren können, indem immer die eine die andere auflöst, und erklärt. Es ist also in keinem uns gegebenen Dinge, also weder in noch ausser uns irgend etwas Reales, und Objectives vorgestellt, das nicht völlig für sich, ohne ein anderes anzunehmen, oder dasselbe in der Vorstellung zu bestimmen, sollte können vorgestellt werden. Die Vorstellung der Erscheinungen ist jederzeit von der Vorstellung ihrer Bedingungen ganz unab-

hängig, und die Möglichkeit derselben ist auf unendlich mannichfaltige Art denkbar. Ob eine von den wirklich gedachten Arten ihrer Möglichkeit die wahre sey, oder ob die Bedingungen von der Art sind, daß sie noch gar nicht von uns bestimmt gedacht worden sind, oder auch gar nicht gedacht werden können, kann nur allein die Erfahrung lehren, und wo diese nicht hinreicht, da ist an keine Möglichkeit zu denken, die realen Bestimmungen dieser Bedingungen zu erkennen.

2) Von dem *eingebildet objektiven* Fürwahrhalten, welches eine bloße *Ueberredung* ist, die aus Scheingründen entsteht, und auch bisweilen ein *subjektives* (theoretisches) Fürwahrhalten genannt wird. Es rührt allemal entweder

von dem schwachen Verstande des Subjekts her, indem er die Vorstellungen ihrem Ursprunge nach mit einander verwechselt, oder von einer starken Leidenschaft, die auch öfters dem stärksten menschlichen Verstand seine Wirksamkeit eine Zeitlang rauben kann. Diese Illusion verschwindet, sobald das Gemüth ruhiger wird, oder der Verstand eine solche Stärke bekömmt, daß er die Gründe nach seinen Gesetzen prüfen kann. So glaubt ein Begeisterter vollkommen überzeugt zu seyn, daß sein eingebildeter Gegenstand wirklich sey, daß er ihn mit seinen Sinnen berühre, und daß er alle seine Wirkungen vollkommen empfinde. Aber er kann diese Ueberzeugung nicht aus allgemeinen Vernunftgründen rechtfertigen.

Es ist blos die Hitze der Phantasie, welche seinen Verstand zu einem so voreiligen Urtheile bestimmt. Denn die Vernunft lehrt gewisse allgemeine und nothwendige Kennzeichen, durch welche ein Daseyn bewiesen werden muß. Nun kann eine ruhige Betrachtung leicht lehren, daß die Kennzeichen, welche ein Begeisterter von der Wirklichkeit eines Objekts ausser sich anführt, noch nicht hinreichend sind, die Vernunft von dem Daseyn eines Gegenstandes zu überzeugen; daß sein subjektives starkes Gefühl auch von ganz andern Ursachen habe herrühren können; daß eine erhitzte Phantasie leicht Vorstellungen von Gegenständen zu lebhaften Gefühlen hinzu dichte, und daß ihn blos Leidenschaft, Vorurtheile, Phantasie u. s. w.

verleitet haben, einen voreiligen Schluss zu machen, und das für äussere Erfahrung zu halten, was blos innere Empfindung und Anschauung der Einbildungskraft war. Eine solche Täuschung kann von der Vernunft nie als ein wahrer und ächter Grund der Ueberzeugung gebilliget werden, wenn sie auch gleich in verschiedenen Subjekten einen noch so festen und unerschütterlichen Glauben bewirken kann. *Swedenborg* hielt seine Träumereien für wahre objektive Erscheinungen. Die Lebhaftigkeit der Empfindungen machte, das er die Erfordernisse, welche zu einem objektiven befriedigenden Beweise für das Daseyn der von ihm geglaubten Objekte nöthig gewesen wären, entweder übersah, oder das er sich blos einbildete, sie erfüllt

zu haben, daß er also objektive Gründe erdichtete, und die Stärke, welche ihnen seine Phantasie gab, den von seinen Vorstellungen verschiedenen Objekten zuschrieb. Wo also das Subjekt eine Ueberzeugung bewirkt, und sich dabei fälschlich einbildet, als sey sie vom Objekte gewirkt, da ist keine wahre, alle Vernunftprüfung aushaltende Ueberzeugung. Es ist hier ein Widerspruch mit den allgemeinen Forderungen der Vernunft. Die Ueberzeugung kann nur schwärmerischer Glaube, phantastische Ueberredung seyn. Sie ist eine Erscheinung, die wie jede andere Illusion aus den Regeln der Association erklärt werden kann. Erziehung, Gewohnheit, Ansehen, Unterricht, religiöse Gefühle, können Meinungen Glauben verschaffen,

die an sich falsch und grundlos sind. Lernt die Vernunft nun einsehen, daß dieses die *alleinigen* Gründe ihrer bisherigen Ueberzeugung sind, so wird sie nach andern objektiven Wahrheitsgründen forschen müssen, wenn ihre Ueberzeugung fortdauern soll. Denn das Ansehen unsrer Vorfahren und Lehrer, die beständige Gewohnheit dergleichen Meinungen zu hören, das Interesse, welches sich allmählig daran geknüpft hat, die Vergesellschaftung dieser Sätze mit andern wohlgegründeten Meinungen, der Wunsch, daß dergleichen Behauptungen wahr seyn möchten, weil sie unsern Neigungen gemäs sind, und andere Umstände, welche so oft die Gründe des festesten Glaubens sind, erkennt die Vernunft sämtlich für spuriös, und ver-

wirft sie als unächte Wahrheitsgründe gänzlich. Es sind subjektive Gründe da, welche leicht machen, daß das Falsche und Schwache in einem Beweise für wahr oder stark gehalten wird, indem sie die Urtheilskraft in ihrer freien Wirksamkeit hindern, und die Vernunft verblenden.

Der praktische Glaube stützt sich ganz und gar auf praktische Principien, und unterscheidet sich nicht so wohl dem *Grade*, sondern nur den *Quellen* nach von dem theoretischen Fürwahrhalten. Denn das praktische Gesetz kann einen eben so hohen Grad der Ueberzeugung derjenigen theoretischen Sätze, die zur Möglichkeit seines Objekts erfordert werden, hervorbringen, als ein theoretisches Princip, aus welchem die

Wahrheit derselben theoretisch erkannt werden könnte. Der praktische Beweis besteht blos in der Darstellung des praktischen Zusammenhanges eines gewissen theoretisch problematischen Satzes mit dem Sittengesetze. Der praktische Zusammenhang aber besteht darinne, daß der theoretische Satz ein Objekt enthält, welches als die nothwendige Bedingung des sittlichen Gegenstandes oder der Möglichkeit des höchsten Gutes gedacht werden muß.

Daher muß denn auch der praktische Glaube auf einem praktischen Beweise beruhen. Er ist kein blinder alle Belehrung ausschlagender Glaube, der auf eingebildeten Gründen, oder auf dem Ansehen Anderer beruhete, sondern er nimmt die Vernunft selbst zu

seinem Richter an, und kann die schärfsten Blicke der Kritik vertragen. Denn er ist durch die Vernunft selbst erzeugt, und erwartet von ihr seine ganze Stärke. Daher darf nichts in der Vernunft seyn, was ihm widerspräche. Hier ist keine gaukelnde Phantasie, keine schwärmende Einbildung, kein Vorurtheil meiner Väter, keine religiöse Opinion, nichts von alle dem, was mich zum Glauben bestimmte, sondern allein meine mir während meines ganzen Daseyns unabänderlich anhängende Natur, und zwar der alleredelste Theil derselben, meine Vernunft, die mich zum Glauben antreibt, nachdem sie mich von der Unmöglichkeit, etwas objektive zu wissen, überzeugt hat.

Die Vorzüge, welche ein morali-

scher oder praktischer Beweis für das Daseyn übersinnlicher Bestimmungen, vor jedem theoretischen und objektiven hat, sind meines Erachtens einleuchtend, und werden sich aus folgender kurzen Vergleichung deutlich ergeben.

Erstlich fodert man von demjenigen, der eine objektive Einsicht zu haben vorgiebt, dafs er auch alle Einwürfe und Schwierigkeiten müsse heben können. Er muß also wenigstens einige anschauliche Erkenntnis von demselben haben, um daraus die Möglichkeit der objektiven Verhältnisse gegen sich zu erklären. Wie viel aber einem solchen könne zu schaffen gemacht werden, welcher Objekte an sich, die über alle Erfahrung hinausliegen, bestimmen will, kann unter andern der

Philo *) des *David Hume* beweisen, wenn es nicht schon an sich klar wäre. Der praktische Beweis aber thut auf alle Einsicht in den letzten Urgrund der Dinge Verzicht; die Vernunft bestimmt das Unbedingte bloß in Beziehung auf das Objekt des Sittengesetzes überhaupt, so ferne es als die nothwendige Bedingung desselben gedacht wird, ob sie sich gleich weder das Ding selbst, seinen realen innern Prädikaten nach, noch die Art und Weise des Zusammenhanges zu bestimmen getrauet. Da sie also nichts Objektives behauptet, so kann ihr auch keine objektive Schwierigkeit entgegen gesetzt werden. Ihr alleiniger

*) *S. Hume's Gespräche über die natürliche Religion.*

Grund ist ihr eignes Subjekt, welches etwas anderes *nothwendig* fodert; und sie nimmt das letztere bloß um ihrer selbst willen an, nicht weil sie von dem Objekte durch seine Einwirkung dazu genöthiget würde.

Zweitens, der objektive und theoretische Beweis macht sich jederzeit anheischig, den Schlufssatz aus der Natur des Objektes selbst, aus dem, was da wirklich ist, zu beweisen, welches ohne Erfahrung gar nicht möglich ist; da hingegen der subjektive praktische Beweis sich begnügt, bloß die *Verhältnisse* des in unsrer Vorstellung theoretisch ganz unbestimmten Objekts zu dem Subjekte praktisch anzugeben. Wer objektive redet, muß sagen: Gott ist ein einfaches, immaterielles Wesen, das

Verstand, Vernunft freien Willen hat, und durch diese Eigenschaften Urheber der Welt ist; die Seele ist einfach, unverweslich, und es läßt sich aus der Einsicht ihrer objektiven Eigenschaften beweisen, daß sie ihr deutliches Bewußtseyn ewig behalten müsse u. s. w. Hier kann er nun den Forderungen schlechterdings nicht ausweichen, deutlichere Bestimmungen von diesen Eigenschaften zu geben, und z. B. sich darüber zu erklären, was er denn unter einem immateriellen Wesen, unter einem Verstande in Gott an sich u. s. w. verstehe; wie die Existenz der Seele nach dem Tode und das Denken ohne Körper u. s. w. möglich sey; wo denn sein Werk unter seinen eignen Händen zerfällt, und sich in eine Reihe von Er-

dichtungen auflöst, welche die Nichtigkeit der Behauptungen nur um destomehr verrathen; je scharfsinniger und subtiler sie sind. Denn um dem Menschen eine wirkliche reale Beschaffenheit deutlich zu machen, muß ich ihm dieselbe in der Anschauung vorhalten können; und wo dieses unmöglich ist, ist alle Mühe, eine allgemeine objektive Ueberzeugung zu bewirken, vergebens. Wer aber blos die praktischen Beziehungen des Unbedingten auf das Subjekt bestimmt, der braucht nicht zu erklären, *wie* diese Verhältnisse in dem, unsern Blicken ganz entzogenen Dinge, das sich verhält, enthalten sind. Denn das eine Relatum (das Sittengesetz in uns) ist vollkommen hinreichend, die Verhältnisse des andern zu ihm, d. h.

diejenigen Prädikate zu erkennen, die ohne ein anderes anzunehmen, nicht möglich sind, aber nicht dieses andere nach dem, was es an sich ist, zu bestimmen. Denn ich kann gar wohl die Verhältnisse eines Dinges erkennen, ohne das Ding selbst den Prädikaten nach, die ihm ausser diesen Verhältnissen an sich zukommen, und die den Grund und die bestimmte Möglichkeit dieser Verhältnisse enthalten, zu bestimmen. So erkennen wir in der Sinnenwelt gar viele Verhältnisse, ohne die Dinge, welche sich verhalten, an sich zu erkennen. Wir kennen viele Materien, z. E. die elektrische, magnetische und andere, mehr ihren Verhältnissen, als ihren innern Bestimmungen nach, und alle Kräfte sind bloße Verhältnisse

eines unbekanntes Etwas. Ein Blindgebohrner kann viele Verhältnisse der Sonne gegen seinen Körper erkennen, z. B. daß sie ihn erwärmt, brennt, erquickt u. s. w. ohne die Eigenschaften zu kennen, durch welche sie dieses verrichtet. Wer also subjektive beweiset, kann jenes Labyrinth, in welches das Unternehmen eines objektiven Beweises unvermeidlich zieht, gemächlich vorbeigehen, und jede Forderung, das Ding an sich zu bestimmen, abweisen, indem er sich so ausdrückt: So wie sich verhält ein moralischer Urheber in der Sinnenwelt zu dem, was er hervorbringt, so verhält sich das Unbedingte zur Welt; so wie sich verhält der freie Wille des Menschen zu seinen Handlungen, so verhält sich das unbedingte

Wesen zu allem, was in der Natur geschieht, u. s. w. Da nun einerlei Verhältniß von zwei ganz verschiedenen Dingen bewirkt werden kann; so ist es wohl möglich, daß ganz etwas anderes der Welt den Ursprung und ihre Einrichtung gegeben hat, als das, was ich in mir als Verstand, Vernunft, freien Willen u. s. w. anschaulich erkenne; ich kann dieses nicht bestimmen, aber wenn nur die Verhältnisse dieselben bleiben und wirklich sind, die zu meiner Beruhigung dienen, was bekümmert es mich, durch welche *innere* Gründe sie möglich sind.

Drittens muß der objektive Beweis allemal Widerspruch erregen, wenn er die Eigenschaften nicht apodiktisch beweisen kann. Dieses haben auch alle

sogenannte Demonstrationen für das Daseyn Gottes von jeher erfahren, und werden es immerfort erfahren. Sie bedürfen immer Gunst, und der Wunsch, daß die Sache wahr seyn möchte, muß ihre Schwäche verbergen helfen. Denn wenn sie das Nothwendige und Ueberzeugende bei sich führten, welches sonst objektiven Beweisen eigen ist; so würden sie doch ihren Einfluß auf alle Menschen, die sie nur verstehen, beweisen, da noch dazu die Objekte ein so allgemeines Interesse haben, daß sie gewiß niemand muthwillig verleugnen wird. Eigentlich ist es blos der Betrug, das Zuvielversprechende, das diesen Beweisen anhängt, welches macht, daß sich ihnen die Vernunft so hart widersetzt, indem sie vorgeben, die in einzelnen

Subjekten bewirkte Ueberzeugung durch ihre objektiven Gründe bewirkt zu haben, da sie doch ihren Ursprung ganz anderen Ursachen zu verdanken hat. Denjenigen, welche die Unzulänglichkeit jener objektiven Gründe darthun, oder wohl gar entgegengesetzte Behauptungen aufstellen wollen, ist es anfänglich gar nicht darum zu thun, jene Ueberzeugung zu vernichten: denn es würde ihnen ganz wohl dabei seyn, wenn sie wahr wäre; aber sie wollen nur nicht leiden, daß sie sich auf Gründe stütze, die keine Gründe sind. Die freie Vernunft zieht die schrecklichste Wahrheit der angenehmsten Illusion vor. Beide Partheien treibt also nur in der Untersuchung ein verschiedenes Interesse, indem die eine ihre Wün-

sche nur zu befriedigen sucht, und daher die Gründe mit einiger Indulgenz zuläfst, da hingegen die andere jenen Wünschen schlechterdings keinen Einfluß verstaten, sondern alles nach den strengsten Gesetzen der Wahrheit geprüft wissen will. So lange nun die Letztere die Gründe der Erstern blos der Kritik unterwirft, und das Unbefriedigende derselben aufdeckt, verdient sie den Beifall der Vernunft; sobald sie aber selbst entgegengesetzte Behauptungen durch objektive Beweise durchzusetzen gedenkt, verfällt sie selbst in einen noch größern Fehler, als die erste, indem sie wichtigen objektiven Gründen sogar gegen alles Vernunftinteresse Glauben beimißt, und sich blos von den seltsamsten Leidenschaften dazu verleiten läßt.

Der subjektive praktische Beweis hingegen führt eine weit grössere Sicherheit bei sich. Er geht ganz aufrichtig zu Werke, und entsagt aller objektiven Einsicht. Dadurch benimmt er dem Hange zur Widersetzlichkeit schon alle Kraft, und verhütet einen langen Streit. Denn wenn einmal eingesehen ist, daß es schlechterdings unmöglich ist, aus Einsicht in die Natur des Objekts zu reden, und demohnerachtet eine Beziehung dieses Objekts auf das Subjekt zugegeben werden muß, so gelten schlechterdings keine objektiven Angriffe. Die vernünftigsten Philosophen und Theologen haben daher auch von jeher eingeräumt, daß wir Gott, Seele u. s. w. bloß *relative* erkennen könnten, d. h. daß wir bloß aus der Entdeckung gewisser Eigen-

schaften auf jene nicht sinnliche Wesen als ihren Grund schliessen müßten, ob sie gleich öfters versucht haben, jene Objekte selbst nach einer Analogie an sich zu bestimmen, welches eigentlich dasjenige war, das sie in unaufhörliche Streitigkeiten verwickelte. Der subjektive Beweis geht aber diese gänzlich vorbei, indem er sich auf dergleichen Bestimmungen gar nicht einläßt. Wenn ich nur das moralische Gesetz in meinem Subjekte gefunden habe, das 1) für mich gewiß, nothwendig und unumstößlich ist, und mit dem 2) das Daseyn Gottes, gewisse sittliche Beziehungen, die Unsterblichkeit der Seele u. s. w. nach der Vernunft praktisch zusammenhängen; so schliesse ich mit völliger Gewißheit auf das letztere,

wenn ich auch gleich die innere Natur desselben nicht einsehe und begreife. Die Lehren von Gott und Unsterblichkeit gehören nach dieser Vorstellungsart zur Moral, und was einmal in die Ringmauer dieser Wissenschaft gebracht werden kann, ist den Angriffen der Metaphysik gänzlich entzogen. Denn letztere hat gar keine Stimme in diesem Terrain. Sie muß ihre Pfeile nun gegen die ganze Sittenlehre richten. Diese aber ist auf dem unerschütterlichen Felsen der sittlichen Vernunft selbst gebaut, an welchem alle Macht der Waffen fruchtlos versucht wird: denn das nothwendige Interesse, welches ihren Aussprüchen anhängt, macht sie unüberwindlich. Die Sittenlehre gleicht einer Festung, die weder vom Geschütz

erreicht, noch durch die Länge der Zeit zur Uebergabe gebracht werden kann. Die Quelle ihrer Subsistenz liegt in ihr selbst; alles, was sie mit ihren Mauern umfaßt, ist sicher; und das Toben von aussen kann nur denjenigen erschrecken und ängstigen, der mit der Stärke des Orts, den er bewohnt, unbekannt ist.

E i n l e i t u n g.

Die Fragen *über Gott* und *Unsterblichkeit* haben für das menschliche Geschlecht ein so großes Interesse, und scheinen einen so offenbaren Einfluß auf das sittliche Leben, und die Ruhe der Menschen zu haben, daß wohl niemand den Zuwachs an Würde und Harmonie verkennen wird, der für das Reich der Moralität entstehen würde, wenn man für beide Fragen eine solche Antwort finden könnte, welche nicht nur die vernünftigen Erwartungen des Menschen

befriedigte, sondern die auch so viel Ueberzeugendes bei sich führte, daß die Vernunft, wenn sie nicht mit sich selber in Widerspruch gerathen wollte, genöthiget würde, sie als gewiß und unbezweifelt zuzulassen.

Die Hoffnung zu einer solchen Auflösung wird indessen gar sehr geschwächt, wenn man die widerstreitenden Meinungen der größten Denker über diesen Punkt unpartheiisch erwägt. Denn so viele streitige Sätze es in der Philosophie auch giebt, und so heftig und so verschieden auch von jeher darüber ist gestritten worden; so sind sie doch niemals so uneinig unter sich selbst, und so verschiedener Meinung, als wenn ihre Untersuchungen Dinge betreffen, die über alle sinnliche Wahrnehmung

hinaus liegen. Sieht man hier auf die Menge der einander zuwiderlaufenden Meinungen, so sollte man schwören, es wäre alles in der größten Ungewissheit; betrachtet man hingegen das Vertrauen und die Hitze, womit ein jeder seine Meinung verfolgt, und sie fest zu stellen sucht, so scheint eine jede die größte Gewissheit zu haben. Jede Schule versichert uns, daß ihre Lehre über jene entfernten Gegenstände die beste und gewisseste sey; und alle wollen uns ihre Meinungen, so widersprechend sie auch seyn mögen, als apodiktisch und nothwendig aufdringen.

Nun giebt es zwar viele Objekte, worüber die Philosophen streiten, wo man ohne Bedenken seine Unwissenheit gestehen, und alle Fragen darüber von

der Hand weisen kann, wie alle diejenigen, die keinen Einfluss auf die Sittlichkeit und die Ruhe des Lebens haben, z. B. alles, was man von den letzten Principien der Dinge, von den Dingen an sich, von der Gestalt der Seele, und der Gottheit, ihrem Orte, Aufenthalte u. s. w. wissen will. Allein die oben vorgelegten Fragen über Gott und Unsterblichkeit haben ein so großes Gewicht, einen so mächtigen Einfluss, und scheinen mit der Natur der Vernunft selbst so innig verbunden zu seyn, daß man ihnen nicht eher entsagen kann, als bis man allem Gebrauche der Vernunft zugleich mit entsagt. Denn wenn man auch gleich gewiß ist, daß man weder von der Natur der Gottheit, noch der Seele, etwas zuverlässiges wissen

kann; so kehren dennoch jene Fragen unaufhörlich zurück, und werden ohne Unterlass von der Vernunft selbst wiederholt, so daß der allergrößte Skeptiker, und selbst der entschlossenste Verleugner der Gottheit und Unsterblichkeit, das Interesse an jenen Fragen nicht los werden kann, und durch seine eignen Antworten, so dreust und verwägen er sie auch ersinnen mag, nie ganz befriediget wird.

Dieses giebt Anlaß zu der Vermuthung, daß doch wohl irgend ein geheimer Weg in der Vernunft verborgen seyn müsse, auf welchem sie zur befriedigenden Auflösung dieser Probleme gelangen könne. Denn es findet sich kein Fall, wo ein so lebhaftes Interesse an einem Etwas, das man selbst für un-

möglich erkannt hat, so anhaltend und so allgemein unterhalten würde, und es ist sehr unnatürlich, zu glauben, daß die Ideen von Gott und Unsterblichkeit nur deshalb in die Vernunft gelegt wären, um sie unaufhörlich damit zu äffen. Alles dieses muß einen Philosophen rechtfertigen, wenn er auf den Gedanken verfällt, daß sich die Vernunft bisher nicht sowohl in den Fragen, als vielmehr in der Art und Weise getäuscht hat, wie sie solche zu beantworten versuchte. Ihr ganzes bisheriges Bestreben gieng nemlich dahin, diese Fragen, aus der Natur der Objekte, welche sie betreffen, selbst zu beantworten. Dieses scheint aber, wie alle ihre bisherigen Versuche beweisen, gar nicht anzugehen. Es wäre aber gar wohl möglich,

dafs die Auflösung der Fragen, die durch ihre eigne Natur aufgeworfen werden, auch in ihr selbst enthalten wäre. Daher muß ich gestehen, dafs mir die Aufgabe der *Preiswürdigen Leidener Akademie* eine grofse Freude verursachte. Ich glaubte, in derselben einen neuen Beweis für den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele vorher zu sehen, in welchem sich sogar alle Partheien, so uneinig sie vorher unter sich gewesen seyn mögen, vereinigen könnten. Denn sollte jene Frage mit Ja beantwortet werden können, so dafs man beweisen könnte, es gäbe ausgemachte und unbezweifelte Pflichten, oder die *praktische Vernunft* geböte gewisse Handlungen *unbedingt* und *nothwendig*, zu denen aber der Mensch sich nach der *spekula-*

tiven Vernunft schlechterdings nicht für verbunden erachten könnte, wenn er nicht annähme, die Seele sey unsterblich; so würde folgen, dafs wer die Verbindlichkeit dieser Pflichten anerkennt, auch die Unsterblichkeit der Seele für wahr halten müfste; wenn er anders seine spekulative Vernunft mit der praktischen vereinigen wollte. Hierdurch wäre nun ein neuer Beweis für die Unsterblichkeit der Seele gefunden, der also lauten müfste: theoretisch problematische Sätze, welche mit wahren und unbezweifelten *praktischen* Sätzen nothwendig verbunden sind, müssen für praktisch gewifs gehalten werden; nun giebt es Pflichten (welche hier nahhaft gemacht werden müfsten) mit denen die Lehre von der Unsterblichkeit

nothwendig verbunden ist, und welche die Vernunft für wahr erkennt; folglich ist es auch wahr, daß die menschliche Seele unsterblich ist, oder man kann die Formel des Beweises auch so fassen. Wenn die Pflichten A. B. C. u. s. w. wahr sind, so ist die Seele unsterblich; sie sind aber wahr; also ist sie auch unsterblich. Diesem Beweise würde die Meinung derer keinen Eintrag thun, welche behaupten, daß die Natur der Seele über die Sphäre aller menschlichen Erkenntniß erhaben sey. Denn, dieses zugestanden, so behalten unsre Gründe dennoch ihr Gewicht, indem sie gar nicht aus jenen dunkeln Regionen, sondern aus dem hellen Gebiete der praktischen Vernunft hergenommen sind. Und wir könnten

daher unsern Beweis gegen alle diejenigen leicht aufrecht erhalten, welche die Gründe, die aus der Natur der Objekte genommen sind, als unbefriedigend und nichtig verwerfen. Denn sie streiten nicht gegen die Sache selbst; und wer streitet wohl dagegen? sondern nur gegen die Gründe für dieselbe.

Es ist wohl kein Zweifel, daß zur Auflösung dieser Aufgabe sich viele große Köpfe vereinigen werden, und es ist auch für das menschliche Geschlecht nichts wünschenswerther, als daß diese Dunkelheiten der Philosophie wenigstens so viel Licht erhalten, als nöthig ist, um in diesem Leben einen, obgleich schwachen doch überzeugenden Schimmer einer bessern Zukunft zu erhalten. Den Verfasser dieser Abhandlung hat

nicht so wohl die stolze Hofnung des Preises, als vielmehr das innige und reine Vergnügen, welches er sich von einer solchen Arbeit versprach, gelockt, sich unter die verehrungswürdige Anzahl derer zu mischen, welche sich um die Ehre des Preises unter so respektablen Kampfrichtern beeifern. Jetzt also zur Sache.

A b h a n d l u n g.

Der Sinn der von der Preiswürdigen Akademie aufgegebenen Frage ist durch ihre eignen Worte selbst hinlänglich bestimmt, und kann kein anderer seyn, als: *Ob es Pflichten gebe, denen die Vernunft selbst zu gehorchen befiehlt, welches sie nach ihrer eignen Einsicht, ohne sich selbst zu widersprechen, nicht befehlen könnte, wenn sie behauptete, die menschliche Seele wäre nicht unsterblich? oder ob es Pflichten gebe, deren Wahrheit mit der Meinung, das*

die Seele unsterblich sey, nothwendig und unzertrennlich verknüpft ist, so daß die Wahrheit dieser Pflichten, ohne die Wahrheit der Unsterblichkeit schlechterdings nicht von der Vernunft gedacht werden kann?

Die Auflösung dieses Problems zerfällt in zwei Haupttheile. Im *ersten* muß kürzlich von der Natur und dem Wesen der Pflichten, und der Verbindlichkeiten gehandelt werden; im *zweiten* müssen wir den Zusammenhang der Wahrheit der Pflichten mit der Wahrheit der Unsterblichkeit der Seele untersuchen.

Der Ausdruck *Pflicht* bedeutet eine ganz eigenthümliche Art von Nothwendigkeit, welche jedem Menschen ins Herz geschrieben ist, die jeder aner-

kennt und anerkennen muß, und die ihm doch dabei die völlige Freiheit läßt, ob er sich ihr unterwerfen, und ihren Gesetzen folgen will oder nicht. Sie unterscheidet sich wesentlich von der Nothwendigkeit der Natur, oder von der *physischen* Nothwendigkeit. Denn ob etwas *physisch nothwendig* sey, erkennen wir nur daraus, daß etwas immer so und nie anders geschiehet; geschähe es nur ein einziges Mal anders; so würden wir sogleich gestehen müssen, daß wir uns in der Bestimmung des Naturgesetzes geirret, und ein-
 bloß zufällige Folge für eine nothwendige gehalten hätten. Würden wir nur durch eine einzige Erfahrung belehrt, daß ein Körper nicht schwer sey, ein Stück Gold nicht verkalke, eine Pflanze keine

Säure enthalte; so müßten wir die allgemeinen Sätze, welche das Gegentheil aussagen, aufgeben, und so bald wir überzeugt sind, daß ein Ding eine physische Ursache des andern sey; so halten wir es für unmöglich, daß das andere nicht erfolgen könne. Alle physische Nothwendigkeit erhellet also zugleich aus ihrem Erfolge und aus den mit ihr übereinstimmenden Thatsachen. Ganz anders aber verhält es sich mit derjenigen Art von Nothwendigkeit, welche man *Pflicht* nennt, und die auch, im Gegensatz der physischen, *moralische* Nothwendigkeit heißt. Denn diese behält ihre Gültigkeit, wenn auch keine einzige Thatsache aufgewiesen werden könnte, welche durch sie bestimmt ist. Sie sagt nemlich aus, was nothwendig-

ger Weise geschehen *soll*, nicht was geschieht oder geschehen *mufs*; und wenn auch niemals das geschähe, was geschehen *sollte*; so würde das Gebot doch immer fortdauern, und von jedermann für gültig anerkannt werden müssen, ob er es schon selbst nicht befolgte.

Dieses Bewußtseyn der Pflicht ist ein ursprüngliches Faktum in uns, ein Etwas, das jeder innerlich erfährt, sobald er zum Selbstbewußtseyn gelangt, das selbst den Schurken und den größten Bösewicht nie ganz verläßt. Denn wenn er auch den Zuruf der Pflicht an sich selbst so sehr unterdrückt, daß er ihn nicht mehr in seinen Schandthaten stört; so zeigt er doch in seinem Urtheile über andere, daß er im Grunde immer

noch das am höchsten achtet, was Pflicht und Tugend heisst; und so bald er nur in Lagen kömmt, wo er zur ernsthaften Selbstbetrachtung genöthiget wird; so wacht mit einem Male das moralische Gesetz mit neuer Stärke auf, und nöthiget ihn zur Selbstverdammung.

Es ist völlig umsonst diese Sprache der Pflicht von frühen Eindrücken, von Erziehung, Gewohnheit u. s. w. ableiten zu wollen. Denn nicht zu gedenken, dafs äussere Umstände nie allein so etwas Allgemeines hervorbringen können; so setzt selbst das Vorurtheil von Pflicht die Idee der Pflicht schon zum voraus. Es ist vielmehr die Vernunft selbst, welche sich in der Idee der Pflicht vernehmen läfst, und uns Gesetze auflegt, durch deren Befolgung

wir uns allein ihrer würdig betragen können. Die Vernunft ist es, welche uns befiehlt: andern Menschen eben so gut Rechte einzuräumen als uns selbst, fremde Rechte nicht zu verletzen, nicht den Leidenschaften, sondern ihren Gesetzen zu folgen; sie ist es, welche un-
aufhörlich diese Befehle auf das strengste wiederholt, wenn wir gleich alle Tage das Gegentheil thun. So mannichfaltig nun der Inhalt der Pflichten seyn mag; so haben sie doch das sämtlich mit einander gemein, dafs das, was durch sie geboten wird, von der *allgemeinen Vernunft* oder von der unpartheiischen Vernunft eines jeden gebilliget werden müsse, und so bald die *allgemeine Vernunft*, d. i. jedermann, der die Sache gehörig erkennt, urtheilt,

dafs eine Handlung geschehen solle; so ist diese Handlung Pflicht, und so wohl unsre eigne Vernunft als die Vernunft jedes andern befiehlt, dafs die Handlung geschehe, und fährt fort zu befehlen, ob sie gleich nicht geschieht.

In wiefern nun die Vernunft uns dergleichen allgemeine Gesetze auflegt, welche den Namen der Pflichten führen, wird sie *praktisch* genannt, welche sich von der *theoretischen* oder *spekulativen* Vernunft dadurch unterscheidet, dafs die letztere die allgemeinen Gründe und Gesetze, welche wirklich sind, *erkennt*, die erstere aber uns Gesetze giebt, und uns deren Befolgung unbedingt und ohne alle Ausnahme *gebietet*. Durch dieselben schreibt die Vernunft allen vernünftigen Wesen eine einförmige

und nothwendige Handlungsweise vor, so dafs zwar verschiedene Wesen verschiedene Objekte, aber doch jeder die seinigen auf eine solche Art wirklich machen soll, welche jedermann mit seiner Vernunft billigen mufs, und dafs also jeder in allen seinen Handlungen zugleich den allgemeinen Willen befolgt, und jeder andere in seine Handlungsweise nach der allgemeinen Vernunft einwilligen kann.

Das Letzte also und das Absolute, worauf die Vernunft bei allen Handlungen Rücksicht zu nehmen befiehlt, ist die Vernunft selbst und deren Einstimmung; und zwar nicht blos die *besondere* Vernunft und die *besondere* Einstimmung dieses oder jenes, sondern die *allgemeine* Vernunft und die *allge-*

meine Uebereinstimmung. Die Vernunft also soll der höchste und absolute Bestimmungsgrund für alle Handlungen seyn, der Zweck, der alle übrigen einschränkt, dem alle übrigen Zwecke theils negativ, theils positiv untergeordnet werden sollen. Daher ist die oberste Formel der Pflicht: *Du sollst die Vernunft allenthalben, wo du sie antriffst, als das Absolute und Letzte behandeln;* und da die Vernunft allen vernünftigen Wesen eigenthümlich ist, so sollst du jedes vernünftige Wesen als einen absoluten Zweck, als ein Wesen behandeln, das Vernunft besitzt, das also unter keiner Bedingung als *bloßes* Mittel, als bloße Sache gebraucht werden kann. Denn in eine solche Behandlung würde die Vernunft eines solchen Wesens, und selbst deine

eigne Vernunft, wenn du auf sie allein hörtest, nie willigen können. Eine solche Handlungsweise nennen wir eine *moralische*, d. i. eine solche, die durch allgemeine Gesetze, welche jede Vernunft billigen muß, bestimmt ist. Diese ist uns aber durch die Vernunft selbst als praktisch nothwendig, d. i. als Pflicht aufgelegt. Die Pflicht gebietet uns, bei der moralischen Denkungsart unbedingt zu beharren, und uns durch keine Hindernisse und durch keine Schwierigkeiten von ihr abwendig machen zu lassen. Sie ist es, welche und befiehlt, auch unsre stärksten Neigungen nie anders zu befriedigen, als wenn es ohne Beleidigung anderer und so geschehen kann, daß jeder in ihre Befriedigung einwilligen kann, nie an-

derer Rechte zu verletzen, eher Schimpf und Schmach und alle Uebel, selbst den Tod zu erdulden, als uns irgend einer Ungerechtigkeit oder Niederträchtigkeit schuldig zu machen. Die Pflicht befiehlt uns, unbedingt treu und rechtschaffen zu seyn, wenn auch darüber alles in der Welt für uns verlohren gehen sollte, uns nie um irgend eines Zwecks willen eine Ausnahme von dem, was die Pflicht gebietet, zu erlauben, und alle Ausnahmen von der Materie der Pflicht erst durch die Pflicht selbst bestimmen zu lassen.

Die Pflicht ist eine absolute und unbedingte Forderung an uns, und alle Bedingungen, welche ihr anhangen, betreffen nur ihre Materie, nicht ihre Form. Denn wenn auch eine Handlung

nur unter gewissen Einschränkungen geboten ist, so ist sie doch unter diesen Einschränkungen, d. i. so weit sie unter das Sittengesetz paßt, unbedingt geboten; unter den gehörigen Einschränkungen sollen wir sie wirklich machen, was uns auch zum Gegentheile anreizen könnte *). Diese Anforderung der Pflicht

*) Man hat hie und da an der allgemeinen Formel der Pflicht: „Handle nur nach solchen Maximen“, die allgemeine Gesetze seyn können;“ einen Anstoß genommen, und ihre Unrichtigkeit darzuthun vermeint, wenn man Beispiele gefunden hat, wo die Pflichten nicht nur verschiedenen Menschen ganz verschiedene Handlungen gebieten, sondern mehrere Handlungen auch nur unter gewissen Einschränkungen vorschreiben. Allein der Einwurf zeigt, daß man den Sinn der Formel gänzlich verfehlt hat, als welcher gar nicht ist, daß alle Menschen der Materie nach

ist nun so streng, daß sich kein Mensch davon lossagen kann. Jeder ist durch

dasselbige thun, oder gewisse Handlungen ohne Einschränkung thun sollen; sondern daß sie das, was sie thun, nur so thun sollen, daß es von der allgemeinen Vernunft gebilliget werden, und ihnen folglich jedermann ein gleiches hätte rathen und in seine *Maxime* mit einstimmen müssen, wenn er ebenfalls nach seiner Vernunft geurtheilt hätte. Ob nun unsre *Maxime* wirklich so beschaffen sey, daß sie jeder billigen könne, kann zwar nicht dadurch erforscht werden, daß wir sie *wirklich* der Prüfung eines jeden aussetzen, aber doch, so wie bei andern Wahrheiten, daß wir in *der Idee* uns vorstellen, was wohl andere vernünftige Menschen darüber urtheilen würden, die nicht von unserm Interesse, sondern allein von den allgemeinen Wahrheitsgründen geleitet werden. Daß viele Handlungen nur unter gewissen Einschränkungen geschehen sollen, ist bei allen bedingten oder sogenannten unvollkommenen Pflichten der Fall; aber diese Einschränkungen

die Vernunft selbst genöthiget, seine höchste Würde und seinen absoluten Werth allein in die Beobachtung der Pflicht zu setzen, und sich selbst um so mehr zu verachten und zu verdammen,

und Ausnahmen müssen doch auch allgemein gebilliget werden können; also muß die Maxime, nach der ich etwas nur unter gewissen Einschränkungen thun *soll*, doch auch allgemein seyn; jeder muß wollen können, daß das, was sie gebietet, nur unter den gehörigen Einschränkungen geboten sey. So weit also die Pflicht geht, so weit erstreckt sich allemal auch das Allgemeine und Nothwendige. Du sollst für deine Gesundheit sorgen, so weit es sich mit deinen übrigen Pflichten, die höhere Zwecke gebieten, verträgt. Nur unter dieser Einschränkung ist die Sorge für die Gesundheit unsre Pflicht; aber unter dieser Einschränkung muß auch jedermann wollen, daß jeder für seine Gesundheit Sorge.

jemehr er sich bewußt ist, von dem, was ihm die Pflicht gebietet, abgewichen zu seyn. Dieses ist eine Thatsache, welche keines Beweises bedarf. Bisweilen mißt der Mensch zwar sich und andere nach dem, was sie für seine Begierden und Leidenschaften sind; im allgemeinen aber, und wenn er nach der Vernunft urtheilt, mißt er sich und andere nur nach dem Maafsstabe der Tugend.

Wenn aber dieses Gebot der Pflicht so streng ist, wenn sich kein Mensch demselben entziehen darf, wenn jeder, der es vernachlässiget, sich selbst für schuldig erkennen, sich selbst verdammen muß: so folgt unvermeidlich, daß auch mit der praktischen Vernunft selbst ein Vermögen, eine Kraft verbunden seyn

müsse, das zu thun, was die Pflicht verlangt; ein Vermögen, das eben deswegen, weil etwas unbedingt befohlen ist, auch im Stande seyn muß, alle Hindernisse, die dem Gebote entgegenstehen, zu besiegen, und der Pflicht unbedingt zu folgen. Kurz, ein Wille, dem Pflichten obliegen, muß ein *freier* Wille seyn, ein Wille, der sich selbst nach Vorstellungen beliebig bestimmen kann; nichts ausser ihm darf so stark und so gewaltig seyn, daß es ihn zwingen und nöthigen könnte, etwas zu wolleⁿ, was er nicht selbst will. Ein Wesen, das verpflichtet werden soll, muß also *Freiheit* besitzen. Denn es wäre sonst absurd, ihm durch eine Pflicht etwas zu gebieten; zu fodern, daß es etwas thun *solle*, was es doch nicht

thun kann; es wegen einer Handlung zu verdammen, welche in ihm doch unvermeidlich bestimmt war; dem Verdienst oder Schuld beizulegen, der nichts gethan, sondern sich bloß als Werkzeug hat brauchen lassen. Kurz, alle moralischen Begriffe sind ungereimt und undenkbar, wenn man nicht Freiheit zuläßt. Die Worte Recht und Pflicht, Verdienst und Schuld, Belohnung und Strafe müssen aus der menschlichen Sprache ausgestrichen werden, wenn der Mensch in allen seinen Gesinnungen und Handlungen durch die Naturgesetze, die von ihm nicht abhängen, gezwungen wird, wenn er wollen muß, so wie das Feuer brennen, der Stein fallen, das Wasser fließen muß.

Pflicht setzt also Freiheit des Willens

voraus, aber diese Freiheit ist durch die Pflicht nicht genöthiget, nicht gezwungen, sie ist nur *verbunden*, sie *soll* ihre Handlungen durch die Pflicht bestimmen; sie *kann* ihre Handlungen aber auch durch andere Gründe bestimmen, die nicht aus der Vernunft, die aus den Sinnen genommen sind; sie kann die Zwecke verkehren; sie kann die Tugend unten und den Genuß oben an setzen. Handeln kann sie, wie sie will, aber das Urtheil der Vernunft kann sie nicht umändern. Die Unschuld verführen, seinen Freund verrathen, andere um das ihrige bringen, das *kann* der freie Mensch; aber sich wegen solcher Unthaten in seinem eignen Bewußtseyn für tugendhaft zu erklären, sich da Verdienst beizulegen, wo ihm Schuld

gebührt, das kann er nicht. Dagegen empört sich seine eigne sittliche Vernunft; er muß sich selbst verdammen, wo er sich seiner Schuld bewußt ist, er mag wollen oder nicht. Das Bewußtseyn der Pflicht tritt hervor, und klagt ihn selber an, wenn er etwas gegen sie unternommen hat, oder nur etwas gegen sie zu unternehmen gedenkt, und wenn er auch gleich sich gegen ihre Stimme verhärtet, und die Vernunft selbst gebraucht, ihre Vorwürfe zu schwächen und abzuweisen; wenn er gleich durch fortgesetztes pflichtwidriges Handeln alle seine Neigungen und Urtheile verkehrt; so ist er dennoch vor dem Erwachen seines Gewissens nicht sicher. Selbst seine scheinbare moralische Ruhe kann der Bösewicht nicht anders erzeugen, als

dafs er seine bösen Thaten unter dem *Scheine* der Pflicht vor sich oder andern zu rechtfertigen sucht, und es giebt daher keine andere Zufriedenheit der Vernunft mit uns selbst, als wenn wir uns bewußt sind, den Forderungen der Pflicht Genüge geleistet zu haben.

Es giebt also Pflichten für mich und für alle Menschen, daran kann ich nicht zweifeln; eine unmittelbare Stimme in mir, der ich nicht widerstehen kann, kündigt mir sie an. Ich bedarf ausser meiner Vernunft selbst keines Objekts zu der Erkenntnis, dafs ich Pflichten habe. Die Erkenntnis der Dinge ausser mir ist mir nur nöthig, um sie unter die allgemeine Formel der Pflicht zu subsumiren. Sie lehrt mich nur, *wie* ich die vernünftigen Wesen als absolute

Zwecke behandeln *kann*, nicht, *dafs* ich sie also behandeln *soll*. Das Letztere fördert die blofse Vernunft in mir unbedingt. Weder Gott, noch Unsterblichkeit, noch irgend eine andere theoretische Idee enthält den Grund, weshalb ich mich zur Pflicht für verbunden erkenne. Es ist blos und allein die innere Stimme meiner Vernunft, die hier unbedingt, ohne weitem Grund befiehlt: Sic volo, sic jubeo. So wie der Satz des Widerspruchs letzter und oberster Grund alles Denkens der theoretischen Vernunft ist; so ist die Pflicht letzter und oberster und einziger Grund der praktischen Vernunft; nur mit dem Unterschiede, dafs jener für die theoretische Vernunft *zwingend*, d. i. *physisch nothwendig*, dieser aber für den Willen

nur *moralisch nothwendig* ist, wobei dem Willen, das Gegentheil zu thun, noch physisch möglich bleibt, Wenn ich nun beweisen könnte, daß das Bewußtseyn aller oder einiger besonderer Pflichten einen Grund für meine spekulative Vernunft enthielte, die menschliche Seele für unsterblich zu halten; so würde ich diesem letzteren Satze Beifall geben, wenn ich dessen Wahrheit auch gleich nicht aus der Vorstellung des Objekts, d. i. der Seele selbst erkennen könnte, wenn nur sonst kein theoretischer Grund entgegen stünde. Es kommt nur darauf an, zu zeigen, daß die Idee der Pflicht mit der Idee der Unsterblichkeit verknüpft ist, und daß die erstere einen vernünftigen Grund enthält, auf die Realität der letzteren zu schließen.

Aber wie ist nun mit der Pflicht, mit dem Gebote: du sollst etwas unbedingt und ohne alle weitere Rücksicht thun, der Satz verknüpft, deine Seele ist unsterblich? In einander enthalten sind diese Sätze nicht. Weder in der Idee der Pflicht wird die Idee der Unsterblichkeit, noch in der Idee der Unsterblichkeit die Idee der Pflicht gedacht. Also durch Analysis, durch Entwicklung, durch Erhellung und Aufklärung der Ideen lassen sie sich nicht von einander ableiten. Die Idee der Pflicht und ihr Gebot steht hell und klar für sich da, die Idee der Unsterblichkeit kömmt nicht in ihr vor. Eben so wenig ist die Unsterblichkeit eine Ursache der Pflicht, so dafs der Begriff der Unsterblichkeit erst den Begriff oder den

Zuruf der Pflicht erzeugt. Aber die Unsterblichkeit ist auch kein Bestimmungsgrund der Pflicht. Diese steht vielmehr für sich selbst fest; sie ist eine freie unbedingte Stimme, welche nicht ruft: Du sollst, weil du unsterblich bist; nein, sie befiehlt ohne alle Rücksicht: Du sollst, weil du sollst, weil es allgemein gewollt werden kann, weil es Pflicht ist. Sie bedarf also keines Bestimmungsgrundes ausser sich. Alle Bestimmungsgründe liegen in ihr selbst. Ausser ihr ist nur zu erforschen, was unter sie paßt. Untersuche also nur durch Vernunft und Erfahrung, *was* allgemein gewollt werden kann, daß du es thuest, dann hast du dir deine Pflicht auf den einzelnen Fall bestimmt. Die Pflicht kann also nicht nur unab-

hängig von dem Begriffe der Unsterblichkeit gedacht werden, sondern sie bedarf auch desselben ganz und gar nicht, um moralische Wesen zu verbinden, und zu den Handlungen zu bestimmen, welche unter ihre Form passen. Aber die Idee der Pflicht führt uns dennoch auf einen theoretischen Satz, welchen für wahr zu halten kein weiterer Grund da ist, als die Vorstellung der Pflicht selbst. Dieses ist der Satz, daß alle moralischen Wesen freie Wesen sind. Denn ohne Freiheit ist die Moralität theoretisch gar nicht denkbar. So gewiß wir also von unsrer moralischen Natur überzeugt sind; so gewiß müssen wir auch von unsrer Freiheit überzeugt seyn. Nun überzeugt uns das Bewußtseyn der Pflicht von unsrer moralischen Natur unmittelbar,

also auch von unsrer Freiheit. Es folgt also aus einem praktischen Satze die Ueberzeugung von der Realität unsrer Freiheit, ob wir dieselbe gleich nicht anschaulich erkennen können. Wir nehmen das Bewusstseyn der Pflicht in uns als ein zweifelloses Grundfaktum wahr. Unsre theoretische Vernunft erkennt hieraus, daß wir moralische Wesen sind. Aber sie erkennt aus dem unbedingten Gebote der Pflicht zugleich, daß die Befolgung desselben unmöglich wäre, wenn nicht ein von allen Naturprincipien verschiedenes Princip in dem Menschen seinen Sitz hätte, welches eben die Freiheit ist. Da nun mit dem Bewusstseyn der Pflicht zugleich das Bewusstseyn der Möglichkeit ihrer Ausübung verknüpft ist; so ist auch das Bewusstseyn

der Freiheit in dem Bewußtseyn der Pflicht selbst mit enthalten, und die theoretische Vernunft gebraucht die Realität der Pflicht als einen Erkenntnißgrund, sich von der Realität der Freiheit zu überzeugen.

Aber es giebt ausser der Idee der Freiheit noch andere theoretische Begriffe, welche auf ähnliche Art mit dem Bewußtseyn der Pflicht verknüpft sind, zwar nicht so, daß die Verbindlichkeit der Pflicht davon abhängig gemacht würde, aber doch so, daß die spekulative, theoretische oder erkennende Vernunft mit der praktischen oder handelnden in einen Widerstreit gerathen würde, wenn sie das Gegentheil gewisser Begriffe für wahr halten müßte. Unter diesen theoretischen Begriffen,

welche mit der Pflicht also zusammenhängen, daß diese für die theoretische Vernunft einen Grund und zwar den einzigen hinreichenden Erkenntnißgrund enthält, jenen Realität beizulegen, ist der Begriff *einer sittlichen Ordnung* der allgemeinste und fruchtbarste. Es gebietet uns nemlich die Pflicht, allenthalben so zu handeln, daß wir allenthalben eine sittliche Ordnung hervorbringen wollen, oder welches eben dasselbe ist, daß wir allenthalben die moralischen Wesen als die absoluten Zwecke behandeln, und ihnen alle übrigen Dinge, auf welche wir Einfluß haben, so unterordnen, als es die Natur der moralischen Wesen erfordert. Nun folgt zwar aus dem Satze, daß wir die sittlichen Wesen, und folglich auch die Menschen, als

absolute Zwecke behandeln sollen, nicht theoretisch, daß auch die ganze Natur sittlichen Gesetzen unterworfen, folglich so eingerichtet sey, daß keine ihrer Einrichtungen im Ganzen der Natur eines sittlichen Wesens widerstreiten können. Aber so viel folgt doch daraus, daß, wenn man theoretisch annimmt, die Natur stehe nicht unter sittlichen Gesetzen, diese theoretische Behauptung mit dem praktischen Gebote: Du sollst nur die moralischen Wesen als absolute Zwecke behandeln, in eine seltsame Mishelligkeit geräth. Denn unsre praktische Vernunft kann uns doch unmöglich ein Objekt zu realisiren gebieten, wovon die theoretische Vernunft erkennt, daß es ganz unmöglich ist; denn sie würde sich in diesem Falle eine offenbare Schi-

märe zu ihrem Objekte machen, und so dringend und unbedingt auch das Gebot der sittlichen Vernunft seyn und bleiben möchte; so würde doch die theoretische Vernunft, wenn sie immerfort die Unmöglichkeit des Objekts erkannte, welches die praktische Vernunft dem Willen zum Zwecke setzt, ihr unaufhörlich widersprechen, und ihre Forderungen für schimärisch erklären müssen; ob sie es gleich von der andern Seite wiederum billigen müfste, wenn der Wille dennoch unbedingt dem Sittengesetze Folge leistete. Denn wenn die theoretische Vernunft einsähe, es wäre keine sittliche Ordnung in der Welt, und es könne keine in derselben seyn; so sähe sie auch ein, dafs die moralischen Wesen nichts Absolutes, dafs

sie nur Räder, nur Instrumente in der großen Weltmaschine wären, die den Naturgesetzen unterworfen sind, wie jedes andere Ding; sie entstehen, sie gelangen zum Bewußtseyn, sie verschwinden und entstehen wieder, wenn die Natur ihrer bedarf, aber auf sie selbst ist dabei keine Rücksicht genommen. Freie Wesen kann zwar die Natur nicht hervorbringen, aber setzt, es existiren freie Wesen ausser ihr, die jedoch zu ihrer Wirksamkeit natürlicher Bedingungen, wie etwa eines organischen Körpers, bedürfen. Diese reißt die Natur in ihren Strudel hinein, formt ihnen Körper und zerbricht sie wieder, und treibt mit ihnen ins unendliche ihr Spiel, aber zum Zwecke hat sie sich dieselben nicht gemacht. Wer seyd ihr,

ihr freien Wesen, ihr, die ihr ohne den Körper, den ich euch verleihe, gar nicht existiren könnt, und mit meinen Kräften alles ausführen müßt; wer seyd ihr, daß ihr euch einbildet, um euretwillen wären alle die Anstalten, die ihr mit Maulwurfsaugen anstaunet, entworfen, um euretwillen wären die Gestirne gebildet, die Erden geformt? Wenn unsre theoretische Vernunft eine solche Sprache in der Natur allenthalben verzeichnet fände, wenn sie diese Obermacht der blinden Natur über sittliche Wesen gewiß oder nur wahrscheinlich erkennen müßte; so würde zwar das Sittengesetz immer noch fest auf Erfüllung ihres Befehls dringen; aber der Vernunft müßte doch der Mensch und jedes durch die Natur eingeschränkte

freie Wesen als das allertraurigste Schauspiel erscheinen. Ein Wesen, das fähig ist, sich selbst zu regieren, Gesetze zu erkennen, und Gesetze zu geben, welches das Bewußtseyn seiner Würde in sich trägt, soll dem Feuer, dem Wasser, allen todten Elementen und dem blinden Mechanismus untergeordnet seyn! welche traurige Ordnung! Aber was ist denn für ein Grund da, eine solche Verkehrtheit der Dinge, ich will nicht sagen für wahr und gewiß, sondern nur für wahrscheinlich zu halten? Die Vernunft enthält keinen Grund zu dieser Meinung in sich. Denn diese macht ja allenthalben auf den ersten Platz Anspruch. Aber die Erfahrung, sagt man, lehrt diese nicht deutlich genug, dafs der Mensch, dieses auf

seine Freiheit so eingebildete und stolze Wesen, ein bloßes Spiel mechanischer Kräfte der Natur ist? Welches Element kann ihn nicht zerstören, und seine ganze moralische Wirksamkeit in der Welt vertilgen? Wer mag die Einbildung, daß er ein absoluter Zweck sey, den die Natur nicht zerstören könne, gegen die Pfeile des Todes erhalten? Aber halt! hier ist euer Schluß gewiß zu rasch! ja ihr habt gar nicht geschlossen, ihr habt uns eure Einbildung für einen Schluß verkauft! Denn wie folgt denn aus der Thatsache, daß euer Körper den Gesetzen der Natur unterliege, der Schlußsatz, daß auch euer freier Geist der Natur gehorchen müsse, oder daß die Natur nicht um des freien Geistes willen da sey, und ihm ihre Kräfte zu

seinem Wirken leihen müsse? Denn daraus, daß sie seinen Körper zerstört, könnt ihr doch unmöglich schliessen, daß sie nun gar nichts mehr für diesen freien Geist thun, ihm gar nicht mehr zum Werkzeuge seiner Aeusserung dienen, oder gar ihn selbst vertilgen werde! Also gesteht es nur, ob eine sittliche Ordnung in der Welt sey oder nicht, davon wißt ihr theoretisch nichts. Die Betrachtung der Welt lehrt euch hierüber nichts, und kann euch nichts lehren. Es giebt viele Thatsachen in derselben, die mit einer sittlichen Ordnung übereinzustimmen, und viele, die ihr zu widersprechen scheinen, und daher findet jeder Thatsachen in Menge für das, was er sucht, er mag eine sittliche Ordnung oder eine sittliche Unordnung

aus der Erfahrung beweisen wollen. Auf dem Wege der Erfahrung ist hierüber weder Gewissheit noch Wahrscheinlichkeit zu finden. Aber auch die Vernunft für sich kann nicht so tief in die Natur der Dinge eindringen, daß sie daraus erkennen könnte, welches das oberste Gesetz und der oberste Zweck der Einrichtung der ganzen Natur ist. Nur wer die Natur vollständig nach allen ihren Theilen bis in ihr innerstes kennt, oder wer sie selbst nach seinen Ideen hervorgebracht hat, würde dieses theoretisch bestimmen, und hinreichende Erkenntniß davon haben können. Kein endlicher Geist kann sich derselben rühmen.

Aber angenommen und zugegeben, daß die spekulative Vernunft auf eine

befriedigende Auflösung der Frage: ob die Natur selbst nach sittlichen Ideen eingerichtet sey oder nicht, gänzlich Verzicht thun müsse; so enthält doch die praktische Vernunft in dem Gebote der Pflicht einen hinreichenden Grund, für wahr anzunehmen und zu glauben, daß die Natur wirklich nach sittlichen Gesetzen eingerichtet oder denselben unterworfen sey. Denn durch die Pflicht ist uns geboten, die moralischen Wesen als das Absolute zu betrachten und zu behandeln. Nun, schliessen wir vermittelst unserer spekulativen Vernunft, würde einer, der seiner Pflicht folgt, offenbar sich etwas Unmögliches zum Zwecke setzen, wenn die moralischen Wesen in der Welt nicht auch das Absolute wirklich wären, worauf alles übrige in der-

selben abzielt. Ob es nun gleich an sich *denkbar* ist, daß sich die vernünftigen Wesen durch die Pflicht wirklich etwas Unmögliches zum letzten Zwecke setzten; so ist doch auch nicht ein einziger vernünftiger Grund, der uns bewegen könnte, dieses anzunehmen. Aber da uns unsre praktische Vernunft selbst als absolute und freie Wesen ankündigt, da sie uns das Sittliche als das höchste und oberste aufstellt, und uns dasselbe allenthalben und unbedingt zu befolgen gebietet; so kann man mit Recht den inneren Zuruf der Vernunft, daß sie und nichts ausser ihr das Absolute und Letzte sey, für wahr halten, und annehmen, daß alles in der Welt sich zuletzt auf die moralischen Wesen beziehe, und durch dieselben bestimmt

werde, d. h. daß die Ordnung der Natur der sittlichen Ordnung unterworfen sey. Dieses zu glauben, legt uns zwar die Pflicht nicht auf, sie verbindet uns nicht dazu; aber sie veranlaßt unsere Vernunft, die Folge aus ihrem Gebote zu ziehen, wie eben gezeigt worden ist. Es kömmt hierbei insbesondere auf das Vertrauen an, welches jemand auf seine eigne sittliche Vernunft setzt. Diese kündiget sich uns offenbar als etwas Absolutes an. Hat man nun Zutrauen zu ihr, ist man überzeugt, daß man auch durch sie etwas Absolutes sey; so wird man bald die Welt, so weit sie nicht sittlich, sondern blos Natur ist, sich selbst, seinem sittlichen Wesen unterordnen, und der inneren Versicherung durch die Pflicht mehr trauen, als

den äussern, unvollständigen Erfahrungen, welche das Gegentheil anzukündigen scheinen. Je stärker die Pflicht in uns wird, desto mehr werden wir von unserer innern absoluten Würde überzeugt, desto entschlossener werden wir auch, die ganze Natur uns unterzuordnen. Es wird uns immer unmöglicher, uns zu überreden, dafs dieses Gebein, welches wir zur Ausführung unsrer Zwecke gebrauchen, diese todte Natur, die wir erst zu etwas machen, indem wir sie zu behandeln für würdig achten, mehr als wir selbst seyn sollten. Wir fühlen uns immer erhabener, je mehr wir uns unsrer sittlichen Natur bewußt werden, und je gröfser und stärker diese in uns wird, desto mächtiger wird der Glaube in uns, dafs alles sittlichen Ge-

setzen gehorche. Sokrates muß in der Reihe der Dinge doch einen gröfseren Werth haben, als der Giftbecher, der ihn tödtete, und die Fieber können nicht höhere Zwecke seyn, als die Menschen, denen sie das Leben nehmen. Dieses ruft uns das Bewußtseyn unsrer eignen Würde zu. Weiter läßt sich kein Beweis dafür führen.

Ist aber mit dem Bewußtseyn der Pflicht die Ueberzeugung verknüpft, daß die moralischen Wesen das Absolute ausmachen, worauf sich alles übrige in der Natur beziehet, denen alle Sachen untergeordnet seyn müssen; so ist auch die Ueberzeugung, daß die menschliche Seele unsterblich sey, damit verknüpft. Denn in einer moralischen Ordnung können die sittlichen Wesen nicht der

Zeitbedingung unterworfen seyn; ihr Zweck (der freien Wirksamkeit) hört nimmer auf, warum sollte ihr Daseyn aufhören? Einem andern Dinge können sie nie ganz untergeordnet werden, dagegen schützt sie ihre absolute Natur. Wer sich also durch die Idee der Pflicht seiner absoluten Natur bewußt ist, und an die Realität derselben festiglich glaubt, glaubt zugleich an seine Unsterblichkeit, und ist inniglich überzeugt, daß Naturkräfte ihn nicht zerstören oder seine Existenz vernichten können. Denn sie sind ihm untergeordnet, und wenn es also Zerstörung und Vernichtung gälte; so würden sie eher weichen müssen, als er. Aber theoretische Gewißheit kann dieses Bewußtseyn doch nicht hervorbringen, sondern nur praktische. Das

Gegentheil *zu denken* bleibt immer noch möglich, aber es ist doch auch kein theoretischer Grund da, es zu glauben. Denn daß etwas denkbar ist, ist noch kein Grund, es für wirklich zu halten. Dagegen sind sehr viele und wichtige praktische Gründe da, eine moralische Ordnung für wirklich zu halten, und in einer solchen Ordnung können wir auch unserer Unsterblichkeit gewiß seyn.

Wollten wir theoretisch annehmen, daß die menschliche Seele nach dem Tode vernichtet würde; so würden wir zugleich annehmen, daß sie nichts Absolutes wäre, daß also das Sittengesetz, welches uns die Menschen als etwas Absolutes zu behandeln gebietet, uns einen Zweck vorschreibt, der nach unserer theoretischen Vernunft ein Unding

ist. Nun, würde zwar das Gebot der praktischen Vernunft dennoch bleiben, uns dennoch verbinden. Aber unsere theoretische Vernunft würde der praktischen unaufhörlich widersprechen, und mit ihr unaufhörlich im Widerstreite seyn, weil sie nach der Voraussetzung, daß sie die Vernichtung der moralischen Wesen nach dem Tode erkennete, auch die Nichtigkeit des obersten sittlichen Zwecks, nemlich die sittlichen Wesen als absolute Zwecke zu behandeln, das sie doch gar nicht sind, erkennen müßte. Es ist also eigentlich ein Widerstreit der praktischen und theoretischen Vernunft, welcher eintritt, so bald man den Untergang eines moralischen Wesens nach dem Tode annimmt. Die moralischen Gesetze gerathen in diesem Falle in un-

aufhörlichen Widerspruch mit dem, was unsre Vernunft theoretisch für wahr erkennt. Jene gebieten uns unaufhörlich, Zwecke zu Stande zu bringen, welche diese für schimärisch erklärt. Die theoretische Vernunft würde unaufhörlich etwas anders rathen müssen, als was die praktische befiehlt. So sehr die Pflicht auf ihrem Ansehen beharren würde, so deutlich müßte die theoretische Vernunft erkennen, daß alle Pflicht schimärisch, und der wirklichen Ordnung der Dinge gar nicht angemessen wäre. Sie müßte rathen, diese sonderbare Stimme von Pflicht immer mehr und mehr zu unterdrücken, und die seltsamen Ansprüche auf eine moralische Natur, auf absolute Würde aufzugeben und möglichst in sich wegzuz-

schaffen, dagegen lieber das zu thun, was nach der Erfahrung unsern natürlichen Neigungen am angemessensten ist, und mit unsrer Glückseligkeit am besten zusammen stimmt. Hierdurch aber würde die theoretische Vernunft (nicht nur einige, sondern alle Pflichten und selbst den Begriff der Pflicht für schimärisch erklären, und diesem gemäß unaufhörlich das Gegentheil der Pflicht anrathen.

Nimmt man an, die menschliche Seele sey nicht unsterblich; so läugnet man auch zugleich die moralische Ordnung der Dinge. Denn in dieser sind die moralischen Wesen absolute Zwecke, welche unmöglich durch Begebenheiten in der Zeit vernichtet werden können. Läugnet man aber theoretisch die moralische Ordnung der Dinge; so muß

man es auch theoretisch für eine Ungereimtheit erklären, die sittlichen Gesetze zu den obersten Principien seines Handelns zu machen, und ohnerachtet die praktische Vernunft immer zu befehlen fortfahren würde, auf die Beobachtung des Sittengesetzes zu dringen; so würde doch die theoretische Vernunft diesen Befehl selbst für etwas Ungereimtes erklären müssen. Sie würde also unter der Voraussetzung, daß unser Bewußtseyn und unser Vernunftgebrauch nach dem Tode vernichtet wird, jede Pflicht als ungereimt verwerfen müssen.

Denn wenn die Vernunft erst einen hinreichenden Grund fände, an der Möglichkeit des Zwecks zu zweifeln, den das Sittengesetz dem Willen vorschreibt; so würde sie sich bald zu

überreden suchen, daß die Idee der Pflicht überall erdichtet, oder wenigstens etwas sehr unnatürliches wäre; und da dennoch die Pflicht immer von neuem wieder gebieten würde; so würde sich die theoretische Vernunft zwar niemals ganz und gar von ihr losmachen können, aber sie würde dem Willen doch da, wo ihr Gebot mit ihrer theoretischen Voraussetzung gar zu arg in Widerstreit gerieth, Ausnahmen erlauben, und die Pflichten der Materie nach nur in so weit billigen, als sie mit derjenigen Ordnung der Zwecke, welche sich die Vernunft nach ihrer theoretischen Einsicht gemacht hätte, zusammen fielen. Sie würde also zwar den Schein beizubehalten suchen, als ob sie die Pflicht anerkennte, aber im Grunde würde

sie dieselbe ganz verwerfen: der Mensch, welcher so dächte, würde, wenn er gut wäre, praktisch wirklich aus Pflicht handeln, aber er würde es sich in der Theorie ableugnen müssen, wenn er consequent seyn wollte.

Denn wenn die theoretische Vernunft voraussetzt, der Mensch sey nicht unsterblich, es sey keine moralische Ordnung wirklich; und sie soll doch eine Ordnung der Zwecke entwerfen, welche der Wille im Leben befolgen soll; so wird sie auf die *unbedingte* Befolgung des Sittengesetzes ganz Verzicht thun müssen, und diesen Zweck nicht mit in ihre Theorie aufnehmen können. Denn sie wird mit Recht darauf dringen, daß sie doch nicht anrathen könne, dem Unmöglichen nachzugehen, das zu be-

folgen, was sie selbst für eine Schimäre erkennen müßte; und wenn sie auch keine Erklärung von dieser so seltsamen Idee der Pflicht zu geben wüßte; so würde sie gar bald eine erdichten können. Die sogenannten Pflichten würde sie zwar sodann, um der Schwachen willen, mit in ihre Willensregeln aufnehmen, aber sie würde sie nach dem materialen Zwecke, den sie in ihrem Systeme als den höchsten zum Grunde legte, mäßigen. Wenn sie nun den Zweck der absoluten Moralität schon aufgegeben hätte, wie sie sich denn bei der Voraussetzung, daß eine sittliche Ordnung nichts wäre; theoretisch dazu entschließen müßte; so würde sie unfehlbar die eigne Existenz des Menschen, oder weil auch an dieser dem Menschen

nicht allemal viel gelegen ist, seine Glückseligkeit, d. i. seine angenehme Existenz zum obersten Zwecke setzen, und darnach ihre Maximen einrichten müssen. Diese würden aber sämtlich den Namen der Pflichten gar nicht verdienen; alle Pflichten würden sämtlich in bloße Klugheitsregeln, in Glückseligkeitslehren verwandelt, und ihr Wesen würde ganz und gar vernichtet.

Denn zuerst ist offenbar, daß derjenige, welcher die Unsterblichkeit der Seele und die Realität der moralischen Ordnung leugnet, und sich doch dabei ein System der Zwecke durch seine theoretische Vernunft entwerfen will, alle diejenigen praktischen Gebote als schimärisch verwerfen muß, welche uns befehlen, alles nur um der Tugend

selbst willen, oder deswegen zu thun, weil es Pflicht ist, ohne Rücksicht auf Vortheil, Nutzen und Vergnügen des Lebens, ja welche sogar fodern, nicht nur alle Güter des Lebens, sondern auch das Leben und die Glückseligkeit selbst un ihretwillen aufzuopfern. Denn wenn die Vernunft, wie in dem vorausgesetzten Falle angenommen wird, den sittlichen, formalen Zweck als eingebildet verwerfen muß; so kann sie nur Maximen und Regeln entwerfen, wornach der Wille einen materialen Zweck wirklich machen kann. Einen solchen aber kann die Vernunft nicht anders entdecken, als durch die Erfahrung, und sie selbst kann in den praktischen Regeln blos die Mittel bestimmen, wodurch derselbe wirklich ge-

macht oder erhalten werden kann. Der natürlich nothwendige Zweck aber, nach welchem alle Menschen streben, ist ununterbrochenes Wohlbefinden, Glückseligkeit. Folglich würden alle praktische Regeln, welche die theoretische Vernunft geben könnte, nur Mittel zur Glückseligkeit enthalten, und auch nur in so weit zu befolgen seyn, als sie wirklich das leisteten, wozu sie ersonnen wären. In diesem Falle würde es aber offenbar gar keine sittlichen Gesetze und gar keine Pflichten geben. Denn glücklich zu seyn, ist ein Wunsch, den die Natur durch Instinkte und Triebe uns so stark abnöthiget, daß es warlich kein Verdienst ist, ihn zu haben, und es wäre ungereimt und lächerlich, uns noch obendrein zu *gebieten*, daß wir

uns glücklich machen sollen, da ein jeder schon die größte Begierde darnach hat. Kein Mensch kann deswegen auf Achtung und Erhabenheit Anspruch machen, weil er ein unglaublich heftiges Verlangen hat, glücklich zu seyn. Denn dieses haben auch die Thiere mit dem Menschen gemein. Der einzige Unterschied unter ihnen würde seyn, daß jene die Natur die Mittel zur Glückseligkeit durch Instinkte gelehrt hat, die Menschen aber solche durch Vernunft selbst ausfindig machen müssen; wobei die letztern eher verlieren als gewinnen würden, da die Instinkte so sicher führen, und die Vernunft in den Mitteln sich so häufig irret. Auch würden die Ausdrücke: *Verdienst* und *Schuld* leere Worte seyn, indem niemand sein Un-

glück begehren kann, und wenn er also eine Handlung thut, die ihn doch unglücklich macht; so that er sie gewifs bloß aus Irrthum: er hielt sie für ein Mittel des Glücks, und sie erzeugte sein Unglück. Man kann ihn höchstens für einfältig, aber nie für lasterhaft erklären, so wenig wie einen Kaufmann, der so einfältig ist, sein Vermögen da aufs Spiel zu setzen, wo es kein Kluger würde gethan haben. Moralgesetze sind etwas ganz anders, als Glückseligkeitslehren. Die erstern sind absolut, und gebieten allgemein und nothwendig: in der Sinnenwelt ist kein Objekt, das *nothwendig* mit ihnen verknüpft wäre. Es ist möglich, daß der Tugendhafte zeitlebens unglücklich ist; die heftigsten Schmerzen können ihn begleiten; seine

Tugenden können ihm Verfolgung, Angst, den Verlust seiner Familie, seiner Gesundheit u. s. w. zuziehen; aber er ist darum nicht weniger tugendhaft, ja seine Tugend erscheint so gar um so viel gröfser, je gröfser das Unglück, und je stärker die unangenehmen Empfindungen sind, unter welchen er ihr treu bleibt, und die er durch ihre Ent-sagung hätte los werden können. Diese Tugend, in welche alle Menschen, (einige wenige in den Stunden ihrer Spekulation ausgenommen) die höchste Würde und Vortreflichkeit der menschlichen Natur setzen, müfste nach der theoretischen Vernunft ein Unding, das lächerlichste Geschöpf der Einbildung seyn, das blos unsern Spott verdiente, wenn keine Unsterblichkeit der Seele

angenommen würde. Denn die Vernunft, deren Wesen darin besteht, daß sie nach Zwecken handeln soll, würde, wenn sie tugendhaft handeln wollte, ohne alle Zwecke handeln, weil sie in Gefahr gerieth, eine Ursache ihrer eignen Vernichtung zu seyn; indem die Tugend in vielen Fällen fodern kann, Glück und Leben zu wagen.

Mir ist die Meinung derer nicht unbekannt, welche behaupten: die Vernunft müsse dennoch die Glückseligkeit als den letzten Zweck der menschlichen Natur ansehen, und die Tugend sey doch immer das sicherste *Mittel*, zu derselben zu gelangen; und ob sie uns gleich in mancherlei Leiden verwickeln könne, so fände sich doch zuletzt, nach einer genauen Berechnung, daß das

Glück, welches die Tugend gewähre, auch schon hier in dieser Welt größer sey, als alles Unglück, das damit verknüpft seyn könne, und dafs es nie mit einem bloß sinnlichen Glücke an Gröfse und Werth verglichen werden könne. Zuletzt müsse also doch die Vorstellung unsrer Glückseligkeit der Grund seyn, der uns zur Ausübung der Tugend treibe, und ein Tugendgesetz könne daher doch kein anderes seyn, als ein solches, das uns wahrhaftig glücklich macht. Daher sey, die Sitten lehren, im Grunde nichts anders, als die Berechnungen vortragen, nach welchen die größte Summe der Glückseligkeit gefunden werden kann.

Hiergegen erinnere ich nun überhaupt, dafs ich es für zwei sehr ver-

schiedene Untersuchungen halte, ob Glückseligkeit ein nöthwendiger und vernünftiger Zweck in der menschlichen Natur überhaupt sey, und ob diejenigen freien Handlungen, welche durch die Vorstellung derselben verursacht werden, um deswillen Pflichten genannt werden können. Ist das erstere; so müssen natürlicher Weise die Befolgungen der Pflicht diesen Zweck mit befördern helfen, wenn anders der menschliche Wille selbst etwas zur Erreichung dieses Zwecks beitragen kann. Aber ob Handlungen deshalb Pflichten heißen müssen, weil sie durch die Vorstellung der dadurch zu erlangenden Glückseligkeit hervorgebracht sind, daran zweifle ich ganz und gar. Denn einmal angenommen, die menschliche Natur habe noch einen ganz

ändern, uns bis jetzt zwar ganz unbekannt, aber doch weit erhabenern Zweck als den Genuß der Glückseligkeit: ferner angenommen, daß der letzte Zweck unsrer Natur nicht nur hier in der Welt, sondern auch in einer beträchtlichen Zeitfolge nach dem Tode in einem andern Leben, völlig unerforschlich bliebe, und endlich noch angenommen, daß wir schlechterdings keinen nothwendigen oder wirklichen Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit entdeckten; so würden die Vernunftgebote, nach meiner Meinung, dennoch für uns ihre vollkommene Gültigkeit behalten, und wir würden alle Macht der Vernunft anwenden müssen, sie auszuführen, weil wir wenigstens diese einzige Bestimmung uns-

rer Natur mit vollkommner Gewifsheit erkennen, daß wir nach den Vernunftgesetzen handeln müssen. Die Vernunftgesetze müssen als *freie*, von allen Dingen unabhängige Ursachen, wirken, wenn wir von unsern Handlungen sollen sagen können, daß die Pflicht einigen Theil daran habe. So bald irgend ein Instinkt, eine Neigung, eine Begierde, ein äußeres Gut als einzige Ursache einer Handlung betrachtet wird; so ist dieses keine Handlung aus Pflicht. Kein Mensch wird sagen, daß jemand etwas aus Pflicht thue, wenn ihn sein eignes Vergnügen oder sein Nutzen dazu antreibt. Wen ein Instinkt triebe, andre Menschen glücklich zu machen, sein Wort zu halten, verträglich zu seyn u. s. w. der würde zwar ein sehr lie-

benswürdiges Wesen seyn, aber zur Tugend und zum Verdienst könnte man ihm solches doch nicht rechnen, weil ein Instinkt durch ein andres Wesen eingerichtet und aufgelegt ist und die Willkühr *zwingt*; das, was wir Tugend nennen, aber schlechterdings *eigne* Gesetzgebung, und *freie* Kaussalität erfordert. Es ist zwar vernünftig, für sein Glück zu sorgen, aber kein Mensch nennt dergleichen Handlungen, Handlungen aus Pflicht. Ein Arzt, der einen fürstlichen Patienten pünktlich und genau abwartet, von dessen glücklicher Kur er sich groses Glück und grosse Belohnung verspricht, kann zwar ein rechtschaffener und tugendhafter Mann seyn; aber niemand wird behaupten, daß er dadurch einen ausserordentlichen

Beweis von seiner Tugend abgelegt, weil er bei seinem Fleiße und bei seiner Akkuratesse in dieser Kur sein Glück immer vor Augen gehabt. Wendet hingegen derselbige Arzt auf einen armen Kranken, der unbekannt und hülflos ist, und dem er Arznei, Lebensmittel und Bequemlichkeit aus seinem Beutel verschaffen muß, eben die Sorgfalt und Mühe; und kann man keine Aussicht auf Vortheile bei dieser genauen Abwartung entdecken; so wird man diese Handlung gewiß weit eher aus der Pflicht herleiten, und sie als einen Beweis seiner Rechtschaffenheit und Tugend aufstellen können. Soll also die Vorstellung der Glückseligkeit der letzte und einzige Bewegungsgrund unsrer Handlungen seyn, so behaupte

ich *erstlich*, daß durch diese Theorie der Begriff der Tugend und Pflicht schlechterdings vernichtet werde. Denn so wenig es geleugnet werden kann, daß das Bewußtseyn, die moralischen Gesetze befolgt zu haben, mit einer angenehmen Empfindung verknüpft ist, und daß die Ausübung der Tugend innere Zufriedenheit, also einen großen Theil der Glückseligkeit zur Folge habe; so wenig kann ich doch zugeben, daß eine Handlung um dieser angenehmen Empfindungen willen, tugendhaft zu nennen sey. Ich würde vielmehr den noch weit mehr bewundern, der dergleichen angenehme Empfindungen, als Wirkungen der Tugend gar nicht voraussähe oder bei sich verspürte, und sie dennoch ausübte. Denn daß dem Men-

scheu bei der Ausübung seiner Tugend vieles, auch ausser der Vernunft, zu Hülfe kömmt, ist zwar ein Zeichen, das seine Vernunft Hülfe nöthig hat, aber nicht, das sie allein durch sich selbst gar nichts wirken könne. Sobald die Vorstellung des Vergnügens, das aus einer Handlung entspringt, die alleinige Ursache der Handlung ist; so verdient sie schlechterdings nicht den Namen der Tugend, sondern es ist an jeder Handlung nur so viel tugendhaft, als die bloße Vorstellung des allgemeinen und nothwendigen Vernunftgesetzes gewirkt hat. Denn wäre das Vergnügen, welches aus der tugendhaften Handlung entsteht, als die Ursache derselben anzusehen; so müßte das Vergnügen oder die Glückseligkeit auch ein Maass

sey, die Tugend und das Verdienst der Handlungen zu messen: es wäre eine Handlung um so tugendhafter, je glücklicher sie machte: keiner wäre lasterhaft als nur der Elende. Ehebruch, Raub und Mord wären nur dann Laster, wenn sie unglücklich machten. Man müßte die Moralität der Handlungen nicht nach ihren Bewegungsgründen, sondern nach ihren Folgen beurtheilen, welches so absurd ist, daß es gar keiner Widerlegung bedarf.

Es ist aber auch *zweitens* schlechterdings ganz unerweislich, daß die Beobachtung der moralischen Gesetze *jederzeit* und nothwendig mit Glückseligkeit verbunden sey. Denn wo will man die Beweise für diese Behauptung hernehmen? Aus der Erfahrung? Diese

könnte leicht die Sache schlimmer machen. Denn 1) kann die Erfahrung wohl beweisen, daß etwas bisher so geschehen sey, aber nicht, daß es auch *nothwendiger* Weise so geschehen müsse, wie aus allen Vernunftlehren bekannt ist, und 2) beweiset sie auch nicht einmal, daß es wirklich so geschehe. Denn es ist lächerlich, wenn man es leugnen will, daß die Beobachtung der Pflicht den Menschen viel Leiden und Unglück in dieser Welt zuziehen kann, und öfters wirklich zuziehet. Und einen, der um seiner Tugend willen in Oel gesotten wird oder den Giftbecher trinken muß, für glücklich auszugeben, ist eher ein Spott zu nennen, den man mit Unglücklichen treibt, als eine philosophische Subtilität. Man

müßte also aus der Vernunft a priori beweisen, daß die Tugend jederzeit glücklich machen müsse. Allein, so schön ein solcher Beweis auch geführt werden, und so bündig man auch darthun möchte, daß nach Vernunftgesetzen keine andere Verbindung möglich wäre, als die der Tugend mit der Glückseligkeit; so laut würde die entgegengesetzte Erfahrung diesen Beweis widerlegen, da aus derselben offenbar ist, daß die Dinge, welche zur Glückseligkeit gehören, sich gar nicht nach diesen Vernunftgesetzen richten, indem sie nach einer ganz verschiedenen Ordnung erfolgen, und von einer ganz andern Art von Ursachen abhängen. Also nicht zu gedenken, daß durch dergleichen Bewegungsgründe der ganze Begriff

der Pflicht ganz und gar aufgehoben wird, weil die Nothwendigkeit und Allgemeinheit unvermeidlich leidet; so sind die moralischen Gesetze auch äusserst schwankende und ungewisse Mittel, die Glückseligkeit hier in der Welt zu erreichen, und es kann daher niemanden der die Glückseligkeit als seinen höchsten Zweck zu realisiren sucht, verdacht werden, wenn er sich nach seiner besten Einsicht andre wählt, bei deren Gebrauch er sich nach seiner bisherigen Erfahrung wohlbefunden hat. Denn so wie es in den Sinnen gewisse Idiosynkrasien giebt, wo dem einen etwas angenehm ist, was auf den andern höchst unangenehm wirkt; so hat auch jeder das Recht, sich für einen Sonderling in Ansehung der Erfolge der

Handlungen in seinem Gemüth zu halten. Ein *Gellert* würde höchst unglücklich gewesen seyn, wenn er sich bewußt gewesen wäre, einen Menschen ermordet zu haben, da ein *Bravo* nie glücklicher ist, als wenn er nach vollbrachter That die Dukaten überzählt, die ihm seine Todschläge zubrachten, und nie misvergnügter, als wenn ihm ein Dolchstich mißlang. Wenn glücklich so viel als tugendhaft ist; so ist der *Bravo* nicht minder tugendhaft als *Gellert*, nur jeder nach seiner Weise. Wer dem andern gebieten wollte, nach eines andern besondern Weise glücklich zu seyn, würde offenbar thöricht handeln. Und wenn es bei der Tugend nur auf Neigungen angesehen ist; so ist es zwar möglich, daß jemand eine

ausserordentliche Liebe zu den Tugendgesetzen hat, aber ein anderer würde sich vielleicht für glücklicher und klüger halten können, wenn er eine Neigung, die so allein herrschen will, und die allen übrigen, nicht minder natürlichen Neigungen so oft Abbruch zu thun gebietet, und welche ihren letzten Zweck so weit hinaus schiebt, und ihn so unsicher oder doch so unvollkommen erreicht, entweder gar nicht hätte, oder doch sie absichtlich schwächte und unterdrückte. Denn eine Neigung wegzuschaffen, welche zu befriedigen zu viel Mühe und Anstrengung erfordert, ist jederzeit der Klugheit gemäfs.

Man würde sich sehr irren, wenn man mir Schuld gäbe, als ob ich läugnete, dafs die Glückseligkeit einen *we-*

sentlichen Theil der Bestimmung der menschlichen Natur ausmache. Ich glaube vielmehr, daß die Veranstaltungen, welche wir in derselben wahrnehmen, die Vernunft von allen Seiten nöthigen, dieses zu behaupten. Aber ich leugne nur, daß man beweisen könne, daß die Befolgung der Moralgesetze das einzige mögliche und nothwendige Mittel sey, jeden Menschen hier in dieser Welt glücklich zu machen. Angenommen also: die Glückseligkeit gehöre nothwendig zur Bestimmung der menschlichen Natur; so getraue ich mir auch hieraus zu beweisen, daß die Pflicht in einen leeren Namen verwandelt werde, und daß die Vernunft mit ihr in Widerspruch gerathe, wenn sie behauptet, die Seele sey nicht unsterb-

lich. Denn die praktische Vernunft gebietet in den Sittengesetzen unbedingt. Sie befiehlt unter keiner Bedingung von der Pflicht abzuweichen, und ihrer Beobachtung schlechterdings alles, ohne Ausnahme nachzusetzen. Sie legt sie uns, wie alle Lehrer der Moral, mit dem gemeinen Menschenverstande einstimmig behaupten, als nothwendig und unnachlässlich auf. Nun erkennt aber auch die Vernunft die Glückseligkeit, als eine von der menschlichen Natur unzertrennliche Bestimmung, und es kann ihr daher unmöglich entgegen seyn, auf Mittel zu denken, wie sie dieselbige erreiche. Indessen schränken die Tugendgesetze den Gebrauch jener Mittel zur Glückseligkeit ein, und die sittliche Vernunft gebietet, sich um die Glück-

seligkeit nur in so weit zu bemühen, als diese Bemühungen mit Tugend und Pflicht bestehen können. Tugend und Pflicht wird also von der Vernunft doch höher geachtet, als die Glückseligkeit dieser Welt, indem sie dieselbe auszuschlagen befiehlt, so bald sie ohne Verletzung der Pflicht nicht erworben werden kann, und die Vernunft kann das, was das Leben glücklich machen kann, unter keiner andern Bedingung wollen, als wenn es mit der Tugend übereinstimmt. Wenn daher die Vernunft die Glückseligkeit unter vernünftige Wesen vertheilen sollte; so könnte sie nach ihren Gesetzen nicht anders verfahren, als dafs sie den Tugendhaftesten auch am glücklichsten machte: kurz, sie kann keine andre Vertheilung der Glück-

seligkeit für gerecht erkennen, als eine solche, die mit der Tugend in der genauesten Proportion steht.

Ein vollkommen tugendhaftes Leben in Verbindung der ihr proportionirten Glückseligkeit gedacht, ist eigentlich dasjenige, was die Vernunft für das wünschenswertheste und *höchste Gut* erklärt, worüber unter den Alten so lange ist gestritten worden. Das höchste Gut kann eben so wenig allein in der Vernunft, wie die *Stoiker* meinten, als allein in den Sinnen, wie *Epikur* wollte, gesucht werden. Soll es nun als möglich gedacht werden, daß der Mensch sich diesem höchsten Gute nähern könne, so muß Tugend und Glückseligkeit mit einander in Verbindung stehen. Wir aber kennen keine andre Verbindung

zweier von einander verschiedenen Dinge, als daß das eine die Ursache oder die Wirkung des andern sey. Da nun die Tugend die Handlungsweise ist, wodurch ein gewisser Zustand in dem Menschen gewirkt werden soll; so muß die Beobachtung der Pflicht von der Vernunft, als die Ursache der Glückseligkeit, betrachtet werden, wenn anders der Mensch zur Erreichung des höchsten Guts selbst etwas soll beitragen können. Es müßte also, nach jener Bestimmung zu urtheilen, die wir in dem Menschen erkennen, Tugend und Glückseligkeit hier in einem beständigen ebenmäßigen Verhältnisse stehen, und eine nothwendige Verknüpfung zwischen beiden stattfinden. Nun wird wohl niemand behaupten, daß sich eine solche Ordnung

in der Welt wahrnehmen lasse, nach welcher Tugend jederzeit Glückseligkeit herbeiführe. Denn die letztere kann unmöglich blos in dasjenige einfache, angenehme Gefühl gesetzt werden, welches mit der Ausübung der Vernunftgesetze verbunden ist, indem die ungehinderte Thätigkeit einer jeden Kraft ein gewisses Vergnügen nach sich läßt; sondern zur menschlichen Glückseligkeit gehören in dieser Welt auch andre Dinge, die sich schlechterdings zu der *Conscientia recti* gesellen müssen, wenn wir einen Menschen glücklich preisen sollen. Kein Mensch wird es leugnen, daß mit dem Bewußtseyn, gerecht, treu, arbeitsam u. s. w. gewesen zu seyn, ein gewisses sehr schätzbares Vergnügen verknüpft ist; aber allein macht es dennoch

den Menschen nicht glücklich. Zur Glückseligkeit in der Welt gehören offenbar viele zufällige, von uns größtentheils unabhängige Dinge, wie Gesundheit, ein glückliches Temperament, ein gewisser Grad des Wohlstandes, Gesellschaft, und tausend andre Dinge dieser Art. Wenn nun die Tugend in der Welt als die Ursache der Glückseligkeit angesehen werden könnte; so müßte sie nicht nur die mit ihr nothwendig verknüpften Gefühle erzeugen, sondern sie müßte auch jene zur Glückseligkeit gehörigen Umstände nothwendig und allemal wie eine Ursache ihre Wirkung hervorbringen. Dafs aber dieses in der gegenwärtigen Welt nicht so sey, und dafs jene Umstände dem Lasterhaften ebenso wohl als dem Tugendhaften zufallen

oder fehlen, dieses zu beweisen, wird mich hoffentlich ein jeder überheben, da es die tägliche Erfahrung lehrt.

Wenn ferner unsre Vernunft durch die Betrachtung unsrer eignen Natur genöthigt ist, die Glückseligkeit in Verbindung mit der Befolgung der moralischen Gesetze, als den letzten Zweck in der menschlichen Natur auf dieser Erde anzusehen; so muß sie zu gleicher Zeit einsehen, daß die Natur nirgends ihren Zweck so schlecht erreiche, als hier. Ihre Anstalten zu diesem Zwecke sind so stümperhaft und schlecht, daß man auf den Gedanken gerathen müßte, sie habe sich an ein Werk gewagt, dem sie nicht gewachsen ist, und der Mensch sey unter ihren Händen verpfuscht worden. Denn erstlich ist in den allerwe-

nigsten, und wenn man Menschenbeobachtern trauen will, in keinem Menschen die Vernunft, welche die Stelle des Instinkts vertreten soll, stark genug, ihre eignen Gesetze gegen die Antriebe anderer sinnlichen Neigungen und Begierden durchzusetzen; und zweitens ziehen ihre Siege nicht nothwendig die Glückseligkeit nach sich. Es wäre also in dem Menschen alles anzutreffen, was an einem Kunstwerke getadelt werden kann: eine Absicht, die nicht erreicht wird, und Mittel, die sie vermöge der übrigen Einrichtung der Natur nicht erreichen können. Wäre Glückseligkeit die letzte Bestimmung des Menschen hier in der Welt; so müßten Mittel in seine Natur gelegt seyn, die sicher führten und jederzeit wirkten,

und diese Mittel müßten ihren Endzweck nothwendig erreichen. Zur erstern Absicht würde nothwendig erfordert werden, daß, wenn die Befolgung der Moralgesetze das Mittel der Glückseligkeit seyn soll, die Menschen unwiderstehliche Instinkte zur Treue, Redlichkeit, und überhaupt zu alle dem hätten, was man Tugend nennt; und zur zweiten würde gehören, daß die Welt nach ganz andern Gesetzen eingerichtet seyn müßte, als sie wirklich ist. Dieses heißt im Grunde, Vernunft und Natur müßten aufgehoben werden, und der Mensch müßte nicht Mensch seyn, wenn sein Zweck erreicht werden sollte. Eine Philosophie, die so endet, ist gewiß eine falsche Philosophie, und ein Grundsatz, der auf solche Resultate führt,

ist gewiß kein wahrer Grundsatz. Wenn es wahr ist, daß mein Daseyn auf diese Erde eingeschränkt ist; so ist die Idee des höchsten Guts eine absurde Grille, und jede Bemühung, mich dem Genusse desselben zu nähern, ist eben so unge reimt. Das Gesetz: Sey tugendhaft, damit du glücklich werdest, ist ein Gesetz, das etwas Unthunliches und etwas Unmögliches zugleich gebietet; also das absurdeste Gesetz, das je gegeben ist. So muß die Vernunft urtheilen, wenn sie annimmt, daß der Mensch zur Glückseligkeit bestimmt, und Tugend das einzige Mittel dazu sey, und daß sein Daseyn nach dem Tode gänzlich aufhöre.

Nehme ich hingegen an, die Seele sey unsterblich; so gewinnt alles eine

andre Gestalt; meine Vernunft kann nun alles zusammen reimen, und das, was mir vorher als die größte Ungeheimtheit vorkam, löst sich nun in die schönste Harmonie auf. Dauert die Seele der Menschen ewig fort, so begreife ich, daß ihr höchstes Gut ein Ziel seyn müsse, dem wir uns, so lange uns Schranken anhangen, ins Unendliche nur nähern können, ohne es jemals zu erreichen. Meine Vernunft ist eines unendlichen Wachstums, einer beständigen Zunahme ihrer Kräfte fähig, und diese ihre Bestimmung kann nur erreicht werden, wenn ihre Dauer unendlich ist. Das Unglück, welches hier in der Welt den Tugendhaften trifft, und oft so gar eine Folge seiner Tugend ist, ist mir nun kein Räthsel mehr.

Ich lerne daraus, daß die irdische Glückseligkeit, welche an zufällige Dinge gebunden ist, nicht das letzte Ziel meiner Bestrebungen seyn kann. Denn es gehört oft mehr Tugend dazu, sie entbehren zu können, als sie zu besitzen, Leiden zu ertragen, als Vergnügen zu genießen, und Leiden können der Vernunft gewöhnlich eine grössere Stärke geben, als Vergnügungen; und wenn dieses Leben nur ein Uebungsplatz für die Vernunft seyn soll; so könnte sie nicht zweckmäßiger angelegt seyn. So sehr ich also auch meine Natur Glückseligkeit verlangt, so gewiß sehe ich doch ein, daß die Einrichtung dieser Welt nicht so beschaffen ist, daß sie von der Befolgung der sittlichen Gesetze nothwendig hervorgebracht wird.

Ich habe nur wenig Theile, die zu meiner Glückseligkeit gehören, hier ganz in meiner Gewalt. Ich kann nichts thun, als mich so betragen, daß mich die Vernunft für *würdig* hält, glücklich zu seyn. Dieses geschieht aber allein dadurch, daß ich tugendhaft bin. Es widerspricht meiner Vernunft nicht, anzunehmen, daß in irgend einem Zeitpunkte des künftigen Zustandes eine Austheilung des Glücks von dieser Art statt finden könne, und wenn die Glückseligkeit wirklich zur Bestimmung meiner Natur gehört; so muß die Vernunft dieses so gar nothwendig annehmen, wenn sie nicht mit sich selbst streiten will. Wenn ich meine Pflicht thun soll, so brauche ich zwar die Glückseligkeit nicht als einen

Bewegungsgrund, aber wenn nicht etwas in meiner Natur seyn soll, das der Pflicht unaufhörlich durch die Vernunft selbst widerstrebet; so muß ich doch überzeugt seyn können, daß ich dadurch nicht einen wesentlichen Zweck in meiner Natur vernachlässige, oder gar vernichte. Dieses würde ich aber offenbar thun, wenn ich die Tugend allgemein, und unter allen Umständen, als Mittel zur Glückseligkeit hier in der Welt gebrauchen wollte; oder, wenn ich auch selbst es nicht thäte, so würde es doch die Natur und andre Menschen thun, welche unendlich oft die Folgen meiner guten Thaten vernichten. Wenn ich daher die Tugend, mit allem, was sonst zu meiner Natur gehört, in Harmonie denken will; so muß ich anneh-

men, es müsse ein anderer Zustand da seyn, in welchem dieses wirklich ist. So erfordert es die Idee einer moralischen Ordnung; soll eine solche wirklich seyn: so muß die ganze Welt ein System der Zwecke ausmachen. In demselben müssen die moralischen Wesen, folglich auch die Menschen, absolute Zwecke oder Glieder seyn. Alle übrige Zwecke müssen unter ihnen stehen, und eine Stellung in dem moralischen Reiche erhalten, welche durch die sittlichen Principien bestimmt ist. Also muß auch die Glückseligkeit, welche ein natürlicher Zweck der Menschen ist, den sittlichen Gesetzen untergeordnet, und denselben gemäß unter die Menschen vertheilt werden. Beides ist aber nur denkbar, wenn man die Unsterblichkeit der Seele

voraussetzt. Denn unter dieser Voraussetzung können 1) alle Menschen absolute Zwecke wirklich seyn, und 2) können auch die Bestandtheile der Glückseligkeit, so wie überhaupt alle Theile und Einrichtungen der Natur, zuletzt von sittlichen Principien abhängen, und es ist eine allmälige Realisirung des höchsten Gutes möglich.

Die bloße Idee einer moralischen Ordnung ist nun freilich noch kein Grund, sie für wirklich zu halten. Die praktische Vernunft kann es auch nicht gebieten, oder es kann durch keine Pflicht gefodert werden, an eine sittliche Ordnung zu glauben. Denn die Ueberzeugung fodert Gründe, und ist ein unwillkührlicher Erfolg dieser Gründe. Aber es liegt doch in dem

Sittengesetze selbst ein Grund, die Realität der sittlichen Ordnung, und mit ihr die Unsterblichkeit der Seele, als ein wesentliches Bestandtheil derselben, für wahr zu halten. Dieser Grund besteht darinne, weil sonst die theoretische Vernunft sich genöthiget sehen würde, den Zweck, welchen die praktische zum allgemeinen Handlungsprincip aufstellt, für schimärisch zu erklären, wodurch sie nöthwendig mit der praktischen Vernunft in Widerstreit gerathen, und dem Willen ganz andere Gesetze geben müßte, als diejenigen sind, welche die Vernunft durch sich selbst vorschreibt. Da es nun nicht möglich ist, es theoretisch einzusehen, ob eine sittliche Ordnung wirklich, und die Seele unsterblich sey; so ist das Bewußtseyn unsrer sittlichen

Natur oder das praktische Gesetz, wodurch uns geboten wird, die sittlichen Wesen als die absoluten Zwecke zu behandeln, ein für uns völlig hinreichender Grund, praktisch zu glauben, daß dieses auch wirklich so sey.

Man sieht wohl, daß hier der Glaube an eine sittliche Ordnung und an die Unsterblichkeit gar nicht als Bewegungsgrund zur Tugend aufgestellt wird. Er ist bloß eine Folge derselben. Die Vorstellung der Pflicht bestimmt uns bloß, unter mehreren theoretischen Sätzen, welche sämtlich theoretisch unerweislich sind, und wovon doch nur einer nach der Vernunft wahr seyn kann, denjenigen als wahr anzunehmen, welcher sich mit dem, was uns die Pflicht gebietet, am besten reimt, wo-

bey die Vernunft mit sich selbst am wenigsten in Uneinigkeit geräth. Es kann die theoretische Vernunft mit der praktischen, die Erkenntniß dessen, was da ist, mit der Erkenntniß dessen, was geschehen soll, nicht anders in Harmonie gebracht werden, als wenn man annimmt, die Seele sey unsterblich; das praktische Gesetz, das sich der Vernunft gegen alle Willkühr aufdringt, und von dem sie sich, ohne ihre ganze Würde zu verliehren, gar nicht lossagen kann, erscheint ihr selbst, wenn sie es mit dem, was wirklich ist, nemlich mit dem vorausgesetzten Mangel aller sittlichen Ordnung, und dem vorausgesetzten Untergange der Seele nach dem Tode vergleicht, als eine Ungereimtheit, und doch fühlt sie sich zugleich daran gebunden.

Denn wenn gleich diejenigen, welche behaupten, man müsse der Pflicht bloß um ihrer selbst willen folgen, durch keine Belohnungen, die mit der Tugend verknüpft sind, zur Tugend *bewogen* werden, sondern allein durch die Gesetze selbst; so müssen sie doch an ihrer Natur selbst irre werden, wenn sie annehmen müßten, daß das, was wirklich ist, mit dem, was geschehen soll, in nothwendigem Widerstreite stehet, daß die sittliche Ordnung in der Wirklichkeit ein Unding sey. Dagegen reimt sich das Wirkliche weit besser mit dem, was das Sittengesetz fodert, wenn man annehmen kann, daß sich nichts der sittlichen Natur widersprechendes in dem Menschen zutragen könne, und daß alles mit der Vernunft

selbst zusammenstimmen müsse. Nun läßt sich nichts entdecken, was wesentlich zur Natur des Menschen gehört, und mit Tugend und Laster in Verhältniß stehen könnte, als der glückliche oder unglückliche Zustand desselben; und wenn daher eine moralische Vertheilung der Glückseligkeit unter mit Vernunft begabten Wesen gedacht werden soll; so kann kein anderer Austheilungsgrund statt finden, als ihre Tugend. Da wir nun von einer moralischen Welteinrichtung dasjenige erwarten müssen, was der praktischen Vernunft gemäß ist; so kann man unmöglich voraussetzen, daß die Tugendhaften unglücklich, und die Lasterhaften glücklich seyn, oder die ganze Glückseligkeit dem Zufall und dem Ungefähr über-

lassen seyn sollte. Da aber letzteres, wenn das alles ist, was wir beobachten, wenn es nach dem Tode mit uns aus ist, in dieser Welt offenbar der Fall ist, indem Schmerzen, Krankheiten, Mangel, Verfolgung und andre reale Uebel, die das Leben unglücklich machen, den Tugendhaften, wo nicht mehr, doch nicht weniger als den Lasterhaften treffen, und die Vertheilung der Glücksgüter gewifs zufällig ist; so folgt auch hieraus, dafs die Gesetze der menschlichen Natur mit der sittlichen Ordnung streiten würden, wenn man nicht annähme, es gäbe einen andern Zustand, in welchem sich alles in die allervollkommenste Harmonie auflöst. Wenn es also wirklich eine Glückseligkeit, als einen Theil der Bestimmung

des Menschen giebt, so ist sie in einer sittlichen Welt von der Tugend nicht zu trennen. Denn in derselben muß alles durch sittliche Principien bestimmt seyn. Dieses würde aber nicht seyn, wenn die Glückseligkeit nach andern, als nach sittlichen Gesetzen in ihm hervorgebracht werden könnte, und wenn sie also mit der Tugend in keinem Verhältnisse stünde. Soll also in der Welt eine moralische Ordnung seyn: so muß die Tugend mit der Glückseligkeit in Verbindung stehen. Diese Verbindung aber geht gänzlich verlohren, wenn ich die Unsterblichkeit der Seele leugne. Die Realität der sittlichen Ordnung aufgeben, ist aber gerade so viel, als die Nichtigkeit der praktischen Vernunft theoretisch eingestehen. Und wenn man

dieses letztere eingesteht; so folgt auch unmittelbar, daß es thöricht sey, der praktischen Vernunft zu gehorchen, und daß alle Pflichten elende Grillen seyn müssen. Dieses alles scheint mir nun hinreichend zu beweisen, daß es nach der theoretischen Vernunft gar keine Pflichten geben könne, wenn man annimmt, die menschliche Seele sey nicht unsterblich; daß also die praktische Vernunft mit der theoretischen in einen förmlichen Widerstreit bei dieser Voraussetzung geräth, und daß die letztere, da sie gar keinen theoretischen Grund hat, diese Meinung für wahr zu halten, in dem Sittengesetze selbst einen praktischen Grund finden müsse, die Unsterblichkeit der Seele zu glauben. Jetzt will ich versuchen, meine Gründe

nochmals kurz und zusammenhängend darzustellen.

Wir sind uns des Sittengesetzes unmittelbar bewußt, so bald wir zu dem Bewußtseyn unsrer Selbst gelangen. Dieses gebietet uns unbedingt, so zu handeln, daß jedes andere vernünftige Wesen in unsre Maxime mit einstimme, also auf die Natur aller moralischen Wesen zugleich Rücksicht zu nehmen, und überhaupt alle moralische Wesen als absolute und letzte Zwecke zu behandeln, nichts zu thun, was ihrem vernünftigen Willen nothwendiger Weise widersprechen, oder ihre rechtmäßigen Zwecke vernichten oder hindern würde. Zu gleicher Zeit finden wir aber auch in unsrer Natur ein unvermeidliches Verlangen nach Glückseligkeit, und die

Vernunft ist das einzige Mittel, welche uns mit Hülfe der Erfahrung lehren kann, wie dieses Verlangen am besten und sichersten befriediget werden könne. Diese Begierde nach Glückseligkeit ist der menschlichen Natur wesentlich; kein Mensch kann auf diesen Zweck ganz Verzicht thun, und die Vernunft kann daher die Regeln, welche auf deren Befriedigung abzielen, unmöglich misbilligen. Wenn nun die theoretische Vernunft die Sittengesetze zugleich billigen, nicht blos von ihrem Daseyn, oder von dem Bewusstseyn derselben überzeugt seyn soll; so muß sie auch überzeugt seyn, daß die sittlichen Wesen in dem Reiche der Dinge auch wirklich absolute und letzte Zwecke sind. Denn sonst würde die praktische Vernunft

einen Zweck gebieten, den die theoretische Vernunft für eine bloße Schimäre erkennen müßte, und die Vernunft würde also ihr eignes Gesetz verwerfen und zugleich auch anerkennen. Das Gesetz ist zwar da, müßte der Mensch zu sich selbst sagen, es befindet sich in mir, gebietet dem Willen; aber da es einen Zweck gebietet, der nicht möglich ist; so kann ich es selbst nicht billigen, und doch ist meine Natur so eingerichtet, daß ich mich selbst verachten muß, wenn ich es nicht befolge. Was ist dieses für ein seltsames Räthsel! Welche Widersprüche in meiner eignen Natur! Aber was habe ich denn für einen Grund, zu glauben, daß die sittlichen Wesen nicht das Absolute sind? Die Kräfte der Natur erdrücken und

zerstören sie. Dies lehrt die Erfahrung, antwortet man mir. Was bedürfen wir weiter Zeugnifs! Aber lehrt dieses die Erfahrung auch wirklich? Meinen Körper können die Naturkräfte wohl auflösen; sie können machen, daß ich nicht mehr unter Menschen wandeln, und hier in der Sinnenwelt handeln kann; aber dieses Fleisch, dieses Gebein, diese Haut, die mich umgiebt, bin ich nicht Selbst; mein Selbst ist erhabener, als alles dieses; ich bin mir einer übersinnlichen Natur bewußt. Vielleicht bin ich also doch das Absolute, vielleicht müssen mir diese Kräfte in der Sinnenwelt doch nur dienen; die großen Anstalten, die ich sehe, die wunderbaren Begebenheiten der Natur, durch deren Betrachtung sich mein Geist

hier entfaltet hat, sind doch wohl nicht das letzte, zielen selbst auf moralische Wesen ab. Du lügst, wenn du sagst, die Erfahrung lehre mich, daß ich kein Zweck, daß ich nur Mittel in der Reihe der Dinge wäre. Ich lasse mich durch deine Behauptung nicht irre machen. Aber wo soll ich nun Grund hernehmen, darzuthun, daß ich wirklich mehr zu bedeuten habe, als du glaubst, daß ich mir nicht blos als ein absoluter Zweck vorkomme, sondern daß ich es auch sey? Ich bin es, du bist es, wir sind es alle, so bald eine sittliche Ordnung in der Welt wirklich ist. Aber woher kann ich wissen, daß eine sittliche Ordnung in der Welt ist? Ich frage die Erfahrung; sie giebt mir keine Antwort. Ich suche es a priori

zu erforschen; umsonst. Nur in mir selbst läßt sich eine laute und vernehmliche Stimme hören, die mir mit der größten Zuversicht zuruft: Du bist ein absoluter Zweck, die ganze Natur kann dich nicht zerstören. Denn du bist ein moralisches Wesen, und alles was du siehest, ist nur um der moralischen Wesen willen da, und bezieht sich auf sie. Ich höre und frage: warum? aus welchen Gründen soll ich dieser Versicherung trauen? Und die Antwort ist: Ich bin deine Vernunft selbst, welche dir diese Versicherung giebt; ich gebiete dir, du sollst die Sittengesetze als die höchsten und obersten befolgen. Deine ganze Würde und Hoheit hängt davon ab, daß du diesem Gebote gehorchst. Aber wie kannst du glauben, daß ich

dir einen Zweck vorschreiben, nach einer Ordnung zu leben gebieten würde, die nicht wahr ist, die nirgends existirt. Wenn du mein Gebot für wahr hältst; so mußt du auch die sittliche Ordnung für wahr halten; und da dir es nicht einfällt, an dem ersteren zu zweifeln; warum willst du wegen des letzteren in mich ein Mistrauen setzen? Da es dir unmöglich ist, die Ordnung der Dinge, den Zusammenhang der Natur mit ihrem absoluten Grunde einzusehen; so rathe ich dir, denjenigen Zusammenhang der Dinge für den wahren zu halten, der sich mit der Pflicht am besten reimt, d. h. eine sittliche Verknüpfung praktisch zu glauben, da du hierüber theoretisch nichts wissen kannst.

Ist aber eine moralische Ordnung der

Dinge, ist die Natur um der sittlichen Wesen willen da; so ordnet sich auch alles, worin der Mensch von der Natur abhängt, zuletzt nach sittlichen Principien. Ist aber das letztere der Fall; so muß der Mensch auch unsterblich seyn. Denn erstlich kann er, unter dieser Voraussetzung schon an sich betrachtet, als ein moralisches Wesen den Kräften der Natur nicht unterliegen; das Absolute kann nicht dem Relativen, das Unbedingte nicht dem Bedingten untergeordnet seyn, die Sache kann nicht die Person besiegen; und zweitens ist in dem Menschen, wenn man annimmt, es ist nach dem Tode alles aus mit ihm, offenbar keine sittliche Ordnung beobachtet. Denn die Erfahrung lehrt offenbar, daß die Beobachtung der Sit-

tengesetze nicht die übrigen natürlichen und erlaubten Zwecke in dem Menschen hervorbringe, das Glück und Unglück, so wie alle Weltbegebenheiten, nach ganz andern, als moralischen Gesetzen erfolgen. Nun ist es aber gewiß, das unser Wohlbefinden oder die Annehmlichkeit des Lebens ein Gut ist, wornach wir ein natürlich - nothwendiges Verlangen haben, und das also unsre Glückseligkeit, und was mit ihr als Ursache zusammenhängt, zu unsern Zwecken gehört, welche die Vernunft billigen muß. Wenn nun unser Daseyn auf diese Welt eingeschränkt wäre, und doch die sittliche Ordnung in uns wirklich gemacht werden sollte; so müßte unser sittliches Betragen, oder die Beobachtung der Pflicht die physische

Ursache seyn, welche jederzeit einen ihr proportionirlichen Theil der Glückseligkeit erzeugte, und Glück und Unglück müßte sich allemal nach der sittlichen Aufführung eines jeden richten. Die Pflichten müßten jederzeit die sichersten und einzigen Mittel eines angenehmen Lebens seyn. Nun ist aber bekannt, daß die Beobachtung der Pflicht nicht immer ein angenehmes Leben und Glückseligkeit nach sich zieht, und daß beides nicht nothwendig, wie Ursache und Wirkung, verknüpft ist. Wenn nun die Ordnung, welche man in der Welt als wirklich wahrnimmt, eine moralische heißen sollte; so würde man die moralischen Gesetze ganz verändern, und sie in bloße Glückseligkeitslehren verwandeln müssen, um nur

seine Meinung bestätigt zu finden, das heisst, man würde im Grunde alle Pflicht und Moralität verwerfen, aber dabei bloß diese Namen für ganz andere Sachen beibehalten. Es würde hie und da bloß die Materie der Pflicht noch vorgeschrieben werden, aber die Form, also das eigentliche Wesen der Pflicht, gieng ganz verlohren. Es giebt in der That keine Pflicht, deren Befolgung jederzeit und nothwendig mit einer so großen Lust verknüpft seyn sollte, die von keiner Unlust, der wir uns um ihret willen unterziehen müssen, übertroffen werden könnte, und wo eine Handlung, die ihr widerspricht, nicht in irgend einem besondern Falle und in irgend einem besondern Subjekte noch eine größere Lust gewähren könnte. So

würden wir, wenn wir es blos auf Genuß der Glückseligkeit anlegten, zum Exémpel, allemal eine Ausnahme machen müssen, wenn bei der Beobachtung einer Pflicht Gesundheit oder Leben in Gefahr gerieth, oder ihre Aufopferung gar mit Gewifsheit vorausgesehen würde, wenn nur sonst nicht etwa die Furcht vor dem gröfseren Schmerze dergleichen Wagstücke nothwendig machte. Aber wenn auch wirklich die Materie der Pflicht allemal Glückseligkeit nach sich zöge; so würde der Bewegungsgrund der Lust allein schon die Pflicht aufheben. Denn das Wesen derselben besteht darin, dafs sie die erste und höchste Ursache der Handlungen werde, dafs sie also auf nichts ausser sich Rücksicht nehme. Was um des

Vergnügens willen geschieht, geschieht nicht aus Pflicht. Diese will allein um ihrer selbst willen befolgt seyn. Wir sollen der Pflicht treu bleiben, wenn wir auch ganz gewiß wissen, daß für uns in der Welt das allergrößte Unglück, Tod und Verderben damit verbunden seyn wird. Dieses würde aber augenscheinlich absurd seyn, wenn die Seele nach diesem Leben unterginge, und dennoch dabei eine moralische Ordnung als wirklich angenommen würde. Denn es sind zwei Zwecke in der menschlichen Natur, die beide von der Vernunft als nothwendig erkannt werden, auf deren keinen sie also Verzicht thun kann, und deren Erreichung sie auch selbst besorgen, wenigstens keinem derselben entgegen handeln soll. Der erste ist die

unbedingte Befolgung ihrer eignen Gesetze oder der Pflichten, und der zweite die Glückseligkeit. Wenn nun die Glückseligkeit von einem Dritten ganz allein besorgt würde, und die Vernunft gar keine Regeln für sie ersinnen und ausführen könnte; so könnten vielleicht die Pflichten für sich bestehen, die Vernunft führte ihre Pflichten aus, und die Natur besorgte die Glückseligkeit. Aber so ist es nicht. Die Vernunft soll auch das Wohlbefinden des Menschen besorgen, so viel sie kann; sie muß also auch Regeln der Glückseligkeit machen, und sie befolgen, und weil sie die Glückseligkeit als einen nothwendigen Zweck in ihrer Natur erkennt, so könnte sie das für kein Sittengesetz halten, dessen Beobachtung dem Menschen Unglück zuzöge. Nun kann aber offen-

bar der Fall sehr oft eintreten, daß die Beobachtung dessen, was die praktische Vernunft als Pflicht vorschreibt, einem glücklichen Leben in der Welt widerstreitet, indem uns die Pflichten gebieten, ihnen nicht bloß unsre Neigungen aufzuopfern, in deren Befriedigung bekanntlich ein großer Theil der menschlichen Glückseligkeit besteht, sondern so gar Gesundheit und Leben, als die Bedingungen aller zeitlichen Glückseligkeit, ihnen nachzusetzen. Hier streiten also augenscheinlich zwei Zwecke mit einander, welche die Vernunft beide für nothwendig erkennt, und welche sich nach der Voraussetzung einander bestimmen müssen. Da nun dieses nicht ist; so muß sie entweder in die größte Ungewissheit und Verlegenheit gerathen, oder sie muß die Gesetze,

weiche so unbedingt gebieten, für falsch erklären. Dagegen aber sträubt sich die sittliche Vernunft uraufhörlich, als welche viel zu deutlich redet, als daß dergleichen Spekulationen sie verwirren sollten.

Will also die Vernunft mit sich selbst einig bleiben, will sie die Sittengesetze in ihren Würden lassen, und dabei die Möglichkeit einer sittlichen Ordnung retten; so muß sie annehmen, diese beiden notwendigen Endzwecke werden irgend einmal so vereinigt werden, daß, es geschehe nun durch die Natur selbst, oder durch besondere göttliche Veranstaltung, der eine die Ursache des andern werde, daß also in der Natur eine solche Einrichtung statt finden müsse, daß auch diejenigen Dinge, welche von unsrer Willkühr nicht abhängen, sich nach den Gesetzen

der Vernunft richten, und der gerechten Erwartung derselben gemäß geschehen. Dieses aber ist völlig unmöglich, wenn man nicht annimmt, es sey noch ausser der Ordnung der Dinge, welche wir durch Erfahrung kennen, eine andre, in welcher die Begebenheiten so eingerichtet sind, daß die Tugend selbst die Glückseligkeit auf eine idealische Art hervorbringe, oder nach welcher einem jeden durch einen Dritten das zu Theil wird, was er durch seine Tugend verdient hat. Daß nun eine solche Erwartung ganz nichtig und ungereimt ist, wenn man das menschliche Daseyn auf dieses Leben einschränkt, ist durch die Erfahrung klar. Und es folgt also der zu erweisende Satz aus dem Vorhergehenden ganz augenscheinlich: daß es nämlich nach der theoretischen

Vernunft gar keine Pflichten geben könne, zu denen der Mensch sich für verbunden erachten müsse, wenn man die Unsterblichkeit der Seele leugnet, und sie für unnatürlich und unmöglich ausgiebt; und da wir doch innerlich genöthiget sind, Pflichten zuzugeben, und mit dem Bewußtseyn der Pflicht der Glaube an eine sittliche Ordnung, mit diesem aber der Glaube an die Unsterblichkeit innigst verknüpft ist; da auch kein Grund da ist, diesen Glauben wankend zu machen, auch nimmermehr, weder praktischer noch theoretischer Seits, einer gefunden werden kann; so ist es vernünftig, dem Zeugnisse unsrer praktischen Vernunft zu trauen, auf dasselbe eine sittliche Ordnung, und mit ihr die Unsterblichkeit der Seele für wahr zu halten.

So viel, – und mehr nicht, leistet der moralische Beweis für die Unsterblichkeit

der Seele, dessen Natur hier am Schlusse noch mit wenigen erwogen werden soll. Es kann befremdend scheinen, daß wider eine für das Menschengeschlecht so wünschenswerthe Sache, wie die Unsterblichkeit ist, von vielen Philosophen so heftig ist gestritten worden; aber gerade um dieses allgemeinen Interesses willen kann ich mich nicht überreden, daß irgend einer aus bloßer Hartnäckigkeit, aus Disputirsucht, sich dagegen setzen sollte, wenn ihm hinreichende Gründe für die Sache vorgehalten würden. Denn ein solcher müßte sich gegen die Sache, nicht gegen den Beweis setzen. Wenn ich aber die Meinungen und die Streitigkeiten der Weltweisen genau durchgehe; so finde ich, daß kein einziger gegen die Sache selbst streitet, sondern jederzeit nur gegen die Beweise. Hier sehe ich aber, daß die Vernunft sich selbst getreu ver-

fährt, indem es ihr heiligstes und unverbrüchlichstes Gesetz ist, nichts ohne hinreichende Gründe für wahr und für gewiß zu halten, und sich schlechterdings durch nichts als durch Gründe der Wahrheit bestimmen zu lassen, wenn auch die Sache selbst die allerwünschenswürdigste von der Welt wäre. Denn wer wird wohl leugnen, daß jedermann gern unsterblich zu seyn wünsche, und daß jeder Mensch vor der gänzlichen Vernichtung schaudere? Allein da die heisseste Begierde nach einer Sache doch niemals einen Beweis für das Daseyn der Sache selbst abgeben kann; so müssen schlechterdings andre Gründe herbeigebracht werden, durch welche die Vernunft überzeugt werden kann, daß sie sichere Hofnung habe, daß jene Wünsche werden erfüllt werden. Nun weiß aber ein jeder, daß allemal eine ganz außerordentliche Unpartheilich-

keit dazu erfordert wird, die Gründe *für* und *gegen* ein Urtheil zu prüfen, das mit unsern Neigungen übereinstimmt, oder ihnen widerspricht, indem die Neigung uns gar zu leicht geneigt macht, Gründe für hinreichend zu halten, die es doch nicht sind, wenn sie nur dem Objekte unsrer Begierde schmeicheln: und man kann daher fast allgemein annehmen, dafs, wenn zwei Parteien, die einerlei Wünsche haben, sich widersprechen, das Recht und die Wahrheit auf der Seite derer sey, die etwas behaupten, was ihrer eignen starken Neigung widerspricht. Denn wenn ihre Vernunft volle Gründe hätte, so müßten sie ganz absurd verfahren, wenn sie das Objekt ihrer Neigung nicht für wahr halten wollten, da es von der Vernunft und von dem Willen zugleich gebilliget wird. Nach diesem in der menschlichen Natur selbst sehr wohl ge-

gründeten vorläufigen Urtheile zu schliessen, möchte ich mich mehr auf die Seite derer schlagen, welche die bisherigen Beweise der Unsterblichkeit der Seele für unbefriedigend und nichtig erklären, als es mit denen halten, welche sich einbilden, in dem Besitze strenger und apodiktischer Beweise für dieselbe zu seyn. Denn die Neigung ist hier gleich, aber die Vernunftbehauptungen sind theils *für*, theils *gegen* das Objekt der Neigung, und in diesem Falle habe ich jederzeit große Lust, wenn ich ohne Kenntniß der Gründe selbst, also nur *vorläufig* urtheilen soll, für diejenigen zu stimmen, die gegen das Objekt ihrer eignen Neigung sind, weil ich wenigstens überzeugt seyn kann, daß diese nicht durch die Neigung zum Fährwahrhalten getrieben worden sind.

Wenn ich mir nun alle mögliche Beweise, die für die Unsterblichkeit der

Seele geführt werden können, vorstelle; so sehe ich ein, daß deren nur zwei Arten möglich sind. Man muß nämlich entweder aus der Beschaffenheit der Seele selbst, und aus ihrem Wesen und ihrer Natur darthun, daß sie ewig sey, und daß es vermöge derselben ganz unmöglich sey, daß sie in nichts verwandelt werden, oder das Bewußtseyn ihres Zustandes ganz und gar verlieren könne; oder man muß zeigen, daß es den nothwendigen Gesetzen der praktischen Vernunft widerstreite, wenn man zuläßt, daß die Seele nicht unsterblich sey, und ob man also gleich die Art und Weise einer solchen Fortdauer aus der innern Natur der Seele, die gänzlich über unsern Gesichtskreis hinaus liegt, nicht begreifen könne; so könne doch aus den Moralgesetzen, die in der Vernunft als nothwendig gegründet sind, mit Gewißheit auf die Wahrheit der Un-

sterblichkeit der Seele geschlossen werden, weil sie mit der Wahrheit jener Gesetze so verbunden ist, daß die theoretische Vernunft mit der praktischen in Widerstreit gerathen würde, wenn nicht die Unsterblichkeit der Seele, sondern deren Gegentheil als wahr angenommen würde, und daß also die Unsterblichkeit von der Vernunft für eben so gewiß zu halten sey, als die Moralgesetze und deren Verbindlichkeit, oder die Pflichten.

Die mehresten Philosophen älterer und neuerer Zeit haben ihr größtes Vertrauen auf die erstere Art der Beweise gesetzt, und haben sich derselben für die Unsterblichkeit der Seele fast ganz allein bedient. In diesen aber liegt ein Saame zu unendlichen Streitigkeiten. Denn die Geschichte allein kann uns schon argwöhnisch gegen die Kräfte unsres Erkenntnißvermögens, in Ansehung jener übersinnlichen Gegen-

stände, machen, indem sie uns offenbar lehrt, daß alles, was die Philosophen von jeher über die letzten Principien der Dinge an sich, über ihr Wesen und ihre Natur erforscht zu haben glauben, sich in unverständlichen Subtilitäten, oder in grundlosen und willkührlichen, sich unter einander widersprechenden, Hypothesen endige, und eine schwache Prüfung unsers Erkenntnißvermögens lehrt uns augenscheinlich und gewiß, daß auf keine andere Art eine gänzliche Beilegung jener Fehden zu hoffen sey, als bis man darin übereingekommen ist, daß wir von der innern Natur der Dinge schlechterdings gar nichts wissen können. Es ist in den Urtheilen über das Uebersinnliche, an sich betrachtet, auf keine andre Art Friede zu stiften, als wenn sich alle Partheien zum ewigen Stillschweigen darüber entschliessen.

Die andere Art des Beweises, wovon in dieser Abhandlung ein Versuch gemacht worden ist, und welche meiner Meinung nach die einzige mögliche, befriedigende Beweisart für unsre Vernunft ist, thut auf alle Einsicht in die innere Natur und das Wesen der Seele Verzicht, und entlehnt ihre Gründe allein aus den wesentlichen und ewigen Gesetzen der Vernunft, von denen sich keine Vernunft gänzlich lossagen kann. Man beweiset hier nur, daß die Unsterblichkeit mit den Pflichten in der Vernunft subjektiv verknüpft sey, so daß jene aus den letztern unvermeidlich folge. Wenn daher jemand die Pflichten zugiebt; so muß er auch die Unsterblichkeit der Seele zugeben, wenn er sich nicht unaufhörlichen Zweifeln gegen die Wahrheit der Pflicht selbst aussetzen will. Was also mit den Pflich-

ten nothwendig zusammen hängt, hat mit den Pflichten einerlei Wahrheit und Gewifsheit. Wenn also das eine erwiesen ist, dafs es nämlich Pflichten gebe, oder dafs Tugend für die Vernunft Wahrheit und Nothwendigkeit enthalte; so ist auch das andere erwiesen, dafs die Seele unsterblich sey. Ueber die Art und Weise, wie die Seele fortdauern könne, und wie ein anderer konkreter Zustand in jener Welt für sie möglich sey, kann indessen die Vernunft nichts festsetzen, und dieses *Wie* bleibt also für alle Menschen ein nothwendiges Räthsel, das nur durch eine neue *Erfahrung*, die wir nach dem Tode machen werden, aufgelöst werden kann. Dafs aber die Seele unsterblich sey, davon kann die Vernunft so fest überzeugt seyn, als sie von den Pflichten überzeugt ist. Die letztern sind aber in das Wesen der Ver-

nunft selbst verflochten, die ganze Würde der menschlichen Natur, und ihr ganzer Vorzug vor den Thieren hängt daran, und wer sich von aller Pflicht los-sagen wollte, würde sich selbst und allen Menschen verabscheuungswürdig vorkommen. Die Natur hat uns eine solche Entsagung selbst verboten und gleichsam unmöglich gemacht, indem sie jeden Menschen zwingt, die Majestät der Pflicht zu bewundern, und bei der Anschauung ihrer Wirksamkeit demjenigen den Vorzug einzuräumen, in welchem man eine solche Ursache als wirkendes Principium annimmt, wenn man sich auch gleich nicht für stark genug zu ähnlichen Unternehmungen hält. Es ist also hierdurch wenigstens so viel ausgemacht, daß alle diejenigen, welche Pflichten zugeben, auch nothwendiger Weise die Unsterblichkeit der

Seele nicht nur als sehr vernünftig zu lassen, sondern dafs sie auch gestehen müssen, dafs sie die theoretische Vernunft unnachlässlich verlange, und um nicht mit der praktischen in Widerstreit zu gerathen, dieselbe annehmen und glauben müsse. Und hieraus fließt denn, dafs, wer über diesen Punkt etwas festsetzen will, behaupten könne und müsse, dafs die Seele nach der Zerrüttung unsres Körpers fortdaure, und dafs nicht etwa bloß seine Wünsche, sondern auch seine Vernunft selbst zu ihrer eignen Befriedigung die Unsterblichkeit der Seele aus Gründen nothwendig *fordere*.





