



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### **Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

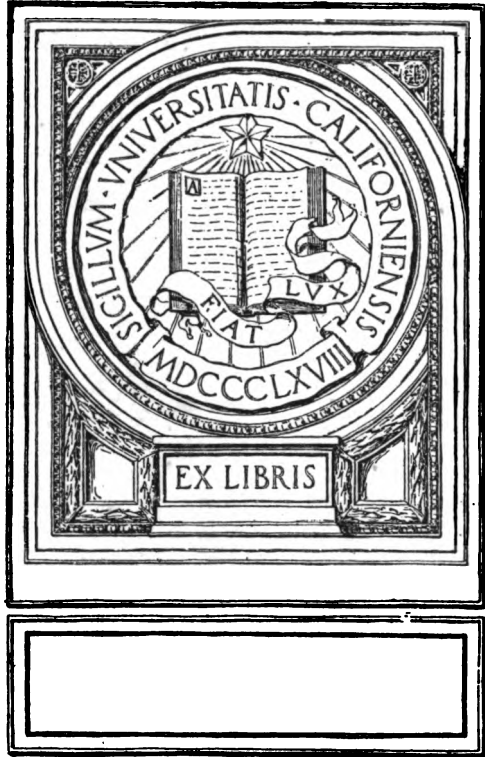
### **About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>

UC-NRLF



B 3 925 031







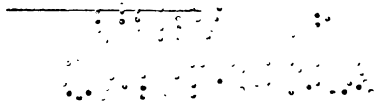




# KANT UND ROUSSEAU

VON

DR. KONRAD DIETERICH.



TÜBINGEN, 1878.

VERLAG DER H. LAUPP'SCHEN BUCHHANDLUNG.



B2198  
D5

7: 1110  
A. 1111. 1110

Druck von Heinrich Laupp.

177

Die vorliegende Schrift ist die Fortsetzung des Versuchs, ein übersichtliches Gesamtbild der Kant'schen Welt- und Lebensanschauung zu zeichnen, welchen ich mit der vor zwei Jahren erschienenen Schrift »Kant und Newton« begonnen habe. Meine Absicht war, weiteren Kreisen ein solches Bild, in möglichst gedrängter und verständlicher Form, zu bieten, indem ich ihnen Kants Ansichten vom Zusammenhang des Universums und der menschlichen Gesellschaft in ihrer inneren Entwicklungsgeschichte vorführte.

Der Natur- und Weltanschauung folgt hier die Lebensanschauung, welche dem grossen Denker ebensowohl, wenn nicht noch mehr, am Herzen lag, als die erstere.

Kam es mir im ersten Theile darauf an, Kants Verhältniss zur Naturwissenschaft und den Einfluss der Physik auf seine Metaphysik hervortreten zu lassen, so wollte ich jetzt seine Stellung zu den socialen Wissenschaften und die psychologische Grundlage seiner Moral beleuchten. Rein für sich, ohne den Boden der Anschauung, auf welchem sie gewachsen, ist die Moral Kants eben so schwer zu verstehen als seine Metaphysik. Mir rückte der ganze Mann näher, seit ich ihn als Naturphilosophen und Psychologen genauer kennen lernte. Mit dem scharfsinnigen Psychologen Kant möchte ich daher auf den folgenden Blättern die heutigen Freunde des alten Königsberger Weisen in erster Linie bekannt machen, wie früher mit dem durch die Kraft der Anschauung sich auszeichnenden Naturphilosophen, um sie hier zugleich für den tief sinnigen Moralphilosophen zu interessiren, wie dort für den abstrakten Metaphysiker.

Dass die Naturwissenschaft in der wissenschaftlichen Entwicklung Kants überhaupt eine Rolle spielte, wird wohl kaum bezweifelt. Den Eindruck, welchen ich bei län-

gerer Beschäftigung mit Kant bekam, dass diese Rolle eine sehr bedeutende, ja entscheidende war, haben auch andere, theilweise in noch höherem Grade, gewonnen. Um ausser bekannten Kennern Kants nur einige zu nennen, meint z. B. nicht bloss Helmholtz <sup>1)</sup>, Kant sei von Hause aus mehr Physiker als Metaphysiker im früheren Sinne gewesen; Haym <sup>2)</sup>, Hettner <sup>3)</sup> und Lewes <sup>4)</sup> scheinen ebenso der Ansicht zu sein, dass allein aus dem Physiker ein Metaphysiker in durchaus neuem Sinne werden konnte.

Die Namen der Männer, in welchen sich Kant die exakte Naturwissenschaft verkörperte, sind in dieser Hinsicht wohl nebensächlich. Dass jedoch Leibniz als Naturforscher für ihn von grosser Bedeutung war, dass er thatsächlich eine Reihe von Leibniz'schen Gedanken weiter verfolgte, wollte ich nicht im geringsten bestreiten; noch weniger kam es mir in den Sinn, den allgemeinen Verdiensten Leibnizens überhaupt näher treten zu wollen. Den Unterschied zwischen der Individualität Leibnizens und Kants glaubte ich allerdings betonen zu müssen; zugleich will mir scheinen, dass die ganze Denkweise des letzteren uns heute Lebenden etwas näher stehen dürfte, als die des ersteren <sup>4)</sup>. Allein mag Kant sogar aufgewachsen sein in Leibniz'schen Gedanken, die ihm mitgetheilt wurden durch Schultz und Knutzen, die damals überhaupt in der Luft lagen, wie vor kurzem und theilweise heute noch die Ideen der Hegel'schen Philosophie, — Spuren einer unmittelbaren persönlichen Bekanntschaft mit dem historischen Leibniz — im Gegensatz zu dem Leibniz der Wolff'schen Schule — und eines nachhaltigen persönlichen Einflusses, den dieser auf ihn ausgeübt hätte, kann ich in seiner früheren Periode nicht entdecken. Den eigentlichen Geist seiner wissenschaftlichen Forschung und die treibenden Ideen zu eigener Arbeit hat er vielmehr in der Zeit, in welcher die wissenschaftliche Richtung und der wissenschaftliche Charakter selbständiger Naturen sich gewöhnlich zu verfestigen pflegen, ohne Zweifel aus Newton, oder, wenn man sich lieber so

---

1) Populäre wissenschaftliche Vorträge. 3. Heft. S. 102.

2) Die romantische Schule.

3) Geschichte der deutschen Literatur im 18. Jahrhundert II, S. 264. 266.

4) Problems of Life and Mind.

5) K. u. N. S. 32; K. u. R. S. 7. 8. 25.

ausdrücken will, in Folge der Anregung Newton's aus sich selber geschöpft. Man kann es als etwas zufälliges ansehen — es hätten ihm ja vielleicht auch die Werke Leibnizens in die Hände kommen und ihn näher fesseln können, soferne sie damals überhaupt veröffentlicht waren —, allein es ist eine zuverlässig beglaubigte Thatsache, dass Kant während seiner Universitätsjahre Newton genau studirt hat. Und Newton blieb ihm — diess lässt sich ebenso streng nachweisen — die echte Naturwissenschaft in leibhaftiger Gestalt, der Schutzheilige wahrer Forschung überhaupt; er blieb ihm ein persönlicher Freund, für den er nicht bloss Bewunderung und Ehrfurcht, sondern auch ungetheilte Sympathie hatte. Leibniz dagegen stand ihm, bei aller Hochachtung, die er gegen ihn hegte, bei allem Dank, den er ihm, nicht minder als Wolff, in späterer Zeit schuldet, doch immer etwas ferner, um so mehr, da er sich mit ihm und seiner Schule fortwährend polemisch auseinandersetzen hatte <sup>1)</sup>. — Wollte ich aber zeigen, dass der deutsche Philosoph Kant, wenn er einmal, wie nicht zu leugnen, mehr oder weniger mit englischem Winde segelte, jedenfalls dem positiven Geiste eines Newton für die Ausbildung seiner gesammten Weltanschauung viel mehr verdankte, als dem negativen Geiste eines Hume — dessen entscheidender Einfluss in einzelnen erkenntniss-theoretischen Fragen freilich über allen Zweifel erhaben ist, mag man den kritischen Wendepunkt früher oder später ansetzen —, so stimme ich sachlich allerdings, obgleich nicht hinsichtlich der Personenfrage, wiederum mit denjenigen überein, welche Kant näher an Leibniz heranrücken, im Gegensatze zu Hume <sup>2)</sup>. Denn Newton hat mit Leibniz weit mehr innere Verwandtschaft als mit Hume <sup>3)</sup>.

---

1) Dass Kant in Newton manche philosophische Ideen hineingetragen, die diesem ferne lagen, jedenfalls den Geist Newton'scher Wissenschaft öfters an die Stelle der persönlichen Ansichten Newton's selbst gesetzt hat, darauf hat Lange in seiner Geschichte des Materialismus schon längst hingewiesen. Auf diese Frage wollte ich daher nicht weiter eingehen, wenn ich sie freilich in den Anmerkungen vielleicht hätte berühren sollen.

2) In dieser Beziehung besonders habe ich, mit vollem Bewusstsein und mit gutem Grund, meine Übereinstimmung mit Paulsen ausgesprochen.

3) Will man unter englischer Wissenschaft um jeden Preis Hume'schen Empirismus verstehen — ob sich die Engländer diess gefallen lassen

Hätte ich, da mir an dem Namen wenig liegt, für »Kant und Newton« vielleicht auch den blässeren Titel wählen können: »Kant und die Naturwissenschaft« — doch in der Titelverleihung hört bekanntlich die volle Selbständigkeit und damit auch die ausschliessliche Verantwortlichkeit des Autors auf —, so möge, wem es besser gefällt, den Titel »Kant und Rousseau« vertauschen mit »Kant und die Geschichtsphilosophie« oder »Kant und die socialen Fragen«. Allein das Verhältniss Kants zu Rousseau ist ja ganz unbestritten und wird weniger überraschen. Dass ich es nicht bloss als freundschaftliches, sondern noch mehr als feindseliges aufgefasst habe und aufgefasst wissen möchte, wird hoffentlich aus der Schrift selbst erhellen.

Unternahm ich es diessmal, den Anthropologen Kant vorzuführen und eine Skizze seiner sittlichen Auffassung der geistigen Welt zu entwerfen, wie sie ursprünglich aus anthropologischen Untersuchungen hervorging, so musste es mein Hauptbestreben sein, Bekanntes noch bekannter zu machen durch Hervorkehrung seines inneren Zusammenhangs. Theile ich daher öfters vielleicht wenig neues mit, so möchte ich mich damit entschuldigen, dass mir Kant, als Moral- und Geschichtsphilosoph wenigstens, in erster Linie für seine Nation vorhanden zu sein scheint, nicht für die historische Gelehrsamkeit. Ich wollte allen, die sich für Kant interessiren, ein Hilfsmittel bieten, um ihn kennen zu lernen und ihm die Achtung zu zollen, die ihm von Seiten der Nachwelt ebenso noch gebührt, wie sie ihm von Seiten der Mitwelt in reichem Masse zu Theil wurde. Um der hin und wieder gehörten Klage, dass die deutsche Wissenschaft an der Neigung leide, nur zu sich selbst zu reden, keinen Anlass zur Wiederholung zu geben, musste ich mich wohl oder übel dem Vorwurf aussetzen, dass ich meinerseits oft gehörtes ab und zu wiederholt habe.

---

wollen, ist freilich eine andere Frage —, so kann man ja, um Kant möglichst ausser Zusammenhang mit dieser »englischen Denkweise« zu setzen, Newton wegen der Abweichung, die er sich von der gewöhnlichen wissenschaftlichen Richtung seiner Landsleute gestattete, zur Abwechslung einen »deutschen Forscher« nennen. Solche nationalen Unterschiede sollten aber auf wissenschaftlichem Gebiete doch wohl lieber unberührt bleiben; ich wollte jedenfalls zu einem Rangstreit zwischen englischer und deutscher Wissenschaft keinen Anlass geben.

Doch glaube ich zugleich, die herrschende Auffassung der Kant'schen Ansicht vom menschlichen Leben und der menschlichen Gesellschaft in manchen Punkten auf Grund der Quellenanalyse ergänzen oder berichtigen zu dürfen und damit einen Beitrag zur strengen Kantforschung zu liefern. — Um aber die Uebersichtlichkeit und Durchsichtigkeit nicht zu beeinträchtigen, um durch Breite möglichst wenig zu ermüden, habe ich allen gelehrten Apparat wieder in die Anmerkungen verwiesen, welche dadurch freilich etwas stark angewachsen sind. Dieselben wollen jedoch denjenigen, die Lust haben, Kant selbst genauer zu hören, das Material hiefür nicht allein möglichst vollständig, sondern auch systematisch geordnet und gesichtet an die Hand geben. Zweifelte ich bisweilen, ob sich die Mühe verlohne, so viele Stellen aus den verschiedenen grösseren und kleineren Schriften Kants zusammenzutragen, so that ich es doch, nicht aus besonderer Freude an solcher Arbeit, sondern in der Hoffnung, dem Leser damit einen Dienst zu erweisen. — Eine Veränderung der gewöhnlichen Ansicht wünschte ich — ausser der Anerkennung der psychologischen Grundlage der Kant'schen Moral überhaupt — besonders herbeizuführen in Beziehung auf Kants Stellung zur englischen Moral, seine Anschauung von der Ehe, vom Krieg und Völkerrecht und — soweit K. Fischer's überzeugende Darstellung das alte Missverständniss noch nicht beseitigt hat — hinsichtlich der Fassung des Sittengesetzes, das in unserer Litteratur sich meistens noch als eine inhaltslose Formel gespenstisch umhertreibt <sup>1)</sup>.

Gleichzeitig bestrebte ich mich, Kant im Vorübergehen einigermaßen in den Zusammenhang der deutschen Kulturgeschichte hereinzurücken, seine Beziehungen zur deutschen Litteratur überhaupt, zu Lessing, Herder und Schiller besonders, ebenso zu Friedrich dem Grossen und zum preussischen Staat wenigstens anzudeuten. Eine genauere Ausführung der schwachen Striche, welche auf die Fäden hinweisen möchten, die Kant mit seiner Zeit verknüpfen, muss ich der Kulturgeschichte des 18. Jahrhunderts überlassen. Ich konnte diese Verbindungs-

---

1) Abschn. I, Anm. 16. 25. 31; Abschn. III, Anm. 12. 18. 28; Abschn. IV, Anm. 13.

linien nur soweit berühren, als sie von Kant ausgehen; denn um das, was Kant selbst war und was wir an ihm heute noch haben, war es mir zu thun. Leider gestatten die Thatsachen selten, Kants Verhältniss zu seiner Umgebung im einzelnen sicher nachzuweisen; wir sind meist auf Vermutungen beschränkt. Doch für Bestimmung der allgemeinen kulturgeschichtlichen Stellung, welche Kant im vorigen Jahrhundert einnimmt, haben wir in seiner ganzen Gedankenwelt genügende Anhaltspunkte. Handelt es sich also um den in den Litteraturgeschichten erörterten Abstand seines Lebensideals von dem Lebensideale unserer Klassiker, so ist die Linie, welche diesen Abstand bezeichnet, wohl um ein Bedeutendes zu verkürzen; Kant wird ebenso entschieden als Lessing und Herder schon zu der neuen Zeit zu rechnen sein, deren geistige Atmosphäre im wesentlichen noch die unsrige ist <sup>1)</sup>. Freute es mich besonders, dass Biedermann in seiner geistreichen Studie es schon früher gewagt hat, Kant und Friedrich den Grossen in näheres Verhältniss zu einander zu setzen, so bereitete es mir daher noch grösseres Vergnügen, dass neuestens Haym in seinem Buche über Herder die Abhängigkeit Herders von Kant mit so überzeugenden Gründen wahrscheinlich macht. Was Haym mittheilt über den Einfluss des Essai von 1764 auf Herder und die Bedeutung, die ihm dieser geistvolle Schüler Kants beilegte, beruhigte mich auch, wenn ich bisweilen fürchtete, diese kleine Schrift hinsichtlich der Rolle, welche sie in der Entwicklung des Kant'schen Denkens spielt, vielleicht überschätzt zu haben.

Indem ich eine Arbeit abschliesse, der ich eine Reihe von Jahren gewidmet habe, wünsche ich, dass es mir gelungen sein möchte, dem Manne einige Freunde gewonnen zu haben oder noch zu gewinnen, der mir allmählich ein persönlicher Freund geworden, und mit dem ich je länger desto gerner verkehrte. Die Wochen und Monate, die ich ausschliesslich in seiner Gesellschaft verweilte, und während deren ich ihm so ganz Auge in Auge zu sehen glaubte, werden mir in unvergesslicher Erinnerung bleiben. Kann man sich

---

1) Abschn. I, Anm. 24. 37; Abschn. IV, Anm. 31—35. — Vergl. auch Hettner a. a. O. III, 2.

freilich auch in der Auffassung seiner nächsten Freunde täuschen, um so mehr, je höher man sie schätzt, so will ich keineswegs den Anspruch erheben, Kant vollständig richtig verstanden zu haben. Dieser feine Menschenkenner selbst bemerkt ja wohl sehr klug: »es ist ein nothwendiger Probirstein der Richtigkeit unserer Urtheile überhaupt, also auch der Gesundheit unseres Verstandes, dass wir diesen auch an den Verstand anderer halten, nicht aber uns mit dem unsrigen isoliren.« Ich bescheide mich, das Bild des ganzen Mannes mitzutheilen, welches ich im Laufe der Zeit gewonnen habe; es wurde immer frischer und lebendiger vor meinem Auge, seine Umrisse wurden immer bestimmter und fester, ich zweifelte nicht mehr an seiner inneren Wahrheit. Habe ich das Bild mangelhaft ausgeführt, so möge es mir der grosse Mann verzeihen; ich tröste mich dann, wie der junge Schelling gegenüber dem Herzog Karl, damit, dass wir alle mannigfaltig fehlen — besonders in historischen Dingen.

Nicht verschweigen möchte ich, dass ich zwar überzeugt bin, wir dürfen uns an Kant in allen Zweigen der Philosophie heute noch orientiren — ohne diese Ueberzeugung, ich gestehe es offen, hätte ich die ganze Arbeit nicht unternommen —, dass es mir gleichwohl aber ferne lag, einer sklavischen Rückkehr zum Buchstaben Kants das Wort zu reden. Wir stellen uns wohl am besten ungefähr so zu ihm, wie er sich einst zu seinem Freunde Newton gestellt hat. Es ist uns um die grosse Persönlichkeit, ihren wissenschaftlichen Charakter, den Geist und die Methode ihrer Forschung zu thun. Mag man alle einzelnen Ansichten Kants für veraltet erklären — so bedeutend werden aber unsere Fortschritte kaum sein —, dass die Methode, die er in die Philosophie eingeführt hat, nicht wieder verlassen, dass in seinem Geiste auf dem Felde der Psychologie und Ethik nicht minder als der Metaphysik weiter gearbeitet wird, scheint mir allerdings eine Lebensfrage für die Philosophie zu sein. Diese Lebensfrage dürfte jedoch zum Glück nächstens endgiltig entschieden sein.

Wollte man daher vollends unsere Ansicht von der geistigen Welt um ein Jahrhundert zurückschrauben und alles vergessen, was auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften nach Kant geleistet worden, so hiesse diess, dem kritischen Denker eine zweifelhafte Ehre



erweisen. Doch bedeutend genug wird Kants Ansicht vom socialen Leben und der menschlichen Kulturentwicklung bleiben, wenn sie auch dem 18. Jahrhundert angehört, um stets noch die Aufmerksamkeit der Gegenwart zu verdienen. Göthe wird uns immer ein unübertrefflicher Menschenkenner sein, bei allen Mängeln seiner historischen Kenntnisse. Ebenso werden wir uns über die Triebfedern und Ziele, die das Leben des menschlichen Individuums und der menschlichen Gesellschaft bewegen, noch einige Zeit von Kant gerne belehren lassen, obgleich er nicht in dem eigentlichen Zeitalter der Geschichtsforschung lebte. Es kommt ja in psychologischen Fragen nicht bloss auf Kenntniss der Thatsachen, sondern auch auf Schärfe und Tiefe in ihrer Beurtheilung an. Gering war Kants historisches Wissen nicht einmal; was ihm seine Zeit bot, hat er sich mit erstaunlicher Sicherheit angeeignet. Auch an historischem Sinne fehlte es ihm nicht; jedenfalls weniger als diejenigen annehmen, welche so kurzweg von seinem »Rationalismus« sprechen. Wie viel ihm Herder und Hegel, die Hauptvertreter der historischen Richtung in der deutschen Philosophie, verdanken, wäre noch einer eingehenderen Untersuchung werth. Von solcher Höhe aus aber, mit solch' hellem und weitschauendem Blicke, mit solcher in die Tiefe dringenden Energie des Denkens und der grossen Gesinnung die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft zu übersehen, ist immer nur wenigen auserwählten Geistern vergönnt gewesen. Wer von dem Fortschritt menschlicher Kulturarbeit sich wissenschaftlich überzeugen möchte, wird nicht bedauern, eine Weile zu Kant zurückgekehrt zu sein.

Tübingen, 1. April 1878.

K. Dieterich.

## Inhaltsübersicht.

	Seite
I. Ideen über Kulturgeschichte . . . . .	1—25
Verhältniss der Naturphilosophie und Metaphysik zur Anthropologie und Moral . . . . .	1
Die geschichtsphilosophischen Anschauungen der Natur- geschichte des Himmels. Kant und Herder . . . . .	3
Berthnung mit Rousseau und Wendepunkt von 1760 ✓	6
Die „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ 1764. Kant und die englische Moral ✓	9
Die Stimmung der neuen Lebensanschauung . . . . .	13
Begeisterung für das klassische Altertum . . . . .	13
Psychologischer Realismus . . . . .	14
Kant und Friedrich der Grosse . . . . .	16
Die Grundlinien der neuen Lebensanschauung. Kant und Schiller . . . . .	17
Die idealen Werthgefühle . . . . .	18\
Die Unterschiede des Temperaments, des Ge- schlechts und der Nationalität . . . . .	19
Das Pflichtgefühl und die Idee der allgemeinen Menschenwürde . . . . .	21
Der Fortschritt der Kulturgeschichte. Kant und Herder ↗ . . . . .	22
Das Problem der sittlichen Erziehung der Menschheit. ✓ Kant und Lessing ↙ . . . . .	24
II. Anthropologie . . . . .	25—35
Die Urzeit der Menschheit . . . . .	25
Thierische Anfänge . . . . .	26
Die idealen Werthgefühle und der Intellekt . . . . .	27
Die Vorlesungen über Anthropologie und der Aufsatz „Mutmasslicher Anfang der Men- schengeschichte“ 1786 . . . . .	28

	Seite
Die menschlichen Grundtriebe . . . . .	29
Die thierischen Instinkte . . . . .	29
Die Vernunft. Kant und Herder . . . . .	30
Die humanen Triebe und Gefühle . . . . .	31
III. Geschichtsphilosophie . . . . .	35—64
Der Mensch und die Gesellschaft. „Ideen zu einer allge- meinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ 1784 ✓	35
Die sociale Mechanik. Kant und Hegel ✓ . . . . .	37
Staat und Recht . . . . .	40
Die Noth . . . . .	41
Die Ungleichheit . . . . .	43
Der Krieg . . . . .	44
Geselligkeit und Sitte . . . . .	49
Die Kunst . . . . .	52
Die Familie . . . . .	53
Religion und Kirche . . . . .	54
Die Wissenschaft . . . . .	61
IV. Moral . . . . .	64—86
Die Gattung und das Individuum . . . . .	64
Die Idee der Persönlichkeit und die allgemeinen Men- schenpflichten . . . . .	68
Die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ 1785 und die „metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre und Rechtslehre“ 1797 .	70
Der kategorische Imperativ und der preussische Staat. Kant und Fichte. ✎ . . . . .	71
Die allgemeinen Menschenrechte und das politische Ideal	74
Der Rechtsstaat und das Völkerrecht . . . . .	75
Rousseau und Friedrich der Grosse ✎ . . . . .	76
Die Humanität und das ästhetische Ideal. Kant und Schiller ✎ . . . . .	77
Die Religiosität und das kirchliche Ideal. Kant und Lessing ✎ . . . . .	80
Anmerkungen . . . . .	89—200

# KANT UND ROUSSEAU.

Indem ich in der Tugendlehre jederzeit dasjenige historisch und philosophisch erwäge, was geschieht, ehe ich anzeige, was geschehen soll, so werde ich die Methode deutlich machen, nach welcher man den Menschen studiren muss, nicht allein denjenigen, der durch die veränderliche Gestalt, welche ihm sein zufälliger Zustand eindrückt, entstellt, sondern die Natur des Menschen, die immer bleibt, und deren eigentümliche Stelle in der Schöpfung.

Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen.

Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muss. Religion durch ihre Heiligkeit und Gesetzgebung durch ihre Majestät wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdann erregen sie gerechten Verdacht wider sich und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.

Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft.

## I. Abschnitt.

### Ideen über Kulturgeschichte.

Was ist der Mensch? Wie ist er geworden, was er ist? Was soll er aus dem, was er heute ist, in der Zukunft noch werden? Diese Frage ist der Angelpunkt, um welchen sich die Kant'sche Philosophie in ihrem tiefsten Grunde gedreht hat.

Die philosophische Naturanschauung, an deren Ausbildung Kant die Vollkraft seines früheren Mannesalters setzte, sollte einem umfassenden Bilde von der aufsteigenden Entwicklung der geistigen Welt als Grundlage dienen. Wie die Vorlesung über „physische Geographie“ bis an den Abschluss seiner Lehrthätigkeit Jahr aus Jahr ein der Vorlesung über „Anthropologie“ in die Hände arbeitete, so war die Geschichte der menschlichen Kultur, welche das Nachdenken seines Greisenalters noch vollauf in Anspruch nahm, das letzte Ziel, auf das schon die naturgeschichtliche Forschung seiner Jünglingsjahre gerichtet war. Der frische Idealismus, der kühne Schwung, den wir an Zeichnung und Kolorit des grossartigen Gemäldes von dem Haushalte des physischen Universums bewundern, mit welchem der 30jährige unsere Phantasie zu fesseln versteht, weht uns wiederum entgegen aus

der gediegenen Ansicht vom Leben der menschlichen Gesellschaft, für welche der 70jährige unser Gemüt erwärmen möchte.

Die mühsame metaphysische Arbeit, welche den besten Theil vom Leben des grossen Königsberger Philosophen ausfüllte und schliesslich das Mark seiner ungeheuren Denkkraft verzehrte, galt einer Theorie des Wissens, einer allgemeinen Wissenschaftslehre, welche der Forschung der Geisteswissenschaft die gleiche Bahn des stetigen Fortschritts sicherte, auf der die Naturwissenschaft bisher so erfolgreich gewandelt war. Die „Kritik der reinen Vernunft“, welche den durch ihren Gegenstand anziehenderen und durch ihren voraussichtlichen Erfolg verlockenderen psychologischen und ethischen Untersuchungen lange Jahre als „Danm“ im Wege stand, wollte erst das „dornige Gestrüpp“ entfernen, welches einen sicheren Gang der Wissenschaft vom Leben des Menschen und der Menschheit noch hemmte. — In dem denkwürdigen Jahre 1781 war Kant erfüllt von dem stolzen Bewusstsein, der Nachweis sei geliefert, dass der Rahmen Eines gesetzmässigen Naturzusammenhangs die bunte Fülle der verwickelteren geistigen Erscheinungen in derselben Weise wie die einfacheren materiellen Erscheinungen umspanne. Er ist überzeugt, aus der Natur des normalen menschlichen Selbstbewusstseins Ein allgemeines Gesetzbuch kausaler Forschung abgeleitet zu haben, dessen Grundsätze für die innere Erfahrung nicht minder unverbrüchlich gelten als für die äussere. — Mögen wir die Verwirklichung sittlicher Ideen in der geistigen Welt als ein Werk schöpferischer Freiheit ansehen, sie erfolgt

nichtsdestoweniger nach den Regeln des gleichen Mechanismus, welcher das Walten der blinden materiellen Kräfte beherrscht; die Idee der Freiheit ist ein Gesichtspunkt der praktischen Betrachtungsweise, welcher neben der streng kausalen Auffassung der wissenschaftlichen Theorie einhergehen kann, ja vielleicht einhergehen muss, ohne sie im mindesten zu stören. Finden wir im Innern des menschlichen Geistes mystische Beziehungen auf eine übersinnliche Welt, so muss auch diese geheimnissvolle Tiefe der ästhetischen und religiösen Gefühle einer unabänderlichen psychologischen Gesetzmässigkeit gehorchen, vermöge deren sie eine objektive Thatsache gemeinsamer Erfahrung darstellen kann, wenn sie überhaupt für die Menschheit einen Werth haben soll. Nicht blos Recht und Sitte, deren Weiterbildung auf der freien sittlichen Arbeit der aufeinanderfolgenden Generationen beruht, sondern ebenso Kunst und Religion, deren Entstehung in der dunkeln Werkstätte der genialen Phantasie und des frommen Gemüts auf eine wunderbare übernatürliche Quelle hinzudeuten scheint, sind in ihrer Entwicklung aus den innern Triebfedern der menschlichen Natur und deren gesetzmässiger Wirksamkeit zu begreifen, so lange sie allgemeine und nothwendige Erscheinungen im Leben der menschlichen Gattung bilden<sup>1</sup>).

Der Metaphysiker nicht minder als der Naturphilosoph Kant ist in seinen höchsten wissenschaftlichen Idealen Anthropologe, Geschichts- und Moralphilosoph.

Die kulturgeschichtlichen Untersuchungen Kants, welche sich an seine naturgeschichtlichen Studien und



Entdeckungen auf's engste anschliessen, reichen zurück bis an den Anfang der sechziger Jahre. Sie begleiten seine metaphysischen Reformbestrebungen fortlaufend und warten nur auf deren Abschluss, um aus der Stille hervorzutreten. Einige Grundzüge des eigentümlichen Bildes, in welchem die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft sich für sein geistiges Auge spiegelte, schimmern schon durch in den geschichtsphilosophischen Perspektiven, mit welchen die Naturgeschichte des Himmels abschliesst. Wir erkennen dort bereits, wenn auch noch halb verhüllt, die Individualität des deutschen Philosophen, in dessen praktischem Sinne die harten Kämpfe und die rauhe Zucht, denen sein eigener aufstrebender Staat sein Dasein verdankte, ihre tiefen Spuren hinterlassen<sup>2)</sup>.

Es ist schwer zu entscheiden, ob seine Naturanschauung auf seine Geschichtsanschauung, oder seine Geschichtsanschauung auf seine Naturanschauung bestimmend einwirkte. Wie dem auch sein möge, das Leben der Natur und der menschlichen Gesellschaft, der Prozess der Welt- und Erdbildung wie der Staatenbildung erscheinen ihm von Anfang an als eine Entwicklung, deren Hebel im Gegensatz der Kräfte und Triebe zu finden ist. Auf materiellem wie geistigem Gebiete sieht er mit Heraklit im Streite den Vater alles Lebens, im Konflikte die Quelle des Gleichgewichts und der harmonischen Ordnung. Schmerz ist ihm der Stachel der Thätigkeit; Leben ein kontinuierliches Spiel des Antagonismus von Verdruss und Vergnügen<sup>3)</sup>. Durch mancherlei Umwälzungen und mächtige Katastrophen hat sich unser Planet

zu einem Wohnplatze vernünftiger Geschöpfe gebildet; durch gewaltsame Revolutionen und leidenschaftliche Kämpfe hindurch schreitet das Geschlecht der höchst organisirten Wesen, welches allenthalben die Oberfläche der Erde bevölkert, einer stetigen Vervollkommnung entgegen. Kampf um's Dasein gegenüber der rohen Gewalt übermächtiger Naturkräfte wie gegenüber anderen Individuen seinesgleichen ist die harte Losung für die Geschlechter der Pflanzen und Thiere; sie ist es auch für die menschliche Gattung, welche sich als die Herrin der Natur und als ihr letztes Ziel betrachtet<sup>4)</sup>. Wie später für seinen Schüler Herder, so gleicht für Kant nicht bloss das Werden der anorganischen und organischen Natur, sondern auch das Werden der geistigen Welt, die sich auf dem Grunde jener erhebt, nicht einem sanften Strome, der glatt und eben dahinfließt, sondern dem Sturz eines wilden Waldbaches, der schäumend über Felsen sich ergießt. Das Triebwerk des menschlichen Seelenlebens ist ja nicht allein der ruhige Ablauf der Vorstellungen, sondern ebensosehr das bewegte Wechselspiel der Gefühle und Triebe, der Affekte und Leidenschaften<sup>5)</sup>.

Wenn auch im Ringen mit Hindernissen, ja eben durch dasselbe schreitet aber die Entwicklung des Geistes stets vorwärts. Wie die Natur aus dem chaotischen Durcheinanderwogen der elementaren Kräfte heraus sich mehr und mehr organisirt, so klärt sich der Geist aus einem trüben Spiegel des bunten Getümmels der Leidenschaften, mit zunehmender Vervollkommnung seines Intellekts, zu einem reinen Abbilde der ewigen Harmonie des Universums<sup>6)</sup>. Allein nur wenigen glücklichen Exem-

plaren unserer Gattung ist es beschieden, dieses hohe Ziel zu erreichen. Die grosse Menge vegetirt dahin gleich Pflanzen, welche Saft an sich ziehen, wachsen, ihr Geschlecht fortsetzen, alt werden und sterben. Nur selten brechen die lichten Sonnenstrahlen der Vernunft durch die dichten Nebel, mit welchen die Stürme der Leidenschaften ihr Bewusstsein umnachteten. Gestattet die Natur auf den niederen Stufen der Organisation nur einer kleinen Auslese von Geschöpfen eine harmonische Entwicklung und ein glückliches Dasein, während sie eine Unzahl von verschwenderisch ausgestreuten Keimen unerbittlich zu Grunde gehen oder grausam verkümmern lässt, so ist sie auf der höchsten Stufe noch aristokratischer in ihrem Walten. Der Fortschritt der Menschheit bewegt sich nur auf den Höhen der Gesellschaft. Die niederen Schichten dienen auf Erden nur als Mittel zu einem über ihrer Sphäre liegenden Zwecke; den Zweck ihres eigenen Daseins erreichen sie erst in einem besseren Jenseits. Auf diese aristokratische Anschauung Leibnizens stützte sich im Jahre 1755 Kants Glaube an die aufsteigende Entwicklung des Geistes. Sein auf das Jenseits sich vertröstender Optimismus kann daher einige Spuren von Pessimismus, zu welchem ihn das Bild der diesseitigen menschlichen Gesellschaft stimmt, nicht unterdrücken?).

Der naive, noch jugendlich phantasievolle Idealismus der Kant'schen Geschichtsanschauung von 1755 wurde durch den feurigen Propheten der französischen Revolution mit derselben Gewalt in seinen Grundfesten er-

schüttert wie das spekulative Selbstvertrauen seiner Metaphysik durch den kühlen, skeptischen Denker Schottlands. Kant datirt einen Umschwung seiner Lebensanschauung seit seiner ersten Bekanntschaft mit den Schriften Rousseau's ums Jahr 1760<sup>o</sup>). Diese Schriften machten ja dem Fortschritt von Kunst und Wissenschaft den Verfall der Sitten, der Gründung der bürgerlichen Gesellschaft die Entstehung der Noth, der Ungleichheit und des Kriegs zum Vorwurf; sie verkündeten die Rechte des naturwüchsigen Gefühls und die Gleichheit dieser Rechte für alle Geschöpfe, die menschliches Antlitz tragen. Unter dem Einflusse des leidenschaftlichen Anklägers unserer gesammten Kulturentwicklung, der zum Lobredner eines einfachen Naturzustandes wurde, gewinnt Kants eigentümliche Ansicht von der geistigen Welt, welche in der Naturgeschichte des Himmels nur erst zu dämmern beginnt, bestimmte Gestalt; sie reift zur Selbständigkeit heran und löst sich aus der fremden Schale, welche sie ursprünglich umhüllte<sup>o</sup>). Noch mehr. Während sie dort auf den Schwingen der religiösen Phantasie kühn über die Disharmonien der Wirklichkeit hinwegfliegt, steigt sie jetzt herunter auf den Boden der Erfahrung und sucht eine vorsichtige reale Begründung. Zunächst wird Kants Denken demokratischer und praktischer; er kann den Schwerpunkt der menschlichen Gesittung nicht wie bisher vorwiegend in den intellektuellen Fortschritt der wissenschaftlich Gebildeten verlegen. Aus diesem Grunde aber vermag er sich nicht mehr mit dem — immerhin etwas aristokratisch und intellektualistisch gefärbten — religiösen Glauben eines Leibniz über die socialen Uebel

unserer Civilisation hinwegzuhelfen<sup>10)</sup>. Soll der durch Rousseau veränderten Sinnesweise gegenüber eine ideale Geschichtsauffassung Stand halten, so muss sie ihre Wurzeln in einer scharfen und nüchternen Beobachtung der Gesellschaftsentwicklung suchen, welche den thatsächlichen Verhältnissen mit männlichem Ernste gerade und offen in's Gesicht sieht und ihre Schattenseiten rückhaltslos anerkennt.

Zuerst fragt sich daher Kant: Was ist denn das eigentümlich Menschliche, was zeichnet den Menschen aus vor den niederen Geschöpfen? Dann legt er sich die Frage vor: Ist dieses eigentümlich Menschliche fortgeschritten im Laufe der Kulturentwicklung oder nicht? Den Vorzug der Menschheit vor der Thierwelt findet er zunächst nicht mit Leibniz im Intellekt, sondern mit Rousseau in der Welt des Herzens und Gemütes; Humanität besteht nicht in Wissen und Aufklärung, sondern in Ausbildung des idealen Gefühls<sup>11)</sup>. Kann nicht die intellektuelle Bildung weniger bevorzugter Klassen das Ziel der Weltgeschichte sein, sondern die Gesittung der Massen, so ist die Erziehung jedes Weltbürgers zu feinerer und zarterer Weise des Empfindens der Sinn der Kulturarbeit der Nationen<sup>12)</sup>. — Ein Rückschritt des natürlichen menschlichen Gefühls hat nun allerdings stattgefunden — diess ist Rousseau gleichfalls zuzugeben —; aber auch ein Fortschritt. Zurückgeschritten ist unser ästhetisches und sittliches Gefühl gegenüber der harmonischen Bildung des klassischen Altertums; fortgeschritten ist es gegenüber dem Zustand der rohen Naturvölker. So entscheidet sich Kant, indem er einem Rousseau wie

auf anderem Gebiete einem Hume gegenüber seine ruhige kritische Haltung bewahrt. Nicht bloss die Anregung einer skeptischen Stimmung gegenüber der Geschichte kam ihm von Rousseau; er verdankte demselben Rousseau die Heilung von jener Stimmung. Hat ihm dieser das schwierige Problem aller Geschichtsphilosophie in seiner vollen Klarheit und in seinem ganzen Ernste zum Bewusstsein gebracht, indem er eine mehr demokratische und praktische Denkweise in ihm weckte oder wenigstens einer solchen zum Durchbruch verhalf, so hat er ihm zugleich den Weg zur Lösung jenes Problems angedeutet, indem er ihm sein psychologisches Auge schärfte<sup>13)</sup>. Gerade mit der rücksichtslosen Zerstörung aller optimistischen Illusionen der Phantasie, mit der Erschliessung des offenen Blicks in's volle Menschenleben und die realen Kräfte der Gefühle und Leidenschaften, welche dasselbe bewegen, eröffnete sich Kant die Hoffnung auf einen nach einfachen psychologischen Gesetzen berechenbaren, zwar langsamen und mühseligen, aber sicheren und unausbleiblichen idealen Effekt der zunächst wenig idealen Maschinerie des socialen Lebens unserer civilisirten Völker.

Diese Einwirkungen Rousseau's, welche durch das authentische Zeugniß von Kant selbst genügend verbürgt sind, spiegeln sich unverkennbar und mit unmittelbarer Frische in dem kleinen kulturgeschichtlichen Essai aus dem Jahre 1764, in welchem uns der Philosoph ein Stück seiner damaligen Anthropologie mittheilt, wie er sie bald nachher in einer regelmässigen Wintervorlesung vorzutragen begann<sup>14)</sup>. Die „Beobachtung-

gen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“, welche die Entwicklung des ästhetischen und moralischen Gefühls bei den verschiedenen Temperamenten, Geschlechtern und Nationen verfolgen, führen uns die Fragen vor, welche Kant bei der Lektüre Rousseau's entgegentraten, und die Antworten auf diese Fragen, welche sich ihm im Augenblicke darboten; sie sind zugleich ein lebendiger Ausdruck der ganzen Stimmung, welche die glühende Beredtsamkeit des Apostels der allgemeinen Menschenrechte in ihm erzeugte.

Der Aufsatz ist zwar in heiterer Ferienlaune leicht und keck hingeworfen; er athmet die frische Waldluft, welche den Verfasser beim Niederschreiben umwehte. Dass er aber seine tieferen Wurzeln im Innern des Autors hat, beweist der Werth, den ihm dieser als der Grundlage seiner weiteren kulturgeschichtlichen Reflexionen beilegte, und die Erweiterung, die er ihm eine Zeit lang, wie uns berichtet wird, in einer besonderen Vorlesung über das Schöne und Erhabene angedeihen liess<sup>15</sup>). Ist es schwer einen bestimmten Zweck des geistreichen, in kurzen und schlagenden Sätzen sich mit munterem Schritte weiterbewegenden, durch launige Einfälle, witzige und satirische Bemerkungen reich gewürzten Essai anzugeben, der durch seine stilistischen Vorzüge sich sogar den Beifall der Franzosen in reichem Masse erwarb, so gibt uns gerade diese scheinbare Zwecklosigkeit über seinen Sinn und seine Entstehung näheren Aufschluss. Wie ein poetisches Kunstwerk absichtslos von dem Geiste des Dichters sich ablöst als ein Stück seines inneren Lebens, so sind die Beobachtungen eine einfache Objektiv-

rung dessen, was um jene Zeit im Geiste Kants vor sich gegangen, ein lebensvolles Bild der Wandlung, die sich damals in seiner philosophischen Stimmung, und der Gährung, welche sich in seiner Gedankenwelt vollzog. Die Stimmung, welche seine Lebensanschauung damals gewann, ist geblieben; die wissenschaftliche Form, in welcher sich dieselbe krystallisirte, war noch zu finden. Kant befindet sich insofern noch in der Krisis und er hat sie andererseits schon überwunden, wie man es nehmen will.

Der Zweifel Rousseau's an dem Werthe von Kunst und Wissenschaft für die Sitten ist zum Schweigen gebracht; seine eigene Ansicht über den Zusammenhang der verschiedenen Gebiete der Kultur und die Gesetze ihres Fortschritts trägt noch das Gepräge einer gewissen poetischen Unbestimmtheit. Aber dass wir Kants Lebensanschauung in den unfertigen Umrissen ihres ersten Werdens vor uns sehen, so wie sie unmittelbar aus der Tiefe seines Geistes entsprungen und in ihrer Originalität sich nicht minder scharf von den Ansichten der englischen als der bisherigen deutschen Moralphilosophie abhebt, verleiht gerade der Schrift ihren eigentümlichen Reiz und ihr besonderes Interesse<sup>16)</sup>. Wir haben die Empfindung, dass wir an der Quelle einer bedeutenden Auffassung der geistigen Welt stehen, welche später zwar eine systematische und methodische Entwicklung erfahren mag, aber vielleicht in der präcisen, oft etwas scholastischen wissenschaftlichen Form, welche sie damit erhält, ihre eigentliche Seele vielfach für uns verhüllt. Ist die Zeichnung noch nicht scharf, so ist das Kolorit um so



frischer. Es ist der ganze Mann mit seiner persönlichen Denkweise, welcher uns hier näher rückt; wir lernen den „heiteren und freien Geist des grossen Weltweisen“ kennen, dessen Zurücktreteten in der späteren „Darstellung“ seiner Moral von Schiller so entschieden bedauert wird. Künftighin tritt uns in den einzelnen Schriften immer bloss ein Stück der ganzen Persönlichkeit und ihrer Lebensansicht entgegen; nur selten können wir sie noch fassen in ihrer harmonischen Einheit. Hier steht der 40jährige Kant vor uns mit der Festigkeit und Klarheit des reifen Mannes, aber zugleich mit der jugendlichen Frische und absichtslosen Naivetät des vollen und ganzen Menschen, der sich selbst einfach auslebt und die Stellung seines Innern zu Welt und Leben darstellt, wie sie sich ihm ohne pädagogische Rücksichten durch ruhiges psychologisches Nachdenken von selbst gestaltet hat<sup>17)</sup>. Noch nicht unmittelbar ergriffen von den grossen praktischen Fragen seiner Zeit sieht sich der Philosoph auch noch nicht genöthigt, seine Gedanken zu scharfen und schneidigen Waffen zu schmieden, die im Stande sind, mit wuchtigen Schlägen das Bewusstsein der grossen Menge zu erschüttern. Vermissen wir an dem Lebensideale jener Tage noch etwas von der späteren Sonnenklarheit, so ist uns ein Ersatz dafür der Morgenduft, der darüber schwebt. Die Farbenstimmung des letzteren verräth aber deutlich, dass hier die Strahlen einer südlicheren Sonne einen Augenblick gewirkt haben. Die Sprache Kants von Freiheit, Gleichheit, Menschenwürde erinnert an die Glut des Rousseau'schen Stils, der ihn

nach seinem eigenen Geständniss unwiderstehlich bestochen hatte<sup>18)</sup>).

Welches ist die Stimmung, das Lebensgefühl Kants gegenüber der Geschichte der Menschheit im Jahre 1764?

Wandte sich der Verfasser der Naturgeschichte des Himmels mit einer gewissen Resignation ab von der an sich werthlosen Existenz der Millionen, welche die Oberfläche der Erde bevölkern, um sich nur mit der Aussicht auf ein besseres Jenseits zu trösten, das der Menschheit vielleicht auf einem anderen Planeten anbrechen wird, so schöpft der Verfasser der Beobachtungen Mut für die irdische Zukunft der gesammten menschlichen Gattung, weil er unter dem mächtigen Impulse des „Emil“, dieses Naturevangeliums der Erziehung, wie es Göthe nannte, begonnen hat, sich in die ursprüngliche Natur des Menschen zu versenken und diese in der einfachen und harmonischen Kultur der Alten verwirklicht anzuschauen. Er kann den Traum Rousseau's von einem idealen Naturzustande der Urzeit nicht theilen, wohl aber dessen Begeisterung für schöne und volle, einfache und naive Menschlichkeit. Nicht die rohen Naturvölker, aber doch die klassischen Kulturvölker haben der Menschheit reines Bild einstens in ihrem Leben dargestellt. Die Losung: Rückkehr zur Natur, naturgemässe Erziehung findet lebendigen Widerhall in seinem Geiste; nur sucht er diese Natur nicht mit Rousseau bei den Wilden, sondern mit Winkelmann — wie nachher Schiller in seinen Briefen „über die ästhetische Erziehung des Menschen“ — bei den Griechen und Römern. Wahre Natur und wahre

Kultur sind in der Antike vereint. In unseren Tagen erwacht aber nach der langen Nacht des Mittelalters der Sinn für das klassische Altertum wieder. Wir können deshalb hoffen, dass auch die Bildung der civilisirten Nationen der Neuzeit, besonders die Bildung der germanischen Völker schliesslich zu der höheren Einheit von Natur und Kultur gelangen wird, von welcher Rousseau nichts ahnte. So hat Kant die pessimistischen Stimmungen verscheucht, die ihn auf der Höhe der spekulativen Weltbetrachtung anwandelten, seit ihm die Wahrheit und der Irrtum der Rousseau'schen Ideen, die Zustimmung zu dem Emil und der Widerspruch gegen denselben eine neue Perspektive für die Auffassung der Geschichte eröffnet. Heiter und froh sieht er deshalb in den Beobachtungen das Leben an; er erwärmt sich mit Zuversicht für den Fortschritt, welchen die neue Generation in Deutschland bald mit Sturm und Drang zu verkünden beginnt, während ihn die französischen Schriftsteller mit der Leidenschaft finsterer Verzweiflung gebieterisch fordern. Es klingt in jenem Aufsätze etwas durch von der Empfindung, welche damals unter dem Eindrucke der Thaten des grossen Königs ahnungsvoll die besten Geister Deutschlands durchzuckte, dass eine neue Kulturperiode vor der Thüre steht, dass eine Veredlung des Geschmacks und der Sitten, eine Verjüngung der Sprache und der Wissenschaft, eine Verbesserung der Erziehung und Regierung im Anzug ist<sup>19)</sup>.

Wenn Kant durch Rousseau die Bedeutung von Gefühl und Phantasie im Leben der Menschheit schätzen gelernt hat, so ist doch sein Enthusiasmus für den Fort-

schritt der Gesellschaft nicht die Begeisterung des phantasievollen Gefühlsphilosophen. Weder um die Gegenwart und Zukunft dunkel noch um sie hell zu malen, sieht er die Geschichte mit der Phantasie und dem Gefühle allein an; diese beiden stehen vielmehr unter der Leitung des scharfen Verstandes. Kant bleibt kühl bei aller Wärme, leidenschaftslos bei allem Interesse; der Psychologe beherrscht den Publicisten und Pädagogen. Nicht bloss mit dem Auge des warmen Menschenfreundes und des begeisterten Freiheitsapostels, sondern noch mehr mit dem Blick des nüchternen Menschenkenners und gewandten Weltmannes sieht er die Entwicklung der Geschichte an<sup>20</sup>). Er erspäht die realen Verhältnisse in dem Triebwerke des socialen Lebens, welche ihn nicht bloss zu der poetischen Hoffnung, sondern auch zu der wissenschaftlichen Gewissheit berechtigen, dass der ideale Zustand, an dessen Verwirklichung Rousseau verzweifelt, aus allen unerfreulichen Verwicklungen der Völker und Staaten der Gegenwart mit Nothwendigkeit hervorgehen muss<sup>21</sup>). So steht denn Kant in den Beobachtungen vor uns zugleich als der schalkhaft lächelnde Kenner der menschlichen Schwächen, der mit Friedrich dem Grossen geneigt ist, die Menschheit für eine schlimme Race zu halten und als der ernste Vertheidiger der idealen Triebfedern, die zur natürlichen Ausstattung unseres Geschlechts gehören und dasselbe bei aller Thorheit und Narrheit doch als eine gute Race erscheinen lassen, die unsere Bewunderung verdient<sup>22</sup>). Er verhöhnt ebenso die Unnatur, alle Missbildungen und Entstellungen der reinen Humanität mit bitterem Spotte, wie er schwung-

voll die edle Einfalt preist, welche das Sigel der Natur und nicht der Kunst an sich trägt. Er schildert Menschen und Zustände, wie sie in der Wirklichkeit sich vorfinden, mit der feinen Ironie des geübten Diplomaten, während er das hinter allen Entstellungen in unverfälschter Reinheit sich erhaltende „herrliche Bild der Menschheit“ mit dem feierlichen Pathos des Propheten der allgemeinen Menschenrechte zeichnet<sup>23</sup>).

Die Stellung, welche wir Kant in dem unscheinbaren Essai von 1764 zu den Fragen des socialen Lebens einnehmen sehen, hat er nie wieder verlassen. Ein Blick in die Anthropologie von 1798 kann uns davon überzeugen. Er hat sich jetzt die Bahn des Geschichtsphilosophen, welche er wandeln will, bestimmt vorgezeichnet. Das eigentümliche Gleichgewichtsverhältniss, in welchem der Schöpfer einer wissenschaftlichen Lebensanschauung zu seiner Umgebung stehen muss, um sie vom richtigen Standorte aus und in der richtigen Beleuchtung anzusehen, ist für ihn bleibend gefunden. Die philosophische Stimmung, in welcher bei ihm dieses Gleichgewichtsverhältniss sich spiegelt, unterscheidet ihn von Anfang an scharf von dem Manne, dem er die Befestigung dieser Stimmung verdankt. Rousseau hat Kant angezogen, aber nur um ihn wieder abzustossen; in diesem Spiele der Anziehung und Abstossung, das sich zwischen dem deutschen Philosophen und dem geistvollen literarischen Vorläufer der französischen Revolution entwickelt, hat jener sich selbst gefunden und ist der Begründer einer Ethik geworden, auf deren Grundsätzen unsere gesunde deutsche Staatsentwicklung zu einem grossen Theile be-

ruht. Kant bleibt bei allem sittlichen Idealismus als Psychologe ein Realist, dem an nüchterner Schärfe und objektiver Ruhe unter allen idealistischen Philosophen nur Spinoza gleich kommen dürfte. Diese vielfach an Göthe erinnernde glückliche Mischung von idealem Interesse und realistischer Auffassung, welche Kant ganz besonders zum Lebensphilosophen seiner Nation geeignet machte, lässt seine Lebensanschauung für das deutsche Volk immer noch werthvoll erscheinen, obgleich sie nur ein Torso geblieben ist, dem andere nach ihm eine vollendetere künstlerische Ausführung in ihrer Art gegeben haben. Wir werden aber nicht fehlgreifen, wenn wir die wichtigste Bedingung für die volle Entfaltung jener eigentümlichen Denkweise des deutschen Philosophen in dem „wahren höheren Lebensgehalte“ suchen, der durch Friedrich den Grossen und seine Thaten in das geistige Leben Deutschlands gekommen ist. Die innere Verwandtschaft dieser beiden grossen Geister ist eine so augenscheinliche, dass Kant mit Recht als der Philosoph des Zeitalters Friedrichs des Grossen bezeichnet wird.

In welchen Zügen stellte sich nun das Leben der menschlichen Gesellschaft dem so gestimmten Geiste des Verfassers der „Beobachtungen“ dar? Nicht bloss die Stimmung der damaligen Lebensanschauung Kants interessirt uns ja, sondern auch die Grundlinien derselben, wiewohl sie noch der vollen begrifflichen Schärfe und methodischen Entwicklung entbehren. Wir hoffen in den aphoristischen Bemerkungen des leicht geschürzten Essai den persönlichsten Ansichten Kants, in dem etwas poetisch gefärbten

Bekanntnisse den ersten noch weicher gehaltenen Umrissen des wissenschaftlichen Systems näher zu treten. In der That behält die noch halb verschlossene Knospe, wenn wir sie nur genauer besichtigen, für uns einen bleibenden Werth neben der voll entfalteten Blüte; manche Seite des Ganzen tritt in jener noch hervor, die in dieser einigermaßen verkümmert ist. Die rigoristische Härte, welche die Kant'sche Moral in ihrer späteren polemischen Form annehmen musste, ist noch nicht vorhanden, ohne dass wir den Ernst und die Tiefe ihres Gehaltes vermessen würden. Noch nicht in die geschlossene Rüstung eingeschnürt, in welcher sie künftighin den Kampfplatz betritt, sondern in ihren milden natürlichen Formen sich darstellend, zeigt die Lebensanschauung Kants in ihrer jetzigen Gestalt etwa die Haltung, welche ihr der poetische Geist Schillers in seinem Aufsatze „über Anmuth und Würde“ wieder verliehen hat<sup>24)</sup>. Den „Beobachtungen“ ist daher für das Verständniss der Kant'schen Ethik dieselbe Bedeutung beizumessen wie den „Träumen eines Geistersehers“ für das Verständniss seiner Metaphysik.

Wenn die verschiedenen Gebiete der menschlichen Kultur, Kunst und Wissenschaft, Religion und Sitte in der Geschichte einer fortlaufenden Veränderung unterworfen sind, wenn die Idee der Menschheit nach der Verschiedenheit des Klimas, der Race, der Nationalität und der Regierungsart sich bei den einzelnen Völkern auf das mannigfachste individualisirt, so ist es Kant mit Rousseau beim Blick auf diesen unsteten Fluss, auf diese bunte Mannigfaltigkeit des menschlichen Geisteslebens um die einheitliche unveränderliche Natur des Menschen,

um das ewige Ideal der Humanität zu thun. Der Kulturhistoriker hat sich, wie wir sahen, in erster Linie zu fragen: was gehört dazu, um unter den verschiedensten äusseren Verhältnissen und Lebensbedingungen ein Mensch zu sein, ein sich über die Thierheit erhebendes geistiges Dasein zu führen? Erst wenn er diese Frage beantwortet hat, kann er sich darüber Rechenschaft geben, ob das allgemein und rein Menschliche in der Entwicklung der Völker sich immer vollkommener verwirklicht oder nicht <sup>25</sup>).

Die treibenden Kräfte im Leben jedes beseelten Wesens sind die Gefühle der Lust und Unlust, die Empfindungen der Förderung und Hemmung seines Daseins, Vergnügen und Schmerz, die stets mit einander wechseln. Im menschlichen Bewusstsein treten neben den heftigeren sinnlichen Empfindungen, den Gefühlen des Angenehmen eine Reihe von zarteren geistigen Empfindungen auf, die idealen Werthgefühle. Zeichnen sich die ersteren durch ihre momentane Stärke aus, so charakterisiren sich die letzteren durch ihre längere Dauer. Zwar ist die Reizbarkeit der einzelnen Individuen gegenüber den idealen Werthen des Schönen und Erhabenen sehr verschieden; doch findet sich niemals ein Mensch ohne alle Spuren dieser feineren Empfindung, welche mit den höheren intellektuellen Fähigkeiten der menschlichen Gattung auf das engste verwachsen zu sein scheint <sup>26</sup>).

Mustern wir die einzelnen Temperamente, so pflegt das phlegmatische Temperament im allgemeinen am wenigsten auf Erregung durch die Vorstellungen des Schönen und Erhabenen gestimmt zu sein; allein nie ist es so



grob, dass es nicht wenigstens bei Beurtheilung fremder Handlungen den höheren Werth idealer Hingebung gegenüber dem gemeinen Eigennutz empfinden würde. Das choleriche Temperament äussert meistens ein sehr lebhaftes Gefühl für Ehre; bei dem Sanguiniker beobachten wir ein weiches Mitgefühl, Gefühl des Mitleids und der Mitfreude. Mit der melancholischen Gemütsart aber ist gewöhnlich ein den inneren Werth der Handlungen schätzendes moralisches Gefühl verknüpft. Hat die Natur die einzelnen Temperamente sonach mit verschiedenen Graden idealer Reizbarkeit ausgestattet, so ist doch keines von ihr ganz vernachlässigt worden<sup>27)</sup>. — Vergleichen wir die beiden Geschlechter, so dürfen wir von dem schönen Geschlechte wenig Interesse für ein sittliches Handeln nach Grundsätzen erwarten; es zeichnet sich dagegen aus durch ein feines Gefühl für Anstand und Sitte, durch angeborenen Sinn für das Schöne<sup>28)</sup>. — Ueberblicken wir die verschiedenen Nationen, so finden wir bei fast allen Naturvölkern einen mehr oder weniger empfänglichen Sinn für Ehre und für schöne Form, bei den romanischen Völkern eine gewisse natürliche Liebenswürdigkeit und Gefälligkeit, bei den Kulturvölkern des klassischen Altertums und bei der germanischen Race Gefühl für sittliche Schönheit und für die sittliche Würde der menschlichen Natur<sup>29)</sup>. Während wir aber bei rohen wie gebildeten Individuen und Nationen ein ziemlich konstantes Gefühl für den Werth der regelmässigen Form und hübschen Gestalt konstatiren können, beginnt allerdings, wie es scheint, der Satz, dass über den Geschmack nicht zu streiten ist, sofort seine Geltung zu bewähren,

sobald es sich um Beurtheilung der idealen Bedeutung, um Schätzung des tieferen Sinnes handelt, der in der schönen Erscheinung liegen soll<sup>30</sup>).

Die niederste Form, aber doch die erste Regung des sittlichen Gefühls ist entschieden das Ehrgefühl; es nimmt seinen Standort schon zur Hälfte ausserhalb des individuellen Ich. Der Mangel, welcher ihm noch anhaftet, ist seine Abhängigkeit von fremdem Urtheil und die Beziehung auf das eigene Interesse, um das es ihm schliesslich doch zu thun ist. Eine höhere Stufe bezeichnet das Gefühl der Sympathie, welches sich vollständig über den Eigennutz erhebt und selbstlos an fremdes Wohl und Wehe hingibt. Was ihm noch fehlt ist die Beständigkeit und Konsequenz. Erst das Pflichtgefühl gründet sich nicht bloss auf eigene Einsicht, sondern nimmt die Form einer von augenblicklichen Erregungen unabhängigen, an unabänderliche Normen sich bindenden, einen unbedingten Zweck mit klarem Bewusstsein verfolgenden idealen Empfindung an. Die wahre Gestalt des reinen und vollen menschlichen Gefühls ist daher das Gefühl der allgemeinen Menschenwürde, welches die eigene Individualität schätzt als ein Glied der Gattung, welches sich erweitert und verallgemeinert von der Empfindung des unendlichen persönlichen Werthes zur Empfindung des gleichen Werthes, der jedem Wesen von menschlicher Gestalt zukommt. Der naturgemässe Mensch achtet sich selbst und betrachtet jeden Menschen als ein Geschöpf, das Achtung verdient<sup>31</sup>). Ist der Sinn für Menschenwürde aufgegangen, dann vertieft und veredelt sich auch die Freude an der leeren und nichtssagenden schönen

Form zur Freude an dem werthvollen Inhalte, dessen äussere Erscheinung und symbolische Darstellung jene Form repräsentirt, zum Wohlgefallen an der Seelenschönheit, welche nicht bloss Liebe, sondern zugleich Achtung einflösst. Diese Seelenschönheit bildet in Einem das höchste ästhetische und das höchste sittliche Ideal<sup>82</sup>).

Demgemäss befinden sich die Wilden noch halb unter dem Niveau der wahren menschlichen Natur; die Griechen und Römer standen ihr am nächsten hinsichtlich ihres sittlichen wie hinsichtlich ihres ästhetischen Gefühls<sup>83</sup>). Das Mittelalter ist eine Periode der Entartung und Entstellung der Humanität, eine Periode der Verirrung des idealen Sinnes in's Abenteuerliche und Phantastische, wenn wir dasselbe mit dem Altertume vergleichen. Nach der anderen Seite hin aber regt sich in der geistlichen und weltlichen Abenteuerlust jener Zeit, in dem Rittertum und den Kreuzzügen, in der religiösen Schwärmerei der barbarischen Nationen, welche jetzt auf dem Schauplatz der Geschichte auftreten, zwar in unvollkommener Gestalt aber mit naturwüchsiger Energie das höhere menschliche Gefühl<sup>84</sup>). In der neuen Zeit haben die Italiener auf dem Gebiete der bildenden Künste sich zum Schönheitsideal der Alten erhoben; auf dem Felde der Poesie und Beredtsamkeit haben die Franzosen durch leichte gefällige Form, die Engländer durch ernsten und tiefen Gehalt sich dem Geschmacke der Griechen und Römer genähert<sup>85</sup>). Durch strenges Pflichtgefühl, durch unbeugsames Festhalten an den Grundsätzen, durch Begeisterung für Menschenrechte und Menschenwürde leuchten die Engländer den übrigen Nationen voran<sup>86</sup>). Die

Deutschen folgen langsam den anderen modernen Kulturvölkern auf dem Wege der Ausbildung des ästhetischen und sittlichen Gefühles nach. Noch sind sie in falschem Nachahmungsgeiste befangen, der die Entwicklung ihrer natürlichen Anlagen hemmt; sie scheuen sich original zu sein. Werden sie einmal die Fesseln der Abhängigkeit von fremder Autorität abwerfen, werden sie nicht mehr in falschem Ehrgefühl um Rang, Titel und Ahnenregister sich kümmern, werden sie erwachen zu nationalem Selbstgefühl und als freies Volk empfinden, das mit eigenem Denken sein innerstes Wesen erfasst, so werden sie die Vorzüge der Engländer und Franzosen, das strenge Pflichtgefühl der ersteren und den feinen Geschmack der letzteren noch mit einander verbinden. Ihre Kunst und Litteratur, ihre Religion und Sitte wird einen Zustand erreichen, der den höchsten Anforderungen der Humanität genügt; schöne Menschlichkeit, freie und edle Sitte, die einst unter griechischem Himmel geblüht, werden vielleicht auch im germanischen Norden gedeihen<sup>37)</sup>. Solche Hoffnungen hegte Kant für seine Nation gerade ein Jahr früher als Herder verkündete: „Unserem Vaterlande thut Gemeinsinn Noth, edler Stolz sich nicht von andern einrichten zu lassen, sondern sich selbst einzurichten, wie andere Nationen von jeher gethan: Deutsche zu sein auf eigenem wohlbeschütztem Grund und Boden.“

Die erste flüchtige Rundschau auf dem Gebiete der Kulturgeschichte, welche er kurz nach dem Ende des siebenjährigen Krieges anstellte, lehrte also Kant, dass die Entwicklung der Menschheit doch von unten nach

oben geht, dass die Neuzeit gegenüber dem Mittelalter, dass die civilisirten Nationen gegenüber den rohen Naturvölkern vorangeschritten sind. Wenn immer viele rückläufige Tendenzen des Eigennutzes und des Ehrgeizes bei den meisten Individuen vorherrschen werden, so verwandeln sich auch diese, gleich den unvollkommenen Formen des idealen Gefühls, im Zusammenhange einer festen socialen Ordnung des Ganzen zu Hebeln des Fortschritts<sup>89</sup>).

Die Gedanken, welche Kant in dem leichten Essai von 1764 angesponnen, bleiben im Vordergrund seines Bewusstseins von jetzt an stehen. Er vertieft sich immer eingehender und ernster in das Problem des Fortschrittes der Gattung, in die Frage nach dem bleibenden Ziel desselben und nach den konstanten psychischen Kräften, welche mit Sicherheit auf Verwirklichung dieses Zieles hinarbeiten. Welches sind die festen Punkte in dem unbeständigen Flusse der Kulturgeschichte, welches ist unter allen proteusartigen Wandlungen des Geschmacks und der Sitten der Völker die ewige Natur des Menschen und seine Stellung in der Schöpfung? So lautet die Frage, auf welche er in seinen Aphorismen aus der Zeit von 1765—75 immer wieder zurückkommt. Welcher Mittel bedient sich die Natur, um die Menschheit zur Humanität zu bilden, auf welchem Wege ist eine Erziehung des Menschengeschlechtes, wie sie sich Lessing dachte, möglich? Diess ist das Problem, um welches sich eine Reihe kleinerer Abhandlungen drehen, zu denen Kant durch die grossen Zeitereignisse, durch die Geschieke des preussischen Staates, den nordamerikanischen Freiheitskampf und die fran-

zösische Revolution veranlasst wurde<sup>39</sup>). Mit der Bestimmung des Charakters der menschlichen Gattung schliesst Kant's letztes Werk, die Anthropologie von 1798. Die Vorlesungen, deren Inhalt in diesem Buche veröffentlicht wurde, hatten sich 30 Jahre lang um das Räthsel gedreht, dessen Schwierigkeit dem grossen Naturphilosophen zum erstenmale durch Rousseau zum Bewusstsein gekommen, dessen Lösung dem nur für Förderung der Humanität arbeitenden Metaphysiker, dem vor allem die sittliche Erziehung der Jugend erstrebenden akademischen Lehrer keine Ruhe liess, seit seinem nüchtern realistischen, demokratischen und praktischen Sinne der Optimismus der Leibniz'schen Weltanschauung seiner Zeit nicht mehr genügte<sup>40</sup>).

## II. Abschnitt.

### Anthropologie.

Wenn das Gefühl für die Schönheit und Würde der menschlichen Natur, das ästhetische und sittliche Gefühl, soweit unsere Beobachtung reicht, den Menschen vor allen niederen Geschöpfen auszeichnet, so fragt es sich immer noch, ob dieses Gefühl auch schon zu einer Zeit, die vollständig über unsere Erfahrung hinausliegt, eine ursprüngliche Mitgift unserer Gattung bildete. Viele Fähigkeiten unserer Seele, die wir heute als angeboren betrachten können, sind doch im Laufe früherer Zeiten allmählich geworden; lassen sich schon innerhalb des individuellen Bewusstseins manche scheinbar ursprüng-

lichen Kräfte auf einfachere Elemente zurückführen, so wird noch mehr bei der Menschheit im Ganzen Aussicht vorhanden sein, dass eine Reihe von konstanten Funktionen ihres Seelenlebens als Produkte anderer Thätigkeiten zu erklären sind. Will die Anthropologie die letzten Bestandtheile des menschlichen Wesens feststellen, die wohl niemals weiter zerlegt werden können, will sie diejenigen psychischen Funktionen des einzelnen Individuums unserer Gattung bestimmen, aus deren Zusammenwirken alle weiteren Erscheinungen des geistigen Lebens abzuleiten sind — und diess ist ihre hauptsächlichste Aufgabe — so muss sie sich von den Beobachtungen, die wir am geschichtlichen Menschen machen können, mit Hilfe der psychologischen Kombination in den Zustand des vorgeschichtlichen Menschen zurückversetzen<sup>1)</sup>).

Ohne Zweifel ist die menschliche Kulturentwicklung von thierischen Anfängen aus langsam vorgeschritten. In der heutigen Menschheit ringen ja stets noch höhere und niedere, humane und thierische Triebe miteinander. Die Naturgeschichte erhebt diese wahrscheinliche psychologische Vermutung zu einem hohen Grade von Gewissheit. Die Anthropologie muss sich daher fragen: wie gieng voraussichtlich der erste Schritt des noch auf thierischer Stufe stehenden Menschen zu eigentlich menschlichem Bewusstsein vor sich? Es wird sich dann darum handeln, ob auch schon in jenen ersten niedersten Anfängen menschlichen Lebens das ideale Gefühl für das Schöne und Erhabene einen ursprünglichen Bestandtheil desselben darstellte, oder ob es unter dem Einflusse einer anderen psychischen Kraft erst langsam sich ausgebildet hat<sup>2)</sup>).

Kant zergliederte in den Zusätzen, die er zu den „Beobachtungen“ machte, rastlos die mannigfachen Gefühle und Triebe des Menschen, um sie auf ihre einfachen Grundelemente zurückzuführen; Ansätze zu dieser Zergliederung sind schon in den „Beobachtungen“ selbst deutlich zu erkennen. Verschiedene Thatsachen unseres Bewusstseins, die er 1764 als ursprüngliche Thatsachen hatte gelten lassen, erscheinen ihm jetzt als zusammengesetzt<sup>3)</sup>. Die Vorlesungen über Anthropologie, welche er seit Ende der sechziger Jahre, „zu einer ordentlichen akademischen Disciplin zu machen“ begann, waren in gleicher Weise bemüht, die psychischen Kräfte des menschlichen Individuums scharf von einander zu sondern und soweit möglich auf einander zurückzuführen. Im Laufe dieser fortgesetzten Untersuchungen entstand in Kant die Ueberzeugung, dass das ideale Werthgefühl des Menschen, so wesentlich es ihm sein mag, in letzter Linie doch noch etwas abgeleitetes ist. Bei der heutigen Menschheit ist die Reizbarkeit dieses Gefühls in hohem Grade abhängig von der Ausbildung des Intellekts; das erstere verändert sich in einem gesetzlichen Abhängigkeitsverhältnisse von den Veränderungen des letzteren. Bei dem Menschen der Urzeit war wohl der Intellekt die Grundfunktion, aus deren Einwirkung auf die thierischen Gefühle die Entstehung der höheren, eigentlich humanen Gefühle zu erklären ist. Schon 1764 hatte Kant darauf hingewiesen, dass die zarteren und feineren, eigentlich menschlichen Empfindungen mit den intellektuellen Fähigkeiten zusammenhängen; er hatte angedeutet, dass die höhere Form des sittlichen Gefühls eine Erweiterung und



Verallgemeinerung einer niederen Form darstellt, welche von Seite des vernünftigen, allgemeine Grundsätze bildenden Denkens ausgeht. Es war kein weiter Schritt mehr zu der Ansicht, dass das specifisch menschliche Gefühl nicht bloss in seiner höheren Entwicklung, sondern in seinem ganzen Dasein durch das Denken bedingt wird, oder von Hause aus ein intellektuelles Lustgefühl ist. Kant durfte nur das, was er in den „Beobachtungen“ ausgesprochen, in seine Gründe und Konsequenzen verfolgen. Von 1770 an lässt sich dieser entschiedene Umschwung in der Kant'schen Auffassung des Verhältnisses von sittlichem Gefühl und Intellekt deutlich beobachten, nachdem einige Zeit des Schwankens vorangegangen \*).

Die abschliessende Ansicht Kant's von den ursprünglichen Elementen des menschlichen Geistes und deren gegenseitigen Beziehungen, seine anthropologische Grundanschauung, wie sie um 1770 etwa eine feste Gestalt angenommen hat, ist seinen verschiedenen Schriften von jener Zeit ab zu entnehmen; sie tritt besonders hervor in den 1798 erst veröffentlichten Vorlesungen über Anthropologie. Eine kurze zusammenhängende Skizzirung eines Stückes derselben enthält aber der kleine Aufsatz „Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte“, welcher — anknüpfend an die mosaische Schöpfungsgeschichte — an der Hand des psychologischen Analogieschlusses ein Bild von dem ersten Schritte der Menschheit über die Thierheit hinaus entwerfen möchte. Die Frage: was ist der Mensch? wird hier beantwortet durch Lösung der Frage: wie ist der Mensch geworden? Versuchen wir im Anschluss an diese anthropologische Studie,

die Kant selbst zwar eine Lustreise auf den Flügeln der Einbildungskraft nennt, aber gleichwohl als eine ernsthafte Studie angesehen zu wissen wünscht, seine gesammte Anschauung von den individuellen psychischen Grundkräften, aus deren Wirksamkeit ihm alle Entstehung menschlicher Gesittung, alle Erhebung der Thierheit zur Menschheit begreiflich erscheint, mit einigen Strichen zu zeichnen <sup>5</sup>).

Die natürliche Ausstattung der Menschheit bei Beginn ihrer Entwicklung bilden zunächst eine Reihe von thierischen Trieben oder Instinkten. Im Vordergrund stehen, als stärkste Impulse, der Selbsterhaltungstrieb und der Geschlechtstrieb <sup>6</sup>). — Der Trieb zur Erhaltung der Gattung erweitert sich schon bei den Thieren zum Geselligkeitstrieb, zu dem Mitgefühl, welches dem egoistischen Selbsterhaltungstrieb bis zu einem gewissen Grade die Wage hält, wie in der äusseren Natur die Anziehungskraft der Kraft der Abstossung. Die Zweiheit der Geschlechter, dieses geheimnissvolle Räthsel in der Einrichtung der Natur, ist die erste Grundlage der Geselligkeit; durch die Geschlechterliebe gelingt es der Natur, Hingebung des eigenen Selbst an ein anderes Wesen zu erzwingen und den rücksichtslosen Egoismus zu brechen <sup>7</sup>).

Doch das sociale Mitgefühl allein würde noch keine höhere Gesittung erzeugen; es könnte höchstens diejenige Ordnung des Zusammenlebens hervorbringen, welche wir in der Thierwelt auch beobachten. Der Trieb zur Erhaltung des eigenen Daseins und des Daseins der Gattung muss in den Dienst einer weiteren psychischen Kraft

treten, wenn die Menschheit den Naturzustand des blossen Genusses verlassen, wenn sie es weiter bringen soll als zu einem in voller Eintracht, Genügsamkeit und Wechseliebe faul verträumten oder kindisch vertändelten arka-dischen Schäferleben<sup>o</sup>).

Die Mitgift, durch welche die Natur den Menschen vor allen anderen Geschöpfen bevorzugt hat und welche seine ursprüngliche Anlage von der Anlage der höchst organisirten Thiere scharf abgrenzt, ist die Vernunft. Wohl mag es sein, dass die höheren intellektuellen Fähigkeiten des Menschen auf seiner höheren physischen Organisation beruhen, wohl mag es sein, dass einstens noch Thiere durch eine glückliche Vervollkommnung ihrer Bewegungsorgane, ihrer Sprachwerkzeuge und ihres Gehirns sich den Verstand des Menschen erwerben. Bis jetzt ist nur unsere Gattung im Besitze dieser Naturgabe, welche ihr zu dem entscheidenden Schritte über die Thierheit hinaus verholfen hat. Und es ist zunächst wahrscheinlich, dass der Mensch nicht, wie Herder vermutet, seinem aufrechten Gange und seiner Sprache die Vernunft verdankt, sondern umgekehrt vermittelt seiner Vernunft sich einstens über den Gang des Vierfüssers erhob, dessen Spuren sein Körper noch zeigt, und vermöge seiner Intelligenz die Sprache erlernte, deren Handhabung den Thieren durch die Beschaffenheit ihrer Sprachorgane nicht durchaus verschlossen ist<sup>o</sup>).

Unter dem entscheidenden Einflusse des Vernunfttriebes nehmen die thierischen Instinkte der Menschheit, die egoistischen wie die socialen, eine neue Gestalt an. Die egoistischen Triebe steigern sich und werden un-

liebenswürdiger, als zuvor; zugleich aber werden sie menschlich gemildert und umgebogen nach der Seite der socialen Triebe hin.

Der Selbsterhaltungstrieb wird zum Trieb der Selbsterweiterung; er äussert sich nicht mehr bloss als Nahrungstrieb, sondern auch als Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht. Denn Einfluss auf andere Menschen gewinnen wir durch Ehre, Gewalt und Besitz. Diese Triebe, welche sich zu ungestümen Leidenschaften entwickeln, die das Thier nicht kennt, sind unmittelbar keine Zierde der Menschheit. Allein treten sie nur auf bei verständigen Wesen, so erfordert auch ihre Befriedigung auf der andern Seite Verstand. Darin liegt für sie eine eindämmende Schranke<sup>10)</sup>.

Schon in der Sphäre des Nahrungstriebes, dem die Natur die Mittel des Genusses nicht mehr leicht hin darbietet, den sie vielmehr an die vergleichende und wählende Vernunft verweist, um Gehör zu finden, entstehen künstliche Bedürfnisse und künstliche Mittel ihrer Befriedigung. Durch solche eingebildeten, erst erworbenen Begierden werden die natürlichen, angeborenen Instinkte gemässigt. Die Vorstellung, welche sich zwischen die unmittelbare sinnliche Erregung und die Stillung ihres Wunsches einschleibt, hemmt die Stärke des physischen Reizes<sup>11)</sup>. — Ebenso, verhält es sich mit den anderen specifisch menschlichen Aeusserungsformen des Egoismus. Die Ehrsucht sieht sich genöthigt, mit Vorbedacht und nüchtern abwägender Ueberlegung ihren Standort ausserhalb des individuellen Bewusstseins zu nehmen; so wird sie zum Ehrgeföhle, welches sich nach dem Urtheile an-

derer, nach der herrschenden Sitte richtet. Damit ist ihr die scharfe egoistische Spitze abgebrochen<sup>19)</sup>. Die Herrschsucht, als deren Abzweigungen der Eigensinn, der Trieb, um jeden Preis seinen Willen zu haben, und die Rachsucht betrachtet werden können, sieht sich in die Lage versetzt, das Subjekt der Herrschaft von dem Objekte derselben scharf zu unterscheiden. Fühlt sich der Mensch nur einmal als Herr der äusseren Natur sammt der Thierwelt, so geht ihm, sobald er darüber nachdenkt, das Bewusstsein seines persönlichen Werthes und seiner persönlichen Berechtigung auf, das Bewusstsein des Gegensatzes von Person und Sache, von Zweck und Mittel. An diesem gehobenen Selbstgefühl der befriedigten Herrschsucht, seinem scheinbar unversöhnlichsten Feinde, findet das sociale Mitgefühl einen unerwarteten Bundesgenossen. Von dem Egoismus, der das eigene Selbst als unbedingten Zweck ansieht, spinnt sich unter dem Einflusse des consequenten logischen Verstandes ein zarter Faden hinüber zu dem Gemeinsinn, der die Ansprüche anderer anerkennt und respektirt. Dieser Faden ist das Rechtsgefühl, das Gefühl der Gleichheit, dieses specifisch menschliche Gefühl, dessen Spuren schon in den Aeusserungen des souveränen Eigenwillens und des leidenschaftlichen Durstes nach Rache nicht zu verkennen sind<sup>19)</sup>. Die Habsucht des Menschen endlich sieht hinaus in die Zukunft, sie sucht mit verständiger Berechnung zum Ziele ihres Strebens zu gelangen durch geordnetes Zusammenarbeiten mit anderen und für andere. Ohne ihre Absicht wird sie gemeinnützig unter dem Zwange vernünftiger Einsicht; sie wird zu dem specifisch menschlichen

Erwerbstrieb, der nicht bloss in den gegenwärtig lebenden Individuen, sondern zugleich in den kommenden Generationen seinen Zielpunkt hat<sup>14</sup>).

Zwischen den Geschlechtstrieb und seine unmittelbare Befriedigung tritt die Einbildungskraft ebenso in die Mitte wie zwischen den Nahrungstrieb und seine Objekte. Der Einbildungskraft ist es nicht mehr bloss um die momentane sinnliche Lust der physischen Erregung zu thun, sondern um das dauernde intellektuelle Vergnügen, welches die Anschauung der schönen Form und das stille Nachklingen ihres harmonischen Eindrucks in der blossen Vorstellung gewährt. Mit der ersten Regung des Intellekts wird die Geschlechtsliebe des Menschen zugleich Liebe zum Schönen, selbstloses Wohlgefallen an dem idealen Bilde des Gegenstandes, welcher die Neigung gefesselt. Dadurch ist es der Natur gelungen, die Glut jenes thierischen Triebes abzukühlen und sein Ungestüm in die Schranken des Masses und der Sitte zu bannen. Wohl ist der Schönheitssinn nur eine Hülle der sinnlichen Neigung; aber diese Neigung ist eben durch ihre Hülle beschränkt. Ist sie nur einmal äusserlich zu einer menschenwürdigen Form ihrer Befriedigung gezwungen, so wird sie auch in ihrer inneren Tendenz am Ende menschlich veredelt<sup>15</sup>).

Das allgemeine Mitgefühl, bei den Thieren launisch und unzuverlässig, wird beim Menschen beherrscht von der Vernunft und ihren allgemeinen Regeln. Durch diese Aufsicht des Intellekts, unter welche es nunmehr gestellt ist, gewöhnt es sich an Grundsätze und an charaktervolle Haltung; in der Form des Gesetzes sich äus-

sernd, welche ihm das überall auf allgemeine Gesichtspunkte und einheitliche Ziele dringende Denken verleiht, gewinnt es konstante Richtungslinien und unabänderliche innere Festigkeit. Damit erhebt es sich zu dem an die klare Norm der Gleichheit sich bindenden Rechtsgefühl und zu dem die fremden Rechte unbedingt respectirenden Pflichtgefühl. Durch das Rechtsgefühl hindurch führt der Weg von dem unbestimmten socialen Mitgefühl zu dem eigentlich sittlichen Pflichtgefühle. Denn nur wo bestimmte Rechte anerkannt werden, gibt es bestimmte sociale Pflichten. Und die Macht, welche durch Ausbildung der Rechtsidee die thierische Sympathie zum menschlichen Gemeinsinne, zum Gefühl für den Werth anderer Personen läutert, ist die Vernunft. Denn nur für das Denken gibt es den Begriff der Gleichheit und die Vorstellung gleicher Rechte <sup>19</sup>).

So reichen sich das Selbstgefühl und das Mitgefühl die Hände, nachdem sie durch die Schule der Vernunft hindurch gegangen. Die Vernunft hat beide mittelst der Idee eines unbedingten Zweckes und der Idee der Gleichheit, welche sie erzeugt, zum Gefühl für eigene und fremde Menschenwürde, zum wahrhaft sittlichen Gefühle erzogen.

Besinnt sich die Vernunft noch weiter auf den Zusammenhang des menschlichen Daseins mit dem Weltganzen, besinnt sie sich auf den tieferen, jenseits des menschlichen Bewusstseins liegenden Grund des sittlichen Gefühls, so wird dieses letztere zum Gefühl des demüthigen Gehorsams und der ehrfurchtsvollen Dankbarkeit gegen die Weltordnung. In dieser Beziehung auf den

Weltgrund, die letzte Quelle alles Seins und Lebens, ist das sittliche Gefühl religiöses Gefühl. In der religiösen Form aber, in welcher es die sittliche Idee des Menschen als eine göttliche Weltidee empfindet, auf deren Verwirklichung der gesammte Mechanismus der Natur und Gesellschaft eingerichtet ist, gewinnt das sittliche Gefühl erst seine volle Energie und Spannkraft gegenüber den dunkeln Mächten des Schicksals; es besitzt eine hoffnungsvolle Selbstgewissheit und einen freudigen Mut, die ihm als blossem Gefühl der Menschenwürde noch mangeln<sup>17</sup>).

### III. Abschnitt.

#### Geschichtsphilosophie.

Lässt die Vernunft eine Reihe von humanen Trieben und idealen Gefühlen im Menschen entstehen, so sind dieselben doch von Hause aus sehr zart und schwach im Vergleich mit dem Ungestüm der thierischen Neigungen und sinnlichen Affekte. Nehmen wir daher an, die Menschheit befinde sich schon am Anfange ihrer geschichtlichen Entwicklung im Besitze der verschiedenen höheren Impulse ihrer Thätigkeit, so wäre damit das Zustandekommen eines gesitteten Zustandes der menschlichen Gesellschaft noch keineswegs erklärt. Von Kultur und Civilisation kann eigentlich erst die Rede sein, wenn die vernünftigen Triebe bei einer grösseren Mehrzahl von Menschen mit einer einigermassen berechenbaren Sicherheit herrschen über die rohe Naturgewalt der thierischen In-



stinkte, wenn der Intellekt, dessen Stimme in der ganzen mannigfach abgestuften Skala geistiger Werthgefühle wiederklingt, zu einer socialen Macht geworden.

Dass heute das Gefühl für Ehre und Freiheit, das Gefühl für Schönheit und Menschenglück, dass ganz besonders das Rechtsgefühl in jedem Individuum unserer Gattung sich regt, ist zwar eine unleugbare Thatsache. Gleichwohl kann sich auch jetzt noch der Zweifel erheben: Wer bürgt uns dafür, dass diese feineren Empfindungen, welche die Seele alles geistigen Fortschritts bilden, ihren Feinden, den gröbereren Antrieben des Stillstands und Rückschritts nicht am Ende erliegen? Es scheint, die ursprünglichen thierischen Triebe bleiben immer die kräftigsten Reize im Leben der Menschheit, auch nachdem diese sich unter dem Einflusse der Vernunft die zarteren menschlichen Gefühle und Neigungen erworben hat. Es scheint, der Zustand einer andauernden geistigen Dämmerung, welcher nur selten unterbrochen wird von einigen zwischen den dichten Wolken der Affekte und Leidenschaften durchdringenden klaren Sonnenblicken der Intelligenz, dieser traurige Zustand der grossen Menge, welchen Kant in der Naturgeschichte des Himmels mit düsteren Farben ausgemalt hat, bleibt das unvermeidliche Loos unserer Gattung. Die Frage ist also noch offen: wie können jene rohen Kräfte der thierischen Natur des Menschen in den Dienst der sittlichen Ideen der Vernunft gezogen werden, wie stellt sich aus ihrem wilden Kampfe ein Zustand allgemeiner Gesittung her, der den niederen sowohl als den höheren Schichten

der vernünftigen Bevölkerung der Erde vergönnt, ein menschenwürdiges Dasein zu führen?

Mit den mannigfachen Mitteln der List und Gewalt, deren sich die Natur bedient, um den höheren Entwicklungstrieben der Menschheit zur Herrschaft über die niederen thierischen Instinkte zu verhelfen, beschäftigt sich Kant gelegentlich in den Vorlesungen über Anthropologie und der erwähnten anthropologischen Studie; ausdrücklich aber in einigen Abhandlungen, welche die heutige Entwicklung der menschlichen Gesellschaft zum Gegenstande ihrer psychologischen Analyse machen. Unter diesen Abhandlungen steht voran der Aufsatz „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ von 1784. Lassen wir die geschichtsphilosophischen Anschauungen Kants sich um die Gedanken dieses kurzen Programms einer künftigen philosophischen Geschichte der Menschheit gruppieren.

In der Einrichtung des einzelnen Menschen sehen wir keine Möglichkeit für eine nach einfachen Naturgesetzen verlaufende Steigerung der idealen psychischen Kräfte, welche zu einem selbstverständlichen Siege der Menschheit über die Thierheit führen müsste. Jedes Individuum bedarf ja heute noch, nachdem es immer wieder mit denselben Trieben wie die ersten Menschen geboren ist, einer Hemmung seiner niederen und einer Verstärkung seiner höheren Triebe durch eine von aussen einwirkende erziehende Macht<sup>1)</sup>.

Vielleicht aber hat die Natur, wie sie heute noch ein Individuum durch andere erzieht, sich von Anfang

an des gegenseitigen Verhältnisses der einzelnen Individuen zu einander, ihrer socialen Wechselbeziehungen bedient, um eine allgemeine sittliche Erziehung der menschlichen Gattung zu Wege zu bringen. Soll das Problem des Fortschritts der Menschheit gelöst werden, so muss daher der Psychologie des Individuums die Psychologie der Gesellschaft zu Hilfe kommen. Wir müssen die verschiedenen psychischen Kräfte des einzelnen Menschen, welche die Anthropologie festgestellt hat, in ihrem socialen Wechselspiele, in ihrer Massenwirkung beobachten, auf welche die Aufmerksamkeit des Geschichtsphilosophen vorwiegend gerichtet ist. Schon die Frage der Entstehung der geistigen Gefühle unter dem Einflusse der Intelligenz nöthigte die Anthropologie auf engere Wechselverhältnisse des geselligen Zusammenseins der Menschen Rücksicht zu nehmen. Denn in vollständiger Isolirung würde es das Individuum kaum zu irgend welcher Ausbildung seiner Vernunft bringen, geschweige denn zu einer Veredlung seines Gefühls durch dieselbe. Fassen wir also die Beziehungen des socialen Ganzen näher ins Auge, ohne welches der einzelne Mensch nicht gedacht werden kann, so ist Aussicht vorhanden, dass eben innerhalb der gesellschaftlichen Organisation einer Vielheit die Triebe des Seelenlebens, welche im einzelnen für sich nur als Tendenzen des Rückschritts erscheinen, sich sogar in Hebel des Fortschritts verwandeln<sup>2)</sup>.

Der scharfe psychologische Blick Kants fand in dem Druck und Gegendruck der mächtigen, scheinbar nur zerstörenden egoistischen Kräfte das mechanische Räderwerk, welches die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft

im Gange erhält und von unten nach oben treibt. In der energischen Reibung zwischen den Individuen, welche das sociale Leben mit sich bringt, zerstören oder kompensiren sich die Tendenzen der thierischen Triebe; auf der anderen Seite spornen sie durch ihre Wirksamkeit die humanen Triebe zu lebendiger Entfaltung an. So erhält die Vernunft inmitten des Kampfes ihrer Feinde Gelegenheit, ihre Kräfte zu concentriren; fast mühelos kann sie den streitenden Parteien den Boden unter den Füßen entziehen. Wie sich im Leben der Natur aus dem Konflikt anziehender und abstossender Kräfte der Atome allenthalben nach einfachen mechanischen Gesetzen Gleichgewicht und Harmonie herstellt, so ist es im Leben der Gesellschaft „die List der Vernunft -- wenn wir den Gedanken Kants in ein späteres Wort Hegels kleiden —, dass sie die Leidenschaften der Individuen für sich wirken lässt und durch dieselben ein sociales Gebäude hervorbringt, worin sie dem Rechte und der Ordnung Gewalt gegen sich verschafft habe“; „indem die Elemente der geistigen wie der materiellen Welt ihrer egoistischen Natur gemäss zusammenwirken, erzeugen sie Produkte, durch welche sie wiederum beschränkt werden.“ Dank sei daher der Natur für die unliebenswürdigen und hässlichen Neigungen, für die wilden und rohen Leidenschaften, welche das reine Bild der Menschheit entstellen. Ist der Schmerz der Stachel der Thätigkeit im Individuum, so ist die „Arbeit und Zwiebracht“, welche mit allen socialen Uebeln und Mühseligkeiten in ihrem Gefolge auf den Widerspruch der thierischen Instinkte mit der Vernunft zurückzuführen ist,

die Quelle fortschreitenden Lebens in der Gesellschaft. War es schon ein Kunstgriff der Natur, den einzelnen durch den Wechsel von Lust und Unlust zur Anspannung seiner geistigen Kräfte zu nöthigen, so ist es ein noch viel bewundernswürdigerer Kunstgriff derselben, wie sie innerhalb der Gesammtheit die Gegensätze und Disharmonien, welche der Kampf der egoistischen Triebfedern der Individuen mit sich bringt, gerade benützt, um den Egoismus zu brechen und ihn dem Triumphe der allgemeinen geistigen Mächte dienstbar zu machen<sup>3)</sup>.

So kann der Mensch als vernünftiges Thier in ganz anderem Sinne ein sociales Wesen genannt werden als die unvernünftigen Thiere. Nur für ihn ist die Gesellschaft was sie für andere Thiere nicht sein konnte: eine Schule der Gesittung. Unter der Voraussetzung des Daseins idealer Entwicklungstriebe oder gewisser Anlagen zur Humanität ist es die sociale Organisation, von welcher die thatsächliche Entwicklung aller jener höheren Triebe, die Verwirklichung der innerlich angelegten Humanität abhängt. In diesem Sinne verstanden lässt sich die Geselligkeit desshalb geradezu mit der höheren Kultur identificiren<sup>4)</sup>.

Wie entfaltet die Mechanik der Gesellschaft nun näher ihre segensreichen Wirkungen? Welches sind die verschiedenen Formen des socialen Lebens, auf deren Ausbildung der Sieg der Vernunft über die thierische Roheit und damit die Blüte reinen Menschentums beruht?

An die Spitze der einzelnen Gestalten socialer Organisation, welche die Entwicklung der vernünftigen An-

lagen der Menschheit bedingen, tritt die Staatsbildung. An ihrem Beispiel wird zugleich am deutlichsten die gesammte Mechanik der Gesellschaft veranschaulicht, durch welche die Natur die der Kultur feindlichen Mächte mit List in ihre sichersten Stützen verwandelt. Denn war das sociale Mitgefühl für sich nicht stark genug, diejenige gesellige Ordnung zu schaffen, welche wir eine staatliche Ordnung nennen, so findet es einen unerwarteten Bundesgenossen an dem Egoismus<sup>6)</sup>.

Versetzen wir uns, nachdem wir einen Augenblick in der Urzeit verweilt, wieder an den Anfang der geschichtlichen Periode der Menschheit. Nehmen wir an, unsere Vorfahren seien schon vom wilden Jägerleben und unsteten Hirtenleben zum Ackerbau übergegangen und haben auf festem Grund und Boden, den sie nunmehr regelrecht bepflanzen, bleibende Behausungen gegründet, so zwingt sie — mag ihr Rechtsgefühl noch so schwach sein — die Noth, welche der Streit der egoistischen Interessen, die Gefahr, welche der Kampf ums Dasein mit sich bringt, unwiderstehlich zu engerem gegenseitigem Anschluss der einzelnen Familien, zu einer festeren Organisation bestimmter socialer Gruppen. Ist aber einmal irgend eine straffere Zusammenfassung der Individuen durch die Macht der Umstände geschaffen, dann findet der ideale Gemeinssinn Gelegenheit, sich zu entfalten<sup>6)</sup>.

Hat sich die Masse im Interesse ihrer gemeinsamen Vertheidigung gegen äussere Feinde einem oder wenigen Individuen untergeordnet, so ist eine höchste Gewalt vorhanden, welche den Egoismus eindämmt mit physischem Zwange. Begann sogar alle Staatsbildung ohne Zweifel

damit, dass einzelne entschlossene und ehrgeizige Persönlichkeiten sich mit Gewalt die Herrschaft über die übrigen anmassten — denn der Rousseau'sche Urvertrag ist ja eine blosse Fiktion —, so haben diese letzteren wenigstens einen Herrn gefunden, der ihnen den eigenen Willen bricht und sie nöthigt, einem allgemeinen Willen zu gehorchen. Selbst der Despotismus ist daher als eine Schule der Gesittung anzusehen, sobald man bedenkt, dass der Mensch ein Thier ist, das, wenn es unter anderen seiner Gattung lebt, einen Herrn nöthig hat. Verdankt aber die Menschheit der einfachen Herrschaft der Gewalt, in welcher wohl die Anfänge ihrer politischen Organisation zu suchen sind, den negativen Erfolg der ersten Bändigung der selbstsüchtigen thierischen Neigungen, so war mit dieser primitiven Form des Staatslebens zugleich der positive Gewinn einer ungehemmteren Entwicklung der eigentlich humanen Triebè erzielt. Denn die höchste Gewalt, welche ihre Spitze zunächst nach aussen kehrt, muss sofort in ihrem eigenen Interesse das innere Leben des socialen Körpers, den sie beherrscht, nach allgemeinen Gesetzen regeln und so zur Grundlage einer wahrhaften Rechtsordnung werden. Unter dem Schutze einer bürgerlichen Verfassung, die vielleicht ursprünglich bloss auf das Recht des Stärkeren sich gründet und noch weit hinter den Anforderungen des idealen Rechtsgefühls zurückbleibt, gedeiht gemeinsame Arbeit und geordneter Austausch ihrer Produkte. Wir stehen am Anfang eines gemeinnützigen Wirthschaftsbetriebs der Familien und der Völker<sup>7)</sup>.

Vollständig zum Schweigen bringen kann die staatliche Ordnung den Egoismus freilich nimmermehr; selbst dann nicht, wenn das erstarkte Rechtsgefühl die herrschende Gewalt durch die unabänderlichen Normen des für alle gleichen Gesetzes beschränkt hat. Allein es wäre kein Vortheil, wenn sie es vermöchte. Der Antagonismus der Interessen, welcher, wenn auch gemässigt und gemildert, unter der mächtigsten und gerechtesten Staatsgewalt stets fortdauert, ja sogar die Ungleichheit und Unterdrückung, welche dieser Antagonismus gerade innerhalb einer festen politischen Organisation, als schwarze Kehrseite ihres sittigenden Einflusses, nur um so empfindlicher hervortreten lässt, ist ein Mittel der Natur, den Hang des Menschen zur Faulheit zu überwinden und ihn zur äussersten Anspannung seiner intellektuellen Kräfte zu zwingen. Denn Wissen ist Macht; Bildung verschafft Geltung. Desshalb hat es die Natur geradezu darauf angelegt, den selbstsüchtigen Streit der politischen Parteien und socialen Klassen sogar in dem höchst entwickelten Staatsleben nie verstummen zu lassen. Damit der Mensch jederzeit im Kampfe ums Dasein sich seiner geistigen Fähigkeiten bedienen lerne, hat sie ihn ja von Anfang an gegenüber den Thieren mit natürlichen Mitteln zur Befriedigung seiner Bedürfnisse so sparsam als möglich ausgestattet. All sein Vermögen soll selbsterworbener Besitz sein; der ganze Genuss seines Daseins soll den Ertrag der harten Arbeit bilden, die er durch Fleiss, Talent und Geschicklichkeit selbst vollbracht hat.

Steigern sich bei dieser kümmerlichen Fürsorge der



Natur für ihr höchstes Geschöpf die ungeselligen Leidenschaften der Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht durch die heftigen Reibungen, welche innerhalb einer strafferen geselligen Organisation entstehen müssen, zu einer Stärke, die wir bei loserem Zusammensein nicht finden, so leisten sie andererseits gerade innerhalb jener Organisation dem Fortschritt der Kultur die werthvollsten Dienste. Die Bäume in einem Walde, welche einander gegenseitig Luft und Sonne benehmen, nöthigen einander, beides über sich zu suchen und bekommen dadurch einen schönen geraden Wuchs, während die, welche in Freiheit und von einander abgesondert ihre Aeste nach Wohlgefallen treiben, krüppelig, schief und krumm wachsen. Bietet uns die Staatengeschichte auf den ersten Anblick das traurige Schauspiel, dass jeder politische Fortschritt in den Dämmen, welche er gegen die verheerende Flut der Selbstsucht aufwirft, ihr wiederum neue Reizmittel schafft, so ist nicht abzusehen, wie es anders verhütet werden soll, dass die Völker in unthätiger Genügsamkeit und behaglichem Genusse vollständig einschlafen. Würde einer Gesellschaft von Menschen einmal das Glück zu Theil, gutartig wie die Schafe, die sie weiden, dahinzuleben, so würden sie ihrem Dasein kaum einen höheren Werth verleihen, als dieses ihr Hausvieh hat<sup>8)</sup>.

Treten die unliebenswürdigen Eigenschaften der Menschheit innerhalb der einzelnen geordneten Gesellschaft gegenüber den idealeren Regungen immerhin zurück, ordnet sich vielleicht in glücklichen Momenten das Sonderinteresse der opferwilligen Hingebung an das Ganze

vollständig unter, so regt sich der Egoismus nur um so mächtiger in den Beziehungen, in welche verschiedene sociale Körper zu einander treten.

Nach dem Willen der Natur gruppirt sich die Menschheit in verschiedene Stämme und Nationen. Völker von gleicher Abstammung, Sprache und Religion bilden gewöhnlich zusammenhängende Staaten<sup>9)</sup>. War es aber der Krieg der Racen, welcher in den frühesten Zeiten verwandte Stämme nach den entlegensten Richtungen zerstreute, so ist es wiederum der Krieg, welcher heute noch zwischen den nationalen Staaten die wilden Leidenschaften der im Frieden gebändigten thierischen Rohheit und Selbstsucht in ihrer ursprünglichen Gewalt entfesselt<sup>10)</sup>. Fast könnte man glauben, im Kampfe der Völker wolle die Menschheit immer wieder zerstören, was sie durch die staatliche Ordnung ihres inneren Lebens gewonnen<sup>11)</sup>.

Doch auch des staatlichen Egoismus, dessen düsteres Bild uns in den verheerenden Wirkungen der Kriege entgegentritt, weiss sich die Natur wise als eines Mittels für den Fortschritt zu bedienen. In dem gerechten, mit Ordnung und Heilighaltung der bürgerlichen Rechte geführten Kriege wird die Denkweise eines Volkes veredelt, während ein langer Friede, der den blossen Handelsgeist gross zieht, seinen Sinn erniedrigt. Daher wird die Menschheit nie aufhören, die Erhabenheit des Kriegs und die Würde des Kriegers zu bewundern; der Feldherr wird in ihrer Achtung stets den Vorrang vor dem Staatsmann behaupten. Fast möchte Kant miteinstimmen in Schiller's Hymnus auf den Krieg. Noch im

Jahre 1790 kann er es nicht verleugnen, dass er selbst einstens die kriegerischen Thaten Friedrichs des Grossen mit Bewunderung erlebt und deren erhebende Wirkung auf den Geist seiner Nation mit Befriedigung empfunden<sup>13)</sup>.

Die fortwährende Kriegsgefahr nach aussen, so grosse Opfer sie den Nationen auferlegt, schützt sie vor seelenlosem Despotismus im Innern. Die Rücksicht auf das Gedeihen von Handel und Gewerben, welche ihnen die Mittel zur Kriegführung liefern, nöthigt die Machthaber, auch die bürgerliche Freiheit des Individuums zu respektiren, welche die Entfaltung der wirthschaftlichen Kräfte eines Volkes bedingt. Ja nicht bloss politischen Fortschritt bringt den Völkern die andauernde Spannung ihrer äusseren Beziehungen, sondern Steigerung ihrer gesammten Bildung<sup>13)</sup>. Sehen sich despotische Herrscher genöthigt, Kunst und Wissenschaft eifrig zu fördern, weil sie die nationale Macht und Ehre erhöhen, so ringen freie Völker in edlem Wettkampfe um die Palme des Siegers auf allen Gebieten höherer Kultur. Dem Nationalhasse, der nie versiegenden Quelle des Krieges verdankt es die Menschheit, dass ihre reiche Gliederung in eine Reihe von eigentümlichen Völkern nicht von dem weiten Grabe einer Universalmonarchie bedeckt wird; ihrer gegenseitigen Eifersucht noch mehr, als ihren inneren Reibungen, verdanken es die Staaten, dass sie nicht einschlafen, sondern in ehrgeizigem Wetteifer rastlos ihr eigentümliches geistiges Leben zur höchsten Blüte entfalten<sup>14)</sup>.

Trotz aller Anerkennung der veredelnden Wirkungen des Krieges ist freilich am Ende zuzugestehen, dass seiner demoralisirenden Folgen noch mehr sein werden<sup>15)</sup>. Muss

darum gewünscht werden, dass dieses zweischneidige Erziehungsmittel, das eine Geißel der Menschheit genannt zu werden verdient, mehr und mehr in den Hintergrund trete, so hat doch die Natur gerade in dem Kriege selbst ein Mittel gefunden, den Krieg zu überwinden. Durch die Kriege, welche die unnatürlichen Grenzen der Staaten reguliren, welche zusammengehörige Elemente der Menschheit verbinden, nicht zusammengehörige trennen, kommen die Nationen schliesslich in das Gleichgewicht, welches ein ruhiges Beisammenwohnen, einen friedlichen Wettkampf gestattet. Durch den Krieg und die erdrückenden Lasten der fortdauernden Rüstung zum Krieg wird der romantische Zauber der Ritterlichkeit zerstört, welcher für die Phantasie jugendlicher Völker die abenteuerliche Eroberungslust umgibt, und allmählich wirkliche Liebe zum Frieden geweckt <sup>16)</sup>.

Wenn es nicht das Rechtsgefühl ist, so wird es doch der Eigennutz sein, welcher die Staaten zwingt, in ein ähnliches Rechtsverhältniss zu einander zu treten, wie es zwischen ihren Bürgern besteht. Wenn es nicht das Interesse der Humanität ist, so wird es doch der weniger ideale Handelsgeist sein, welcher die Neutralen bestimmt, wo etwa der Ausbruch eines Kriegs drohen mag, denselben mit aller Energie durch ihre Intervention zu verhindern <sup>17)</sup>. Der völkerrechtliche Zustand, welchen das Rechtsgefühl fordert, wird durch den mechanischen Zwang der politischen Verhältnisse mit Sicherheit zu Stande kommen, weil er den Zustand der geringsten Hindernisse oder der kleinsten gegenseitigen Störung zwischen den Staaten darstellt. Dieselbe mechanische Tendenz nach

Gleichgewicht, welche die kosmischen Massen aus der chaotischen Bewegung des Anfangs in regelmässige Bahnen geleitet, wird auch die socialen Körper mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit in das Geleise der Ordnung bannen.

Allerdings nur in unendlicher Annäherung streben sie der vollkommenen Harmonie eines ewigen Friedens entgegen. Aufhören werden gewaltsame Reibungen der Staaten wohl nie, so wenig als die kleinen Abweichungen der Himmelskörper von der normalen Bahn. Aber sie werden seltener und menschlicher werden. Die Kriegführung selbst wird den Normen des Völkerrechts, den Vorschriften der Humanität gehorchen, weil es das Interesse des Friedens gebietet<sup>19)</sup>. Wie der Egoismus der Staatsbürger korrigirt also auch der Egoismus der Staaten sich selber. Die selbstischen Bestrebungen der Nationen nicht minder, als die der Individuen, kompensiren sich, und das ideale Rechtsgefühl triumphirt schliesslich über den sich selbst vernichtenden Gegner.

Blicken wir auf die Geschichte, so bestätigt sie durch unwidersprechliche Thatsachen die psychologische Berechnung; die sociale Mechanik leistet auf politischem Gebiete in Wirklichkeit, was der Geschichtsphilosoph von ihr erwartet<sup>20)</sup>. In den inneren und äusseren Verhältnissen der Staaten ist die Macht des Rechtsgefühls und die Herrschaft der Rechtsordnung unleugbar gewachsen<sup>20)</sup>. Wenn nicht die französische Revolution selbst, so doch die uneigennützigste Theilnahme von ganz Europa für dieses Phänomen der Menschengeschichte, das sich nie wieder vergisst, mag als Beweis dafür dienen<sup>21)</sup>. Die

Betrachtung der bisherigen Staatengeschichte der Völker kann nur eine tröstende Aussicht in die Zukunft eröffnen<sup>23)</sup>. Werden die Erfolge, welche die Mechanik der Gesellschaft durch die politische Organisation der Menschheit erzielt hat, von manchen Seiten bestritten, so erklärt es sich daraus, dass überhaupt mit jedem Fortschritte der Gesittung sich das Gewissen der Menschheit verschärft, das Ideal ihres Strebens vertieft<sup>23)</sup>.

Ist in der Staatenbildung der erste und wichtigste Hebel des Fortschritts menschlicher Gesittung zu finden, hat die Geschichtsphilosophie sich desshalb an die staatliche Entwicklung der Völker als an ihren Leitfaden zu halten, so sind mit der politischen Organisation doch die Mittel der socialen Mechanik keineswegs erschöpft, welche die Natur zur sittlichen Erziehung der Menschheit in Anwendung bringt.

Haben die Menschen in dem staatlichen Zusammenleben, zu welchem die Noth sie zuerst getrieben, einmal gelernt, das eigene Interesse dem Interesse der Gesellschaft zu opfern, haben sie gelernt, ihren Privatwillen unter einen allgemeinen Willen zu beugen, so wird das sociale Mitgefühl, nunmehr geläutert und gefestigt zu menschlichem Gemeinsinn, eine Macht auch im zwanglosen Verkehr des täglichen Lebens. Die Theilnahme an fremdem Wohl und Wehe und das Bedürfniss dieser Theilnahme von andern, die Lust zu lieben und geliebt zu sein breitet sich von dem Felde der ernsten und harten Arbeit des öffentlichen Lebens weiterhin aus auf das Gebiet des leichten und heiteren Spiels privater Geselligkeit.

Ist aber Freude erwacht an Mittheilung der eigenen Gedanken und Gefühle sowie an hingebendem Genusse dessen, was andere innerlich erlebt, so entstehen Formen des socialen Verkehrs, welche ausdrücklich der allgemeinverständlichen und allgemeingefälligen Aeusserung des individuellen Seelenlebens dienen. Diese Formen, welche eine objektive Darstellung des eigenen Innern für die fremde Auffassung ermöglichen, sind immer Ausdrucksweisen des geistigen Lebens, welche mit den Forderungen des ästhetischen Gefühls und der künstlerischen Phantasie harmoniren. Der Trieb, sich mitzutheilen, setzt so den Drang nach schöner, den Gesetzen der Einbildungskraft entsprechender Gestaltung des ganzen Lebens und seiner äusseren Umgebung in Bewegung. Die Befriedigung dieses ästhetischen Bedürfnisses erhöht wiederum die Fähigkeit, sich mitzutheilen und den Reichtum des geistigen Genusses, den dieselbe erschliesst. Finden wir immer das sociale Mitgefühl und das ästhetische Gefühl, das gesellige und das künstlerische Bedürfniss in geschwisterlichem Bunde vereint, so ist es doch erst die Geselligkeit, welche die Liebe zum Schönen in dem einzelnen Individuum weckt und dem erwachten Schönheitssinne nachhaltige Stärke verleiht<sup>24)</sup>.

Schon die ersten einfachsten Elemente der Kunst, welche die Geselligkeit erzeugt, sind von unschätzbarer Bedeutung für das Wachstum der gesammten Humanität. Haben sich in den mannigfachen Beziehungen und Verwicklungen des Austausches von Gedanken und Gefühlen schöne Formen der Bewegung und des Benehmens gebildet, hat der ganze Verkehr zwischen Mensch und

Mensch sich in das künstlerische Gewand des Anstandes und der Sitte gekleidet, so ist die thierische Roheit und die gemeine Selbstsucht wenigstens für die Einbildungskraft verhüllt. Damit scheint noch nicht viel erreicht; aber selbst der geringe Gewinn ist schon viel. Wenn auch alles Ceremoniell der Sittsamkeit und der Höflichkeit, das die niederen Regungen der menschlichen Seele verdeckt, für diejenigen zunächst bloss ein Tugendsschimmer ist, welche es nicht selbst aus geselliger Sympathie und Freude am Schönen hervorgebracht, sondern durch den äusseren Zwang der Verhältnisse sich haben aufdrängen lassen, so gewöhnt doch das trügerische Spiel mit der leeren Form die Phantasie an die Vorstellung des werthvollen Inhalts, dem diese Form als äussere Darstellung zu dienen vorgibt.

Mag die feinere Sitte und das Anstandsgefühl der grossen Menge sogar im Dienste des nüchternen Interesses und des klug berechnenden Eigennutzes stehen, unwillkürlich fesselt sie doch der Schein an die Sache, die in dem Scheine sich spiegelt, an die der Schein unablässig erinnert. Auch der täuschende Schleier der Civilisation, welchen der Geschmack über das gesellige Leben ausbreitet, ist in der Hand der weisen Natur mehr als eine eitle Hülle, mit welcher die Menschheit sich selbst beträgt; er wird ein Erziehungsmittel, mit welchem die Natur den Menschen sinnreich überlistet. Zuerst nur äusserlich, allmählich aber innerlich tritt die Thierheit zurück, die Menschheit hervor. Die thierischen Neigungen, welchen der Anstand verbietet, sich an die Oeffentlichkeit hervorzuwagen, stumpfen sich ab; die egoistischen



Empfindungen, welche die Sitte zu isolirtem Stilleben verurtheilt, verlieren an Stärke. Die ästhetischen und socialen Gefühle, welchen der Zwang der Form andauernd Schutz und Nahrung gewährt, befestigen sich langsam, aber sicher in den Gemütern. So wird der gesellige Mensch durch das leichte Spiel mit wohlgefälligen Formen unvermerkt zum Ernste gehaltvoller socialer Bildung geführt; die Sitte erzieht ihn zur Sittlichkeit. Wie die rechtlichen Formen des politischen Lebens dem Rechtsgefühl, so verhelfen die ästhetischen Formen des geselligen Lebens dem ästhetischen Gefühle und dem mit ihm aufs engste verknüpften socialen Mitgefühl am Ende zum Siege <sup>26</sup>).

Von dem geselligen Leben, dem sie entsprungen, löst sich die Kunst schliesslich ab als eine selbständige Welt, die dem reinen Kultus der Schönheit geweiht ist. Das Schöne wird so nicht bloss durch seine Form, sondern auch durch seinen Gehalt zu einem Gegenstande selbstloser Hingebung und idealer Bewunderung. Das freie uneigennützig Wohlgefallen an den Werken der Kunst, vor welchem aller Reiz der Sinne schweigen muss, weitert den Geist aus und stimmt ihn zu den höchsten Ideen. In den Produkten des Genies, welche absichtslos und mit unwiderstehlicher Naturgewalt aus dem letzten Grunde alles Daseins hervorquellen, eröffnet sich dem Auge des Beschauers eine mystische Tiefe, in die es nur mit dem Schauer heiliger Andacht zu blicken vermag.

Ja in ihren höchsten Leistungen, in den vollendeten

Idealen der Schönheit, welche die Einbildungskraft der auserwählten Günstlinge der Natur geschaffen, stimmt die Kunst den Geist nicht bloss zu Ideen; sie erfüllt ihn vielmehr mit Ideen, die sie ihm leibhaftig vor Augen stellt. Die Wirkung, welche die echte Schönheit der Natur wie der Kunst auf das menschliche Gemüt hervorbringt, ist geradezu eine religiöse zu nennen. Nicht allein der Civilisirung, sondern auch der Moralisirung der Menschheit dient also der Künstler, indem er dieselbe durch den heiteren Schein des Schönen mühelos aus dem Gebiet der Sinne in die Region der Ideen emporhebt.

Fast so tief als unsere Dichter ist Kant erfüllt von dem Bewusstsein des sittlichen Adels und der idealen Weihe wahrer Kunst. Nicht umsonst hat er Schillers Briefen „über die ästhetische Erziehung des Menschen“ seinen Beifall gespendet<sup>26)</sup>.

Hat Kant diese Gedanken über die Kunst erst 1790 in der „Kritik der ästhetischen Urtheilskraft“ veröffentlicht, so sind dieselben doch zu einem grossen Theile den Fragmenten aus der Zeit um 1770 entnommen.

Die schöne Geselligkeit hat die hauptsächlichste Stätte ihres Gedeihens in der Familie. Zur Hüterin der Sitte hat die Natur vor allem das Weib bestimmt. Der gastliche Verkehr im Hause ist die Form des socialen Verkehrs, welche vor andern die Grundlage der feineren Civilisation bildet<sup>27)</sup>. — In der Ehe aber ganz besonders, dieser moralischen Gemeinschaft von Mann und Frau, ist ein Verhältniss freundschaftlicher Beziehung von Mensch zu Mensch gegeben, welches mehr denn alle übrigen zu

innerlicher Gesittung erzieht<sup>28)</sup>. Indem die Natur das Weib mit dem Sinne für Schönheit ausgestattet und zur Darstellung des Schönen in hervorragender Weise organisirt hat, ist sie dem Manne erziehende Künstlerin und beglückendes Kunstwerk zugleich; sie vermittelt ihm nicht bloss den Zusammenhang mit dem Reiche der Schönheit, sondern bildet für ihn unmittelbar das künstlerisch verschönernde Element seines Lebens. Die Anschauung des Schönen ist darum das wichtigste Bildungsmittel des schönen Geschlechts; sein sittliches Ideal ist schöne Menschlichkeit. Diese Seelenschönheit der Frau, der innerste Gehalt ihrer äussern Anmut und ihrer körperlichen Reize, ist dazu bestimmt, den Mann zu veredeln, wie es seine Sache umgekehrt ist, durch würdevolle Haltung die Frau geistig noch mehr zu verschönern. — So hat die Natur in den geistigen Beziehungen der beiden Geschlechter ein allgemeines Mittel zu Belebung und Steigerung des idealen Sinnes für das Schöne und Erhabene gefunden, dessen Erweckung sonst einzig die Wirkung der immer nur wenigen zugänglichen Kunst sein würde<sup>29)</sup>.

Sind es bestimmte Formen des socialen Zusammenlebens, welche dem Rechtsgeföhle und dem Mitgeföhle der Menschheit innere Festigkeit und dauernde Stärke verleihen, so bildet sich noch eine weitere Gestalt geselliger Organisation, welche der höchsten Entwicklungsstufe des sittlichen Geföhls, dem Pflichtgeföhle, dieselben Dienste leistet. Haben die Forderungen des Rechtsgeföhls und des Mitgeföhls unter dem Einflusse der Ver-

nunft das Gepräge allgemeiner Grundsätze angenommen, haben sie sich vertieft und zugespitzt zu der Einsicht in die einheitliche Idee des Menschen, aus welcher alle einzelnen Rechte und Pflichten mit unabänderlicher Konsequenz zu folgern sind, fasst der klare und ernste Gedanke der Pflicht alle idealen Bestrebungen in sich zusammen, so bedarf die Achtung vor diesem Gedanken noch mehr als die andern humanen Gefühle einer kräftigen Stütze von aussen. Die andern Gefühle sind in niger verwachsen mit der ursprünglichen thierischen Natur des Menschen und ihren Bedürfnissen; das Pflichtgefühl ist am weitesten von den natürlichen Neigungen entfernt. Wenn irgend ein Gefühl, so ist dieses Gefühl von der Menschheit langsam und allmählich erworben; die Vernunft erst hat es in ihrem Bewusstsein eingebürgert. Daher seine intellektuelle Blässe und eine gewisse Schattenhaftigkeit, die ihm anfänglich anhaftet. Der kalte Gedanke der Pflicht übersetzt sich so schwer in das lebendige und warme Gefühl derselben. Wenige Menschen sind es, die überhaupt die Idee der Pflicht, die Idee einer unbedingten Menschenwürde erfassen; noch weniger sind es, die dieser Idee mit innerer Nothwendigkeit folgen. Es bleibt stets ein kleiner Bruchtheil der Menschheit, der fähig ist, nach klar erkannten und folgerichtig festgehaltenen Grundsätzen zu handeln <sup>30)</sup>.

Um das Pflichtgefühl, das von Hause aus so schwach ist, in den Gemüthern zu befestigen, um ihm, nachdem es im Bewusstsein einzelner aufgegangen, eine wirksame Verbreitung auch unter den Massen zu sichern, gibt es

kein besseres Mittel als eine ausdrücklich auf Pflege des Pflichtgefühls und der pflichtmässigen Gesinnung gerichtete Gemeinschaft. Ohne äusseren Zwang der Not und Gewalt, aus freiem innerem Antrieb des Geistes sehen wir in der That innerhalb der staatlichen Ordnung und neben der freien Geselligkeit eine Gesellschaft entstehen, welche sich die Belebung der sittlichen Ideen und die innere moralische Kultur des Gemütes durch diese Ideen zur ausschliesslichen Aufgabe macht<sup>21)</sup>.

Als Gefühl der Menschenwürde allein wäre freilich das Pflichtgefühl nicht im Stande, eine solche Gesellschaft zu erzeugen. Wo es als Macht des socialen Lebens auftritt und in weiteren Kreisen eine organisatorische Kraft entfaltet, ist es vielmehr immer Gefühl der Verbindlichkeit gegen eine höhere übersinnliche Weltordnung, gegen einen göttlichen Willen, es ist religiöses Gefühl. Dass es aber diese religiöse Form annimmt, hat seinen Grund in erster Linie eben in seinem Drang, eine Gemeinschaft zu bilden, in seinem Bedürfniss, eine sociale Organisation zu schaffen, die es ausschliesslich beherrscht. Mag immerhin die ruhig nachdenkende Vernunft dem sittlichen Gefühle zuerst eine Richtung geben, die weit über alle Erfahrung hinausstrebt, in Fleisch und Blut geht ihm diese Richtung nur über, weil es das Interesse seiner Selbsterhaltung fordert. Im Kampfe um seine Existenz sieht es sich gewissermassen nach psychologischen Stützen um. Der mechanische Zwang der socialen Verhältnisse bietet sie ihm nicht von selbst wie dem Rechtsgeföhle und dem Mitgeföhle. Um sich gleichwohl einen gesellschaftlichen Körper zu schaffen, durch

den es sich zum Range einer herrschenden Autorität erheben kann, nimmt es nun seinen Standort nicht, wie zu erwarten wäre, in seiner natürlichen Quelle im Innern des Menschen, sondern in dem dunkeln Grunde alles Daseins, nach welchem hin ihm die Vernunft mit schwachen Lichtstrahlen leuchtet. Nicht die verständige Reflexion also — welche die Anthropologie zunächst betonte —, sondern der instinktive Drang nach socialer Geltung und nach Begründung seiner Ansprüche auf diese Geltung — auf welchen die Geschichtsphilosophie erst aufmerksam wird — gibt dem sittlichen Gefühle in dauerhafter Weise seine religiöse Wendung. Die vorsichtige Reflexion zeigt ihm gleichsam die Stütze, nach welcher es greifen kann; ohne weitere Besinnung herzhaft nach ihr zu greifen, sobald es dieselbe erblickt hat, ist seine eigene Sache<sup>82</sup>).

Um die Hoheit der sittlichen Ideen hinauszuhoben über alle Willkür der Individuen, um den inneren Werth der sittlichen Pflichten für die Phantasie anschaulich darzustellen, betrachtet daher der Begründer einer der Moralität dienenden Gesellschaft jene sittlichen Ideen, welche das innere Wesen und die natürliche Bestimmung des Menschen aussprechen, unwillkürlich als übersinnliche Mächte, knüpft er diese Pflichten naiv an einen göttlichen Willen. Der Instinkt des praktischen Reformators ist es, welcher ihn dazu führt. Die Gemeinschaft selbst, welche er gründet, fühlt ebenso instinktiv das Bedürfniss, das Gewissen ihrer einzelnen Glieder vor den ihm widerstrebenden Kräften der menschlichen Seele zu sichern, den Gesetzen, welche diese Glieder zusammenhalten, einen möglichst unzweifelhaften Rechtsanspruch zu verleihen.

So wird die Gemeinschaft der Moralität, von Seiten ihres Stifters wie von Seiten ihrer übrigen Mitglieder aus angesehen, um sich auf eine allgemein anerkannte Autorität zu gründen, um selbst eine solche Autorität zu sein, zur religiösen Gemeinschaft, zur Kirche. Der Kultus des sittlichen Ideals geht damit über in die Verehrung der Gottheit<sup>23</sup>).

Das, was das sociale Bedürfniss der Gemeinschaft instinktiv und fast gewaltsam bewirkt hat: die Umdeutung des inneren Sittengesetzes zu einem göttlichen Weltgesetz, der menschlichen Lebensordnung zu einer göttlichen Weltordnung wird zwar nachträglich bestätigt auch von der Stimmung des individuellen sittlichen Gemütes und von dem über die tieferen Zusammenhänge und Gründe des menschlichen Lebens sich besinnenden philosophischen Denken; — aber ursprünglich hat nicht das unbestimmte religiöse Gefühl des Individuums oder die Spekulation der Wissenschaft die Gottesidee geschaffen. Diese ist vielmehr ein Produkt des geistigen Lebens der Gesamtheit, das zugleich mit der Bildung einer religiösen Gemeinschaft, einer Kirche entstanden ist. Seine flüchtigen religiösen Gefühle und Gedanken festzuhalten ist der Einzelne auch jetzt noch, sobald er isolirt ist, kaum im Stande; erst im Zusammenhange mit der Verdichtung, welche die individuellen Empfindungen und Vorstellungen in einem grösseren Ganzen erfahren, gewinnt er eine sichere religiöse Ueberzeugung<sup>24</sup>).

Was Staat und Kunst, was Rechtsordnung und schöne Sitte nicht vermögen, ist die Kirche mit ihrer göttlichen Autorität zu leisten im Stande. Durch inneren

Zwang des Gewissens, durch Herrschaft über die Gemüther, durch eine oft ans Schwärmerische streifende Erregung von Phantasie und Gefühl bewirkt sie Enthusiasmus für die sittlichen Ideen; durch diesen Enthusiasmus aber die Liebe zur Pflicht, ohne welche der Pflichtgedanke nie auf eine zuverlässige Triebfeder des Seelenlebens rechnen darf<sup>86</sup>). Mag sich viel Phantastisches einmischen in eine Religion, psychologisch ist es nicht zu entbehren. Ohne Enthusiasmus wurde überhaupt nichts Grosses vollbracht in der Welt; ohne lebendige Erregung der Stimmung, ohne den Schwung der Begeisterung werden die sittlichen Ideale nie eine Macht im Leben der Völker<sup>86</sup>).

Eine begeisternde Wirkung auf die Stimmung der Menschheit üben die sittlichen Ideale aber am leichtesten aus, wenn sie als verwirklicht angeschaut werden in einzelnen Individuen. Wie die Kunst in ihrer höchsten Blüte die sittlichen Ideen in das lebensvolle Gewand der Anschauung kleidet, so verkörpert die Religion diese Ideen in dem Bilde einer historischen Persönlichkeit, jede Kirche in der Gestalt ihres Stifters. Ohne alle Mythologie gibt es so wenig eine Religion als eine Kunst<sup>87</sup>).

Eine Gefahr liegt allerdings in dem mythologischen Elemente, ohne welches keine sociale Religion, keine Religion eines Volkes, keine Kirche zu bestehen vermag. Zu leicht geräth die idealste Religion unter dem Einflusse der Phantasie und des Gefühls auf die schiefe Ebene schwärmerischer Mystik und abergläubischen Gottesdienstes. Deshalb dürfen aber diese finsternen Mächte des Rückschritts nicht als ihre tieferen Quellen im Innersten des Menschengestes, sondern nur als die äusseren



Ursachen ihrer mannigfachen Entstellungen und Missbildungen angesehen werden<sup>88)</sup>.

Sofern sie unter allen ihr innerstes Wesen trübenden Hüllen schliesslich doch das Eine sittliche Menschheitsideal zum Gegenstande religiöser Verehrung macht, sofern sich hinter der reichen Abwechslung ihrer Vorstellungen und gottesdienstlichen Gebräuche stets die einheitliche Gottesanschauung verbirgt, welche nichts anderes ist, als die Konzentration der tiefsten sittlichen Ideen der Menschheit — ist die Religion am Ende nur Eine. Es gibt nur Eine Idee der Menschheit; es gibt deshalb nur Eine Religion. Die Unterschiede der Nationen und Staaten werden diese Eine Religion wie die Eine Menschheit wohl immer individualisiren zu einer Vielheit von Kirchen. Die vielen Kirchen bleiben aber nur verschiedene sociale Organisationen mit verschiedener Vorstellungsweise und verschiedenen Formen des Kultus, welche je in ihrer Art die Eine Menschheitsreligion, die universale Weltreligion zum Ausdruck bringen.

Aus der Mannigfaltigkeit der Kirchen und Glaubensarten strebt daher die Religion der Völker immer mehr der Bildung Einer allgemeinen Kirche entgegen. Die Einheit des sittlichen Triebes, welcher sie als nothwendigen Bestandtheil des socialen Lebens der Menschheit entstehen liess, bürgt dafür, dass sie diesem Ziele in langsamem Fortschritte sich nähert, in gleicher Weise wie die Staatsbildung dem Ideale einer umfassenden völkerrechtlichen Organisation aller civilisirten Nationen<sup>89)</sup>.

Diese Ideen über die Religion, welche 1793 in der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“

zum Abschluss kamen, sehen wir bereits auftauchen in den Beobachtungen und den an sie anknüpfenden Fragmenten.

Hat der Zwang der politischen Ordnung, hat der schöne Schein der humanen Umgangsformen eine gewisse Stufe der Gesittung, der Mässigung und Milderung der thierischen Leidenschaften durch die Rücksicht auf andere und durch die Freude an harmonischen Beziehungen zur Umgebung erzeugt, hat ferner die Kirche mit ihrer Herrschaft über die Gewissen inneres Pflichtgefühl in den Gemütern geweckt, so bleibt immer noch ein Mittel zur sittlichen Erziehung der Völker übrig, welches sich aus den socialen Beziehungen der Individuen ergibt. Die Vernunft, welche die thierischen Triebe der Menschheit zu jenen idealen Neigungen heraufgebildet, die in Staat, Kunst und Religion zu starken Mächten des geistigen Lebens der Menschheit heranwachsen, schafft sich selbst am Ende noch eine eigene sociale Organisation. Ohne Beziehung auf die bisher genannten höheren Entwicklungstribe, in denen ihre Wirksamkeit sich auf mannigfache Weise spiegelte, rein für sich als denkende und erkennende Vernunft will sie mittels derselben eine achtunggebietende Grösse werden und auf die Entwicklung jener übrigen Gebiete des geistigen Lebens von sicherer und unabhängiger Höhe aus einen wirksamen, ja beherrschenden Einfluss ausüben. Ist die blossе Intelligenz, die rein theoretische Einsicht des Individuums schwach, so schwach als das Pflichtgefühl und die religiöse Empfindung des einzelnen Menschen, so verstärkt sie sich

mächtig durch die Berührung mit derselben Intelligenz der anderen. Als organisirte Gedankenarbeit eines Volkes, als geläuterter Niederschlag und feste Krystallisirung der geordneten Wechselwirkung des Erkennens, welche sich zwischen einer ausgedehnten Summe neben und nach einander lebender Individuen entsponnen, als Wissenschaft ist die rein intellektuelle Bildung ein nicht zu unterschätzender Faktor im Fortschritt der gesammten menschlichen Kultur<sup>40</sup>).

Erhebt sich ein socialer Körper in Gestalt der Wissenschaft, welche er hervorbringt, zur Einsicht in die Nothwendigkeit und in den Werth der vorhandenen Formen des Rechts und der Sitte, welche sich mit mechanischer Nothwendigkeit im Laufe der Zeiten gebildet, so wird das Rechtsgefühl und das Mitgefühl, welches sich in jenen Formen ausprägt, dadurch nicht bloss im Innern des Geistes befestigt, sondern zugleich weitergebildet. Besitzt bei einem gesitteten Volke die Gesamtheit ein klares und allgemein anerkanntes Wissen von gegenseitigen Menschenrechten und Menschenpflichten, so muss es ein freies Wohlgefallen an Achtung jener Rechte, an Erfüllung dieser Pflichten erzeugen. Die Wissenschaft tritt so an die Seite der Religion. Vereint mit dieser erweckt sie in ihrer Art innere Liebe zu den erkannten sittlichen Ideen und leitet eine durch den äusseren Zwang der socialen Verhältnisse civilisirte Nation weiter zur inneren Moralität<sup>41</sup>).

Wenn aber die Religion zu weit geht in Erregung von Phantasie und Gefühl, so findet sie in dem kritischen Verstande der Wissenschaft ein gesundes Gegengewicht.

Wenn sie mit ihren Vorstellungen und Gefühlen den Boden der vernünftigen inneren Erfahrung überfliegt, um sich in eine abenteuerliche Wunderwelt zu verlieren, so ist es die Wissenschaft, welche ihr schwärmerisches Feuer abkühlt. Wenn sie mit ihrem Kultus von der Bahn des gesetzmässigen psychologischen Fortschritts auf unsittliche Abwege der gottesdienstlichen Zauberei geräth, welche moralisch indifferenten Handlungen einen sittlichen Werth beilegt, so ist es wiederum die Wissenschaft, die ihr den rechten Weg, den sie in dunklen Drange verlassen, mit ihrer Leuchte erhellt. Nie wird die Wissenschaft eine Religion erzeugen, so wenig als einen Staat oder eine Kunst; aber sie gibt den Anstoss zu dem Fortschritt der Kirche wie des Staates durch die strenge Kritik, welche sie an den krankhaften Auswüchsen beider ausübt, indem sie ihre jeweiligen historischen Gestaltungen konsequent im Lichte ihrer inneren Principien betrachtet<sup>42</sup>).

Haben Staat, Kunst und Religion in der Vergangenheit ihre segensreichen Wirkungen in reichem Masse entfaltet, so ist für die Zukunft von der letztgenannten Form socialer Organisation des geistigen Lebens der Menschheit das Meiste zu hoffen. Wenn der Zauber unmittelbarer göttlicher Autorität, welcher jene Gestalten der Gesellschaftsentwicklung für die naive Phantasie einst umgeben, vor dem kritischen Verstande gewichen, dann ist von dem scharf bestimmten sittlichen Wissen, von der Herrschaft klarer sittlicher Principien, wie sie die moralischen Wissenschaften feststellen, für die gebildete europäische Menschheit aller weitere Fortschritt zu er-

warten. Die grössten Wohlthäter der Menschheit sind daher die Staatsmänner, welche wie Friedrich II. ihren Völkern Freiheit des Denkens gewährten und dadurch die ungehemmte Entwicklung einer eigentlichen Wissenschaft ermöglichten, die ohne jene Freiheit des Denkens nimmermehr gedeihen kann<sup>43</sup>).

Die selbständig gewordene denkende Vernunft, die freie Wissenschaft der zu männlicher Reife herangewachsenen Kulturvölker der Neuzeit ist der letzte Fels, auf welchen der Geschichtsphilosoph seine tröstende Aussicht in die kommenden Zeiten baut. Weil Kant so tief überzeugt war von dem Werthe des sittlichen Wissens, hat er selbst den Versuch gewagt, seiner Zeit die Principien ihrer Sittlichkeit in ihrer vollen logischen Schärfe und der strengen Konsequenz ihres inneren Zusammenhangs zum Bewusstsein zu bringen. Der Erfolg seiner moralischen Schriften wird die Richtigkeit seiner psychologischen Ansicht zur Genüge bestätigen<sup>44</sup>).

Der kulturgeschichtlichen Bedeutung der Wissenschaft hat Kant ausdrücklich den kleinen Aufsatz über Aufklärung von 1784 und den am Schlusse seiner wissenschaftlichen Lebensarbeit im Jahre 1798 von der Höhe eines fast souveränen philosophischen Selbstgefühls aus geschriebenen „Streit der Fakultäten“ gewidmet.

#### IV. Abschnitt.

##### Moral.

Der Fortschritt der Menschheit ist gesichert; sie wird ihre Bestimmung hier auf Erden erfüllen und alle

ihre vernünftigen Anlagen einstens entwickeln. Die psychologische Betrachtung des Individuums und der Gesellschaft hat die gesetzmässigen Zusammenhänge aufgedeckt, welche zu diesem erfreulichen Erfolge mit einer wenigstens annähernd berechenbaren Sicherheit führen. Wir dürfen nicht fürchten, die Geschichte für ein Trauerspiel oder gar für ein Possenspiel ansehen zu müssen; die Hoffnung besserer Zeiten, ohne welche eine ernstliche Begierde, etwas dem allgemeinen Wohl erspriessliches zu thun, nie das menschliche Herz erwärmt hätte, ist kein leeres Phantom, sondern ein Ergebniss der nüchternen Wissenschaft<sup>1)</sup>.

Doch wenn Rousseau auch zugeben wollte, dass die Menschheit fortschreitet, dass Kunst und Wissenschaft, Staat und Civilisation sogar ihre Sitten veredelt, so wird er doch nicht aufhören, um so energischer von einem anderen Gesichtspunkte aus den Werth dieses ganzen Fortschritts in Frage zu stellen. Mag die menschliche Gattung von der niedersten Stufe thierischer Roheit im Laufe der Jahrhunderte allmählich zu der Höhe reiner und vollendeter Humanität emporsteigen — welchen Gewinn hat davon das Individuum? Wäre es nicht für das Glück des einzelnen günstiger gewesen, sein Geschlecht hätte in kindlicher Unschuld und Genügsamkeit gleich einer friedlichen Heerde von Schafen oder gleich den Bewohnern der Südseeinseln die Erde abgeweidet, statt, getrieben von der rast- und ruhelosen Vernunft, einem Ideale nachzujagen, dessen Verwirklichung in einer fernen Zukunft nur die wenigen Glieder, der letzten Generation geniessen werden? Wozu der ungeheure Lärm

der Weltgeschichte, wenn das Individuum nur Mittel ist zu einem Zwecke, von dessen Erfüllung es selbst wenig weiss und fast gar nichts empfindet? <sup>2)</sup>)

In der That ist der Uebergang vom thierischen Naturzustande zu menschlicher Kultur ebenso sicher ein Rückschritt für den einzelnen als ein Fortschritt für die Gesamtheit. Während das Thier seine Bestimmung erreicht, gelangt der Mensch zu keinem harmonischen Gleichgewicht seines ganzen Daseins; jedes Wachstum der Civilisation scheint bloss die Disharmonien, in welche er sich nach allen Seiten hin versetzt sieht, zu steigern, statt sie zu vermindern. Hätte es die Natur auf das Glück des Menschen abgesehen, dann fürwahr hätte sie ihre Absicht gründlich verfehlt mit der Bahn, auf welche sie dieses ihr höchst organisirtes Geschöpf gewiesen. Wir müssen uns also resignirt, wie es scheint, auf die klare Einsicht zurückziehen, dass die Menschheit ihre sittliche Bestimmung eben nur als Gattung erfüllt. Die volle und ganze Idee der Menschheit kann nur in einer Reihe auf einander folgender Generationen verwirklicht werden, von denen jede den Ertrag ihrer Bildung der folgenden überliefert. Der einzelne muss sich bescheiden, seinen Baustein zu dem Gebäude geliefert zu haben, in welchem die spätesten Geschlechter einst das Glück haben sollen zu wohnen <sup>3)</sup>).

Erleichtert ist diese Resignation dem einzelnen durch einen glücklichen Instinkt, welcher die Mehrzahl der Menschen beseelt. Die Natur hat unser Geschlecht erfüllt mit einem uneigennützigem Wohlwollen gegen die, welche noch nicht einmal existiren, mit einer selbstlosen

Hingebung an die Nachkommenschaft, welche bestimmt ist, die Früchte unserer heutigen Arbeit zu ernten. Die Menschheit fühlt sich als ein zusammengehöriges Ganzes, dessen Glieder ihr Glück dem Glück der übrigen zum Opfer bringen müssen — nach Naturgesetzen, die nicht zu ändern sind<sup>4</sup>).

Allein wenn unsere Geschichtsphilosophie mit diesem Troste endet, so muss es dem Einzelnen überlassen bleiben, wie er sich mit einer harten Einrichtung der Natur auseinandersetzt. Glücklich sind die zu preisen, welche jenes selbstlose Wohlwollen gegen ihre Gattung besitzen; fordern kann man ein solches Opfer von keinem. Wir wissen, was die Menschheit ist; wir wissen, was sie voraussichtlich noch sein wird. Eine Antwort auf die Frage: was die Menschheit sein soll? ist, scheint es, nicht zu finden. Denn nimmermehr kann es dem Individuum zur Pflicht gemacht werden, an einer Kulturarbeit der Gattung Theil zu nehmen, durch die es zum Mittel für einen fremden Zweck erniedrigt wird. Von einer Moral kann einzig und allein dann erst die Rede sein, wenn das Individuum selbst eine unbedingt werthvolle Bestimmung hat<sup>5</sup>).

Findet sich ein Ideal für den einzelnen, aus welchem absolut verbindliche Pflichten abzuleiten sind, dann erst lässt sich vielleicht auch die Bestimmung der Gattung als eine Idee betrachten, welche sich mit verpflichtender Kraft an ihn wenden darf. Es bleibt dabei: wenn Rousseau's pessimistische Zweifel zum Schweigen gebracht werden sollen, wenn es einen Begriff der Menschheit gibt, dessen Verwirklichung wir nicht bloss kalt voraus-



sehen oder mit schwankender Theilnahme wünschen und hoffen, sondern mit dem ganzen Ernst und der vollen Energie sittlicher Verpflichtung zum Inhalte unseres eigenen Lebens und Strebens machen, dessen Verwirklichung uns so unwiderstehlich interessirt, dass die Werthschätzung unseres ganzen Daseins, unsere sittliche Ehre damit steht und fällt — so muss dieser Begriff der Menschheit seine Wurzel in dem Begriff des Menschen haben, er muss in gewisser Hinsicht das Wesen jedes einzelnen Geschöpfes ausmachen, welches menschliches Antlitz trägt, ja jedes Geschöpfes, in dessen Innerem der Götterfunke der Vernunftanlage schlummert <sup>6)</sup>).

Aus solchen Erwägungen heraus ist schon die erste Entstehung, noch mehr aber die spätere wissenschaftliche Fassung der Moral des kategorischen Imperativs zu begreifen. Kant sieht sich, mit Hegel zu sprechen, nach einer Sphäre des rein Menschlichen um, welche unangetastet bleibt von dem lauten Lärm der Weltgeschichte, welche dem beschränkten Leben eines Hirten, eines Bauern denselben unendlichen Werth verleiht wie dem an ausgebildeter Erkenntniss, an Umfang der Beziehungen und Handlungen reichen Dasein eines hochgebildeten Menschen <sup>7)</sup>).

Diese Sphäre des allgemein Menschlichen, diese demokratisch gefärbte Idee der Menschheit, welche in das dürftige Leben der ärmsten Hütte einen Lichtstrahl idealen Glückes fallen lässt, fand Kant jetzt in dem guten Willen, diesem Juwel, der für sich selbst glänzt und seinen vollen Werth in sich selbst hat. Weil die Entwicklung

aller vernünftigen Anlagen nur in der Gattung zu Stande kommen kann, weil die volle und ganze, die harmonische und allseitige Verwirklichung des umfassenden Menschheitsideals, die Humanität im Sinne der Alten ein Werk der Jahrhunderte ist, verkündete er seiner Zeit im Jahre 1785 in dem Buche, das seinen europäischen Namen begründete, in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“: der unendliche Werth, die unbedingte Würde, die jedes menschliche Individuum als Mensch besitzt, besteht in der reinen Gesinnung, mit welcher es sich an der Kulturarbeit der Gattung betheiligt, in der selbstlosen Hingebung, mit der es seine Pflicht erfüllt, gleichgiltig welches der Erfolg der Pflichterfüllung sein möge<sup>9)</sup>. Europa hörte die Botschaft; Deutschland wenigstens fühlte sich von derselben mächtig erschüttert. Neu war sie nicht; aber zum erstenmal wurde sie aus dem Munde der Wissenschaft vernommen<sup>9)</sup>.

Der alten Lehre des Urchristentums, dass der gute Wille, die reine Gesinnung des individuellen Gemütes eine unendliche Welt für sich selbst bildet, versuchte aber Kant eine präzise wissenschaftliche Formulierung zu geben. Die Natur des einzelnen Menschen, die Natur jedes vernünftigen Geschöpfes ist es, Selbstzweck zu sein<sup>10)</sup>. Der auf dem Gebiete des Rechtslebens ausgebildete Begriff der Persönlichkeit spricht diesen Gedanken am treffendsten aus. Der Mensch ist also Persönlichkeit und soll Persönlichkeit sein. Daraus folgt, dass er sich als Persönlichkeit schätzt, dass er andere seinesgleichen als Personen betrachtet und behandelt<sup>11)</sup>.

Diese Idee der unendlich werthvollen Persönlichkeit

drückt eine von allen wechselnden Kulturverhältnissen der Nationen und der Individuen unabhängige innere Menschenwürde aus; sie ist der Inhalt eines ewigen Sittengesetzes. Aus ihr lässt sich deshalb eine Pflichtenlehre ableiten, welche mit unbedingter Nothwendigkeit für alle Menschen gilt und für alle Zeiten<sup>13)</sup>.

Der Satz: „Sei Person, anerkenne und fördere andere als Personen“ ist aber nicht bloss ein allgemeines Gesetz für alle Menschen, aus dem jede selbstverständliche Menschenpflicht gefolgert werden kann, er ist vielmehr das einzige unbedingt allgemeine Gesetz, durch welches das menschliche Leben geregelt wird. Wollen wir daher sicher sein, in einem einzelnen Falle unserem Gefühl der Menschenwürde, der Idee der Persönlichkeit entsprechend zu handeln, so genügt es schon, wenn wir uns fragen, ob die Maxime unseres Handelns sich eignet, Princip einer allgemeinen Gesetzgebung zu sein<sup>13)</sup>.

Auf dem Boden der Idee der sittlichen Persönlichkeit, die niemals bloss als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck anzusehen ist, gewinnt nun Kant eine Moral, welche die bekannten allgemeinen Menschenpflichten, die Pflichten gegen sich selbst und gegen andere, die Pflichten der Achtung wie des Wohlwollens in strengster Folgerichtigkeit aus einem einheitlichen Princip deducirt<sup>14)</sup>. Die „metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre“ von 1797 enthalten die Ausführung des Gebäudes, zu welchem die Schrift von 1785 nur den Grund legen wollte. Wir erfahren, wie die Unterlassung des Selbstmordes und die Arbeit an der eigenen Bildung, wie die Wahrhaftigkeit gegen andere nicht minder als

die Wohlthätigkeit mit der Achtung der Menschenwürde in jedem Individuum konsequent zusammenhängen. Sind alle Rechtspflichten Pflichten der Anerkennung der Sphäre der fremden Person, wie die Liebespflichten Pflichten der Förderung derselben, so lässt sich aus der Pflicht der rechtlichen Respektirung des persönlichen Daseins anderer Menschen die rechtliche Institution des Eigentums und der Monogamie als eine sittliche Nothwendigkeit entwickeln, welche ohne Vernichtung der Idee der Menschenwürde niemals zu verleugnen ist. Die Anwendung der Principien seiner Moral auf das rechtliche Gebiet führt Kant aus in dem zweiten Theile seiner Metaphysik der Sitten, in den „metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre“.

Sehen wir Kant bei Bestimmung des sittlichen Ideals des Individuums 1785 zunächst vollständig abstrahiren von dem reichen Inhalt des Kulturideals der Gattung, zu dem ihn seine Geschichtsphilosophie geführt hat, entwickelt seine Moral eine sehr einfache, in ihrem strengen Ernste doch fast nüchterne und kahle Pflichtenlehre, welche für jeden Menschen eben als Menschen und unter allen beliebigen socialen und Kulturverhältnissen der Gesammtheit gelten soll, welche den Bürger und Beamten jedes Staates, das Mitglied jeder irgendwie denkbaren menschlichen Gesellschaft in seinen Beziehungen zu sich selbst und zu anderen unbedingt verbindet — so spiegelt sich in diesem Charakter seiner späteren Moral sehr deutlich die ganze christliche Kulturentwicklung, noch deutlicher die Entwicklung des Protestantismus und ganz unverkennbar die Entwicklung des protestantischen

preussischen Staates, welcher er nach seiner ersten Begeisterung für das klassische Altertum im Jahre 1764, wie es scheint, noch näher getreten ist. In rauher und strenger Pflichterfüllung, in harter und saurer Arbeit für das Ganze musste der Angehörige der Monarchie Friedrichs, der sich selbst als obersten Diener des Staates betrachtete, das Ziel seines Lebens, die Quelle seiner inneren Zufriedenheit sehen<sup>15</sup>). Diese Resignation des einzelnen gegenüber dem Ganzen, dieser Verzicht auf eigenen Lebensgenuss, dieses Sichzufriedengeben mit dem Bewusstsein der erfüllten Pflicht und dieses Sichbeglücktfühlen in dem Gedanken an die Zukunft seines Volkes fand Kant nicht bloss als eine leidige Thatsache begründet in der Organisation der Menschheit, sondern er erkannte darin einen hohen Vorzug, eine ehrenvolle Auszeichnung unseres Geschlechts<sup>16</sup>). Was der Staat des grossen Königs zugleich mit diesem lebendig erfahren, was der grosse Königsberger Philosoph als ein getreuer Typus dieses Staates in seinem eigenen Leben erprobt hatte, dass Arbeit und Pflichterfüllung das reine und dauernde Glück einer sittlichen Befriedigung erschliesst, in welcher sich der, dem sie zu Theil geworden, der Welt und dem Schicksal gegenüber als Träger einer königlichen Würde fühlt, das sehen wir in der Lehre vom kategorischen Imperativ zu einem allgemeinen Ideal erhoben, zu dem Ideal eines Menschentums, das seinen Werth nicht im passiven Geniessen, sondern im aktiven Handeln sucht und im Bewusstsein der erfüllten Pflicht unmittelbar den Lohn derselben empfindet<sup>17</sup>).

Nur aus dem Idealismus der Pflichterfüllung heraus,

den er in seinem eigenen Staate als Thatsache vorfand, konnte Kant die Antwort auf Rousseau's Frage geben, mit der er dessen pessimistische Zweifel am Werthe des individuellen Lebens verstummen machte. Nur auf Grund ihrer eigenen früheren Erfahrung, die ihr der Philosoph wieder zum Bewusstsein brachte, konnte die Nation seiner Widerlegung Rousseau's vertrauen und im Glauben an ihre Richtigkeit während trüber Geschicke den Satz auf's neue erproben, dass alles andere einen Preis hat, der gute Wille, die ideale Gesinnung, der männliche Charakter aber eine ganz unvergleichliche Würde. Sobald sich Kant nicht mehr als kühler Psychologe und Geschichtsphilosoph, sondern als warm mitfühlender Moralphilosoph an seine Zeitgenossen wendet, spricht aus seinen Gedanken und Worten das Selbstgefühl des protestantischen Staates, auf dem alle Hoffnungen seiner Nation beruhten. Was er Rousseau als eine Thatsache der allgemeinen Menschenvernunft entgegenhielt, konnte nur ihm, der die Geschicke jenes Staates mitempfunden, als selbstverständliche Thatsache gelten. Soweit es aber noch nicht Thatsache war, musste er jedenfalls hoffen, musste er unerschütterlich wollen, dass es Thatsache werde, so lange er überhaupt von der Zukunft seines Staates und seiner Nation überzeugt war<sup>18)</sup>. Wir dürfen, wenn wir Kants moralische Schriften lesen, nie übersehen: er wollte als Lehrer und Schriftsteller sittliche Charaktere, tüchtige Staatsbürger und Staatsbeamte erziehen. Und was er wollte ist in ihm auch in reichem Masse gelungen<sup>19)</sup>. Die mönchisch ascetische Haltung, welche Schiller an der späteren Kant'schen Moral als

rauhe, fast abstossende Schale ihres gediegenen Kernes tadelt, ist als ein Abdruck der Geschichte des preussischen Staates zu verstehen, deren kahlere und ernstere Farben das klassische Humanitätsideal seiner früheren Zeit im Laufe der Jahre annehmen musste, je mehr er zu der Entwicklung dieses Staates, als Erzieher seiner künftigen Generation, in Fichte'scher Weise entschiedene praktische Stellung nahm <sup>20)</sup>.

Soll der einzelne Mensch seine ganze Befriedigung finden in der inneren Würde, die er in hingebender Arbeit für das Wohl der Gesellschaft sich immer neu erwirbt, soll ihm das ideale Glück dieses Werthes, den er durch fortdauernde Thätigkeit sich selbst zu geben vermag, den Genuss einer harmonischen Entwicklung aller seiner Anlagen, eines allseitigen Sichauslebens seiner Individualität ersetzen, so muss die Gesellschaft, der er seinen Lebensgenuss opfert, diese seine Würde anerkennen und schützen durch die äussere Stellung, welche sie ihm in ihrem verwickelten Organismus gewährt. Der Pflicht, welche jeder hat, die Person anderer zu achten, entspricht auf ihrer Seite dieselbe Pflicht gegen ihn. Was für andere aber eine Pflicht ist, deren Erfüllung ich fordern kann, ist für mich zugleich ein Recht, dessen Anerkennung ich nöthigenfalls erzwingen darf. Folgen aus der Idee der Persönlichkeit eine Reihe von allgemeinen Menschenpflichten, so folgen aus derselben mit der gleichen Konsequenz eine Reihe von allgemeinen Menschenrechten. Die Rechte sind die unvermeidliche Kehrseite der Pflichten <sup>21)</sup>.

Da nur der Staat die Rechte seiner Bürger wahren kann, welche aus der Idee ihrer sittlichen Menschenwürde folgen, so muss dieser Staat selbst seinerseits von der Idee des Rechts durchdrungen sein, die einen untrennbaren Bestandtheil der Idee der Persönlichkeit bildet. Die Moral erstreckt ihre Forderungen auch auf das Gebiet der staatlichen Ordnung der Menschheit. Es ist Pflicht der einzelnen, einen Rechtsstaat aus dem Gewaltstaate zu bilden; es ist Pflicht der Inhaber der Staatsgewalt, die sittliche Idee des Rechts zur höchsten Norm ihrer Thätigkeit zu machen<sup>22)</sup>. Nicht eine bestimmte Verfassung leistet der Idee des Rechtsstaats Genüge, welche eine Forderung der einfachsten Moral darstellt; aber eine Verfassung überhaupt ist es allein zu thun im Stande<sup>23)</sup>. Die Republik erfüllt noch nicht ohne weiteres was die sittliche Idee des Staats gebieterisch verlangt; die Monarchie, welche dem Selbsterhaltungsinteresse der zwischen andere grosse Staaten eingezwängten europäischen Staaten entspricht, scheint vielmehr auch der inneren Freiheit günstiger zu sein. Die Idee des Rechtsstaats jedoch, wie sie in irgend einer konstitutionellen oder repräsentativen Verfassung ihren Ausdruck findet, bleibt ein unwandelbares sittliches Ideal aller verschiedenen Staaten<sup>24)</sup>; und diejenige sittliche Politik, ohne welche der Rechtsstaat folgerichtigerweise nicht bestehen kann, ist allgemeine Pflicht aller Staatsmänner<sup>25)</sup>.

Da sittliches Pflichtgefühl und Rechtsgefühl untrennbar mit einander verbunden sind, steht und fällt die Moralität, in welcher jedes Individuum zu allen Zeiten seine Bestimmung finden soll, mit dem Rechtsstaat, der



jeden gleich behandelt vor dem Gesetz, der jedem den berechtigten Antheil gestattet an seiner Gestaltung, der jedem ermöglicht, frei seine individuellen Anlagen zu entfalten und die hiefür unbedingt nothwendigen Bildungsmittel liefert<sup>26)</sup>. Ist der Besitz und Genuss dieser staatsbürgerlichen Rechte ein wesentlicher Bestandtheil des Glückes, welches die Geschichte als inneren Lohn der Pflichterfüllung dem an ihrem Fortschritte mitarbeitenden Individuum zu Theil werden lassen kann, so ist dieses berechtigt, die Mittheilung jenes Lohnes von ihr zu fordern, soweit sie denselben jeweilig zu spenden im Stande ist. Ist es der Staat, welcher den geschichtlichen Zusammenhang der aufeinanderfolgenden Generationen vertritt, so ist es seine Sache, dem einzelnen, der sein Glück dem Wohl der Gesellschaft pflichtgetreu opfert, dafür zum mindesten das Glück zurückzugeben, dass er sich geachtet sieht als ein freies, gleiches und selbständiges Glied dieser Gesellschaft<sup>27)</sup>. Sind es bewusste Persönlichkeiten, welche den Staat regieren, so ist es ein Gegenstand ihrer persönlichen sittlichen Verantwortlichkeit, ob dem einzelnen dasjenige sittliche Glück, welches er in seiner staatsbürgerlichen Existenz finden kann, in dem Masse zufällt, in welchem er berechtigt ist, dasselbe unbedingt zu verlangen und ob die Politik der Staaten dadurch, dass sie sich an die Grundsätze des Völkerrechts bindet, eine unerlässliche Bedingung für das Gedeihen jenes Glückes erfüllt. Bis an die Stufen der Throne dringt der kategorische Imperativ mit seinen Forderungen ungestüm vor<sup>28)</sup>.

Was Friedrich der Grosse erleuchteten und gross-

herzigen Sinnes zum Theil schon gewährt hatte, was Rousseau mit leidenschaftlicher Glut verlangte: die allgemeinen Menschenrechte -- sie folgen für Kant aus der Idee des Menschen. Das geläuterte Rechtsbewusstsein des preussischen Staates und der französischen Revolution ist ihm eine Konsequenz des sittlichen Bewusstseins der Menschheit. Aber gerade weil er die politische Reform, die Herstellung des Rechtsstaates vom Standpunkte der Moral aus verlangt, stehen ihm voran die allgemeinen Menschenpflichten; aus diesen erst ergeben sich ihm die allgemeinen Menschenrechte. Diess ist die tiefe Kluft, welche den Philosophen des preussischen Staates scheidet von dem revolutionären Freiheitsapostel Frankreichs. Den Lenkern des preussischen Staates ruft die Kant'sche Moral, die Fahne des Fortschritts hoch haltend, allerdings die eindringliche Mahnung zu, dass der Geist strenger Pflichterfüllung, welcher diesen Staat geschaffen, einzig und allein bestehen kann, wenn er begleitet und getragen ist von dem Geiste unbedingter Achtung der Menschenwürde in seinem geringsten Gliede<sup>29</sup>). Soweit ist Rousseau in seinem Rechte. Den Verehrern Rousseau's und der französischen Revolution aber gibt sie zu bedenken, dass ein Rechtsstaat bloss gedeihen kann bei einem Volke, das seine Rechte gründet auf seine Pflichten<sup>30</sup>).

Der Staat gewährt neben der inneren Befriedigung des reinen Gewissens eine gewisse Harmonie der äusseren, socialen Existenz. Die rauhe Moral des kategorischen Imperativs nimmt ein freundlicheres Gesicht an, sobald

sie von den Pflichten übergeht zu den Rechten. Ja es scheint, im Staate lässt sich sogar das Ideal der vollen und ganzen Humanität der Alten, das Ideal der Ausbildung aller vernünftigen Anlagen des Individuums verwirklichen. Soweit die Rechtsordnung diess zu leisten im Stande ist, wird allerdings die Entwicklung der individuellen Anlagen im Staat garantirt; die äusseren, gewaltsamen Hindernisse, die ihr im Wege stehen, werden entfernt. Allein thatsächlich muss die Bildung des einzelnen Menschen selbst im idealsten Rechtsstaate mehr oder weniger verkümmern. Seine äussere, sociale Stellung, sein bestimmter Beruf gestattet ihm niemals, zu der Humanität zu gelangen, welche der Kulturgeschichte der Gattung als Ziel gesteckt ist. Zur Pflicht im strengsten Sinne kann die Humanität des klassischen Bildungsideals darum nicht gemacht werden.

Gleichwohl verlangt jedoch die Idee der Menschenwürde, dass der einzelne wenigstens so weit seine Fähigkeiten entwickle, als ihm die Umstände gestatten, dass er so viel von der Kulturarbeit der früheren Generationen sich aneigne, als ihm unbeschadet der Erfüllung seiner Berufspflicht vergönnt ist<sup>81)</sup>. Humanität im Sinne schöner Menschlichkeit kann zwar kein unbedingtes sittliches Ideal des Individuums bilden, aber wenigstens ein bedingtes<sup>82)</sup>. Kant bleibt dabei, dass die Natur nicht missandelt werden darf; sie soll soweit möglich eine harmonische Gestaltung erfahren. Alle natürlichen Triebe und Neigungen sind ja gut; in der Unterordnung unter die Idee der Pflicht sollen sie ein künstlerisch geordnetes Ganzes darstellen<sup>83)</sup>. Seelenschönheit ist ihm noch im

Jahre 1798 ebenso wie 1764 die Krone der Moralität; das herrliche Bild der Menschheit, gesteht er Schiller freundlich zu, gestattet gar wohl die Begleitung der Grazien.

Den Sinn für das klassische Humanitätsideal, für welches er sich einst begeistert, hat Kant also niemals verloren; aber die Einsicht ist ihm aufgegangen, dass es in unseren socialen Verhältnissen mehr oder weniger ein frommer Wunsch bleiben muss. Ist es möglich, dass in dem rauhen, ernsten und strengen Staate des grossen Königs etwas einkehrt von dem Geiste milder, heiterer und freier Menschlichkeit, deren Blüte Athen gesehen, er ist noch in seinem höchsten Alter bereit, diese künstlerische Verschönerung unseres socialen und politischen Daseins, welche unsere Dichter hofften und forderten, mit Freuden als einen sittlichen Fortschritt zu begrüßen. Allein unerbittlich glaubt er darauf bestehen zu müssen, dass das immerhin nur bedingte Ideal das unbedingte nicht schädige, dass die Schönheit des geistigen Lebens nicht erkaufte werde mit Einbusse an sittlicher Energie und Strenge. Die harmonische Ausbildung des Individuums darf nimmermehr vor sich gehen auf Kosten des Fortschritts der Gattung. In erster Linie steht die aufopfernde Arbeit für das Ganze; ihr darf erst der frohe Genuss des individuellen Daseins folgen. Möge daher dieser letztere sich erweitern und bereichern so weit er kann; es geschehe nur immer innerhalb der Schranken der Pflichterfüllung gegenüber Staat und Gesellschaft. Ist der Moral Genüge geschehen, dann soll uns keine unnatürliche Ascese die Freude am Dasein verkümmern;

vielmehr muss es die Moral sogar als ein berechtigtes Streben des Individuums anerkennen, sich ganz auszu-  
leben und darin glücklich zu sein <sup>84</sup>).

Bleibt die Einheit von Natur und Kultur, welche wir in den Werken der Kunst bewundern, die naive Harmonie des ganzen Menschen, welche uns in den Produkten des Genies in vollendeter Gestalt entgegentritt, obgleich in weite Ferne gerückt, das letzte Ziel für die Erziehung des Individuums wie für die Erziehung der Gattung, so wird auch die Kunst, welche jenem Drange nach einer Sittlichkeit, die wieder Natur ist, ganz besonders entgegenkommt, von den Forderungen der Moral berührt <sup>85</sup>). Hängt das Ideal schöner Menschlichkeit mit der Idee der Menschenwürde immer noch, wenn auch nur lose, zusammen, so ist es eine sittliche Pflicht der Kunst, jenes Ideal in ihren Werken durchleuchten zu lassen. Die Moral gebietet der Kunst, Seelenschönheit in ihren Gestalten für die Anschauung darzustellen; sie gebietet dem künstlerischen Genie, obgleich es ein Kind der Natur vor allem ist und sein soll, sich sittlich zu disciplinieren. Das sittlich gebildete Genie allein darf den Anspruch erheben, die Menschheit zur Höhe sittlicher Harmonie emporzuziehen durch künstlerische Darstellung gehaltvoller Ideen <sup>86</sup>).

Beschützt von dem schirmenden Dache des Staates, beschienen von der Sonne der Kunst kann das Individuum für sich doch nicht zur vollen Harmonie seines Wesens gelangen. Seine wahre Befriedigung und das eigentliche Glück seines Lebens muss der einzelne Mensch

am Ende eben doch, wie die Geschichtsphilosophie ihm in Aussicht stellte, in der mitfühlenden Freude am Glücke der Gattung finden, welche dem Ziele vollendeter menschlicher Kultur sich langsam, aber sicher annähert. Als praktischer Philosoph stellt Kant seine Moral auf eigene Füße; als Psychologe kann er nicht umhin, sie wieder an die Geschichtsphilosophie anzuknüpfen. Aus pädagogischem Interesse soll die Pflichtenlehre entwickelt werden unabhängig von aller Erfahrung; nach wissenschaftlichen Erfahrungen kann sie aber bloss wirksam werden unter Voraussetzung der Erfahrungsthat, dass die Gattung fortschreitet zum Bessern. Noch am Schlusse seines Lebens sehen wir daher den grossen Moralphilosophen eifrig bemüht, aus offenkundigen That-sachen der Geschichte den Nachweis für den Fortschritt der Menschheit zu liefern, weil der Gedanke der Pflicht niemals ein menschliches Herz erwärmt hätte ohne die Hoffnung besserer Zeiten. Stillschweigend gesteht er damit zu, dass der apriorisch begründete kategorische Imperativ von der empirischen Grundlage, aus welcher er in seinem eigenen Geiste thatsächlich erwachsen, nie vollständig losgelöst werden kann. Als Erzieher seiner Nation, der das Gewissen der letzteren zu schärfen die Absicht hat, darf Kant nur an den Idealismus jedes einzelnen appelliren; als Menschenkenner weiss er sehr wohl und bekennt es offen, dass die Stimme der Moral verhallt, wenn sie nicht in den natürlichen Triebfedern des menschlichen Herzens lebendigen Widerhall findet. Das einsame und erfolglose Pflichtgefühl, des Individuums würde, wenn wir von wenigen zugleich starken und hoch-

gebildeten Menschen absehen, in den meisten Fällen der Uebermacht eines düsteren Schicksals erliegen; auf das Glück, dass bei seiner Pflichterfüllung überhaupt etwas heraus kommt, kann fast niemand vollständig verzichten, ohne an seinem Pflichtgefühl selbst irre zu werden<sup>37)</sup>.

Ist aber der Fortschritt der Gattung, in welchem sich alle ideale Sehnsucht des Gemütes konzentriert, auf welchem alle Lebensfreude des Menschen, auch seine Freude an der Pflichterfüllung beruht, für die Erfahrung nie ganz sicher zu konstatiren, so ist es von unschätzbarem Werthe, wenn der der Erfahrung vorausseilende Glaube an jenen Fortschritt im Bewusstsein der Menschheit lebendig erhalten wird. Dieser Glaube ist jederzeit der Inhalt des religiösen Gefühls, das eben mit der vollen Gewissheit unmittelbarer Empfindung die Menschheit im Ganzen umschlossen weiss von einer sittlichen Weltordnung, das von der Hoffnung, welche die Begeisterung verleiht, hinausgehoben wird über die Disharmonien der wirklichen Welt. Die Religion ist ja die sociale Macht, die vor allen anderen die Spannkraft des Pflichtgefühls frisch erhält durch das Ideal einer künftigen Vollendung der Gattung, welches sie der Phantasie der Völker einprägt und durch das Glück, welches sie dem Gefühle des Individuums durch Anschauung dieses Ideales gewährt<sup>38)</sup>.

Wie es nun eine Pflicht des Menschen ist, durch Anschauung der Geschichte seinen eigenen sittlichen Schwung zu beleben, so ist es auch eine Pflicht, nicht bloss im Interesse anderer die Organisation der Menschheit zu fördern, welche eine ideale Geschichtsbetrachtung

in das Bewusstsein der Massen zu bringen bestrebt ist, sondern selbst an dem Feuer ihrer Begeisterung die eigene Hoffnung auf Vernunft in der Geschichte, wenn sie abgekühlt ist, immer wieder zu erwärmen. Hängt das Pflichtgefühl schliesslich an der Gewissheit, dass die mühsame Kulturarbeit der Menschheit kein blosses Possenspiel ist, muss der Gedanke eines unbedingten Zweckes dem Bewusstsein des Individuums am Ende entschwinden ohne die Sicherheit, dass die Gattung einen unbedingten Zweck hat, den sie thatsächlich erreicht, so ist in der religiösen Gesinnung die eigentliche Vollendung des sittlichen Bewusstseins zu sehen. Denn diese religiöse Gesinnung ist es, welche die Erfüllung des Zweckes der Gattung und als Widerschein derselben die Erfüllung jedes individuellen Lebenszweckes in begeisterter Hoffnung vorausschaut, und aus dem beseligenden Vorgefühle einer für die wissenschaftliche Berechnung nie ganz unzweifelhaften Thatsache der Zukunft Liebe zur Pflicht und Freude an opferwilliger Hingebung schöpft<sup>39)</sup>.

Nicht allein für sich religiös zu sein ist daher allgemeine Menschenpflicht eines jeden gegen sich selbst; vielmehr sogar, eine religiöse Gemeinschaft zu gründen und an ihrem Leben sich zu betheiligen ist Pflicht aller Menschen gegen einander. Die sittliche Selbsterhaltung der Menschheit verlangt die Existenz einer Kirche; die Sorge für ihr Gedeihen ist deshalb eine unbedingte Pflicht der menschlichen Gattung gegen sich selber. Ist die Religion im Leben der Völker eine unentbehrliche Stütze der Moral, die nur wenige entbehren können, so ist sie eine Angelegenheit der Menschheit, welche be-



rechtigt ist, das allgemeine sittliche Interesse für sich in Anspruch zu nehmen. Koncentriert und verdichtet sich in der Kirche das sittliche Gefühl aller einzelnen zu einer Grösse, welche jeden einzelnen wiederum übermächtig beherrscht und mit sich fortreisst, so darf ihr Schicksal nicht dem individuellen Belieben anheimgestellt werden <sup>40</sup>).

Ginge aber dem einzelnen in der Kirche der mächtigste Hebel des sittlichen Idealismus und die reichste Quelle sittlichen Glückes, das ihm auf Erden vergönnt ist, verloren, so ist es zugleich eine ernste Pflicht der Kirche selbst, die Schätze reinen Goldes, die sie in ihrem Innern birgt, zu heben, sie von den trüben Schlacken zu befreien, welche sie den Augen der Völker verhüllen und ihren Gemütern entfremden. Wie die Lenker des Staates dafür verantwortlich sind, dass die Menschenrechte thatsächlich gelten, ohne welche keine Menschenpflichten bestehen, so sind die Leiter der Kirche dafür verantwortlich zu machen, dass die religiösen Triebfedern der sittlichen Begeisterung und der sittlichen Hoffnung ihre Wirksamkeit auf die Gesellschaft entfalten, ohne welche es keine dauernde Freude an sittlicher Arbeit geben kann. Fordert die Moral im Namen der Menschenwürde, dass der Staat ein Rechtsstaat werde, so verlangt sie in gleicher Weise im Namen des sittlichen Ideals der Menschheit, dass die Kirche eine Gestalt annehme, in welcher sie ihre tiefen und reinen sittlichen Anschauungen in vollem Glanze aus ihrer Vorstellungswelt hervorleuchten lässt und ihre Kultushandlungen wie die Einrichtungen ihrer Organisation ganz in den Dienst

der sittlichen Erziehung der Völker stellt<sup>41)</sup>. Mit nachdrucksvollem Pathos ruft daher Kant der Kirche die Mahnung zu: Rückkehr zur reinen biblischen Glaubenslehre, welche zugleich Furcht und Liebe, zugleich Demut und sittliche Entschlossenheit in den Gemütern zu wecken vermag<sup>42)</sup>. Wenn er aber als Bedingung für Ausführung jener Umkehr Befreiung der Kirche von allem äusseren, politischen Zwange verlangt, der sie zu einem Werkzeuge der Staatsklugheit erniedrigt, so will er ihr gleichwohl Schutz und Förderung von Seiten des Staates nicht verweigert wissen, unter dessen rechtlicher Oberaufsicht sie nothwendig stehen muss<sup>43)</sup>.

Von der weitschauenden Höhe einer auf die ewigen Principien der Moral sich stützenden geschichtsphilosophischen und staatsmännischen Betrachtungsweise, mit dem tiefen Ernste innerster sittlicher Ueberzeugung und mit dem klaren Bewusstsein der ungeheuren kulturgeschichtlichen Bedeutung der Entscheidung, die etwa getroffen würde, nahm Kant in seinen religionsphilosophischen Schriften Stellung zu den kirchenpolitischen Fragen, die seinen Staat bewegten und sogar in sein eigenes Leben ihre schwarzen Schatten hereinwarfen. Nicht als Feind der Kirche, sondern als ihr ehrlicher Freund geisselt er mit bitterem Spott die Formen der kirchlichen Lehre, welche das Bewusstsein persönlicher Verantwortlichkeit einschläfern statt es zu verschärfen, die Gestalten des Gottesdienstes und der Verfassung, welche die Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit untergraben und dadurch die Lebensluft nicht allein des gesunden religiösen Gemütslebens, sondern des gesammten Staats- und Volkslebens

vergiften<sup>44</sup>). Die herbe Kritik der bestehenden kirchlichen Verhältnisse, mit welcher Kants philosophische Religionslehre schliesst, ist das Reformprogramm, dessen Verwirklichung die Vertreter der sittlichen Principien des Christentums von jeher von der Kirche gefordert haben und immer wieder von ihr fordern werden.

Das Bewusstsein jener Principien gerade hat Kant vor allem im Bunde mit Lessing dem vorigen Jahrhundert wieder geschärft. Das bleibendste Verdienst, das er sich als Religionsphilosoph durch Rede und Schrift erworben, besteht darin, dass er die sittlichen Ideen des Protestantismus, wie sie seine Moral zum erstenmale auf einen wissenschaftlichen Ausdruck gebracht, der Kirche mit unerbittlicher Schärfe als Spiegel vorgehalten und sie dadurch an ihre hohe sittliche Aufgabe gegenüber der Nation erinnert hat. Nur um so heller leuchtet dieses Verdienst, indem es sich abhebt von dem dunkeln Hintergrunde bitterer Kränkung, die Kant nach dem Hingang des grossen Königs widerfuhr, ihm dem grössten praktischen Philosophen des deutschen Volkes von Seiten der Regierung desjenigen deutschen Staates, der vor anderen zum Hort des protestantischen Geistes berufen war<sup>45</sup>).

---

## **Anmerkungen.**



## Anmerkungen

### zu Abschnitt I.

1) Ueber die strenge Gesetzmässigkeit der sittlichen Welt vergl. Kr. d. r. V. II, 431: „So sind alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden anderen Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt und, wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewissheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als nothwendig erkennen könnten. In Ansehung dieses empirischen Charakters gibt es also keine Freiheit, und nach diesem können wir doch allein den Menschen betrachten, wenn wir lediglich beobachten und, wie es in der Anthropologie geschieht, von seinen Handlungen die bewegenden Ursachen physiologisch erforschen wollen“ mit Ideen zu einer allg. Gesch. in weltb. Abs. VII, 317: „Was man sich auch in metaphysischer Absicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen mag, so sind doch die Erscheinungen desselben, die menschlichen Handlungen, ebensowohl als jede andere Naturbegebenheit, nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt. Die Geschichte, welche sich mit der Erzählung dieser Erscheinungen beschäftigt, so tief auch deren Ursachen verborgen sein mögen, lässt dennoch von sich hoffen: dass, wenn sie das Spiel der Freiheit des menschlichen Willens im Grossen betrachtet, sie einen regelmässigen Gang derselben entdecken könne; und dass auf die Art, was an einzelnen Subjekten verwickelt und regellos in die Augen fällt, an der ganzen Gattung doch als eine stätig fortgehende obgleich langsame Entwicklung der ursprünglichen Anlagen derselben werde erkannt werden können. So scheinen die Ehen, die daher kommenden Geburten und das Sterben, da der freie Wille der Menschen auf sie so grossen Einfluss hat, keiner Regel unterworfen zu sein, nach welcher man die Zahl derselben zum voraus durch Rechnung bestimmen könne; und

doch beweisen die jährlichen Tafeln derselben in grossen Ländern, dass sie ebensowohl nach beständigen Naturgesetzen geschehen, als die so unbeständigen Witterungen, deren Ereigniss man einzeln nicht vorherbestimmen kann, die aber im Ganzen nicht ermangeln das Wachsthum der Pflanzen, den Lauf der Ströme, und andere Naturanstalten in einem gleichförmigen ununterbrochenen Gange zu erhalten.“  
Vergl. auch schon I, 221.

Ueber die praktische Bedeutung der Freiheitsidee vergl. Kr. d. prakt. V. VIII, 230: „So ferne (das Sinnenleben) bloss Erscheinungen von der Gesinnung, die das moralische Gesetz angeht — von dem Charakter —, enthält, (muss es) nicht nach der Naturnothwendigkeit, die ihm als Erscheinung zukommt, sondern nach der absoluten Spontaneität der Freiheit beurtheilt werden. Man kann also einräumen, dass, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äussere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, dass jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, ingleichen alle auf diese wirkende äussere Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewissheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsterniss, ausrechnen könnte, und dennoch dabei behaupten, dass der Mensch frei sei. Wenn wir nämlich ... einer intellektuellen Anschauung desselben Subjektes fähig wären, so würden wir doch inne werden, dass diese ganze Kette von Erscheinungen in Ansehung dessen, was nur immer das moralische Gesetz angehen kann, von der Spontaneität des Subjekts, als Dinges an sich selbst, abhängt... In Ermangelung dieser Anschauung versichert uns das moralische Gesetz diesen Unterschied der Beziehung unserer Handlungen ... auf das Sinnenwesen unseres Subjekts von derjenigen ... auf das intelligible Substrat in uns“ (vergl. weiter oben: „wenn es auf das Gesetz unserer intelligibeln Existenz — das moralische — ankommt“ mit II, 625: intelligibeln d. i. moralischen Welt). Geborenen Bösewichtern werden somit ihre Verbrechen als Schuld verwiesen, ja sie finden diese Verweise so ganz gegründet „als ob sie, ungeachtet der ... hoffnungslosen Naturbeschaffenheit ihres Gemüths, ebenso verantwortlich blieben als jeder andere Mensch. Dieses würde nicht geschehen können, wenn wir nicht voraussetzten, dass alles, was aus seiner Willkür entspringt, eine freie Kausalität zum Grunde habe, welche von der frühen Jugend an ihren Charakter in ihren Erscheinungen — den Handlungen — ausdrückt, die wegen der Gleichförmigkeit des Verhaltens einen Naturzusammenhang kenntlich machen, der aber nicht die arge Be-

schaffenheit des Willens nothwendig macht, sondern vielmehr die Folge der freiwillig angenommenen bösen und unwandelbaren Grundsätze ist“ mit „Ueber Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen“ (1783) VII, 141: „Gleichwohl wird jeder unbefangene ... Leser nicht unbemerkt lassen, dass der allgemeine Fatalismus, ... da er alles menschliche Thun und Lassen in ein blosses Marionettenspiel verwandelt, den Begriff von Verbindlichkeit gänzlich aufhebe, dass dagegen das Sollen oder der Imperativ, der das praktische Gesetz vom Naturgesetz unterscheidet, uns auch in der Idee gänzlich ausserhalb der Naturkette setze, indem er, ohne unsern Willen als frei zu denken, unmöglich und ungereimt ist, vielmehr uns alsdann nichts übrig bleibt, als abzuwarten und zu beobachten, was Gott vermittelt der Naturursachen in uns für Entschliessungen wirken werde, nicht aber was wir von selbst als Urheber thun können und sollen; woraus denn die grösste Schwärmerri entspringen muss, die allen Einfluss der gesunden Vernunft aufhebt. — Der praktische Begriff der Freiheit hat in der That mit dem spekulativen, der den Metaphysikern gänzlich überlassen bleibt, gar nichts zu thun. Denn woher mir ursprünglich der Zustand, in welchem ich jetzt handeln soll, gekommen sei, kann mir ganz gleichgültig sein; ich frage nur, was ich nun zu thun habe, und da ist die Freiheit eine nothwendige praktische Voraussetzung und eine Idee, unter der allein ich die Gebote der Vernunft als gültig ansehen kann. Selbst der hartnäckigste Skeptiker gesteht, dass, wenn es zum Handeln kommt, alle sophistische Bedenklichkeiten wegen eines allgemein täuschenden Scheins wegfallen müssen. Ebenso muss der entschlossenste Fatalist, der es ist, so lange er sich der blossen Spekulation ergibt, dennoch, sobald es ihm um Weisheit und Pflicht zu thun ist, jederzeit so handeln, als ob er frei wäre (vergl. auch X, 46 u. 47) — und diese Idee bringt auch wirklich die damit einstimmige That hervor, und kann sie auch allein hervorbringen. Es ist schwer den Menschen ganz abzulegen.“

Die Freiheit des intelligibeln Ich ist demnach ein für die kausale Wissenschaft zwar irrationales, aber für den praktischen Gebrauch wenigstens als imaginäre Grösse denkbare X, auf welches die „Richtersprüche des Gewissens“, die unentbehrlichen Gefühle der „Verantwortlichkeit“ und der „Reue“ sich beziehen lassen. [Vergl. bes. Kr. d. r. V. 437 mit Grundl. z. Metaph. der Sitten, 9. Abschn.: „Von der äussersten Grenze aller praktischen Philosophie.“] „Sie kann ihrer Möglichkeit nach keineswegs eingesehen werden; glücklich! wenn wir nur, dass kein Beweis ihrer Unmöglichkeit stattfindet, hinreichend versichert werden kön-



nen“ (VIII, 223). — Kant verzichtet deshalb darauf, das Verhältniss von intelligiblem und empirischem Charakter irgendwie vorstellig zu machen. Unter dem Begriff des ersteren, der widerspruchslos hinter dem letzteren oder als in diesem enthalten soll gedacht werden können, will er die moralische „Gesinnung“ oder die „Denkungsart“ verstanden wissen, welche im praktischen Verkehr in letzter Linie (d. h. für die intellektuelle Beurtheilung, das eigentliche Endurtheil, X, 44 Anm.) das Objekt der sittlichen Zurechnung bildet. Intelligibler und empirischer Charakter decken sich also nach seiner Ansicht keineswegs vollständig (wie es scheinen könnte nach II, 433. 434; VIII, 228. 230), sondern in einem nicht näher bestimmbareren Stücke des empirischen d. h. sowohl natürlichen als moralischen Charakters (der „Sinnesart“), worauf sich die gewöhnliche „empirische Beurtheilung“ des „wirklichen Thuns und Lassens“ bezieht (X, 44 Anm.), erscheint der intelligible d. h. moralische Charakter (die „Denkungsart“). Soweit nämlich, als ungefähr von „freiwillig angenommenen Grundsätzen“ oder von einer „selbsterworbenen guten oder bösen Gesinnung“ innerhalb des gesammten Charakters d. h. der ganzen geistigen Erscheinung des Menschen voraussichtlich die Rede sein kann, ist sittliche Zurechnung und damit freiheitliche oder intelligible Deutung derselben für die Betrachtungsweise des praktischen Lebens nothwendig. „Unvermögen, Temperament, Erziehung, Umstände der Zeit und des Orts, die in Versuchung führen“, sind „lauter Dinge, die uns nicht zugerechnet werden können“; zuzurechnen ist allein „die Denkungsart“ (X, 43). [„Die Vernunft bestimmt Mass und Ziel des Willens; sie gibt nicht demjenigen Grunde, der empirisch gegeben ist, nach, und folgt nicht der Ordnung der Dinge, so wie sie sich in der Erscheinung darstellen, sondern macht sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, in die sie die empirischen Bedingungen hineinpasst“ (II, 430). „Der empirische Charakter (die Sinnesart) ist im intelligibeln Charakter (der Denkungsart) bestimmt. Die Handlung nun, soferne sie der Denkungsart, als ihrer Ursache, beizumessen ist, erfolgt dennoch daraus gar nicht nach empirischen Gesetzen“ (432).] (Vergl. über den Charakter = was der Mensch aus sich selbst macht Anthrop. S. 222 u. Relig. innerh. X, 50; über die Identität von moralischem und intelligiblem Charakter X, 54: empirischer Charakter = virtus phaenomenon; intelligibler Charakter = virtus noumenon; und X, 77: die „Gesinnung“ ist „übersinnlich“, die „That“ tritt in die „Erscheinung“; 86: „physisch“ = „seinem empirischen Charakter als Sinnenwesen nach betrachtet“; „in seiner neuen Gesinnung“ = „als intelligibles Wesen“.) — Da aber schon unser instinktives sittliches Gefühl

nie sicher ist über den Umfang des geistigen Lebens, auf welchen sich sein zurechnendes Urtheil erstrecken darf, so kann der intelligible Charakter, dessen Begriff ein Postulat jenes Gefühls darstellt, nur in ebenso schwankenden, unfassbaren Umrissen zwischen dem empirischen Charakter durchschimmern und bloss sehr annähernd durch Vermittlung des letzteren erschlossen werden (II, 426. 436). „Die eigentliche Moralität der Handlungen — Verdienst und Schuld — bleibt uns gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit (eigentlich moralischer oder intelligibler Charakter), wie viel der blossen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments, oder dessen glücklicher Beschaffenheit zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen, und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten.“ (II, 432 Anm. vergl. mit 428. 452. 436 und X, 43 u. 83.) — Kant will keine wissenschaftlich befriedigende Freiheitstheorie aufstellen [vergl. bes. IX, 294 Anm.: „Als Subjekt der moralischen, von dem Begriffe der Freiheit ausgehenden, Gesetzgebung, wo der Mensch einem Gesetz unterthan ist, das er sich selbst gibt, ist er als ein anderer, als der mit Vernunft begabte Sinnenmensch (specie diversus), aber nur in praktischer Rücksicht, zu betrachten — denn über das Kausalverhältniss des Intelligiblen zum Sensiblen gibt es keine Theorie — und diese spezifische Verschiedenheit ist die der Fakultäten des Menschen (des oberen und unteren), die ihn charakterisiren.“], sondern neben der kausalen Auffassung der Erfahrungswissenschaft die Begriffe „Zurechnung“ und „Verantwortlichkeit“ im praktischen Bewusstsein der Menschheit erhalten und zu diesem Zweck vorläufig durch eine wie ihm scheint nicht unmögliche metaphysische Hypothese stützen. (Vergl. X, 39: „Freiheit“ = „Verbindlichkeit und Zurechnungsfähigkeit“.) Er bezeichnet „jenes schwere Problem ..., an dessen Auflösung Jahrtausende vergeblich gearbeitet haben, die daher wohl schwerlich so ganz auf der Oberfläche gefunden werden dürfte“, ausdrücklich als noch offen. Aber von der abstrakten Möglichkeit einer Lösung ist er überzeugt; und um dieser Ueberzeugung einen kräftigen Ausdruck zu verleihen gegenüber dem „elenden Behelf, womit sich noch immer einige hinhalten lassen und so jenes schwere Problem mit einer kleinen Wortklauberei aufgelöst zu haben meinen“, stellt er versuchsweise seine Lehre vom intelligibeln Charakter auf.

Ueber die Gesetzmässigkeit des religiösen Lebens  
 vergl. Streit der Fak. X, 296: „Wird unter Natur das Vermögen, aus  
 eigenen Kräften überhaupt gewisse Zwecke anzurichten, verstanden, so  
 ist Gnade nichts anderes, als Natur des Menschen, sofern er  
 durch sein eigenes inneres, aber übersinnliches Princip —  
 die Vorstellung seiner Pflicht — zu Handlungen bestimmt wird, welches,  
 weil wir uns es erklären wollen, gleichwohl aber keinen Grund davon  
 wissen, von uns als von der Gottheit in uns gewirkter Antrieb zum Guten,  
 dazu wir die Anlage in uns nicht selbst gegründet haben, mithin als  
 Gnade vorgestellt wird .... Die Schriftstellen, die eine bloss passive Er-  
 gebung an eine äussere, in uns Heiligkeit wirkende Macht zu enthalten  
 scheinen, müssen so ausgelegt werden, dass daraus erhelle, wir müssen  
 an der Entwicklung jener moralischen Anlage in uns selbst arbeiten, ob  
 sie zwar selber eine Göttlichkeit eines Ursprungs beweist, der höher ist,  
 als alle Vernunft, und daher, sie besitzen nicht Verdienst, sondern Gnade  
 ist“ mit 314: „Eine Erfahrung, von der er (der Mensch) sich sogar nicht  
 einmal, dass sie in der That Erfahrung sei, überführen kann, weil sie —  
 als übernatürlich — auf keine Regel der Natur unseres  
 Verstandes zurückgeführt und dadurch bewährt  
 werden kann, ist eine Ausdeutung gewisser Empfindungen, von  
 denen man nicht weiss, was man aus ihnen machen soll, ob sie .. einen  
 wirklichen Gegenstand haben, oder blossе Träumereien sein mögen ....  
 In der That ist nicht allein in die Augen fallend, dass ein solches (na-  
 türliches Religionsprincip) in der Bibel anzutreffen sei, sondern auch über-  
 zeugend gewiss, dass nur durch dasselbe und das in diesem Princip ent-  
 haltene Christenthum dieses Buch seinen so weit ausgebreiteten Wirkungs-  
 kreis und dauernden Einfluss auf die Welt hat erwerben können, eine  
 Wirkung, die keine Offenbarungslehren als solche, kein Glaube an Wun-  
 der, keine vereinigte Stimme vieler Bekenner, je hervorgebracht hätte,  
 weil sie nicht aus der Seele des Menschen selbst ge-  
 schöpft gewesen wäre, und ihm also immer hätte fremd bleiben müs-  
 sen. — Es ist nämlich etwas in uns, das zu bewundern wir niemals auf-  
 hören können, wenn wir es einmal in's Auge gefasst haben, und dieses  
 ist zugleich dasjenige, was die Menschheit in der Idee zu einer Würde  
 erhebt, die man am Menschen, als Gegenstand der Erfahrung, nicht ver-  
 muten sollte. — Dass wir das Vermögen dazu haben, der Moral mit un-  
 serer sinnlichen Natur so grosse Opfer zu bringen, dass wir das auch  
 können, wovon wir ganz leicht und klar begreifen, dass wir es sollen,  
 diese Ueberlegenheit des übersinnlichen Menschen in uns  
 über den sinnlichen, .... diese moralische von der Mensch-

heit unzertrennliche Anlage in uns ist ein Gegenstand der höchsten Bewunderung, die, je länger man dieses wahre Ideal ansieht, nur immer desto höher steigt, so dass diejenigen wohl zu entschuldigen sind, welche, durch die Unbegreiflichkeit desselben verleitet, dieses Uebersinnliche in uns ... für übernatürlich, d. i. für etwas, was gar nicht in unserer Macht steht und uns als eigen zugehört, sondern vielmehr für den Einfluss von einem andern und höheren Geiste halten, worin sie aber sehr fehlen, weil die Wirkung dieses Vermögens alsdann nicht unsere That sein, mithin uns auch nicht zugerechnet werden könnte, das Vermögen dazu also nicht das unsrige sein würde.... Selbst die Bibel scheint ... nicht auf übernatürliche Erfahrungen und schwärmerische Gefühle hinzuweisen, ... sondern auf den Geist Christi, um ihn, so wie er ihn in Lehre und Beispiel bewies, zu dem unsrigen zu machen, oder vielmehr, da er mit der ursprünglichen moralischen Anlage schon in uns liegt, ihm nur Raum zu verschaffen.“ — Im übrigen vergl. Kant und Newton, Abschn. VI, Anm. 59—61.

2) Vergl. Kant und Newton, Abschn. II, S. 31. (Anthrop. 270: Die Erziehung des Menschengeschlechts ist rau und streng.)

3) Anthrop. § 59 (S. 144): „Vergnügen ist das Gefühl der Beförderung; Schmerz das eines Hindernisses des Lebens. Leben aber — des Thiers — ist, wie auch schon die Aerzte angemerkt haben, ein kontinuierliches Spiel des Antagonismus von beiden. Also muss vor jedem Vergnügen der Schmerz vorhergehen; der Schmerz ist immer das erste. Denn was würde aus einer kontinuierlichen Beförderung der Lebenskraft, die über einen gewissen Grad sich doch nicht steigern lässt, anders folgen, als ein schneller Tod vor Freude? Auch kann kein Vergnügen unmittelbar auf das andere folgen; sondern zwischen einem und dem anderen muss sich der Schmerz einfinden. Es sind kleine Hemmungen der Lebenskraft, mit dazwischen gemengten Beförderungen derselben, welche den Zustand der Gesundheit ausmachen, den wir irriger Weise für ein kontinuierlich gefühltes Wohlbefinden halten; da er doch nur aus ruckweise — mit immer dazwischen eintretendem Schmerz — einander folgenden angenehmen Gefühlen besteht. Der Schmerz ist der Stachel der Thätigkeit, und in dieser fühlen wir allererst unser Leben; ohne diesen würde Leblosgkeit eintreten“; und § 60 (S. 149): „Wie steht es aber mit der Zufriedenheit während des Lebens? — Sie ist dem Menschen unerreichbar: weder in moralischer — mit sich selbst, im Wohlverhalten zufrieden zu sein —, noch in pragmatischer Hinsicht — mit

seinem Wohlbefinden, das er sich durch Geschicklichkeit und Klugheit zu verschaffen denkt —. Die Natur hat den Schmerz zum Stachel der Thätigkeit in ihn gelegt, dem er nicht entgehen kann, um immer zum Bessern fortzuschreiten, und auch im letzten Augenblicke des Lebens ist die Zufriedenheit mit dem letzten Abschnitte desselben nur komparativ so zu nennen; nie aber ist sie rein und vollständig. — Im Leben absolut zufrieden zu sein, wäre thatlose Ruhe und Stillstand der Triebfedern, oder Abstumpfung der Empfindungen und der damit verknüpften Thätigkeit. Eine solche aber kann ebensowenig mit dem intellektuellen Leben des Menschen zusammen bestehen, als der Stillstand des Herzens in einem thierischen Körper, auf den, wenn nicht — durch den Schmerz — ein neuer Anreiz ergeht, unvermeidlich der Tod folgt.“

4) Vergl. Naturgesch. des Himmels VI, 163 mit Anthrop. S. 266 und 270.

5) Vergl. VII, 17: „Die Triebe der menschlichen Natur, welche, wenn sie von viel Graden sind, Leidenschaften heissen, sind die Bewegkräfte des Willens.“

6) Naturgesch. des Himmels VI, 216: „Zu welchem Fortgange in der Erkenntniss wird die Einsicht jener glückseligen Wesen der obersten Himmelsphären nicht gelangen? Welche schöne Folgen wird diese Erleuchtung der Einsichten nicht in ihre sittliche Beschaffenheit haben? Die Einsichten des Verstandes, wenn sie die gehörigen Grade der Vollständigkeit und Deutlichkeit besitzen, haben weit lebhaftere Reizungen, als die sinnlichen Anlockungen an sich und sind vermögend, diese siegreich zu beherrschen und unter den Fuss zu treten. Wie herrlich wird sich die Gottheit selbst, die sich in allen Geschöpfen malt, in diesen denkenden Naturen nicht malen, welche als ein von den Stürmen der Leidenschaft unbewegtes Meer ihr Bild ruhig aufnehmen und zurückstrahlen!“

7) VI, 211: „Das Vermögen, abgezogene Begriffe zu verbinden, und durch eine freie Anwendung der Einsichten über den Hang der Leidenschaften zu herrschen, findet sich spät ein, bei einigen niemals in ihrem ganzen Leben, bei allen aber ist es schwach: es dient den unteren Kräften, über die es doch herrschen sollte, und in deren Regierung der Vorzug seiner Natur besteht. Wenn man das Leben der meisten Menschen ansieht, so scheint diese Kreatur geschaffen zu sein, um wie eine Pflanze Saft in sich zu ziehen und zu wachsen, sein Geschlecht fortzusetzen, endlich alt zu werden, und zu sterben. Er erreicht unter allen

Geschöpfen am wenigsten den Zweck seines Daseins, weil er seine vorzüglichsten Fähigkeiten zu solchen Zwecken verbraucht, die die übrigen Kreaturen mit weit minderen Mitteln, und doch weit sicherer und anständiger, erreichen. Er würde auch das verachtungswürdigste unter allen, zum wenigsten in den Augen der wahren Weisheit, sein, wenn die Hoffnung des Künftigen ihn nicht erhöbe, und den in ihm verschlossenen Kräften nicht die Periode einer völligen Auswicklung bevorstände. . . . . Weil er der Reizung der sinnlichen Empfindungen, in dem Inwendigen seines Denkungsvermögens, nicht genugsam kräftige Vorstellungen zum Gleichgewichte entgegenstellen kann, so wird er von seinen Leidenschaften hingerissen, von dem Getümmel der Elemente, die seine Maschine unterhalten, übertäubt und gestört. Die Bemühungen der Vernunft, sich dagegen zu erheben und diese Verwirrung durch das Licht der Urtheilskraft zu vertreiben, sind wie die Sonnenblicke, wenn dicke Wolken ihre Heiterkeit unablässig unterbrechen und verdunkeln.“ vergl. mit S. 170.

8) Vergl. Fragmente XI, 240: „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntniss und die begierige Unruhe darin weiter zu kommen, oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritte. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dieses alles könnte die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiss. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendende Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren und würde mich viel unnützer finden, als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, dass diese Betrachtung allen übrigen einen Werth ertheilen könnte, die Rechte der Menschheit herzustellen.“ — Ueber die Beziehung Kants auf die einzelnen Schriften von Rousseau vergl. bes. Anthrop. S. 268 (unten Anm. 40) und VII, 374.

9) Ebendas.: „Der erste Eindruck, den ein Leser, welcher nicht bloss aus Eitelkeit und zum Zeitvertreib liest, von den Schriften des J. J. Rousseau bekommt, ist, dass er eine ungemene Scharfsinnigkeit des Geistes, einen edlen Schwung des Genius und eine gefühlvolle Seele in so hohem Grade antrifft, als vielleicht niemals irgend ein Schriftsteller, von welchem Zeitalter oder von welchem Volke er auch sei, vereint mag besessen haben. Der Eindruck, der hier nächst folgt, ist die Befremdung an seltsamen und widersinnigen Meinungen, die demjenigen, was allgemein gangbar ist, so sehr entgegenstehen, dass man leichtlich auf die Vermuthung gerathet, der Verfasser habe vermöge seiner ausserordentlichen Talente und Zauberkraft der Beredtsamkeit nur beweisen und den Sonder-

ling machen wollen, welcher durch eine einnehmende und überraschende Neuheit über alle Nebenbuhler des Witzes hervorstecht.“

10) Noch 1759 schrieb Kant einen „Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus“, in welchem er es wagte, mit dem Leibniz'schen Satze: „diese Welt sei unter allen möglichen die beste oder: der Inbegriff alles dessen, was Gott ausser sich hervorgebracht hat, ist das Beste, was nur hervorzubringen möglich war“ (I, 47) Voltaire gegen Rousseau zu unterstützen und auf die metaphysische Ueberzeugung: „Darum weil Gott diese Welt unter allen möglichen, die er kannte, allein wählte, musste er sie für die beste gehalten haben, und weil sein Urtheil niemals fehlt, so ist sie es in der That“ (53) das praktische Bekenntniss zu gründen: „Ich bin erfreut, mich als einen Bürger in einer Welt zu sehen, die nicht besser möglich war. Von dem besten unter allen Wesen zu dem vollkommensten unter allen möglichen Entwürfen als ein geringes Glied, an mir selbst unwürdig, und um des Ganzen willen auserlesen, schätze ich mein Dasein desto höher, weil ich erkoren ward, in dem besten Plane eine Stelle einzunehmen. Ich rufe allem Geschöpf zu, welches sich nicht selbst unwürdig macht, so zu heissen: Heil uns, wir sind! und der Schöpfer hat an uns Wohlgefallen. Unermessliche Räume und Ewigkeiten werden wohl nur vor dem Auge des Allwissenden die Reichthümer der Schöpfung in ihrem ganzen Umfange eröffnen, ich aber aus dem Gesichtspunkte, worin ich mich befinde, bewaffnet durch die Einsicht, die meinem schwachen Verstande verliehen ist, werde um mich schauen, so weit ich kann, und immer mehr einsehen lernen: dass das Ganze das Beste sei, und alles um des Ganzen willen gut sei“ (54). — Der Umschwung um 1760 erklärt wohl genügend, warum Kant die Betrachtungen über den Optimismus später nicht unter seine gesammelten kleineren Schriften aufgenommen, sondern vollständig kassirt wissen wollte. Vergl. Borowski S. 58.

11) Fragmente XI, 248: „Rousseau entdeckte zu allererst unter der Mannigfaltigkeit der menschlichen angenommenen Gestalten die tief verborgene Natur des Menschen und das versteckte Gesetz, nach welchem die Vorsetzung durch seine Beobachtungen gerechtfertigt wird.“

12) Vergl. Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen IV, 463: „Dass das noch unentdeckte Geheimniss der Erziehung dem alten Wahne entrissen werde, um das sittliche Gefühl frühzeitig in dem Busen eines jeden jungen Weltbürgers zu einer thätigen Empfindung zu erhöhen“ (jedoch ohne zu grosse Verfeinerung, „woferne wir uns nicht durch übergrosse Reizbarkeit nur viel

Unmut und eine Quelle von Uebeln erklügeln wollen“ 440). — Kant bezeichnet die allen zugängliche Gesittung späterhin mit Vorliebe als Civilisirung und Moralisirung im Gegensatz zu Kultur im engeren Sinne d. h. zu bloss intellektueller Kultur, während er öfters hinwiederum Kultur im weiteren Sinne als Inbegriff aller verschiedenen Arten von Bildung gebraucht. Vergl. z. B. *Anthrop.* 262—265, VII, 329 mit IV, 328 u. ff. und IX, 238.

13) Vergl. *Fragmente XI*, 226: „Rousseau verfährt synthetisch und fängt vom natürlichen Menschen an, ich verfare analytisch und fange vom gesitteten an.“ Kant hat hier die Methode psychologischer Analyse im Auge, welche er auch auf dem Felde der Metaphysik mit Erfolg anwandte, nachdem er sie von der Physik gelernt hatte. Vergl. Kant und Newton, Abschn. V.

14) Die Beobachtungen zeigen in ihren Gedanken, ihrer ganzen Stimmung und Haltung, noch mehr in ihrem Stil sehr viele Verwandtschaft mit der von Starke unter dem Titel „Immanuel Kants Menschenkunde oder philosophische Anthropologie“ (Leipzig 1831) herausgegebenen ersten Nachschrift von Kants Vorlesungen über Anthropologie, welche wohl aus der Zeit um 1780 stammt (jedenfalls aus der Zeit nach dem Erscheinen von Lessings *Nathan*).

15) Vergl. die Mittheilungen von Rosenkranz und Schubert über die „Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ XI, 217 u. ff.

16) Wenn Kant in der 1763 abgefassten Schrift „Ueber die Evidenz“ noch an die Wolf'sche Moral anknüpft mit ihrem Begriff der Vollkommenheit (I, 109) — freilich in schroffem Gegensatz zu allem Eudämonismus (vergl. auch *Beob.* IV, 440): keine „Verbindlichkeit“, kein „Sollen“ ohne einen „an sich nothwendigen Zweck“ (kategorischer Imperativ); Vorschriften zur Beförderung der Glückseligkeit = zufällige, d. h. „unter der Bedingung gewisser Zwecke“ gültige „Anweisungen eines geschickten Verhaltens“ (hypothetische Imperative der Geschicklichkeit) —, so kann die Stellung, welche er 1765 in der „Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen“ zu der englischen Moral einnimmt, schon als der Standpunkt bezeichnet werden, von dem aus die Beobachtungen 1764 geschrieben sind; vergl. I, 297: „Die Versuche des Shaftesbury, Hutcheson und Hume, welche, ob zwar unvollendet und mangelhaft, gleichwohl noch am weitesten in der Aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit gelangt sind, werden diejenige Präcision und Ergänzung erhalten, die ihnen mangelt, und indem ich in der Tugendlehre jederzeit dasjenige hi-



storisch und philosophisch erwäge, was geschieht, ehe ich anzeige, was geschehen soll, so werde ich die Methode deutlich machen, nach welcher man den Menschen studiren muss, nicht allein denjenigen, der durch die veränderliche Gestalt, welche ihm sein zufälliger Zustand eindrückt, entstellt, und als ein solcher selbst von Philosophen fast jederzeit verkannt worden; sondern die Natur des Menschen, die immer bleibt, und deren eigentümliche Stelle in der Schöpfung, damit man wisse, welche Vollkommenheit ihm im Stande der rohen, und welche im Stande der weisen Einfalt angemessen sei, was dagegen die Vorschrift seines Verhaltens sei, wenn er, indem er aus beiderlei Grenzen herausgeht, die höchste Stufe der physischen oder moralischen Vortrefflichkeit zu berühren trachtet, aber von beiden mehr oder weniger abweicht. Diese Methode der sittlichen Untersuchung ist eine schöne Entdeckung unserer Zeiten, und ist, wenn man sie in ihrem völligen Plane erwägt, den Alten gänzlich unbekannt gewesen.“

17) Es darf hier wohl an die Bemerkungen der Anthropologie über Charakterbildung erinnert werden S. 225: „Der Mensch, der sich eines Charakters in seiner Denkungsart bewusst ist, hat ihn nicht von der Natur, sondern muss ihn jederzeit erworben haben. Man kann auch annehmen, dass die Gründung desselben, gleich einer Art der Wiedergeburt, eine gewisse Feierlichkeit der Angelobung, die er sich selbst thut, sie und den Zeitpunkt, da diese Umwandlung in ihm vorgieng, gleich einer neuen Epoche, ihm unvergesslich mache. Erziehung, Beispiele und Belehrung können diese Festigkeit und Beharrlichkeit in Grundsätzen überhaupt nicht nach und nach, sondern nur gleichsam durch eine Explosion, die auf den Ueberdruss am schwankenden Zustande des Instinkts auf einmal erfolgt, bewirken. Vielleicht werden nur wenige sein, die diese Revolution vor dem 30ten Jahre versucht, und noch wenigere, die sie vor dem 40ten fest gegründet haben . . . Die Gründung eines Charakters ist absolute Einheit des innern Principis des Lebenswandels überhaupt“ (ebenso X, 54 u. ff.). — Im übrigen vergl. unten Anm. 24.

18) Vergl. Fragmente XI, 232: „Ich muss den Rousseau so lange lesen, bis mich die Schönheit der Ausdrücke gar nicht mehr stört, und dann kann ich allererst ihn mit Vernunft übersehen. Dass grosse Leute nur in der Ferne schimmern und dass ein Fürst vor seinem Kammerdiener viel verliert, kommt daher, weil kein Mensch gross ist.“

19) Vergl. Beobachtungen IV, 461: „Wenn wir zuletzt noch einige Blicke auf die Geschichte werfen, so sehen wir den Geschmack der Menschen wie einen Proteus stets wandelbare Gestalten

annehmen. Die alten Zeiten der Griechen und Römer zeigten deutliche Merkmale eines achten Gefühls für das Schöne sowohl, als das Erhabene, in der Dichtkunst, der Bildhauerkunst, der Architektur, der Gesetzgebung und selbst in den Sitten. Die Regierung der römischen Kaiser veränderte die edle sowohl, als die schöne Einfalt in das Prächtige und dann in den falschen Schimmer, wovon uns noch die Ueberbleibsel ihrer Beredtsamkeit, Dichtkunst und selbst die Geschichte ihrer Sitten belehren können. Allmählich erlosch auch dieser Rest des feineren Geschmacks mit dem gänzlichen Verfall des Staates. Die Barbaren, nachdem sie ihrerseits ihre Macht befestigten, führten einen gewissen verkehrten Geschmack ein, den man den gothischen nennt, und der auf Fratzen auslief. Man sahe nicht allein Fratzen in der Baukunst, sondern auch in den Wissenschaften und den übrigen Gebräuchen. (Vergl. „Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren“ 1762 bes. § 5: I, 68 u. 69.) Das verunartete Gefühl, da es einmal durch falsche Kunst geführt ward, nahm eher eine jede andere unnatürliche Gestalt, als die alte Einfalt der Natur an, und war entweder beim Uebertriebenen, oder beim Läppischen. Der höchste Schwung, den das menschliche Genie nahm, um zu dem Erhabenen aufzusteigen, bestand in Abenteuern. Man sahe geistliche und weltliche Abenteuer, und oftmals eine widrige und ungeheure Bastardart von beiden. Mönche mit dem Messbuche in einer und der Kriegsfahne in der anderen Hand, denen ganze Heere betrogener Schlachtopfer folgten, um in anderen Himmelsgegenden und in einem heiligeren Boden ihre Gebeine verscharren zu lassen, eingeweihte Krieger, durch feierliche Gelübde zu Gewaltthatigkeiten und Missethaten geheiligt, in der Folge eine seltsame Art von Phantasten, welche sich Ritter nannten und Abenteuer aufsuchten, Turniere, Zweikämpfe und romantische Handlungen. Während dieser Zeit ward die Religion zusamt den Wissenschaften und Sitten durch elende Fratzen entstellt, und man bemerkt, dass der Geschmack nicht leichtlich auf einer Seite ausartet, ohne auch in allem übrigen, was zum feineren Gefühl gehört, deutliche Zeichen seiner Verderbniss darzulegen. Die Klostergelübde machten aus einem grossen Theil nutzbarer Menschen zahlreiche Gesellschaften emsiger Müssiggänger, deren grüblerische Lebensart sie geschickt machte, tausend Schulfratzen auszuhecken, welche von da in die grössere Welt ausgingen und ihre Art verbreiteten. Endlich, nachdem das menschliche Genie von einer fast gänzlichen Zerstörung sich durch eine Art von Palingenesie glücklich wiederum erhoben hat, so sehen wir in unseren Tagen den richtigen Geschmack des Schönen und

Edlen sowohl in den Künsten und Wissenschaften, als in Ansehung des Sittlichen aufblühen, und es ist nichts mehr zu wünschen, als dass der falsche Schimmer, der so leichtlich täuscht, uns nicht unvermerkt von der edlen Einfalt entferne.“ und 448: „Nichts kann allen Künsten und Wissenschaften mehr entgegen sein, als ein abenteuerlicher Geschmack, weil dieser die Natur verdreht, welche das Urbild alles Schönen und Edlen ist“ mit Fragm. XI, 250: „In allem demjenigen, was zur schönen und erhabenen Empfindung gehört, thun wir am besten, wenn wir uns durch die Muster der Alten leiten lassen: in der Bildhauerkunst, Baukunst, der Poesie und der Beredsamkeit, den alten Sitten und der alten Staatsverfassung. Die Alten waren der Natur näher; wir haben zwischen uns und der Natur viel Tändelhaftes oder Ueppiges oder knechtisches Verderben. Unser Zeitalter ist das Jahrhundert der schönen Kleinigkeiten, Bagatellen, der erhabenen Chimären.“ und Anthrop. S. 228: „Es ist merkwürdig, dass die Griechischen Künstler auch ein Ideal der Gesichtsbildung — für Götter und Heroen — im Kopfe hatten, welches immerwährende Jugend und zugleich von allen Affekten freie Ruhe, ohne einen Reiz hineinzulegen, ausdrücken sollte.“ — Sollte Kant nicht Winkelmann gelesen haben?

Dass Kant auch den Patriotismus der Alten hoch schätzte, erhellt aus IV, 409: „Kühne Uebernehmung der Gefahren für unsere, des Vaterlandes oder unserer Freunde Rechte ist erhaben“ vergl. mit VII, 25: „Das feine Kunststück der alten Staaten bestand darin, die Bürger für die Empfindung der öffentlichen Wohlfahrt zu Phantasten zu machen. Wer durch eine moralische Empfindung als durch einen Grundsatz mehr erhitzt wird, als es andere nach ihrem matten, öfters unedlen Gefühl sich vorstellen können, ist in ihrer Vorstellung ein Phantast. Ich stelle den Aristides unter Wucherer, den Epiktet unter Hofleute und den Johann Jakob Rousseau unter die Doktoren der Sorbonne. Mich dünkt, ich höre ein lautes Hohngelächter, und hundert Stimmen rufen: Welche Phantasten! Dieser zweideutige Anschein von Phantasterei in an sich guten moralischen Empfindungen ist der Enthusiasmus, und es ist niemals ohne denselben in der Welt etwas Grosses ausgerichtet worden.“ und IV, 456: „Der Fanaticismus muss vom Enthusiasmus jederzeit unterschieden werden.... Dieser bedeutet den Zustand des Gemüths, da dasselbe durch irgend einen Grundsatz über den geziemeuden Grad erhitzt worden, es sei nun durch die Maxime der patriotischen Tugend, oder der Freundschaft, oder der Religion, ohne dass hiebei die Einbildung

einer übernatürlichen Gemeinschaft etwas zu schaffen hat“ vergl. mit XI, 230. 256. 260.

Spätere Beziehungen auf die Idee des Patriotismus VII, 199: „Nicht eine väterliche, sondern eine vaterländische Regierung ..... Patriotisch ist nämlich die Denkungsart, da ein jeder im Staat — das Oberhaupt desselben nicht ausgenommen — das gemeine Wesen als den mütterlichen Schooss, oder das Land als den väterlichen Boden, aus und auf dem er selbst entsprungen, und welchen er auch so als ein theures Unterpfand hinterlassen muss, betrachtet“ und IX, 188 (über den Begriff des Vaterlands).

Vergl. auch Jachmann, I. Kant in Briefen, S. 130 u. ff. („er liebte sein Vaterland; er war stolz darauf, Bürger eines Staates zu sein, in welchem eine unbeugsame Gerechtigkeit herrscht, und dessen Fürsten selbst nach dem Ideal einer vollkommenen Staatsverfassung hinstreben, und er fachte selbst in den Herzen seiner Zuhörer und Freunde eine reine Vaterlandsliebe an“).

Ueber das Ideal der Einheit von Natur und Kultur vergl. VII, 376: „bis vollkommene Kunst wieder Natur wird: als welches das letzte Ziel der sittlichen Bestimmung der Menschengattung ist“; ebenso IV, 136 und 235 (unten Anm. 35 zu Abschn. IV).

Ueber naturgemässe Erziehung vergl. Beob. IV, 430. 442. 444. 463; bes. aber 440 (Behutsamkeit in der Verfeinerung des Gefühls).

20) Als Illustration hiezu lässt sich besonders die Einleitung der oben erwähnten früheren Nachschrift der Vorlesungen über Anthropologie vergleichen.

21) Vergl. Beobachtungen IV, 424 u. f. (unten Anm. 38).

22) Vergl. Anthropol. S. 275.

23) Vergl. Beobachtungen IV, 420: „Die Naivetät, diese edle oder schöne Einfalt, welche das Sigel der Natur und nicht der Kunst auf sich trägt, ist ihm (dem Choleriker) gänzlich fremd“ mit dem „Abriss der menschlichen Schwachheiten“ ebendas. 407—409.

Ferner vergl. IV, 417: „Er (der Melancholische, welcher den Typus des höchsten sittlichen Ideals darstellt) duldet keine verworfene Unterthänigkeit und athmet Freiheit in einem edlen Busen. Alle Ketten, von den vergoldeten an, die man am Hofe trägt, bis zu dem schweren Eisen des Galeerensklaven sind ihm abscheulich“; XI, 255: „Der Mensch, der abhängt, ist nicht mehr ein Mensch, er hat diesen Rang verloren, er ist nichts als ein Zubehör eines andern Menschen“ mit der Charakteristik 420. — Vergl. auch X, 24.

24) Auf das Verhältniss der Lebensanschauung der „Beobachtungen“ und der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, noch mehr der „Kritik der praktischen Vernunft“ dürften wohl im Sinne Schillers dessen Worte im ersten Brief über die ästhetische Erziehung des Menschen angewendet werden: „Ueber diejenigen Ideen, welche in dem praktischen Theil des Kant'schen Systems die herrschenden sind, sind nur die Philosophen entzweit, aber die Menschen, ich getraue es mir zu beweisen, von jeher einig gewesen. Man befreie sie von ihrer technischen Form, und sie werden als die verjährten Aussprüche der gemeinen Vernunft und als Thatsachen des moralischen Instinktes erscheinen, den die weise Natur dem Menschen zum Vormund setzte, bis die helle Einsicht ihn mündig macht. Aber eben diese technische Form, welche die Wahrheit dem Verstande versichtbart, verbirgt sie wieder dem Gefühl; denn leider muss der Verstand das Objekt des innern Sinns erst zerstören, wenn er es sich zu eigen machen will. Wie der Scheidekünstler, so findet auch der Philosoph nur durch Auflösung die Verbindung und nur durch die Marter der Kunst das Werk der freiwilligen Natur. Um die flüchtige Erscheinung zu haschen, muss er sie in die Fesseln der Regel schlagen, ihren schönen Körper in Begriffe zerfleischen und in einem dürftigen Wortgerippe ihren lebendigen Geist aufbewahren. Ist es ein Wunder, wenn sich das natürliche Gefühl in einem solchen Abbild nicht wieder findet, und die Wahrheit in dem Berichte des Analysten als ein Paradoxon erscheint?“

Wenn Dilthey in seiner Biographie Schleiermachers, welche wohl bis jetzt die beste Charakteristik der Welt und Lebensanschauung unserer klassischen Periode enthält, über das Lebensideal Kants bemerkt: dasselbe sei im Vergleich mit dem Lessings viel weniger auf eine volle reife Menschennatur gegründet und demgemäss viel einseitiger (160), nur Lessing habe auf dem Grunde der grossen Gesinnung, die ihm mit Friedrich dem Grossen und Kant gemeinsam war, ein volles harmonisches Lebensideal gestaltet (161), wenn schliesslich von einem schneidenden Widerspruch die Rede ist zwischen der Herder-Göthe'schen Richtung, welche den Menschen aus dem Zusammenhang des Naturganzen erklärt und der Kants, für welchen der Mensch, der Naturordnung entnommen, Glied einer unsichtbaren höheren Ordnung war (179), so muss dieses Urtheil, welches in Beziehung auf die spätere Formulirung des Kant'schen Lebensideals zutreffen mag, mit Rücksicht auf den ursprünglichen Gehalt desselben entschieden modificirt werden. — Dem Worte des Lessing'schen Philotas: „ich bin ein Mensch und weine und lache gern“ kann in gewisser Hinsicht das andere des Kant'schen Vertreters

der Pflicht in den „Beobachtungen“ gegenübergestellt werden: „Ich muss jenem Menschen da zu Hilfe kommen, denn er leidet; nicht dass er etwa mein Freund wäre; es ist jetzt keine Zeit zu vernünfteln und sich bei Fragen aufzuhalten; er ist ein Mensch, und was Menschen widerfährt, das trifft auch mich“ (IV, 417). An ein Engeln und Menschen gemeinsames Ideal dachte Kant in jener früheren Zeit so wenig, dass er in den Fragmenten (XI, 241) ganz in Herder'scher Weise erklärt: „Ich habe gar nicht den Ehrgeiz, ein Seraph sein zu wollen; mein Stolz ist nur dieser, destomehr Mensch zu sein“; ebenso 239: „Die grösste Angelegenheit des Menschen ist, zu wissen, wie er seine Stelle in der Schöpfung gehörig erfülle und recht verstehe, was man sein muss, um ein Mensch zu sein.“

25) Vergl. Fragm. XI, 241: „Wenn es irgend eine Wissenschaft gibt, die der Mensch wirklich bedarf, so ist es die, welche ich lehre, die Stelle geziemend zu erfüllen, welche dem Menschen in der Schöpfung angewiesen ist, und aus der er lernen kann, was man sein muss, um ein Mensch zu sein. — Alles geht in einem Flusse vor uns vorbei, und der wandelbare Geschmack und die verschiedenen Gestalten der Menschen machen das ganze Spiel ungewiss und trüglich. Wo finde ich feste Punkte der Natur, die der Mensch niemals verrücken kann und wo ich die Merkzeichen geben kann, an welches Ufer er sich zu halten hat? — Bei den metaphysischen Anfangsgründen der Aesthetik ist das verschiedene unmoralische Gefühl, bei den Anfangsgründen der sittlichen Metaphysik das verschiedene moralische Gefühl der Menschen nach Verschiedenheit des Geschlechts, des Alters, der Erziehung und Regierung, der Racen und Klimate anzuwenden“ (vergl. auch IV, 446 Anm.).

Wenn in dieser und der oben (Anm. 16) angeführten Stelle aus den „Nachrichten“ von 1765 die psychologische Grundlage der Kant'schen Ethik unverkennbar zu Tage tritt, so erinnert sich Kant des anthropologischen Ausgangspunktes seiner Moral noch einigermaßen in der Anthropologie von 1798 bei Bestimmung des Charakters der menschlichen Gattung vergl. S. 274: „Der Charakter der Gattung, so wie er aus der Erfahrung aller Zeiten und unter allen Völkern kundbar wird, ist dieser: . . .“ Dass Kant bei Entwicklung seiner Metaphysik der Sitten später die psychologische Grundlage derselben vollständig ignorirte oder ausdrücklich verleugnete, hat denselben einfachen Grund wie sein ähnliches Verhalten bei der Metaphysik der Natur. Beide Wissenschaften erhoben den Anspruch auf apriorische Giltigkeit. Sie durften desshalb, als sie in synthetischer Form

vor das Publikum traten, nicht auf die psychologische Analyse verweisen, durch welche sie allmählich im Geiste ihres Urhebers geworden, sondern einzig und allein auf die innere Nothwendigkeit, mit welcher, nachdem sie fertige Gestalt gewonnen, ihre einzelnen Sätze auseinander folgten. Als Kant seine vorbereitenden Untersuchungen beendet, lebte er so sehr in dem geschlossenen systematischen Zusammenhang seiner Metaphysik und war so vollständig beherrscht durch das Interesse, seine Zeitgenossen von demselben zu überzeugen, dass ihm der Weg, auf welchem er zum Ziele gelangt war, ziemlich gleichgiltig wurde. Ueberdies war er von immer neuen Arbeiten so fortlaufend in Anspruch genommen, dass er überhaupt kaum noch Zeit fand, an den allmählichen Verlauf seiner Gedankenentwicklung zurückzudenken. So dürfte sich wohl die schroff ablehnende Haltung der späteren Kant'schen Moral wie Metaphysik gegenüber aller Anthropologie psychologisch sehr leicht erklären. Die meisten Vertreter apriorischer Wissenschaften pflegen zu vergessen, was sie der Erfahrung verdanken, weil sie es fast nothwendig vergessen müssen, so lange sie eben an die Apriorität dieser Wissenschaften glauben. Die Geschichte aber hat, um ihre Leistungen zu verstehen, auf die Erfahrung zurückzugreifen, welche ihnen selbst schliesslich werthlos war.

26) Vergl. Beob. IV, 400: „Es gibt noch ein Gefühl von feinerer Art, welches entweder darum so genannt wird, weil man es länger ohne Sättigung und Erschöpfung geniessen kann, oder weil es, so zu sagen, eine Reizbarkeit der Seele voraussetzt, die diese zugleich zu tugendhaften Regungen geschickt macht, oder weil sie Talente und Verstandesvorzüge anzeigt, da im Gegentheil jene (die sinnlichen Lustgefühle) bei völliger Gedankenlosigkeit stattfinden können“ (nach 422 ein Gefühl für den Werth oder die Schönheit dessen, was uns rührt oder reizt) mit Fragm. XI, 221: „Das feinere Gefühl ist das, wo das Idealische den vornehmsten Grad der Annehmlichkeit enthält.“

Ferner Beob. IV, 421: „Auch selbst wenn das Gemüth nicht gänzlich ohne ein einstimmiges feineres Gefühl ist, sind doch die Grade der Reizbarkeit desselben sehr verschieden.“

27) Vergl. IV, 414: „Die ächte Tugend aus Grundsätzen hat etwas an sich, das am meisten mit der melancholischen Gemüthsverfassung .... zusammenzustimmen scheint. Die Gutherzigkeit, eine Schönheit und feine Reizbarkeit des Herzens, nach dem Anlass, der sich vorfindet, in einzelnen Fällen mit Mitleiden oder Wohlwollen gerührt zu werden, ... scheint sich mit derjenigen Gemüthsart, die man sanguinisch nennt, ... am natürlichsten zu vereinbaren.... Das Ge-

fühl für Ehre ist sonst schon gewöhnlich als ein Merkmal der cholericen Komplexion angenommen worden .... Niemals ist ein Mensch ohne alle Spuren der feineren Empfindung, allein ein grösserer Mangel derselben, der vergleichungsweise auch Fühllosigkeit heisst, kommt in den Charakter des Phlegmatischen. — Der, dessen Gefühl in's Melancholische einschlägt, hat vorzüglich ein Gefühl für das Erhabene.... Er ist standhaft. Um desswillen ordnet er seine Empfindungen unter Grundsätze .... Er bekümmert sich wenig darum, was andere urtheilen, was sie für gut oder für wahr halten, er stützt sich dessfalls bloss auf seine eigene Einsicht.... Seine Standhaftigkeit artet auch bisweilen in Eigensinn aus... Er hat ein hohes Gefühl von der Würde der menschlichen Natur. Er schätzt sich selbst und hält einen Menschen für ein Geschöpf, das da Achtung verdient .... Der von sanguinischer Gemüthsverfassung hat ein herrschendes Gefühl für das Schöne .... Er hat viel moralische Sympathie. Anderer Fröhlichkeit macht ihn vergnügt und ihr Leid weichherzig. Sein sittliches Gefühl ist schön, allein ohne Grundsätze und hängt jederzeit unmittelbar von dem gegenwärtigen Eindrücke ab, den die Gegenstände auf ihn machen... Die Gesetze sind ihm gemeinlich zu strenge .... Er ist freigebig und wohlthätig, aber ein schlechter Zahler dessen, was er schuldig ist, weil er wohl viel Empfindung für Güte, aber wenig für Gerechtigkeit hat .... Der Choleric hat ein herrschendes Gefühl für ... das Prachtige (den Schimmer der Erhabenheit).... er betrachtet seinen eigenen Werth und den Werth seiner ... Handlungen aus dem ... Scheine, womit er in die Augen fällt. In Ansehung der inneren Beschaffenheit, ... die der Gegenstand selber enthält, ist er kalt, weder erwärmt durch wahres Wohlwollen, noch gerührt durch Achtung .... Er muss allerlei Standpunkte zu nehmen wissen, um seinen Anstand aus der verschiedenen Stellung der Zuschauer zu beurtheilen .... Er handelt weit mehr nach Grundsätzen, als der Sanguinische ...; aber diese sind nicht Grundsätze der Tugend, sondern der Ehre, und er hat kein Gefühl für die Schönheit oder den Werth der Handlungen, sondern für das Urtheil der Welt .... Ingleichen (nach Uebergang des Phlegmatischen) ist wohl niemand so grob, dass er nicht empfinde, dass eine sittliche Handlung wenigstens an einem andern um desto mehr rühre, je weiter sie vom Eigennutze ist.“

28) IV, 427: „Das Frauenzimmer hat ein angeborenes stärkeres Gefühl für alles, was schön ist .... Sie haben viel theilnehmende Empfindungen, Gutherzigkeit und Mitleiden .... Das



schöne Geschlecht hat ebensowohl Verstand als das männliche, nur ist es ein schöner Verstand .... Ihre Weltweisheit ist nicht Vernünfteln, sondern Empfinden .... Bei der Gelegenheit, die man ihnen geben will, ihre schöne Natur auszubilden, muss man dieses Verhältniss jederzeit vor Augen haben .... Die Tugend des Frauenzimmers ist eine schöne Tugend .... Sie werden das Böse vermeiden, nicht weil es unrecht, sondern weil es hässlich ist, und tugendhafte Handlungen bedeuten bei ihnen solche, die sittlich schön sind. Nichts von Sollen, nichts von Müssen, nichts von Schuldigkeit. Das Frauenzimmer ist aller Befehle und alles mürrischen Zwanges unleidlich, und die Kunst besteht darin, zu machen, dass ihnen nur dasjenige beliebe, was gut ist. Ich glaube schwerlich, dass das schöne Geschlecht der Grundsätze fähig sei, und ich hoffe dadurch nicht zu beleidigen, denn diese sind auch äusserst selten beim männlichen. Dafür aber hat die Vorsehung in ihren Busen gütige und wohlwollende Empfindungen, ein feines Gefühl für Anständigkeit und eine gefällige Seele gegeben .... Die Eitelkeit, die man dem schönen Geschlechte so vielfältig vorrückte, ... ist nur ein schöner Fehler .... Diese Neigung ist ein Antrieb, ... guten Anstand zu zeigen, ihren munteren Witz spielen zu lassen, ... und ihre Schönheit zu erhöhen. Hierin ist nun so gar nichts Beleidigendes für andere, sondern vielmehr, wenn es mit gutem Geschmache gemacht wird, so viel Artiges, dass es sehr ungezogen ist, dagegen mit mürrischem Tadel loszuziehen.“

29) Nachdem Kant zunächst, mit deutlicher Beziehung auf die bisher charakterisirten Temperamente (S. 447), den Engländern Gefühl für das Edle (das echte Erhabene), den Italienern Gefühl für das tiefsinnige, entzückende und rührende Schöne, den Franzosen Gefühl für das lachende, fröhliche und reizende Schöne, den Deutschen Gefühl für das Prachtige (das Schimmernderhabene), den Spaniern Neigung zum Abenteuerlichen (zum Schreckhafterhabenen) zugeschrieben, schildert er die einzelnen europäischen Nationalitäten näher S. 448: „Der Spanier ist ernsthaft, verschwiegen und wahrhaft .... Er hat eine stolze Seele und mehr Gefühl für grosse als für schöne Handlungen ... öfters ist er hart und grausam. — Der Italiener scheint ein gemischtes Gefühl zu haben von dem eines Spaniers und dem eines Franzosen; mehr Gefühl für das Schöne als der erstere und mehr für das Erhabene als der letztere. — Der Franzose hat ein herrschendes Gefühl für das moralisch Schöne. Er ist artig, höflich, gefällig .... Selbst seine erhabenen Empfindungen, deren er nicht wenige hat, sind dem Gefühle des Schönen untergeordnet und bekommen nur ihre Stärke durch Zusammenstimmung

mit dem letzteren .... Der Fehler, woran dieser Nationalcharakter am nächsten grenzt, ist ... das Leichtsinrige. — Der Engländer (zwar kaltsinnig und gegen einen Fremden gleichgiltig, ohne Neigung zu kleinen Gefälligkeiten, wenig bemüht im Umgange witzig zu sein, oder einen artigen Anstand zu zeigen) ... ist verständig und gesetzt. Er ... fragt nicht viel darnach, was andere urtheilen, und folgt lediglich seinem eigenen Geschmacke ... Er ist standhaft, ... kühn und entschlossen ... und handelt nach Grundsätzen gemeinlich bis zum Eigensinne. Er wird leichtlich ein Sonderling, ... weil er sich wenig um andere bekümmert .... Um desswillen wird er selten so sehr geliebt als der Franzose, aber, wenn er gekannt ist, gemeinlich mehr hochgeachtet. — Der Deutsche hat ... eine glückliche Mischung in dem Gefühle sowohl des Erhabenen als des Schönen; und wenn er in dem crsteren es nicht einem Engländer, im zweiten aber dem Franzosen nicht gleich thut, so übertrifft er sie beide, in so ferne er sie verbindet. Er zeigt mehr Gefälligkeit (als der Engländer), ... äussert mehr Bescheidenheit und Verstand (als der Franzose) .... Er ist ... methodisch, ... kalt genug, seinen Kopf mit den Ueberlegungen des Anstandes, der Pracht und des Aufsehens zu beschäftigen. Daher sind Familie, Titel und Rang bei ihm ... Sachen von grosser Bedeutung. Er fragt weit mehr als die vorigen danach: was die Leute von ihm urtheilen möchten, und wo etwas in diesem Charakter ist, das den Wunsch einer Hauptverbesserung rege machen könnte, so ist es diese Schwachheit, nach welcher er sich nicht erkühnt, Original zu sein, ob er gleich dazu alle Talente hat. — Der Holländer ist von einer ordentlichen und emsigen Gemüthsart, und indem er lediglich auf das Nützliche sieht, so hat er wenig Gefühl für dasjenige, was im feineren Verstande schön und erhaben ist.“

Ueber die anderen Völker der Gegenwart vergl. S. 457: „Gehen wir mit einem flüchtigen Blicke noch die anderen Welttheile durch, so treffen wir den Araber als den edelsten Menschen im Oriente an, doch von einem Gefühl, welches sehr in das Abenteuerliche ausartet .... Wenn die Araber gleichsam die Spanier des Orients sind, so sind die Perser die Franzosen von Asien .... Die Japaneser könnten gleichsam als die Engländer dieses Welttheils angesehen werden, aber kaum in einer andern Eigenschaft als ihrer Standhaftigkeit .... Uebrigens zeigen sie wenig Merkmale eines feineren Gefühls an sich. — Die Neger von Afrika haben von der Natur kein Gefühl, welches über das Läppische stiege. — Unter allen Wilden ist keine Völkerschaft, welche einen so erhabenen Gemüthscharakter an sich zeigte, als die von Nordamerika.

Sie haben ein starkes Gefühl für Ehre .... Der kanadische Wilde ist übrigens wahrhaft und redlich. Die Freundschaft, die er errichtet, ist ebenso abenteuerlich als enthusiastisch .... Er ist äusserst stolz, empfindet den ganzen Werth der Freiheit .... Alle diese Wilde haben (aber) wenig Gefühl für das Schöne im moralischen Verstande, und die grossmütige Vergebung einer Beleidigung, die zugleich edel und schön ist, ist als Tugend unter den Wilden völlig unbekannt, sondern wird wie eine elende Feigheit verachtet. Tapferkeit ist das grösste Verdienst des Wilden, und Rache seine süsseste Wollust. Die übrigen Eingeborenen dieses Welttheils zeigen wenig Spuren eines Gemüthscharakters, welcher zu feineren Empfindungen aufgelegt wäre, und eine ausserordentliche Fühllosigkeit macht das Merkmal dieser Menschengattungen aus.“

Ueber die alten Griechen und Römer vergl. S. 461 (oben Anm. 19): „Die alten Zeiten der Griechen und Römer zeigten deutliche Merkmale eines rechten Gefühls für das Schöne sowohl als das Erhabene in Kunst, Gesetzgebung und Sitten.“

Vergleichen wir mit der Charakteristik der europäischen Nationen in den Beobachtungen von 1764 das Bild, welches die Anthropologie von 1798 von denselben entwirft, so fällt das letztere etwas vortheilhafter aus für die Franzosen und Deutschen, minder günstig für die Engländer. Vergl. Anthropol. S. 250: Die französische Nation charakterisirt sich unter allen andern durch den Konversationsgeschmack, ... ist höflich, vornämlich gegen den Fremden, der sie besucht, ... nicht aus Interesse, sondern aus unmittelbarem Geschmacksbedürfniss, sich mitzutheilen .... Eine Neigung solcher Art (muss) auch auf Willfährigkeit in Dienstleistungen, hilfreiches Wohlwollen und allmählich auf allgemeine Menschenliebe nach Grundsätzen Einfluss haben und ein solches Volk im Ganzen liebenswürdig machen. Die Kehrseite der Münze ist die nicht genugsam durch überlegte Grundsätze gezügelte Lebhaftigkeit, und, bei hellsehender Vernunft, ein Leichtsinn, gewisse Formen, bloss weil sie alt, wenn man sich gleich dabei wohl befunden hat, nicht lange bestehen zu lassen, und ein ansteckender Freiheitsgeist, der auch wohl die Vernunft selbst in sein Spiel zieht und in Beziehung des Volks auf den Staat einen alles erschütternden Enthusiasmus bewirkt, der noch über das Aeusserste hinausgeht (früher IV, 450: „er ist ein ruhiger Bürger und rächt sich wegen der Bedrückungen der Generalpächter durch Satyren oder durch Parlamentsremonstrationen“). — Das Englische Volk ... hat einen Charakter, den es sich selbst anschaffte, wenn es gleich von Natur eigent-

lich keinen hat. Mithin dürfte der Charakter des Engländer wohl nichts anderes bedeuten, als den durch frühe Lehre und Beispiel erlernten Grundsatz, er müsse sich einen solchen machen, d. i. einen zu haben affektiren, indem ein steifer Sinn auf einem freiwillig angenommenen Princip zu beharren, und von einer gewissen Regel, gleich gut welcher, nicht abzuweichen, einem Manne die Wichtigkeit gibt, dass man sicher weiss, wessen man sich von ihm und er sich von andern zu gewärtigen hat .... Der Engländer verzichtet auf alle Liebenswürdigkeit, und macht bloss auf Achtung Anspruch, wobei übrigens jeder bloss nach seinem eigenen Kopfe leben will. Für seine Landesgenossen errichtet der Engländer grosse und allen anderen Völkern unerhörte wohlthätige Stiftungen. Der Fremde aber, der durchs Schicksal auf seinen Boden verschlagen und in grosse Noth gerathen ist, kann immer auf dem Misthaufen umkommen, weil er kein Engländer, d. i. kein Mensch ist. Auch in seinem eigenen Vaterlande isolirt sich der Engländer, wo er für sein Geld speist. Er will lieber in einem besonderen Zimmer allein, als an der Wirthstafel für dasselbe Geld speisen, weil bei der letzteren doch etwas Höflichkeit erfordert wird ... Der Handelsgeist ... (macht ihn) sehr ungesellig. — Der Spanier zeigt ... eine gewisse Feierlichkeit, ... ein Bewusstsein seiner Würde. Die spanische Grandezza und ... Grandiloquenz zeigen auf einen edlen Nationalstolz. Er lernt (aber) nicht von Fremden, reist nicht, um andere Völker kennen zu lernen; bleibt in Wissenschaften wohl Jahrhunderte zurück; schwierig gegen alle Reform, ist er stolz darauf, nicht arbeiten zu dürfen, von romantischer Stimmung des Geistes, ... grausam. — Der Italiener vereinigt die französische Lebhaftigkeit mit spanischem Ernst, und sein ästhetischer Charakter ist ein mit Affekt verbundener Geschmack, ... so wie die Aussicht von seinen Alpen in die reizenden Thäler einerseits Stoff zum Muth, andererseits zum ruhigen Genuss darbietet. So wie der Franzose im Konversationsgeschmack vorzüglich ist, so ist es der Italiener im Kunstgeschmack .... Er liebt ... öffentliche Belustigungen: pompöse Aufzüge, ... grosse Schauspiele, ... Pracht, ... um zu sehen und ... gesehen zu werden. — Die Deutschen stehen im Ruf eines guten Charakters, nämlich dem der Ehrlichkeit und Häuslichkeit .... Der Deutsche fügt sich unter allen civilisirten Völkern am leichtesten und dauerhaftesten der Regierung, unter der er ist .... Sein Charakter ist mit Verstand verbundenns Phlegma .... Da Phlegma (im guten Sinne genommen) das Temperament der kalten Ueberlegung und der Ausdauer in Verfolgung seines Zwecks, ingleichen des Aushaltens der

damit verbundenen Beschwerlichkeiten ist, so kann man von dem Talente seines richtigen Verstandes und seiner tief nachdenkenden Vernunft so viel wie von jedem andern der grössten Kultur fähigen Volke erwarten; das Fach des Witzes und des Künstlergeschmacks ausgenommen, als worin er es vielleicht den Franzosen, Engländern und Italienern nicht gleich thun möchte. Das ist nun seine gute Seite, in dem, was durch anhaltenden Fleiss auszurichten ist, und wozu eben nicht Genie erfordert wird .... Sein Charakter im Umgange ist Bescheidenheit. Er lernt mehr als jedes andere Volk fremde Sprachen, ist Grosshändler in der Gelehrsamkeit, ... Kosmopolit, ... gastfreier gegen Fremde als irgend eine andere Nation; disciplinirt seine Kinder zur Sittsamkeit mit Strenge, wie er dann auch, seinem Hange zur Ordnung und Regel gemäss, sich eher despotisiren, als sich auf Neuerungen einlassen wird. Seine unvortheilhafte Seite ist sein Hang zum Nachahmen und die geringe Meinung von sich, original sein zu können (was gerade das Gegentheil des trotzigen Engländers ist), eine gewisse (vielleicht mit der Form der Reichsverfassung Deutschlands zusammenhängende, aber doch zugleich einem natürlichen Hange der Nation entsprungene) Methodensucht und pedantische Form (in Beziehung auf Rangordnung und Titel), .... welche anderen Völkern lächerlich vorkommen muss, und in der That als Peinlichkeit und Bedürfniss der methodischen Eintheilung ... die Beschränkung des angeborenen Talents verräth.“

Legen wir die Charakteristik der Temperamente und Nationalitäten in den Beobachtungen nebeneinander, so sind offenbar die Züge, mit welchen die Temperamente gezeichnet werden, dem noch unmittelbarer gegebenen Bilde der Nationalitäten entlehnt, wie auf der anderen Seite die allgemeinen Typen des idealen Gefühls wiederum die Spuren der konkreteren Temperamente erkennen lassen, aus welchen sie abstrahirt sind, obgleich im Gedankengange des Aufsatzes zuerst jene allgemeinen Typen, dann zu ihrer Illustration zunächst die Temperamente und schliesslich erst die Nationalitäten geschildert werden.

30) Beob. IV, 438: „Was den etwas feineren Geschmack anlangt, so behaupte ich, dass diejenige Art von Schönheit, welche wir die hübsche Gestalt (proportionirlicher Bau, regelmässige Züge S. 436) genannt haben, von allen Männern ziemlich gleichförmig beurtheilt werde, und dass dartüber die Meinungen nicht so verschieden sind, wie man wohl gemeiniglich dafür hält (bei allen Europäern sowohl als den Türken, Arabern, Persern und den Bewohnern von Indostan) .... Wo aber sich in das Urtheil über die feine Gestalt dasjenige einmengt, was in den

Zügen moralisch ist, so ist der Geschmack ... jederzeit sehr verschieden, sowohl nachdem ihr sittliches Gefühl selbst unterschieden ist, als auch nach der verschiedenen Bedeutung, die der Ausdruck des Gesichts in eines jeden Wahne haben mag.“

31) Vergl. Beob. IV, 409—413.

„Das Gefühl für Ehre und dessen Folge die Scham“ ist „ein Bewegungsgrund von grossem Gewicht“, der „dem gröberem Eigennutze und der gemeinen Wollust das Gleichgewicht leisten kann“ (413). „Wiewohl die Ehrbegierde ein thörichter Wahn ist, soferne er zur Regel wird, der man die übrigen Neigungen unterordnet, so ist sie doch als ein begleitender Trieb, äusserst vortrefflich. Denn indem ein jeder auf der grossen Bühne, seinen herrschenden Neigungen gemäss, die Handlungen verfolgt, so wird er zugleich durch einen geheimen Antrieb bewegt, in Gedanken ausser sich selbst einen Standpunkt zu nehmen, um den Anstand zu beurtheilen, den sein Betragen hat, wie es aussehe und dem Zuschauer in die Augen falle“ (425). Da demnach „das Gefühl für Ehre fein ist“, kann man „das Tugendähnliche, das dadurch veranlasst wird, den Tugendschimmer nennen“ (414).

Die „moralische Sympathie“ oder „Gutherzigkeit“, welche der echten Tugend näher verwandt ist, weil sie „unmittelbar durch die Schönheit der Handlungen“, nicht „durch den in fremde Augen fallenden Anstand derselben bewegt werden kann“ (413), gliedert sich in das „Mitleiden“ und die „Gefälligkeit“, welche die Vorsehung „in Ansehung der Schwäche der menschlichen Natur und der geringen Macht, welche das allgemeine moralische Gefühl über die mehresten Herzen ausüben würde“, als „hülfeleistende Triebe“ oder „Supplemente der Tugend“ in uns gelegt hat, die „einige auch ohne Grundsätze zu schönen Handlungen bewegen“ (412). — Allein wenn „eine gewisse Weichmüthigkeit, die leichtlich in ein warmes Gefühl des Mitleidens gesetzt wird“, „schön und liebenswürdig“ ist, weil sie „eine gütige Theilnahme an dem Schicksale anderer Menschen anzeigt, worauf Grundsätze der Tugend gleichfalls hinausführen“, so ist „diese gutartige Leidenschaft gleichwohl schwach und jederzeit blind“, sie vernachlässigt „die strenge Pflicht der Gerechtigkeit“: — weil in ihr noch nicht „die allgemeine Wohlgewogenheit gegen das menschliche Geschlecht“ „zum Grundsätze geworden ist“, dem „jederzeit“ die Handlungen untergeordnet werden, weil sie noch keine „Liebe gegen den Nothleidenden“ ist, die „aus einem höheren Standpunkte in das wahre Verhältniss gegen die gesammte Pflicht versetzt worden“ (410). Ganz in gleicher Weise scheut sich die Gefälligkeit, welche als „Grund einer reizenden Ge-

selligkeit“ ebenfalls „schön“ ist, nicht vor „Ungerechtigkeit gegen andere“, weil „nicht höhere Grundsätze ihr Schranken setzen“, weil sie „nicht nach den Regeln, die auf das Wohlverhalten überhaupt gehen“, handelt, „sondern nach einer Neigung, die an sich schön, aber, indem sie ohne Haltung und ohne Grundsätze ist, läppisch wird“ (411). Die Tugend, welche die Sympathie erzeugt, sowohl in der Form des Mitleids als der Gefälligkeit, kann daher nur als „adoptirte Tugend“ bezeichnet werden (412).

Das „allgemeine moralische Gefühl“, das „Gefühl von der Schönheit und der Würde der menschlichen Natur“ erstreckt sich „viel weiter, als auf die besonderen Gründe des Mitleidens und der Gefälligkeit“, es ist „ein Grund der allgemeinen Wohlwogenheit und der allgemeinen Achtung“ „gegen das menschliche Geschlecht“ und schliesst deshalb auch die Achtung der eigenen Persönlichkeit in sich (412: „Wenn dieses Gefühl die grösste Vollkommenheit in eines Menschen Herzen hätte, so würde dieser Mensch sich zwar auch selbst lieben und schätzen, aber nur insoferne er Einer von allen ist, auf die sein ausgebreitetes und edles Gefühl sich ausdehnt“ [ganz ähnlich in der Tugendlehre von 1798 IX, 311: „welche (die gesetzgebende Vernunft) in ihrer Idee der Menschheit überhaupt die ganze Gattung — Mich also mit — einschliesst“] vergl. mit 406: „er fühlt die Würde seiner eigenen Natur“; 417: „Er hat ein hohes Gefühl von der Würde der menschlichen Natur. Er schätzt sich selbst und hält einen Menschen für ein Geschöpf, das da Achtung verdient“ und 435: „Aus derselben (aus der idealen weiblichen Schönheit) leuchtet eine ruhige Wohlwogenheit und Achtung gegen andere hervor, zugleich mit einem gewissen edeln Zutrauen auf sich selbst und einer billigen Selbstschätzung verbunden“): — weil es „zum Grundsätze geworden“, „welchem Ihr jederzeit Eure Handlungen unterordnet“, weil es „aus einem höheren Standorte in das wahre Verhältniss gegen die gesammte Pflicht versetzt“, weil es „zu seiner gehörigen Allgemeinheit gestiegen ist“, vermöge der es — „erhaben, aber auch kälter“ — neben der Theilnahme „die strenge Pflicht der Gerechtigkeit zu erfüllen“ vermag (410), weil, „je erweiterter das hohe Gefühl ist, welches die niederen unter sich befasst“, „je allgemeiner dieser Grundsatz ist“, in welchem sich das Bewusstsein jenes Gefühls ausspricht, desto weniger die Empfindungen und Neigungen des Menschen im einzelnen Falle „dem Unbestande und der Veränderung“, „vielen Ausnahmen und Aenderungen unterworfen“ sind (416). — Das Gefühl für eigene und fremde Menschenwürde verdient

also den Namen des eigentlich sittlichen Gefühls, „es ist äusserst erhaben“ — „sowohl seiner **Unveränderlichkeit** nach, als um der **Allgemeinheit seiner Anwendung** willen“ (417).

Wenn tugendhafte oder edle Gesinnung (410. 416) in der „Fassung und Stärke des Gemüths“ besteht, auf das „innigliche Gefühl für die Schönheit und Würde der menschlichen Natur“ „als auf einen allgemeinen Grund seine gesammten Handlungen zu beziehen“ (414), so lässt sich — da das „Bewusstsein jenes Gefühls“ in hervorragender Weise sich in „Grundsätzen“ ausspricht — die „wahre Tugend“ auch ganz einfach formal dadurch definiren, dass sie „nur auf Grundsätze gepfropft werden kann“ und „je allgemeiner sie sind, desto erhabener und edler wird“ (412). — Weil die „ächte Tugend“ „auf Grundsätzen beruht“, ist sie allein nicht bloss „schön und reizend“, sondern „erhaben und ehrwürdig“ (413); das Mitleid dagegen, so „liebenswertig“ es auch sein mag, hat nie die „Würde der Tugend“ an sich (411). Diese eigentümliche „Würde“ der Tugend drückt sich darin aus, dass sie nicht bloss „Liebe“, sondern zugleich „Hochachtung“ einfösst (404. 435. 437).

Aus den angeführten Sätzen ergibt sich deutlich, dass wir in den Beobachtungen keine englische Moral, sondern die Grundzüge der eigentümlichen Kant'schen Moral vor uns haben. Wir finden Kant allerdings verflochten in die psychologischen Analysen der Engländer, erkennen aber klar, was ihm an den Versuchen des Shaftesbury, Hutcheson und Hume „unvollendet und mangelhaft“ erscheint (vergl. oben Anm. 16). Sein sittliches Gefühl unterscheidet sich schon jetzt als „unveränderliches“ und „allgemeines“ Gefühl scharf von der moralischen Sympathie; als Gefühl der Achtung vor der Würde und Erhabenheit des sittlichen Ideals von dem bloss ästhetischen Gefühle oder Geschmack für das Schöne. — Das Gefühl für die Würde der menschlichen Natur ist im Gegensatz zum Ehrgefühl ein **autonomes** (d. h. nur auf den inneren Werth der Handlungen sich beziehendes und auf das eigene Urtheil sich gründendes), im Gegensatz zum Mitgefühl ein **kategorisch** oder unbedingt (d. h. unabänderlich und allgemein oder für alle Fälle und für alle Individuen in gleicher Weise) gebietendes Pflichtgefühl.

Von dem kategorischen Imperativ der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ unterscheidet sich das Pflichtgefühl der „Beobachtungen“ allerdings noch dadurch, dass es als Pflichtgefühl, nicht als Pflichtgedanke definirt wird, oder besser, dass es in Einem Gefühl und Gedanke ist, während später der Gedanke, der apriori erkennbare Grund-



satz, das allgemeine Gesetz die Priorität gegenüber dem Gefühl entschieden beansprucht. Gleichwohl finden wir aber das Pflichtgefühl schon auf dem Sprunge, in den Pflichtgedanken überzugehen, wenn es immer wieder als ein allgemeiner — zwar nicht spekulativer, sondern praktischer, das Gefühl normirender — Grundsatz bestimmt wird. In den Beispielen S. 416 und 417 kündigt sich nicht bloss der (in den Begriffen „Allgemeinheit“, „Unveränderlichkeit“, „Würde“, „Achtung“ sich aussprechende) Geist, sondern bereits der Buchstabe des kategorischen Imperativ an. Denn in den Fällen, welche sie vorführen, erscheint das Pflichtgefühl zwar nicht in seiner momentanen Aeusserung, aber in seiner gesammten Haltung von dem klaren Pflichtgedanken beherrscht, ja bewirkt. In dem ersten Falle: „Nehmet den wohlwollenden und gesetzten Adrast, welcher bei sich denkt: ich werde dieser Person liebevoll und mit Achtung begegnen, denn sie ist meine Frau“ entscheidet der Gedanke des Werthes der sittlichen Institution der Ehe; in dem zweiten Falle: „Die geheime Sprache seines Herzens lautet: ich muss jenem Menschen da zu Hilfe kommen, denn er leidet; nicht dass er etwa mein Freund oder Gesellschafter wäre, oder dass ich ihn fähig hielte, dereinst Wohlthat mit Dankbarkeit zu erwidern; es ist jetzt keine Zeit zu vernünfteln und sich bei Fragen aufzuhalten; er ist ein Mensch, und was Menschen widerfährt, trifft auch mich“ entscheidet der — allerdings in's unmittelbare Gefühl übergegangene — Gedanke des unbedingten Werthes aller Individuen der menschlichen Gattung.

Ob Kant um 1764 seinem späteren ethischen Standpunkte etwas näher oder ferner stand, was sich nie mit voller Sicherheit entscheiden lassen wird, — der hauptsächlichste Werth, welchen die Beobachtungen als Dokument der Entwicklungsgeschichte der Kant'schen Moral besitzen, besteht darin, dass sie uns in die psychologische Analyse einen Einblick gestatten, welche Schritt für Schritt mit innerer Folgerichtigkeit zum kategorischen Imperativ führte und die der unbefangenen Menschenbeobachtung entnommenen psychologischen Gründe aufdecken, welche Kant zu der, auf den ersten Anblick so überraschenden, Formulierung seines Moralprinzips im Jahre 1785 veranlassten. In dem unscheinbaren Aufsätze ist Kant noch Psychologe und Moralist zugleich, während von jetzt ab die Wege des Psychologen und Moralisten sich trennen und fast durch eine nicht zu überbrückende Kluft von einander geschieden erscheinen.

Das sittliche Ideal des Individuums, die Idee der Menschenwürde oder Humanität, welche der einzelne in seiner Person verwirklichen soll, denkt sich Kant in den Beobachtungen näher als ein

harmonisches Gleichgewicht aller natürlichen Triebe und Neigungen unter der Oberherrschaft des sittlichen Gefühls vergl. 412: „Nur indem man einer so erweiterten Neigung seine besondere unterordnet, können unsere gütigen Triebe proportionirt angewandt werden und den edlen Anstand zuwege bringen, der die Schönheit der Tugend ist“ (ebenso 404: „Artigkeit ist die Schönheit der Tugend“). Ueber die edle oder schöne Einfalt und Naivetät der Tugend, welche das Sigel der Natur und nicht der Kunst auf sich trägt, vergl. 420 und 435. — Vergl. damit Anthrop. § 87 (S. 203).

Die Aehnlichkeit der Lebensanschauung der Beobachtungen mit der Schillers erhellt besonders aus dem Aufsatze des letzteren „Ueber Anmuth und Würde“ vergl. XI, 242 (Cotta'sche Miniaturausgabe): „Eine schöne Seele nennt man es, wenn sich das sittliche Gefühl aller Empfindungen des Menschen endlich bis zu dem Grade versichert hat, dass es dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf und nie Gefahr läuft, mit den Entscheidungen desselben im Widerspruch zu stehen. Daher sind bei einer schönen Seele die einzelnen Handlungen eigentlich nicht sittlich, sondern der ganze Charakter ist es. Man kann ihr auch keine einzige darunter zum Verdienst anrechnen... Die schöne Seele hat kein anderes Verdienst, als dass sie ist. Mit einer Leichtigkeit, als wenn bloss der Instinkt aus ihr handelte, übt sie der Menschheit peinlichste Pflichten aus, und das heldenmüthigste Opfer, das sie dem Naturtriebe abgewinnt, fällt wie eine freiwillige Wirkung eben dieses Triebes in die Augen. Daher weiss sie auch niemals um die Schönheit ihres Handelns, und es fällt ihr nicht mehr ein, dass man anders handeln und empfinden könnte... In einem schönen Leben sind wie in einem Tizianischen Gemälde alle jene schneidenden Grenzlinien verschwunden, und doch tritt die ganze Gestalt nur desto wahrer, lebendiger, harmonischer hervor. In einer schönen Seele ist es also, wo Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmoniren, und Grazie ist ihr Ausdruck in der Erscheinung.“

32) Vergl. Beob. IV, 436: „Was den etwas feineren Geschmack anlangt, um dessentwillen es nöthig sein möchte, einen Unterschied unter den äusserlichen Reizen des Frauenzimmers zu machen, so ist derselbe entweder auf das, was in der Gestalt und dem Ausdrucke des Gesichts moralisch ist, oder auf das Unmoralische geheftet. Ein Frauenzimmer wird in Ansehung der Annehmlichkeiten von der letzteren Art hübsch genannt. Ein proportionirlicher Bau, regelmässige Züge, Farben von Auge und Gesicht, die zierlich abstechen, lauter Schönheiten, die auch an einem Blumenstrauss gefallen und einen kalten Beifall er-

werben. Das Gesicht selber sagt nichts, ob es gleich hübsch ist, und redet nicht zum Herzen. Was den Ausdruck der Züge, der Augen und der Mienen anlangt, der moralisch ist, so geht er entweder auf das Gefühl des Erhabenen oder des Schönen. Ein Frauenzimmer, an welchem die Annehmlichkeiten, die ihrem Geschlechte geziemen, vornämlich den moralischen Ausdruck des Erhabenen hervorstechen lassen, heisst schön im eigentlichen Verstande, diejenige, deren moralische Zeichnung, soferne sie in den Mienen oder Gesichtszügen sich kennbar macht, die Eigenschaften des Schönen ankündigt, ist annehmlich, und wenn sie es in einem höheren Grade ist, reizend. Die erstere lässt unter der Miene von Gelassenheit und einem edlen Anstande den Schimmer eines schönen Verstandes aus bescheidenen Blicken hervorspielen, und indem sich in ihrem Gesicht ein zärtliches Gefühl und wohlwollendes Herz abmalt, so bemächtigt sie sich sowohl der Neigung, als der Hochachtung eines männlichen Herzens. Die zweite zeigt Munterkeit und Witz in lachenden Augen, etwas feinen Muthwillen, das Schächerhafte der Scherze und schalkhafte Sprödigkeit. Sie reizt, wenn die erstere rührt, und das Gefühl der Liebe, dessen sie fähig ist, und welche sie anderen einflößt, ist flatterhaft, aber schön, dagegen die Empfindung der ersteren zärtlich, mit Achtung verbunden und beständig ist.“

In diesen Bemerkungen erkennen wir eine der bedeutendsten Grundideen der Kant'schen und Schiller'schen Aesthetik: die Zurückführung der Schönheit der menschlichen Gestalt auf die Seelenschönheit. Diese Idee war also im Geiste Kants 1764 schon gereift, und wir sehen sie in jenen wenigen Sätzen konkreter und kecker, als in der „Kritik der ästhetischen Urtheilskraft“, ganz in der Weise des Schiller'schen Aufsatzes „Ueber Anmut und Würde“ ausgeführt, der vielleicht nicht bloss von der Krit. der ästh. Urth., sondern auch von den „Beobachtungen“ einige Anregung empfing, mit welchen er sich nicht allein in seinem Thema, sondern auch in der Behandlung desselben mannigfach berührt; vergl. z. B. die Unterscheidung zwischen dem Reizenden und Anmuthigen, die Bemerkungen über die Anmuth als Ausdruck der weiblichen Tugend u. s. f.

33) Vergl. Fragm. XI, 248: „Der Wilde hält sich unter der Natur des Menschen.“

34) Beob. IV, 456: „Der Fanaticismus, (der) in den vorigen Zeiten am meisten in Deutschland anzutreffen gewesen, ist gleichsam ein unnatürlicher Auswuchs des edlen Gefühls, welches zu dem Charakter dieser Völker gehört, und überhaupt bei weitem nicht so schädlich, als die abergläubische Neigung, .... weil die Erhitzung eines

schwärmerischen Geistes allmählich verköhlt und seiner Natur nach endlich zur ordentlichen Mässigung gelangen muss“ vergl. mit S. 409. 418. 462.

35) Beob. IV, 447: „Das italienische Genie hat sich vornämlich in der Tonkunst, der Malerei, Bildhauerkunst und der Architektur hervorgethan. Alle diese schönen Künste finden einen gleich feinen Geschmack in Frankreich für sich, obgleich die Schönheit derselben hier weniger rührend ist. Der Geschmack in Ansehung der dichterischen oder rednerischen Vollkommenheit fällt in Frankreich mehr in das Schöne, in England mehr in das Erhabene. Die feinen Scherze, das Lustspiel, die lachende Satyre, das verliebte Tändeln und die leicht und natrürlich fliessende Schreibart sind dort original. In England dagegen Gedanken von tiefsinnigem Inhalt, das Trauerspiel, das epische Gedicht und überhaupt schweres Gold von Witze, welches unter französischem Hammer zu dünnen Blättchen von grosser Oberfläche kann gedehnt werden.“ (Nach den Vorlesungen über Anthrop. ist Kant mit Shakspeare bekannt.)

36) Vergl. die Charakteristik der Engländer oben Anm. 29.

37) Vergl. ausser den oben Anm. 29 angeführten Stellen noch 448: „In Deutschland schimmert der Witz noch sehr durch die Folie. Ehedem war er schreiend; durch Beispiele aber und den Verstand der Nation ist er reizender und edler geworden, aber jenes mit weniger Naivität, dieses mit einem minder kühnen Schwunge, als in den erwähnten Völkerschaften“; 454: „Der Hoffärtige ist ein Stolzer, der zugleich eitel ist. Der Beifall aber, den er bei andern sucht, besteht in Ehrenbezeigungen. Daher schimmert er gern durch Titel, Ahnenregister und Gepränge. Der Deutsche ist vornämlich von dieser Schwachheit angesteckt. Die Wörter: Gnädig, Hochgeneigt, Hoch- und Wohlgeboren und dergleichen Bombast mehr machen seine Sprache steif und ungewandt, und verhindern gar sehr die schöne Einfalt, welche andere Völker ihrer Schreibart geben können“; und 447: „Das Gefühl für das Prachtige ist seiner Natur nach nicht Original, so wie die übrigen Arten des Geschmacks, und obgleich ein Nachahmungsgeist mit jedem andern Gefühl kann verbunden sein, so ist er doch dem für das Schimmernderhabene mehr eigen, denn es ist dieses eigentlich ein gemischtes Gefühl aus dem des Schönen und Edlen, wo jedes für sich betrachtet kälter ist. ... Der Deutsche wird demnach weniger Gefühl in Ansehung des Schönen haben als der Franzose und weniger von demjenigen, was auf das Erhabene geht, als der Engländer, aber in den Fällen, wo beides verbunden erscheinen soll, wird es seinem Gefühle mehr gemäss sein, wie er denn

auch die Fehler glücklich vermeiden wird, in die eine ausschweifende Stärke einer jeden dieser Arten des Gefühls allein gerathen könnte.“

Ueber das selbständige Denken eines Volkes vergl. bes. den Aufsatz über Aufklärung (VII, 152) und Anthrop. § 42 (S. 106) u. § 58 (S. 142).

In den „Sitten“ „für alle das, was auf freie Art schön oder edel ist“, Gefühl zu besitzen, wird als ideales Ziel bezeichnet S. 422.

Obgleich Kant mit Friedrich dem Grossen eine gewisse Vorliebe für französische Litteratur theilte, urtheilt er doch nicht wie dieser über die ersten Anfänge einer klassischen Litteratur in Deutschland. Vergl. Beob. IV, 409: „Die epischen Gedichte des Virgil und Klopstock fallen in's Edle.“ Auf Lessing als Dichter nimmt er — zwar nicht in durchaus anerkennender Weise — Bezug in den Vorlesungen über Anthropologie, während er ihn in der Krit. der ästhet. Urth. (IV, 147) als einen „berühmten Kritiker des Geschmacks“ erwähnt. Wieland wird in der letztgenannten Schrift (IV, 178) neben Homer als Genie genannt und auch nach den Aussagen Jachmanns von Kant stets bewundert. Mit Winkelmann's Kunstgeschichte scheint Kant, nach jenen Vorlesungen zu schliessen, gleichfalls vertraut zu sein, wenn auch der Name nicht genannt wird; vergl. bes. 170 u. ff.

38) Beob. IV, 424: „Derjenigen unter den Menschen, die nach Grundsätzen verfahren, sind nur sehr wenige, welches auch überaus gut ist, da es so leicht geschehen kann, dass man in diesen Grundsätzen irre und alsdann der Nachtheil, der daraus erwächst, sich um desto weiter erstreckt, je allgemeiner der Grundsatz, und je standhafter die Person, die ihn sich vorgesetzt hat. Derer, welche aus gutherzigen Trieben handeln, sind weit mehrere, welches äusserst vortrefflich ist, obgleich es nicht als ein sonderliches Verdienst der Person kann angerechnet werden; denn diese tugendhaften Instinkte fehlen wohl bisweilen, allein im Durchschnitte leisten sie eben so wohl die grosse Absicht der Natur, wie die übrigen Instinkte, die so regelmässig die thierische Welt bewegen. [Ebenso Anthrop. 173: „Das Princip der Apathie, dass nämlich der Weise niemals im Affekt, selbst nicht in dem des Mitleids mit den Uebeln seines besten Freundes sein müsse, ist ein ganz richtiger und erhabener moralischer Grundsatz der stoischen Schule, denn der Affekt macht — mehr oder weniger — blind. Dass gleichwohl die Natur in uns die Anlage dazu eingepflanzt hat, war Weisheit der Natur, um provisorisch, ehe die Vernunft noch zu der gehörigen Stärke gelangt ist, den Zügel zu führen, nämlich den moralischen Triebfedern zum Guten noch die des pathologischen (sinnlichen) Anreizes, als einstweiliges Sur-

rogat der Vernunft, zur Belebung beizufügen.“] Derer, die ihr allerliebstes Selbst als den einzigen Beziehungspunkt ihrer Bemühungen starr vor Augen haben, und die um den Eigennutz, als um die grosse Axe, alles zu drehen suchen, gibt es die meisten, wörtlich auch nichts vortheilhafteres sein kann, denn diese sind die emsigsten, ordentlichsten und behutsamsten; sie geben dem Ganzen Haltung und Festigkeit, indem sie, auch ohne ihre Absicht, gemeinnützig werden, die nothwendigen Bedürfnisse herbeischaffen und die Grundlage liefern, über welche feinere Seelen Schönheit und Wohlgerichtheit verbreiten können. Endlich ist die Ehrliche in aller Menschen Herzen ... verbreitet worden, welches dem Ganzen eine bis zur Bewunderung reizende Schönheit geben muss ... Dadurch vereinbaren sich die verschiedenen Gruppen zu einem Gemälde von prächtigem Ausdruck, wo mitten unter grosser Mannigfaltigkeit Einheit hervorleuchtet, und das Ganze der moralischen Natur Schönheit und Würde an sich zeigt.“

39) Vergl. Ueber Theorie und Praxis (1793) VII, 220: „Ist das menschliche Geschlecht im Ganzen zu lieben; oder ist es ein Gegenstand, den man mit Unwillen betrachten muss, dem man zwar alles Gute wünscht, es doch aber nie von ihm erwarten, mithin seine Augen lieber von ihm abwenden muss? Die Beantwortung dieser Frage beruht auf der Antwort, die man auf eine andere geben wird: Sind in der menschlichen Natur Anlagen, aus welchen man abnehmen kann, die Gattung werde immer zum Bessern fortschreiten; und das Böse jetziger und vergangener Zeiten sich in dem Guten der künftigen verlieren? Denn so können wir die Gattung doch wenigstens in ihrer beständigen Annäherung zum Guten lieben, sonst müssten wir sie hassen oder verachten; die Ziererei mit der allgemeinen Menschenliebe mag dagegen sagen was sie wolle. Denn was böse ist und bleibt, vornämlich das in vorsätzlicher wechselseitiger Verletzung der heiligsten Menschenrechte, das kann man — auch bei der grössten Bemühung, Liebe in sich zu erzwingen — doch nicht vermeiden zu hassen: nicht gerade um Menschen Uebles zuzufügen, aber doch so wenig wie möglich mit ihnen zu thun zu haben. — Moses Mendelssohn war der letzteren Meinung, die er seines Freundes Lessings Hypothese von einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts entgegengesetzt.“ — „Wenn es ein einer Gottheit würdiger Anblick ist, einen tugendhaften Mann mit Widerwärtigkeiten und Versuchungen zum Bösen ringen, und ihn dennoch dagegen Stand halten zu sehen: so ist es ein, ich will nicht sagen einer Gottheit, sondern selbst

des gemeinsten, aber wohlthätigen Menschen höchst unwürdiger Anblick, das menschliche Geschlecht von Periode zu Periode zur Tugend hinauf Schritte thun, und bald darauf ebenso tief wieder in Laster und Elend zurückfallen zu sehen. Eine Weile diesem Trauerspiel zuzuschauen, kann vielleicht rührend und belehrend sein; aber endlich muss doch der Vorhang fallen. Denn auf die Länge wird es zum Possenspiel; und wenn die Akteure es gleich nicht müde werden, weil sie Narren sind, so wird es doch der Zuschauer, der an einem oder dem andern Akt genug hat, wenn er daraus mit Grunde abnehmen kann, dass das nie zu Ende kommende Stück ein ewiges Einerlei sei. Die am Ende folgende Strafe kann zwar, wenn es ein blosses Schauspiel ist, die unangenehmen Empfindungen durch den Ausgang wiederum gut machen. Aber Laster ohne Zahl — wenn gleich mit dazwischen eintretenden Tugenden — in der Wirklichkeit sich über einander thürmen zu lassen, damit dereinst recht viel gestraft werden könne, ist wenigstens nach unseren Begriffen sogar der Moralität eines weisen Welturhebers und Regierers zuwider.“

40) Vergl. Anthrop. S. 267: „Man darf eben nicht die hypochondrische Schilderung, die Rousseau vom Menschengeschlechte macht, das aus dem Naturzustande herauszugehen wagt, für Anpreisung, wieder dahin ein- und in die Wälder zurückzukehren, als dessen wirkliche Meinung annehmen, womit er die Schwierigkeit für unsere Gattung, in das Geleis der kontinuierlichen Annäherung zu ihrer Bestimmung zu kommen, ausdrückte; man darf sie nicht aus der Luft greifen: — die Erfahrung alter und neuer Zeiten muss jeden Denkenden hierüber verlegen und zweifelhaft machen, ob es mit unserer Gattung jemals besser stehen werde. Seine drei Schriften von dem Schaden, den 1) der Ausgang aus der Natur in die Kultur unserer Gattung, durch Schwächung unserer Kraft; 2) die Civilisirung, durch Ungleichheit und wechselseitige Unterdrückung; 3) die vermeinte Moralisierung, durch naturwidrige Erziehung und Missbildung der Denkungsart, angerichtet hat, ... wollten im Grunde nicht, dass der Mensch wiederum in den Naturzustand zurückgehen, sondern von der Stufe, auf der er jetzt steht, dahin zurücksehen sollte (vergl. auch XI, 233). Er nahm an: der Mensch sei von Natur gut, ... nämlich von selbst und absichtlich nicht böse zu sein, sondern nur in Gefahr, von bösen oder ungeschickten Führern und Beispielen angesteckt und verdorben zu werden. Da nun aber hiezu wiederum gute Menschen erforderlich sind, die dazu selbst haben erzogen werden müssen, und deren es wohl keinen geben wird, der nicht angeborene oder zugezogene Verdor-

benheit in sich hätte, so bleibt das Problem der moralischen Erziehung für unsere Gattung, selbst der Qualität des Principis, nicht bloss dem Grade nach, unaufgelöst, weil ein ihr angeborener böser Hang wohl durch die allgemeine Menschenvernunft getadelt, allenfalls auch gebändigt, dadurch aber doch, nicht getilgt wird.“ Ebenso S. 264.

Weitere Beziehungen auf Rousseau vergl. bes. VII, 329 und 374, und X, 20.

Ferner vergl. Brief an Mendelssohn XI, 8 und Brief an Marcus Herz XI, 41 und 52.

## Anmerkungen

### zu Abschnitt II.

1) Muthm. Anf. der Menschengesch. VII, 365: „Gleichwohl kann das, was im Fortgange der Geschichte menschlicher Handlungen nicht gewagt werden darf, doch wohl über den ersten Anfang derselben, soferne ihn die Natur macht, durch Muthmassung versucht werden. Denn dieser darf nicht erdichtet, sondern kann von der Erfahrung hergenommen werden, wenn man voraussetzt, dass diese im ersten Anfange nicht besser oder schlechter gewesen, als wir sie jetzt antreffen: eine Voraussetzung, die der Analogie der Natur gemäss ist, und nichts Gewagtes bei sich führt.“

2) Vergl. Recension der Schrift von Moscati (1771) Hartenst. II, 431 mit Anthrop. S. 263 u. 269; VII, 327; IX, 232. 238. 290. 303.

3) Vergl. z. B. Fragm. XI, 225. 227. 235. 245. 256. 259. 260.

4) Vergl. Ueber die Evidenz I, 110: „Hieraus ist zu ersehen, dass, ob es zwar möglich sein muss, in den ersten Gründen der Sittlichkeit den grössten Grad philosophischer Evidenz zu erreichen, gleichwohl die obersten Grundbegriffe der Verbindlichkeit allererst sicherer bestimmt werden müssen, in Ansehung dessen der Mangel der praktischen Weltweisheit noch grösser als der spekulativen ist, indem noch allererst ausgemacht werden muss, ob lediglich das Erkenntnissvermögen oder das Gefühl — der erste innere Grund des Begehungsvermögens — die ersten Grundsätze dazu entscheide.“ und Fragm. XI, 230: „Der einfältige Mensch hat sehr früh eine Empfindung von dem, was recht ist, aber sehr spät oder gar nicht einen Begriff davon. Jene Empfindung muss weit eher entwickelt werden, als der Begriff. Lehret man ihn früher entwickeln nach Regeln, so wird er niemals empfinden.“ mit „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii“ § 9 (I, 313): „*Philosophia igitur*



*moralis*, quatenus principia dijudicandi prima suppeditat, non cognoscitur, nisi *per intellectam purum* et pertinet ipsa ad philosophiam puram, quique ipsius criteria ad sensum voluptatis aut taedii protraxit, summo jure reprehenditur, Epicurus, una cum neotericis quibusdam, ipsum e longinquo quadantenus secutis, ut *Shaftesbury* et *asseclae*“ und Brief an Herz von 1773 (XI, 65): „Ihren Versuch in der Moralphilosophie bin ich begierig erscheinen zu sehen. Ich wünschte aber doch, dass sie den in der höchsten Abstraktion der spekulativen Vernunft so wichtigen und in der Anwendung auf das Praktische so leeren Begriff der Realität darin nicht geltend machen möchten. Denn der Begriff ist transscendental, die obersten praktischen Elemente aber sind Lust und Unlust, welche empirisch sind, ihr Gegenstand mag nun erkannt werden, woher er wolle. Es kann aber ein blosser reiner Verstandesbegriff die Gesetze oder Vorschriften desjenigen, was lediglich sinnlich ist, nicht angeben, weil er in Ansehung dieses völlig unbestimmt ist. Der oberste Grund der Moralität muss nicht bloss auf das Wohlgefallen schliessen lassen, er muss selbst im höchsten Grade wohlgefallen, denn er ist keine bloss spekulative Vorstellung, sondern muss Bewegkraft haben und daher, ob er zwar intellektuell ist, so muss er doch eine gerade Beziehung auf die ersten Triebfedern des Willens haben. Ich werde froh sein, wenn ich meine Transscendentalphilosophie werde zu Ende gebracht haben, welche eigentlich eine Kritik der reinen Vernunft ist, alsdann gehe ich zur Metaphysik, die nur zwei Theile hat: die Metaphysik der Natur und die Metaphysik der Sitten, wovon ich die letztere zuerst herausgeben werde und mich darauf zum voraus freue.“

5) VII, 366: „Da ich hier eine blosser Lustreise wage, darf ich mir wohl die Gunst versprechen, dass es mir erlaubt sei, mich einer heiligen Urkunde dazu als Charte zu bedienen, als ob mein Zug, den ich auf den Flügeln der Einbildungskraft, obgleich nicht ohne einen durch Vernunft an Erfahrung geknüpften Leitfaden, thue, gerade dieselbe Linie treffe, die jene historisch vorgezeichnet enthält.“

6) Vergl. Anthrop. § 86 (S. 202); VII, 369; IX, 15; X, 28.

7) Vergl. Fragm. XI, 260: „Wir haben selbstnützliche und gemeinnützige Empfindungen. Jene sind älter als diese, und die letzteren erzeugen sich allererst in der Geschlechterneigung“ mit Beob. IV, 434: „... eines Triebes, worauf die feinsten und lebhaftesten Neigungen der menschlichen Natur gepropft sind“ und Brief an Schiller XI, 170. — Ferner vergl. VII, 322 und X, 28: „Die Anlage für die Thierheit im Menschen ... ist dreifach: 1) zur

Erhaltung seiner selbst; 2) zur Fortpflanzung seiner Art, durch den Trieb zum Geschlecht, und zur Erhaltung dessen, was durch Vermischung mit demselben erzeugt wird; 3) zur Gemeinschaft mit anderen Menschen, d. i. der Trieb zur Gesellschaft.“

Die Vergleichung der „Eigenheit“ und „Gemeinnützigkeit“ mit der Abstossung und Anziehung findet sich in den Träumen eines Geistessehers VII, 56.

8) Vergl. VII, 382 über „das Schattenbild des von Dichtern so gepriesenen goldenen Zeitalters: wo eine Entledigung von allem eingebildeten Bedürfnisse, das uns die Ueppigkeit aufladet, sein soll, eine Genügsamkeit mit dem blossen Bedarf der Natur, eine durchgängige Gleichheit der Menschen, ein immerwährender Friede unter ihnen, mit einem Worte der reine Genuss eines sorgenfreien, in Faulheit verträumten oder mit kindischem Spiel vertändelten Lebens“ und 372 über „den Wunsch nach einem Paradiese, dem Geschöpfe seiner Einbildungskraft, wo er in ruhiger Unthätigkeit und beständigem Frieden sein Dasein verträumen oder vertändeln könne“ mit VII, 322.

9) Vergl. VII, 372: „Es lagert sich zwischen ihm und jenem eingebildeten Sitze der Wonne die rastlose und zur Entwicklung der in ihn gelegten Fähigkeiten unwiderstehlich treibende Vernunft, und erlaubt es nicht, in den Stand der Roheit und Einfalt zurückzukehren, aus dem sie ihn gezogen hatte“ mit Anthrop. S. 262 u. 264.

Ferner vergl. Naturgesch. des Himmels VI, 210: „Des unendlichen Abstandes ungeachtet, welcher zwischen der Kraft zu denken und der Bewegung der Materie, zwischen dem vernünftigen Geiste und dem Körper anzutreffen ist, so ist es doch gewiss, dass der Mensch, der alle seine Begriffe und Vorstellungen von den Eindrücken her hat, die das Universum vermittelt des Körpers in seiner Seele erregt, sowohl in Ansehung der Deutlichkeit derselben, als auch der Fertigkeit, dieselben zu verbinden und zu vergleichen, welche man das Vermögen zu denken nennt, von der Beschaffenheit dieser Materie völlig abhängt, an die der Schöpfer ihn gebunden hat. — Nach dem Masse als sein Körper sich ausbildet, bekommen die Fähigkeiten seiner denkenden Natur auch die gehörigen Grade der Vollkommenheit“ und Anthrop. S. 270, Anm.: „Diese Bemerkung führt weit, z. B. auf den Gedanken, ob nicht auf dieselbe zweite Epoche, bei grossen Naturrevolutionen noch eine dritte folgen dürfte, da ein Orangoutang oder ein Chimpanse die Organe, die zum Gehen, zum Befühlen der Gegenstände und zum Sprechen dienen, sich zum Gliederbau

eines Menschen ausbildete, deren Innerstes ein Organ für den Gebrauch des Verstandes enthielte und durch gesellschaftliche Kultur sich allmählich entwickelte.“ mit Krit. von Herders Ideen VII, 351: „Allein bestimmen zu wollen, welche Organisirung des Kopfs äusserlich in seiner Figur und innerlich in Ansehung seines Gehirns, mit der Anlage zum aufrechten Gang nothwendig verbunden sei, noch mehr aber, wie eine bloss auf diesen Zweck gerichtete Organisation den Grund des Vernunftvermögens enthalte, dessen das Thier dadurch theilhaftig wird, übersteigt offenbar alle menschliche Vernunft, sie möge nun am physiologischen Leitfaden tappen, oder am metaphysischen fliegen wollen“ und Brief an Herz (von 1773) XI, 66: „Daher (in der Anthropologie) die subtile und in meinen Augen auf ewig vergebliche Untersuchung über die Art, wie die Organe des Körpers mit den Gedanken in Verbindung stehen, ganz wegfällt.“ Endlich vergl. auch die Rec. der Schrift von Moscati.

10) Vergl. Anthrop. S. 191: „Die Leidenschaften werden in die Leidenschaften der natürlichen (angeborenen) und die der aus der Kultur der Menschen hervorgehenden (erworbenen) Neigung eingetheilt .... Die der zweiten Gattung sind Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht“ und 189: „Leidenschaft setzt immer eine Maxime des Subjekts voraus, nach einem von der Neigung ihm vorgeschriebenen Zwecke zu handeln. Sie ist also jederzeit mit der Vernunft desselben verbunden, und blossen Thieren kann man keine Leidenschaften beilegen“ mit ebendas. 194 und bes. 196; IV, 330; VII, 322 und X, 28.

Ferner vergl. Fragm. XI, 227: „Ebensowenig wie man sagen kann, die Natur habe uns eine unmittelbare Neigung zum Erwerb eingepflanzt, ... kann man sagen, sie habe uns einen unmittelbaren Trieb der Ehre gegeben. Es entwickeln sich beide.“

11) VII, 368: „Die Vernunft fing bald an, sich zu regen, und suchte durch Vergleichung des Genossen mit dem, was ihm ein anderer Sinn, als der, woran der Instinkt gebunden war, ... als dem sonst Genossen ähnlich vorstellte, seine Kenntniss der Nahrungsmittel über die Schranken des Instinkts zu erweitern .... Es ist eine Eigenschaft der Vernunft, dass sie Begierden mit Beihilfe der Einbildungskraft, nicht allein ohne einen darauf gerichteten Naturtrieb, sondern sogar wider denselben erkünsteln kann, ... wodurch nach und nach ein ganzer Schwarm entbehrlicher, ja sogar naturwidriger Neigungen, unter der Benennung der Ueppigkeit, ausge-

heckt wird. Die Veranlassung, von dem Naturtriebe abtrünnig zu werden, durfte nur eine Kleinigkeit sein; allein der Erfolg des ersten Versuchs, nämlich sich seiner Vernunft, als eines Vermögens bewusst zu werden, das sich über die Schranken, worin alle Thiere gehalten werden, erweitern kann, war sehr wichtig und für die Lebensart entscheidend... (Der Mensch) entdeckte (bei diesem ersten Versuch einer freien Wahl) in sich ein Vermögen, sich selbst eine Lebensweise auszuwählen, und nicht gleich anderen Thieren an eine einzige gebunden zu sein; ... aus einzelnen Gegenständen seiner Begierde... war ihm eine Unendlichkeit derselben eröffnet, in deren Wahl er sich noch gar nicht zu finden wusste, und aus diesem einmal gekosteten Stande der Freiheit war es ihm .... unmöglich in den der Dienstbarkeit — unter der Herrschaft der Instinkts — wieder zurückzukehren“ vergl. mit Fragm. XI, 260 und Anthrop. 263.

12) Vergl. Beob. IV, 425: „so wird er (der Ehrliebende) ... durch einen geheimen Antrieb bewogen, in Gedanken ausser sich selbst einen Standpunkt zu nehmen“ und 420: „sein Verfahren (ist) ... fast ebenso gemeinnützig als die Tugend selbst“ mit X, 28 u. XI, 245.

13) VII, 371: „Der .. letzte Schritt, den die den Menschen über die Gesellschaft mit Thieren gänzlich erhebende Vernunft that, war, dass er — wiewohl nur dunkel — begriff, er sei eigentlich der Zweck der Natur, und nichts, was auf Erden lebt, könne hierin einen Mitbewerber gegen ihn abgeben. Das erstemal, da er zum Schafe sagte: den Pelz, den du trägst, hat dir die Natur nicht für dich, sondern für mich gegeben, ihm ihn abzog und sich selbst anlegte, ward er eines Vorrechts inne, welches er, vermöge seiner Natur, über alle Thiere hatte, die er nun nicht mehr als seine Mitgenossen, sondern als seinem Willen überlassene Mittel und Werkzeuge zur Erreichung seiner beliebigen Absichten ansah. Diese Vorstellung schliesst — wiewohl dunkel — den Gedanken des Gegensatzes ein: dass er so etwas zu keinem Menschen sagen dürfe, sondern diesen als gleichen Theilnehmer an den Geschenken der Natur anzusehen habe: eine Vorbereitung von weitem zu den Einschränkungen, die die Vernunft künftig dem Willen in Ansehung seines Mitmenschen auferlegen sollte, und welche, weit mehr als Zuneigung und Liebe, zur Errichtung der Gesellschaft nothwendig ist. Und so war der Mensch in eine Gleichheit mit allen vernünftigen Wesen, von welchem Range sie auch sein mögen, getreten, nämlich in Ansehung des Anspruchs selbst Zweck zu sein, von jedem anderen auch als ein solcher geschätzt, und von keinem bloss als Mittel zu anderen Zwecken gebraucht zu werden.“

Ferner vergl. Anthrop. § 81 (S. 193) Anm.: „dass das Gefühl der Unbehaglichkeit in (dem neugeborenen Kinde) nicht vom körperlichen Schmerz, sondern von einer dunkeln Idee von Freiheit und dem Hindernisse derselben, dem Unrecht, herrühre, entdeckt sich durch die, ein paar Monate nach der Geburt, sich mit seinem Geschrei verbindenden Thränen, welches eine Art von Erbitterung anzeigt, wenn es sich gewissen Gegenständen zu nähern, oder überhaupt nur seinen Zustand zu verändern bestrebt ist, und daran sich gehindert fühlt. Dieser Trieb, seinen Willen zu haben, und die Verhinderung daran als eine Beleidigung aufzunehmen, zeichnet sich durch seinen Ton auch besonders aus .... Die Jungen anderer Thiere spielen, die des Menschen zanken frühzeitig unter einander, und es ist, als ob ein gewisser Rechtsbegriff — der sich auf die äussere Freiheit bezieht — sich mit der Thierheit zugleich entwickle und nicht etwa allmählich erlernt werde“ und § 82 (S. 195): „Der Hass aus erlittenem Unrecht, d. i. die Rachbegierde (ist) eine Leidenschaft, welche aus der Natur des Menschen unwiderstehlich hervorgeht, und, so böse sie auch ist, doch die Maxime der Vernunft, vermöge der erlaubten Rechtsbegierde, deren Analogon jene ist, mit der Neigung verflochten (hat)“. — Der Rachsucht liegt „eine Idee, ob zwar freilich selbststüchtig angewandt, zum Grunde“; sie verwandelt „die Rechtsbegierde gegen den Beleidiger in Leidenschaft der Wiedervergeltung.“ — Vergl. auch XI, 245: „Dass der Ehrtrieb aus der Begierde der Gleichheit entsprungen.“

Der vielleicht etwas gewagte Gedanke Kants, das Rechtsgefühl an das Selbstgefühl anzuknüpfen, findet die Zustimmung Iherings in seinem Geist des römischen Rechts, 1. Theil § 10.

14) VII, 370: „Der dritte Schritt der Vernunft, nachdem sie sich in die ersten unmittelbar empfundenen Bedürfnisse gemischt hatte, war die überlegte Erwartung des Künftigen. Dieses Vermögen, nicht bloss den gegenwärtigen Lebensaugenblick zu geniessen, sondern die kommende, oft sehr entfernte Zeit sich gegenwärtig zu machen, ist das entscheidende Kennzeichen des menschlichen Vorzugs, um seiner Bestimmung gemäss sich zu entfernten Zwecken vorzubereiten, — aber auch der unversiegender Quell von Sorgen und Bekümmernissen, die die ungewisse Zukunft erregt, und welcher alle Thiere überhoben sind .... In ihrer Nachkommenschaft zu leben, die es vielleicht besser haben, oder auch wohl als Glieder einer Familie ihre Beschwerden erleichtern könnten, war vielleicht die einzige tröstende Aussicht, die sie aufrichtete“ vergl. mit Anthrop. § 34 (S. 87).

15) VII, 369: „Nächst dem Instinkt zur Nahrung, durch welchen die Natur jedes Individuum erhält, ist der Instinkt zum Geschlecht, wodurch sie für die Erhaltung der Art sorgt, der vorzüglichste. Die einmal rege gewordene Vernunft säumte nun nicht, ihren Einfluss auch an diesem zu beweisen. Der Mensch fand bald, dass der Reiz des Geschlechts, der bei den Thieren bloss auf einem vorübergehenden, grösstentheils periodischen Antriebe beruht, für ihn der Verlängerung und sogar Vermehrung durch die Einbildungskraft fähig sei, welche ihr Geschäft zwar mit mehr Mässigung, aber zugleich dauerhafter und gleichförmiger treibt, je mehr der Gegenstand den Sinnen entzogen wird, und dass dadurch der Ueberdruss verhütet wird, den die Sättigung einer bloss thierischen Begierde bei sich führt (ebenso IV, 434). .... Eine Neigung dadurch iniglicher und dauerhafter zu machen, dass man ihren Gegenstand den Sinnen entzieht, zeigt schon das Bewusstsein einiger Herrschaft der Vernunft über Antriebe; .... Weigerung war das Kunststück, um von bloss empfundenen zu idealischen Reizen, von der bloss thierischen Begierde allmählich zur Liebe, und mit dieser vom Gefühl des bloss Angenehmen zum Geschmack für Schönheit, anfänglich nur an Menschen, dann aber auch an der Natur, überzuführen“ vergl. mit Beob. IV, 435: „Diese ganze Bezauberung (der Schönheit) ist im Grunde über den Geschlechtertrieb verbreitet. Die Natur verfolgt ihre grosse Absicht, und alle Feinigkeiten, die sich hinzugesellen, sie mögen nun so weit davon abzustehen scheinen, wie sie wollen, sind nur Verbrämungen und entlehnen ihren Reiz doch am Ende aus eben derselben Quelle“; 439: „ein sehr verfeinerter Geschmack (dient dazu), einer ungestümen Neigung die Wildheit zu benehmen, und, indem sie solche nur auf sehr wenig Gegenstände einschränkt, sie sittsam und anständig zu machen“; und 460: „Betrachten wir das Geschlechterverhältniss in diesen Welttheilen, so finden wir, dass der Europäer einzig und allein das Geheimniss gefunden hat, den sinnlichen Reiz einer mächtigen Neigung mit so viel Blumen zu schmücken und mit so viel Moralischem zu durchflechten, dass er die Annehmlichkeiten desselben nicht allein überaus erhöht, sondern auch sehr anständig gemacht hat. Der Bewohner des Orients ist in diesem Punkte von sehr falschem Geschmacks. Indem er keinen Begriff hat von dem sittlich Schönen, das mit diesem Triebe kann verbunden werden, so blüsst er auch sogar den Werth des sinnlichen Vergnügens ein, und sein Harem ist ihm eine be-

ständige Quelle von Unruhe.“ Vergl. auch Anthrop. § 32 (S. 79). — Man vergleiche damit Schillers Gedanken in dem 27. Brief über ästhetische Erziehung des Menschen.

16) Diese Gedanken liegen alle schon in den Beobachtungen vergl. oben Anm. 31. — Vergl. bes. Beob. IV, 410 und 418 (wo stets das Rechtsgefühl, d. h. das Gefühl für fremde Rechte, die unbedingt zu achten sind, als das unterscheidende Merkmal des Pflichtgefühls gegenüber dem blossen Mitgeföhle betont wird) mit Fragm. XI, 235: „Aus dem Geföhle der Gleichheit entspringt die Idee der Gerechtigkeit sowohl der Genöthigten als der Nöthigenden. Jene ist die Schuldigkeit gegen andere, diese die empfundene Schuldigkeit anderer gegen mich. Damit diese ein Richtmass im Verstande habe, so können wir uns im Gedanken in die Stelle anderer setzen, und damit es nicht an Triebfedern hiezu ermangele, so werden wir durch Sympathie von dem Unglücke und der Gefahr anderer wie durch unser eigenes bewegt. Diese Schuldigkeit wird als so etwas erkannt, dessen Ermanglung einen anderen mich würde als meinen Feind ansehen lassen und machen, dass ich ihn hasste. Niemals empört etwas mehr als Ungerechtigkeit; alle andern Uebel, die wir ausstehen, sind nichts dagegen“ (vergl. X, 348) — also: Sympathie: Verstand: Gleichheit: Gerechtigkeit —; Tugendlehre IX, 338: „Doch ist der Ausdruck eines Freundes der Menschen noch von etwas engerer Bedeutung, als der des Philanthropen, die Menschen bloss liebenden Menschen. Denn in jenem ist auch die Vorstellung und Beherzigung der Gleichheit unter Menschen, mithin die Idee, dadurch selbst verpflichtet zu werden, indem man andere durch Wohlthun verpflichtet, enthalten; wobei man alle Menschen als Brüder unter einem allgemeinen Vater, der aller Glückseligkeit will, vorstellt.“; Anthrop. S. 265: „ein mit praktischem Vernunftvermögen und Bewusstsein der Freiheit seiner Willkür ausgestattetes Wesen sieht sich in diesem Bewusstsein, selbst mitten in den dunkelsten Vorstellungen, unter einem Pflichtgesetze und im Gefühl — welches dann das moralische heisst —, dass ihm, oder durch ihn anderen Recht oder Unrecht geschehe“; und VII, 218 (unten Abschnitt IV, Anm. 6); 372 (oben Anm. 13). — Ferner vergl. VIII, 177. 180 („Was wir gut nennen sollen, muss in jedes vernünftigen Menschen Urtheil ein Gegenstand des Begehrungsvermögens sein, ... mithin bedarf es, ausser dem Sinne, zu dieser Beurtheilung noch Vernunft. So ist es mit der Wahrhaftigkeit, ... so mit der Gerechtigkeit ... bewandt.“). 198 und IX, 219. 246. 248. 294.

17) Krit. der Urth. IV, 346: „Setzt einen Menschen in den Augen-

blicken der Stimmung des Gemüths zur moralischen Empfindung. Wenn er sich, umgeben von einer schönen Natur, in einem ruhigen und heiteren Genusse seines Daseins befindet, so fühlt er in sich ein Bedürfniss, irgend jemanden dafür dankbar zu sein. Oder er sehe sich ... im Gedränge der Pflichten, denen er nur durch freiwillige Aufopferung Genüge leisten kann und will, so fühlt er in sich ein Bedürfniss, hiermit zugleich etwas Befohlenen ausgerichtet und einem Oberhaupt gehorcht zu haben. Oder er habe sich etwa ... wider seine Pflicht vergangen, ... so werden die strengen Selbstverweise ... eine Sprache in ihm führen, als ob sie die Stimme eines Richters wären, vor dem er dartüber Rechenschaft abzulegen hätte. Triebfedern hinter diesen Gefühlen herauszutreten ist vergeblich; denn sie hängen unmittelbar mit der reinsten moralischen Gesinnung zusammen, weil Dankbarkeit, Gehorsam und Demütigung besondere Gemüthsbestimmungen zur Pflicht sind, und das zur Erweiterung seiner moralischen Gesinnung geneigte Gemüth hier sich nur einen Gegenstand freiwillig denkt, der nicht in der Welt ist, um, wo möglich, auch gegen einen solchen seine Pflicht zu beweisen. Es ist also ... ein reines moralisches Bedürfniss der Existenz eines Wesens, unter welchem entweder unsere Sittlichkeit mehr Stärke, oder auch mehr Umfang ... gewinne. .... Mit allem soll ... so viel gesagt werden, dass die Furcht zwar zuerst Götter — Dämonen —, aber die Vernunft, vermittelt ihrer moralischen Principien, zuerst den Begriff von Gott habe hervorbringen können“ vergl. mit IV, 391: „Gefühl der Dankbarkeit und Verehrung gegen die uns unbekante Ursache“ und mit Tugendlehre IX, 295: „so wird das Gewissen als subjektives Princip einer vor Gott seiner Thaten wegen zu leistenden Verantwortung gedacht werden müssen, ja es wird der letzte Begriff (wenngleich nur auf dunkle Art) in jenem moralischen Selbstbewusstsein jederzeit enthalten sein“ u. X, 219.

## Anmerkungen

### zu Abschnitt III.

1) Vergl. Anthrop. S. 264. 266.

2) Anthrop. 276: „Dass die Erreichung des Zwecks nicht von der freien Zusammenstimmung der Einzelnen, sondern nur durch fortschreitende Organisation der Erdbürger in und zu der Gattung als einem System ... erwartet werden kann“; vergl. mit 269: „in einer bürger-



lichen Verfassung, welche der höchste Grad der künstlichen Steigerung der guten Anlage in der Menschengattung zum Endzweck ihrer Bestimmung ist, ist doch die Thierheit früher und im Grunde mächtiger als die reine Menschheit in ihren Aeusserungen.“

3) Anthrop. 272: „Der Mensch war nicht bestimmt, wie das Hausvieh, zu einer Heerde, sondern, wie die Biene, zu einem Stock zu gehören. — Die einfachste, am wenigsten gekünstelte Art, eine solche zu errichten, ist die Eines Weisers in diesem Korbe. — Aber viele solcher Körbe neben einander befehlen sich bald als Raubbienen, doch nicht, wie es Menschen thun, um den ihrigen durch Vereinigung mit dem anderen zu verstärken, sondern bloss den Fleiss des anderen mit List oder Gewalt für sich zu benutzen. Ein jedes Volk sucht sich durch Unterjochung benachbarter zu verstärken und, es sei Vergrößerungssucht, oder Furcht von dem andern verschlungen zu werden, wenn man ihm nicht zuvorkommt, so ist der innere oder äussere Krieg in unserer Gattung, so ein grosses Uebel er auch ist, doch zugleich die Triebfeder, aus dem rohen Naturzustande in den bürgerlichen überzugehen, als ein Maschinenwesen der Vorsehung, wo die einander entgegenstrebenden Kräfte zwar durch Reibung einander Abbruch thun, aber doch durch den Stoss und Zug anderer Triebfedern lange Zeit im regelmässigen Gange erhalten werden“ vergl. mit „Zum ewigen Frieden“ VII, 263: „Aber nun kommt die Natur dem verehrten, aber zur Praxis ohnmächtigen allgemeinen, in der Vernunft gegründeten Willen, und zwar gerade durch jene selbststüchtigen Neigungen, zu Hilfe, so, dass es nur auf eine gute Organisation des Staats ankommt, jener ihre Kräfte so gegen einander zu richten, dass eine die anderen in ihrer zerstörenden Wirkung aufhält oder diese aufhebt, so dass der Erfolg für die Vernunft so ausfällt, als wenn beide gar nicht da wären, und so der Mensch, wenn gleich nicht ein moralisch guter Mensch, doch ein guter Bürger zu sein gezwungen wird. Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln — wenn sie nur Verstand haben — auflösbar und lautet so: „Eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesamt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber ingeheim sich davon auszunehmen geneigt ist, so zu ordnen und ihre Verfassung einzurichten, dass, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegenstreben, diese einander doch so aufhalten, dass in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg eben derselbe ist, als ob sie keine solchen bösen Gesinnungen hätten.“ Ein solches Problem muss auflöslich sein. Denn es ist nicht die moralische Besserung des Menschen, sondern nur

der Mechanismus der Natur, von dem die Aufgabe zu wissen verlangt, wie man ihn an Menschen benutzen könne, um den Widerstreit ihrer unfriedlichen Gesinnungen in einem Volke so zu richten, dass sie sich unter Zwangsgesetze zu begeben einander selbst nöthigen, und so den Friedenszustand, in welchem Gesetze Kraft haben, herbeiführen müssen. Man kann dieses auch an den wirklich vorhandenen, noch sehr unvollkommen organisirten Staaten sehen, dass sie sich doch im äusseren Verhalten dem, was die Rechtsidee vorschreibt, schon sehr nähern, obgleich das Innere der Moralität davon sicher nicht die Ursache ist, mithin der Mechanismus der Natur (ebenso VII, 332) durch selbststüchtige Neigungen, die natürlicherweise einander auch äusserlich entgegenwirken, von der Vernunft zu einem Mittel gebraucht werden kann, dieser ihrem eigenen Zweck, der rechtlichen Vorschrift Raum zu machen und hiermit auch, so viel an dem Staat selbst liegt, den inneren sowohl als äusseren Frieden zu befördern und zu sichern. Hier heisst es also: die Natur will unwiderstehlich, dass das Recht zuletzt die Obergewalt erhalte. Was man nun hier verabsäumt zu thun, das macht sich zuletzt selbst, ob zwar mit viel Ungemächlichkeit.“ und Theorie und Praxis VII, 227: „Denn eben die Entgegenwirkung der Neigungen, aus welchen das Böse entspringt, unter einander, verschafft der Vernunft ein freies Spiel, sie insgesamt zu unterjochen und statt des Bösen, was sich selbst zerstört, das Gute, welches, wenn es einmal da ist, sich fernerhin von selbst erhält, herrschend zu machen“; ebenso VII, 281: „Das moralisch Böse hat die von seiner Natur unabtrennliche Eigenschaft, dass es in seinen Absichten — vornehmlich in seinem Verhältniss gegen andere Gleichgesinnte — sich selbst zuwider und zerstörend ist und so dem (moralischen) Princip des Guten, wenn gleich durch langsame Fortschritte, Platz macht.“ — Vergl. auch schon „Von den verschiedenen Racen der Menschen“ (1775) VI, 318: „weil eben in der Vermengung des Bösen mit dem Guten die grossen Triebfedern liegen, welche die schlafenden Kräfte der Menschheit in's Spiel setzen und sie nöthigen, alle ihre Talente zu entwickeln und sich der Vollkommenheit ihrer Bestimmung zu nähern“ mit Anthropol. 270: „Die Erziehung des Menschengeschlechts im Ganzen ihrer Gattung ... erwartet der Mensch ... von einer Weisheit, die nicht die seine, aber doch die ohnmächtige Idee seiner eigenen Vernunft ist, — diese Erziehung von oben herab ist ... rauh und strenge, durch viel Ungemach und bis nahe an die Zerstörung des ganzen Geschlechts reichende Bearbeitung der Natur, nämlich der Her-

vorbringung des vom Menschen nicht beabsichtigten, aber, wenn es einmal da ist, sich ferner erhaltenden Guten aus dem innerlich mit sich selbst immer sich veruneinigenden Bösen ... Das Böse (ist) — da es Widerstreit mit sich selbst bei sich führt und kein bleibendes Princip in sich selbst verstattet — eigentlich ohne Charakter. — (In der menschlichen Gattung kennen wir) eine Tendenz der Natur, ... durch ihre eigene Thätigkeit die Entwicklung des Guten aus dem Bösen dereinst zu Stande zu bringen: im Prospekt, der, wenn nicht Naturrevolutionen ihn auf einmal abschneiden, mit moralischer — zur Pflicht der Hinwirkung zu jenem Zweck hinreichender — Gewissheit erwartet werden kann. Denn es sind Menschen, d. i. zwar bösgeartete, aber doch mit erfindungsreicher, dabei auch zugleich mit einer moralischen Anlage begabte vernünftige Wesen, welche die Uebel, die sie sich unter einander selbststüchtig anthun, bei Zunahme der Kultur nur immer desto stärker fühlen und, indem sie kein anderes Mittel dagegen vor sich sehen, als den Privatsinn dem Gemeinsinn ... zu unterwerfen, ... durch dieses Bewusstsein sich veredelt fühlen, nämlich zu einer Gattung zu gehören, die der Bestimmung des Menschen, so wie die Vernunft sie ihm im Ideal vorstellt, angemessen ist“; ebenso IV, 330.

Ferner vergl. Muthmassl. Anfang der Menschengesch. VII, 376: „Der Anfang der folgenden Periode war: dass der Mensch aus dem Zeitabschnitte der Gemächlichkeit und des Friedens in den der Arbeit und der Zwietracht, als das Vorspiel der Vereinigung in Gesellschaft, überging“ mit Ideen zu einer allg. Gesch. VII, 321: „Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der Antagonismus derselben in der Gesellschaft, soferne dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmässigen Ordnung derselben wird. Ich verstehe hier unter dem Antagonismus die ungesellige Geselligkeit der Menschen, d. i. den Hang derselben, in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist ... Dank sei also der Natur für die Unvertragsamkeit, für die missgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben und zum Herrschen! Ohne sie würden alle vortrefflichen Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern. Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiss besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht. Er will gemächlich und vergnügt leben; die Natur will aber, er soll aus der Lässigkeit und unthätigen Gentigsamkeit hinaus, sich in Arbeit und Mühseligkeiten stürzen, um dagegen auch Mittel aus-

zufinden, sich klüglich wiederum aus den letzteren herauszuziehen. Die natürlichen Triebfedern dazu, die Quellen der Ungeselligkeit und des durchgängigen Widerstandes, woraus so viele Uebel entspringen, die aber doch auch wieder zur neuen Anspannung der Kräfte ... antreiben (ebenso 328), verrathen also wohl die Anordnung eines weisen Schöpfers und nicht etwa die Hand eines böserartigen Geistes, der in seine herrliche Anstalt gepfuscht oder sie neidischer Weise verderbt habe.“

Man vergleiche damit wie Herder im 15. Buche seiner Ideen zur Geschichte der Menschheit diese Kant'schen Gedanken formulirt und ausgeführt hat.

4) Vergl. VII, 322 (oben Anm. 3): Kultur = gesellschaftlicher Werth des Menschen; VII, 366: „Geselligkeit als dem grössten Zwecke der menschlichen Bestimmung“; Anthrop. 265: „Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaft zu kultiviren, zu civilisiren und zu moralisiren.“

5) VII, 323 vergl. mit Anthrop. 273.

6) VII, 324: „In diesen Zustand des Zwanges zu treten, zwingt den sonst für ungebundene Freiheit so sehr eingenommenen Menschen die Noth; und zwar die grösste unter allen, nämlich die, welche sich Menschen unter einander selbst zufügen, deren Neigungen es machen, dass sie in wilder Freiheit nicht lange neben einander bestehen können“ vergl. mit VII, 225. 377 und 263: „Wenn ein Volk auch nicht durch innere Misshelligkeiten genöthigt würde, sich unter den Zwang öffentlicher Gesetze zu begeben, so würde es doch der Krieg von aussen thun, indem ... ein jedes Volk ein anderes es drängende Volk zum Nachbar vor sich findet, gegen das es sich innerlich zu einem Staat bilden muss, um als Macht gegen dieses gertistet zu sein.“

Ueber die Bedeutung des Ackerbaus für die Entstehung des „gesicherten Grundeigenthums“ vergl. ausser der letztgenannten Stelle noch VII, 261.

Ausserdem vergl. unter den Stellen oben (Anm. 3) bes. Anthrop. 272: „den Privatsinn dem Gemeinsinn, ob zwar ungeru, ... zu unterwerfen.“

7) VII, 324: „Der Mensch ist ein Thier, das, wenn es unter anderen seiner Gattung lebt, einen Herrn nöthig hat .... Ob er gleich, als vernünftiges Geschöpf, ein Gesetz wünscht, welches der Freiheit aller Schranken setze, so verleitet ihn doch seine selbstsüchtige thierische Neigung, wo er darf, sich selbst auszunehmen. Er bedarf also einen Herrn, der ihm den eigenen Willen breche, und ihn

nöthige, einem allgemein-giltigen Willen, dabei jeder frei sein kann, zu gehorchen“ vergl. mit VII, 271: „Da also über diese Verschiedenheit des partikularen Willens aller noch eine vereinigende Ursache desselben hinzukommen muss, um einen gemeinschaftlichen Willen herauszubringen, welches keiner von allen vermag, so ist ... auf keinen andern Anfang des rechtlichen Zustandes zu rechnen, als den durch Gewalt, auf deren Zwang nachher das öffentliche Recht gegründet wird, welches dann freilich grosse Abweichungen von der Idee in der wirklichen Erfahrung schon zum voraus erwarten lässt“; 273: „was aber das äussere Staatenverhältniss betrifft, so kann von einem Staate nicht verlangt werden, dass er seine, obgleich despotische, Verfassung — die aber doch die stärkere in Beziehung auf äussere Feinde ist — ablegen solle, so lange er Gefahr läuft, von andern Staaten sofort verschlungen zu werden.“

Ferner VII, 377: Die „Gewalt“ zu Vertheidigung des „Bodens, von dessen Bearbeitung und Bepflanzung der Unterhalt abhängt“ und der „bleibenden Behausungen“ wird allmählich „eine gesetzmässige Macht, die das Ganze zusammenhält, d. i. eine Art von Regierung“, welche „öffentliche Gerechtigkeit“ handhabt; unter dieser „Obrigkeit“ werden nicht bloss Gewaltthätigkeiten öffentlich gerächt, sondern auch „die ersten Bedürfnisse des Lebens, deren Anschaffung eine verschiedene Lebensart erforderte, konnten nun gegen einander vertauscht werden.“ vergl. mit VII, 277: „Im Innern jedes Staats ist sie („die in der menschlichen Natur gewurzelte Bösartigkeit“) durch den Zwang der bürgerlichen Gesetze verschleiert, weil der Neigung zur wechselseitigen Gewaltthätigkeit der Bürger eine grössere Gewalt, nämlich die der Regierung, mächtig entgegenwirkt, und so nicht allein dem Ganzen einen moralischen Anstrich gibt, sondern auch dadurch, dass dem Ausbruch gesetzwidriger Neigungen ein Riegel vorgeschoben wird, die Entwicklung der moralischen Anlage für's Recht wirklich viel Erleichterung bekommt. Denn ein jeder glaubt nun von sich, dass er wohl den Rechtsbegriff heilig halten und treu befolgen würde, wenn er sich nur von jedem andern eines Gleichen gewärtigen könnte; welches letztere ihm die Regierung zum Theil sichert: wodurch dann ein grosser Schritt zur Moralität gethan wird, diesem Pflichtbegriff auch um sein selbst willen, ohne Rücksicht auf Erwiederung, anhänglich zu sein“ und 264: „wie denn auch nicht von (der Moralität) die gute Staatsverfassung, sondern vielmehr umgekehrt von der letzteren allererst die gute moralische Bildung eines Volks zu erwarten ist.“ —

Eine geschichtliche Betrachtung des Staats tritt auch hervor in XI, 238. — Ueber den ursprünglichen Kontrakt vergl. VII, 207.

8) VII, 378: „Mit dieser Epoche fing auch die Ungleichheit unter Menschen, diese reiche Quelle so vieles Bösen, aber auch alles Guten an und nahm fernerhin zu“; IV, 329 (vergl. unten Abschn. IV, Anm. 5); VII, 376: „Die Ungleichheit unter den Menschen, und zwar nicht die der Naturgaben oder Glücksgüter, sondern des allgemeinen Menschenrechts derselben, ... eine Ungleichheit, über die Rousseau mit vieler Wahrheit klagt, (ist), von der Kultur nicht abzusondern, so lange sie gleichsam planlos fortgeht — welches eine Zeit lang hindurch gleichfalls unvermeidlich ist — ... Der Mensch sollte sich aus der Roheit seine Naturanlagen selbst herausarbeiten“ vergl. mit VII, 324: „in einem solchen Gehege, als bürgerliche Verfassung ist, thun eben dieselben (egoistischen) Neigungen hernach die beste Wirkung; so wie Bäume in einem Walde .... Alle Kultur und Kunst, welche die Menschheit ziert, die schönste gesellschaftliche Ordnung, sind Früchte der Ungeselligkeit, die durch sich selbst genöthigt wird, sich zu discipliniren“; und 322: „Dieser Widerstand ist es nun, welcher alle Kräfte des Menschen erweckt, ihn dahin bringt, seinen Hang zur Faulheit zu überwinden, und getrieben durch Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen, die er nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht lassen kann (vergl. dagegen über den Werth der Faulheit Anthrop. § 86, S. 202). Da geschehen nun die ersten wahren Schritte aus der Roheit zur Kultur, die eigentlich in dem gesellschaftlichen Werth des Menschen besteht; da werden alle Talente nach und nach entwickelt .... Ohne jene, an sich zwar eben nicht liebenswürdigen, Eigenschaften der Ungeselligkeit, woraus der Widerstand entspringt, den jeder bei seinen selbststüchtigen Anmaassungen nothwendig antreffen muss, würden in einem arkadischen Schäferleben, bei vollkommener Eintracht, Genügsamkeit und Wechselliebe, alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben: die Menschen, gutartig wie die Schafe, die sie weiden, würden ihrem Dasein kaum einen grösseren Werth verschaffen, als dieses ihr Hausvieh hat.“ Ebenso IV, 331.

Ferner vergl. VII, 320: „Die Natur hat gewollt, dass der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines thierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe, und keiner andern Glückseligkeit, oder Vollkommenheit, theilhaftig werde, als die er sich selbst, frei von Instinkt, durch eigene Vernunft, verschafft hat... Die Erfindung seiner Bedeckung, seiner äusseren Sicherheit und Verthei-

digung — wozu sie ihm weder die Hörner des Stiers, noch die Klauen des Löwen, noch das Gebiss des Hundes, sondern bloss Hände gab — alle Ergötzlichkeit, die das Leben angenehm machen kann, selbst seine Einsicht und Klugheit, und sogar die Gutartigkeit seines Willens, sollten gänzlich sein eigenes Werk sein. Sie scheint sich hier in ihrer grössten Sparsamkeit selbst gefallen zu haben und die thierische Ausstattung so knapp, so genau auf das höchste Bedürfniss einer anfänglichen Existenz abgemessen zu haben, als wollte sie: der Mensch sollte, wenn er sich aus der grössten Roheit dereinst zur grössten Geschicklichkeit, innerer Vollkommenheit der Denkungsart und — so viel es auf Erden möglich ist — dadurch zur Glückseligkeit emporgearbeitet haben würde, hievon das Verdienst ganz allein haben, und es sich selbst nur verdanken dürfen; gleich als habe sie es mehr auf seine vernünftige Selbstschätzung, als auf sein Wohlbefinden angelegt“ vergl. mit IV, 332.

9) Vergl. VII, 265 und X, 148.

10) Vergl. VII, 260. 261.

11) Vergl. Anthrop. S. 203. 270 mit IV, 327.

12) Krit. der ästh. Urth. (1790) IV, 120: „Was ist das, was selbst den Wilden ein Gegenstand der grössten Bewunderung ist? Ein Mensch, der nicht erschrickt, der sich nicht fürchtet, also der Gefahr nicht weicht, zugleich aber mit völliger Ueberlegung rüstig zu Werke geht. Auch im alleresittetsten Zustande bleibt diese vorzügliche Hochachtung für den Krieger; nur dass man noch dazu verlangt, dass er zugleich alle Tugenden des Friedens, Sanftmuth, Mitleid und selbst geziemende Sorgfalt für seine eigene Person beweise, eben darum, weil daran die Unbezwinglichkeit seines Gemüths durch Gefahr erkannt wird. Daher mag man noch so viel in der Vergleichung des Staatsmanns mit dem Feldherrn über die Vorzüglichkeit der Achtung, die einer vor dem anderen verdient, streiten; das ästhetische Urtheil entscheidet für den letztern. Selbst der Krieg, wenn er mit Ordnung und Heilhaltung der bürgerlichen Rechte geführt wird, hat etwas Erhabenes an sich und macht zugleich die Denkungsart des Volkes, welches ihn auf diese Weise führt, nur desto erhabener, je mehreren Gefahren es ausgesetzt war und sich muthig darunter hat behaupten können; da hingegen ein langer Friede den blossen Handlungsgeist, mit ihm aber den niedrigen Eigennutz, Feigheit und Weichlichkeit herrschend zu machen und die Denkungsart des Volks zu erniedrigen pflegt.“ vergl. mit Relig. innerh. (1793) X, 36 Anm.: „Kriegstapferkeit ist die höchste Tugend der Wilden in ihrer Meinung. Auch

im gesitteten Zustande ist sie ein Gegenstand der Bewunderung und ein Grund der vorzüglichen Achtung, die derjenige Stand fordert, bei dem diese das einzige Verdienst ist; und dieses nicht ohne allen Grund in der Vernunft. Denn dass der Mensch etwas haben und sich zum Zweck machen könne, was er noch höher schätzt, als sein Leben — die Ehre, wobei er allem Eigennutze entsagt —, beweist doch eine gewisse Erhabenheit in seiner Anlage“; und Zum ewigen Frieden (1795) VII, 262: „Der Krieg selbst bedarf keines besonderen Beweggrundes, sondern scheint auf die menschliche Natur gepropft zu sein, und sogar als etwas Edles, wozu der Mensch durch den Ehrtrieb, ohne eigennützige Triebfedern, beseelt wird; zu gelten: so dass Kriegsmuth nicht bloss, wenn Krieg ist — wie billig —, sondern auch, dass Krieg sei, von unmittelbar grossem Werth zu sein geurtheilt wird, und er oft bloss um jenen zu zeigen, angefangen, mithin in dem Kriege an sich selbst eine innere Würde gesetzt wird, sogar dass ihm auch wohl Philosophen, als einer gewissen Veredlung der Menschheit, eine Lobrede halten.“

13) VII, 330 (1784): „Jetzt sind die Staaten schon in einem so künstlichen Verhältnisse gegen einander, dass keiner in der inneren Kultur nachlassen kann, ohne gegen die andern an Macht und Einfluss zu verlieren; also ist, wo nicht der Fortschritt, dennoch die Erhaltung dieses Zwecks der Natur selbst durch die ehrstüchtigen Absichten derselben ziemlich gesichert. Ferner bürgerliche Freiheit kann jetzt auch nicht sehr wohl angetastet werden, ohne den Nachtheil davon in allen Gewerben, vornämlich dem Handel, dadurch aber auch die Abnahme der Kräfte des Staats im äusseren Verhältnisse zu fühlen. Diese Freiheit geht aber allmählich weiter. Wenn man den Bürger hindert, seine Wohlfahrt auf alle ihm selbst beliebige Art, die nur mit der Freiheit anderer zusammenbestehen kann, zu suchen, so hemmt man die Lebhaftigkeit des durchgängigen Betriebes und hiermit wiederum die Kräfte des Ganzen. Daher wird die persönliche Einschränkung in seinem Thun und Lassen immer mehr aufgehoben“; vergl. mit VII, 379 (1786): „Kriegsgefahr ist auch jetzt noch das einzige, was den Despotismus mässigt; weil Reichthum dazu erfordert wird, dass ein Staat jetzt eine Macht sei, ohne Freiheit aber keine Betriebsamkeit, die Reichthum hervorbringen könnte, stattfindet; in einem armen Volke muss an dessen Stelle grosse Theilnehmung an der Erhaltung des gemeinen Wesens angetroffen werden, welche wiederum nicht anders, als wenn es sich darin frei fühlt, möglich ist.“ und eben-



dasselbst 380: „Man muss gestehen: dass die grössten Uebel, welche gesittete Völker drücken, uns vom Kriege, und zwar nicht so sehr von dem, der wirklich oder gewesen ist, als von der nie nachlassenden und sogar unaufhörlich vermehrten Zerstörung zum künftigen, zugezogen werden. Hierzu werden alle Kräfte des Staats, alle Früchte seiner Kultur, die zu einer noch grösseren Kultur gebraucht werden können, verwandt; der Freiheit wird an so vielen Orten mächtig Abbruch gethan, und die mütterliche Vorsorge des Staats für einzelne Glieder in eine unerbittliche Härte der Forderungen verwandelt, indess diese doch auch durch die Besorgniss äusserer Gefahr gerechtfertigt wird. Allein würde diese Kultur, würde die enge Verbindung der Stände des gemeinen Wesens zur wechselseitigen Beförderung ihres Wohlstandes, würde die Bevölkerung, ja sogar der Grad der Freiheit, der, obgleich unter sehr einschränkenden Gesetzen, noch übrig ist, wohl angetroffen werden, wenn jener immer gefürchtete Krieg selbst den Oberhäuptern der Staaten diese Achtung für die Menschheit nicht abnötigte? Man sehe nur Sina an, welches ... keinen mächtigen Feind zu fürchten hat, und in welchem daher alle Spur der Freiheit vertilgt ist. — Auf der Stufe der Kultur also, worauf das menschliche Geschlecht noch steht, ist der Krieg ein unentbehrliches Mittel, diese (Kultur) noch weiter zu bringen; und nur nach einer — Gott weiss wann — vollendeten Kultur würde ein immerwährender Friede für uns heilsam, und auch durch jene allein möglich sein“; IV, 330 (1790): „Der Krieg ist ..., ungeachtet der schrecklichsten Drangsale, womit er das menschliche Geschlecht belegt, und der vielleicht noch grösseren, womit die beständige Bereitschaft dazu im Frieden drückt, dennoch eine Triebfeder mehr, alle Talente, die zur Kultur dienen, bis zum höchsten Grade zu entwickeln.“

14) VII, 265: „Die Idee des Völkerrechts setzt die Absonderung vieler von einander unabhängiger benachbarter Staaten voraus, und, obgleich ein solcher Zustand an sich schon ein Zustand des Krieges ist, so ist doch selbst dieser, nach der Vernunftidee, besser, als die Zusammenschmelzung derselben, durch eine die andere überwachsende, und in eine Universalmonarchie übergehende Macht; weil die Gesetze mit dem vergrösserten Umfange der Regierung immer mehr an ihrem Nachdruck einbüssen, und ein seelenloser Despotismus, nachdem er die Keime des Guten ausgerottet hat, zuletzt doch in Anarchie verfällt. Indessen ist dieses das Verlangen jedes Staats oder seines Oberhauptes, auf diese Art sich in einen dauernden Friedenszustand zu versetzen, dass er wo möglich die ganze Welt beherrscht. Aber die

Natur will es anders. Sie bedient sich zweier Mittel, um Völker ... abzusondern; der Verschiedenheit der Sprachen und der Religionen, die zwar den Hang zum wechselseitigen Hasse, und Vorwand zum Kriege bei sich führt, aber doch bei anwachsender Kultur und der allmählichen Annäherung der Menschen, zu grösserer Einstimmung in Principien, zum Einverständnisse in einem Frieden leitet, der nicht, wie jener Despotismus — auf dem Kirchhofe der Freiheit —, durch Schwächung aller Kräfte, sondern durch ihr Gleichgewicht, im lebhaftesten Wettstreit derselben, hervorgebracht und gesichert wird.“

Vergl. damit X, 37 Anm. (1793): „Ein jeder Staat strebt, so lange er einen andern neben sich hat, den er zu bezwingen hoffen darf, sich durch dessen Unterwerfung zu vergrössern und also zur Universalmonarchie, einer Verfassung, darin alle Freiheit und mit ihr Tugend, Geschmack und Wissenschaft erlöschen müsste. Allein dieses Ungeheuer, nachdem es alle benachbarten verschlungen hat, löst sich endlich von selbst auf, und theilt sich, durch Aufruhr und Zwiespalt, in viele kleinere Staaten, die ... wiederum ihrerseits jeder dasselbe Spiel von neuem anfangen, um den Krieg — diese Geissel des menschlichen Geschlechts — ja nicht aufhören zu lassen, der, ob er gleich nicht so unheilbar böse ist, als das Grab der allgemeinen Alleinherrschaft, doch ... mehr böse Menschen macht, als er deren wegnimmt.“ und Anthropol. 272.

15) VII, 262; X, 38.

16) VII, 326: „Die Natur hat also die Unverträglichkeit der Menschen, selbst der grossen Gesellschaften und Staatskörper ..., wieder zu einem Mittel gebraucht, um in dem unvermeidlichen Antagonismus derselben einen Zustand der Ruhe und Sicherheit anzufinden, d. i. sie treibt durch die Kriege ... (dazu), in einen Völkerbund zu treten... Alle Kriege sind demnach so viel Versuche — ... in der Absicht der Natur —, neue Verhältnisse der Staaten zu Stande zu bringen, und durch Zerstörung, wenigstens Zerstückelung aller, neue Körper zu bilden, die sich aber wieder, entweder in sich selbst oder neben einander, nicht erhalten können, und daher neue ähnliche Revolutionen erleiden müssen, bis endlich einmal ... ein Zustand errichtet wird, der ... so wie ein Automat sich selbst erhalten kann“; 328: „Was also der zwecklose Zustand der Wilden that, dass er nämlich alle Naturanlagen in unserer Gattung zurückhielt, aber endlich durch die Uebel, worin er diese versetzte, sie nöthigte, aus diesem Zustande hinaus und in eine bürgerliche Verfassung zu treten ..., das thut auch die barbarische Freiheit der schon gestifteten Staaten, dass durch die Verwendung aller Kräfte der

gemeinen Wesen auf Rüstungen gegen einander, durch die Verwüstungen, die der Krieg anrichtet, ... zwar die völlige Entwicklung der Naturanlagen in ihrem Fortgange gehemmt wird, dagegen aber auch die Uebel, die daraus entspringen, unsere Gattung nöthigen, zu dem an sich heilsamen Widerstande vieler Staaten neben einander ... ein Gesetz des Gleichgewichts auszufinden, und eine vereinigte Gewalt, die demselben Nachdruck gibt, — mithin einen weltbürgerlichen Zustand der öffentlichen Staatssicherheit einzuführen, der nicht ohne alle Gefahr sei, damit die Kräfte der Menschheit nicht einschlafen, aber doch auch nicht ohne ein Princip der Gleichheit ihrer wechselseitigen Wirkung und Gegenwirkung, damit sie einander nicht zerstören“; IV, 330: „Der Krieg — theils in welchem sich Staaten zerspaltten und in kleinere auflösen, theils ein Staat andere kleinere mit sich vereinigt und ein grösseres Ganze zu bilden strebt — ist unvermeidlich ..., als unabsichtlicher Versuch der Menschen ..., Gesetzmässigkeit mit der Freiheit der Staaten und dadurch Einheit eines moralisch begründeten Systems derselben ... vorzubereiten.“ vergl. mit VII, 262 und X, 36.

17) VII, 266: „So wie die Natur weislich die Völker trennt ..., so vereinigt sie auch andererseits Völker, die der Begriff des Weltbürgerrechts gegen Gewaltthätigkeit und Krieg nicht würde gesichert haben, durch den wechselseitigen Eigennutz. Es ist der Handelsgeist, der mit dem Kriege nicht zusammenbestehen kann .... Weil nämlich unter allen, der Staatsmacht untergeordneten, Mächten die Geldmacht wohl die zuverlässigste sein möchte, so sehen sich Staaten gedrungen, den endlichen Frieden zu befördern, und, wo auch immer in der Welt Krieg auszubrechen droht, ihn durch Vermittlungen abzuwehren, gleich als ob sie deshalb im beständigen Bündnisse ständen.“ vergl. mit VII, 332: „Der Krieg wird ein so bedenkliches Unternehmen, dabei der Einfluss, den jede Staatserschütterung in unserem durch Gewerbe so sehr verketteten Welttheil auf alle anderen Staaten thut, so merklich, dass sich diese, durch ihre eigene Gefahr gedrungen, obgleich ohne gesetzliches Ansehen, zu Schiedsrichtern anbieten, und so alles von weitem zu einem künftigen grossen Staatskörper anschicken, wovon die Vorwelt kein Beispiel aufzuzeigen hat.“

18) VII, 225: „So wie allseitige Gewaltthätigkeit und daraus entspringende Noth endlich ein Volk zur Entschliessung bringen musste, in eine staatsbürgerliche Verfassung zu treten, so muss auch die Noth aus den beständigen Kriegen ... sie zuletzt dahin bringen, selbst wider Willen, entweder in eine weltbürgerliche Verfassung zu treten, oder, ist ein

solcher Zustand eines allgemeinen Friedens ... der Freiheit noch gefährlicher, indem er den schrecklichsten Despotismus herbeiführt, so muss sie diese Noth doch zu einem Zustande zwingen, der zwar kein weltbürgerliches gemeines Wesen unter einem Oberhaupt, aber doch ein rechtlicher Zustand der Föderation nach einem gemeinschaftlich verabredeten Völkerrecht ist.“ vergl. mit 228 (ebenso 263): „Ich vertraue ... auf die Natur der Dinge, welche dahin zwingt, wohin man nicht gerne will (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*)“.

Ferner VII, 291: „Wenn es Pflicht ist, den Zustand eines öffentlichen Rechts, obgleich nur in einer in's Unendliche fortschreitenden Annäherung, wirklich zu machen, so ist der ewige Friede ... keine leere Idee, sondern eine Aufgabe, die, nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele beständig näher kommt.“ vergl. mit IX, 204: „So ist der ewige Friede — das letzte Ziel des ganzen Völkerrechts — freilich eine unausführbare Idee; die politischen Grundsätze aber, die ... zur kontinuierlichen Annäherung zu demselben dienen, sind es nicht, sondern, so wie diese eine auf der Pflicht, mithin auch auf dem Rechte der Staaten gegründete Aufgabe ist, allerdings ausführbar.“ und X, 356: „(Der) Krieg (wird) nach und nach menschlicher, darauf seltener, endlich als Angriffskrieg ganz schwinden.“ Vergl. damit die oben angeführte Stelle VII, 225 über Völkerrecht.

Wie sich Kant die völkerrechtliche Verbindung verschiedener Staaten vorstellte, spricht er deutlich aus IX, 196: „Dass die Verbindung doch keine souveraine Gewalt — wie in einer bürgerlichen Verfassung —, sondern nur eine Genossenschaft — Föderalität — enthalten müsse; eine Verbindung, die zu aller Zeit aufgekündigt werden kann.“

19) VII, 330: „Man sieht: die Philosophie könne auch ihren Chiliasmus haben, aber einen solchen, zu dessen Ausführung ihre Idee, obgleich nur sehr von weitem, selbst beförderlich werden kann, der also nichts weniger als schwärmerisch ist. Es kommt nur darauf an, ob die Erfahrung etwas von einem solchen Gange der Naturabsicht entdeckte. Ich sage: etwas Weniges.“ vergl. mit VII, 224; Anthropol. 271; X, 345 und 357 (1798): „Die Nachwehen des gegenwärtigen Krieges aber können dem politischen Wahrsager das Geständniss einer nahe bevorstehenden Wendung des menschlichen Geschlechts zum Bessern abnöthigen, das schon jetzt im Prospekt ist.“

20) X, 354: „Allmählich wird der Gewaltthätigkeit von Seiten der Mächtigen weniger, der Folgsamkeit in Ansehung der Gesetze mehr werden. Es wird ... mehr Wohlthätigkeit, weniger

Zank in Prozessen, mehr Zuverlässigkeit im Worthalten, theils aus Ehrliche, theils aus wohlverstandenen eigenen Vortheil im gemeinen Wesen entspringen, und sich endlich diess auch auf die Völker im äusseren Verhältniss gegen einander ... erstrecken“; vergl. mit VII, 228: „Ich kann die menschliche Natur, da in ihr immer noch die Achtung für Recht und Pflicht lebendig ist, nicht für so versunken im Bösen halten, dass nicht die moralisch praktische Vernunft nach vielen misslungenen Versuchen endlich über dasselbe siegen, und sie auch als liebenswürdig darstellen sollte“; 249: „Diese Huldigung, die jeder Staat dem Rechtsbegriffe — wenigstens den Worten nach — leistet, beweist doch, dass eine noch grössere ... moralische Anlage im Menschen anzutreffen sei, über das böse Princip in ihm doch einmal Meister zu werden“; 217: „Achtung für den Rechtsbegriff, deren sich der Mensch schlechterdings nicht entschlagen kann“ und X, 348 Anm. (unten Abschn. IV, Anm. 29).

21) X, 346: „Es ist bloss die Denkungsart der Zuschauer, welche sich bei diesem Spiele grosser Umwandlungen öffentlich verräth, und eine so allgemeine und doch uneigennützig Theilnehmung der Spielenden auf einer Seite, gegen die auf der anderen, selbst mit Gefahr, diese Parteilichkeit könnte ihnen sehr nachtheilig werden, dennoch laut werden lässt, so aber einen Charakter des Menschengeschlechts im Ganzen, und zugleich — der Uneigennützigkeit wegen — einen moralischen Charakter desselben ... beweist, der das Fortschreiten zum Bessern nicht allein hoffen lässt, sondern selbst schon ein solcher ist .... Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern, sie mag mit Elend und Greuelthaten ... angefüllt sein, ... diese Revolution findet doch ... in den Gemüthern aller Zuschauer eine Theilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt, und deren Aeusserung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere, als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann. Die Theilnehmung am Guten mit Affekt, der Enthusiasmus ... gibt mittelst dieser Geschichte zu der, für die Anthropologie wichtigen, Bemerkung Anlass, dass wahrer Enthusiasmus nur immer auf's Idealische, und zwar rein Moralische geht, dergleichen der Rechtsbegriff ist, und nicht auf den Eigennutz gepropft werden kann. Durch Geldbelohnungen konnten die Gegner der Revolutionirenden zu dem Eifer und der Seelengrösse nicht gespannt werden, den der bloss

Rechtsbegriff in ihnen hervorbrachte, und selbst der Ehrbegriff des alten kriegerischen Adels verschwand vor den Waffen derer, welche das Recht des Volks, wozu sie gehörten, in's Auge gefasst hatten und sich als Beschützer desselben dachten.“

22) VII, 333: „Wenn man von der Griechischen Geschichte anhebt, wenn man derselben Einfluss auf die Bildung und Missbildung des Staatskörpers des Römischen Volks, das den Griechischen Staat verschlang, und des letzteren Einfluss auf die Barbaren, die jenen wiederum zerstörten, bis auf unsere Zeit verfolgt, dabei aber die Staatengeschichte anderer Völker ... episodisch hinzuthut, so wird man einen regelmäßigen Gang der Verbesserung der Staatsverfassung in unserem Welttheile — der wahrscheinlicherweise allen anderen dereinst Gesetze geben wird — entdecken. Indem man ferner allenthalben nur auf die bürgerliche Verfassung und deren Gesetze und auf das Staatsverhältniss Acht hat, insoferne beide durch das Gute, welches sie enthielten, eine Zeit lang dazu dienten, Völker — mit ihnen auch Künste und Wissenschaften — emporzuheben und zu verherrlichen, ... so wird ... eine tröstende Aussicht in die Zukunft eröffnet werden, in welcher die Menschengattung ... ihre Bestimmung hier auf Erden ... erfüllt.“

23) VII, 224: „Ueberdiess lassen sich manche Beweise geben, dass das menschliche Geschlecht, im Ganzen, wirklich in unserem Zeitalter, in Vergleichung mit allen vorigen, ansehnlich moralisch selbst zum Besseren fortgerückt sei; und dass das Geschrei von der unaufhaltsam zunehmenden Verunartung desselben gerade daher kommt, dass, wenn es auf einer höheren Stufe der Moralität steht, es noch weiter vor sich sieht, und sein Urtheil über das, was man ist, in Vergleichung mit dem, was man sein sollte, mithin unser Selbstadel immer desto strenger wird, je mehr Stufen der Sittlichkeit wir im Ganzen des uns bekannt gewordenen Weltlaufs schon erstiegen haben.“

24) Vergl. schon Beobachtungen IV, 411. 413. 418 mit Fragm. XI, 242: „Die Wahrheit ist nicht die Hauptvollkommenheit des gesellschaftlichen Lebens; der schöne Schein treibt es hier so wie in der Malerei viel weiter.... Wo das gesellschaftliche Leben zunehmen soll, muss der Geschmack erweitert werden.“ — Sodann Anthrop. § 66 (S. 157): „Alle Darstellung seiner eigenen Person oder seiner Kunst mit Geschmack setzt einen gesellschaftlichen Zustand — sich mitzuthellen — voraus, der nicht immer gesellig — theilnehmend an der Lust anderer —, sondern im Anfange gemeinlich barbarisch, ungesellig und bloss wetteifernd ist. In völliger Einsamkeit

wird niemand sich sein Haus schmücken oder ausputzen, er wird es auch nicht gegen die Seinigen — Weib und Kinder —, sondern nur gegen Fremde thun, um sich vortheilhaft zu zeigen. Im Geschmack aber, d. i. in der ästhetischen Urtheilskraft, ist es nicht unmittelbar die Empfindung — das Materiale der Vorstellung des Gegenstandes —, sondern wie es die freie — produktive — Einbildungskraft durch Dichtung zusammenpaart, d. i. die Form, was das Wohlgefallen an demselben hervorbringt: denn nur die Form ist es, was des Anspruchs auf eine allgemeine Regel für das Gefühl der Lust fähig ist.... Es ist also ein Vermögen der gesellschaftlichen Beurtheilung äusserer Gegenstände in der Einbildungskraft. — Hier fühlt das Gemüth seine Freiheit im Spiele der Einbildungen; denn die Socialität mit anderen Menschen setzt Freiheit voraus, — und dieses Gefühl ist Lust“; 159: „Der ästhetische Geschmack des Wirths zeigt sich nun in der Geschicklichkeit, allgemeingiltig zu wählen“; und 206 über „eine Tischgesellschaft aus lauter Männern von Geschmack, ... so wie sie ... einander zu geniessen die Absicht haben“, über „das der moralischen Kultur selbst so zuträgliche Vergnügen in Gesellschaft“ und den „geselligen Geschmack, der die Konversation leiten muss“ vergl. mit Krit. der ästh. Urth. IV, 163: „Empirisch interessirt das Schöne nur in der Gesellschaft, und wenn man den Trieb zur Gesellschaft als den Menschen natürlich, die Tauglichkeit aber und den Hang dazu, d. i. die Geselligkeit zur Erforderniss des Menschen, als für die Gesellschaft bestimmten Geschöpf, also als zur Humanität gehörige Eigenschaft einräumt, so kann es nicht fehlen, dass man nicht auch den Geschmack als ein Beurtheilungsvermögen alles dessen, wodurch man sogar sein Gefühl jedem andern mittheilen kann, mithin als ein Beförderungsmittel dessen, was eines jeden natürliche Neigung verlangt, ansehen sollte. Für sich allein würde ein verlassener Mensch auf einer wüsten Insel weder seine Hütte, noch sich selbst ausputzen, oder Blumen aufsuchen, noch weniger sie pflanzen, um sich damit auszusmücken, sondern nur in Gesellschaft kommt es ihm ein, nicht bloss Mensch, sondern auch nach seiner Art ein feiner Mensch zu sein — der Anfang der Civilisirung. —; denn als einen solchen beurtheilt man denjenigen, der seine Lust andern mitzutheilen geneigt und geschickt ist, und den ein Objekt nicht befriedigt, wenn er das Wohlgefallen an demselben nicht in Gemeinschaft mit andern fühlen kann. Auch erwartet und fordert ein jeder die Rücksicht auf allgemeine Mittheilung von jedermann, gleichsam als aus einem ursprünglichen Vertrage, der durch die Menschheit selbst diktirt ist, und

so werden freilich anfangs nur Reize, z. B. Farben, um sich zu bemalen, oder Blumen, Muschelschalen, schönfarbige Vogelfedern, mit der Zeit aber auch schöne Formen — als an Kanots, Kleidern —, die gar kein Vergnügen, d. i. Wohlgefallen des Genusses bei sich führen, in der Gesellschaft wichtig und mit grossem Interesse verbunden, bis endlich die auf den höchsten Punkt angekommene Civilisirung daraus beinahe das Hauptwerk der verfeinerten Neigung macht, und Empfindungen nur so viel werth gehalten werden, als sie sich allgemein mittheilen lassen, wo denn, wengleich die Lust, die jeder an einem solchen Gegenstande hat, nur unbeträchtlich und für sich ohne merkliches Interesse ist, doch die Idee von ihrer allgemeinen Mittheilbarkeit ihren Werth beinahe unendlich vergrössert“; 161: „Der Geschmack ist also das Vermögen, die Mittheilbarkeit der Gefühle, welche mit gegebener Vorstellung verbunden sind, a priori zu beurtheilen“ — eine „Art von *sensus communis*“; und 235: „Die Propädeutik zu aller schönen Kunst ... scheint ... in der Kultur der Gemüthskräfte durch diejenigen Vorkenntnisse zu liegen, welche man *Humaniora* nennt, vermuthlich weil Humanität einerseits das allgemeine Theilnehmungsgefühl, andererseits das Vermögen, sich innigst und allgemein mittheilen zu können, bedeutet, welche Eigenschaften zusammen verbunden die der Menschheit angemessene Geselligkeit ausmachen, wodurch sie sich von der thierischen Eingeschränktheit unterscheidet. Das Zeitalter sowohl, als die Völker, in welchen der rege Trieb zur gesetzlichen Geselligkeit, wodurch ein Volk ein dauerndes gemeines Wesen ausmacht, mit den grossen Schwierigkeiten rang, welche die schwere Aufgabe, Freiheit mit einem Zwange zu vereinigen, umgeben, ein solches Zeitalter und ein solches Volk musste die Kunst der wechselseitigen Mittheilung der Ideen des ausgebildetsten Theils mit dem roheren, die Abstimmung der Erweiterung und Verfeinerung der ersteren zur natürlichen Einfachheit und Originalität der letzteren, und auf diese Art dasjenige Mittel zwischen der höheren Kultur und der genügsamen Natur zuerst erfinden, welches den richtigen ... Massstab auch für den Geschmack als allgemeinen Menschensinn ausmacht.“

25) Vergl. schon Beob. IV, 422 (feinerer Geschmack erzeugt Gefühl für schöne und edle Sitte, erhebt über den Eigennutz); 430 (er hat Verknüpfung mit sittlichen Regungen). — Sodann Anthrop. § 13 (S. 42): „Die Menschen sind insgesamt, je civilisirter, desto mehr Schauspieler; sie nehmen den Schein der Zuneigung, der Achtung vor anderen, der Sittsamkeit, der Uneigennützigkeit an, ohne irgend jemand da-



durch zu betrügen, weil ein jeder andere, dass es hiemit eben nicht herzlich gemeint sei, dabei einverstanden ist, und es ist auch sehr gut, dass es so in der Welt zugeht. Denn dadurch, dass Menschen diese Rolle spielen, werden zuletzt die Tugenden, deren Schein sie eine geraume Zeit hindurch nur gekünstelt haben, nach und nach wohl wirklich erweckt und gehen in die Gesinnung über. — Den Betrüger in uns selbst, die Neigung, zu betrügen, ist wiederum Rückkehr zum Gehorsam unter das Gesetz der Tugend, und nicht Betrug, sondern schuldlose Täuschung unserer selbst. — — Mit Gewalt ist wider die Sinnlichkeit in den Neigungen nichts ausgerichtet; man muss sie überlisten und, wie Swift sagt, dem Wallfisch eine Tonne zum Spiel hingeben, um das Schiff zu retten. Die Natur hat den Hang, sich gern täuschen zu lassen, dem Menschen weislich eingepflanzt, selbst um die Tugend zu retten, oder doch zu ihr hinzuleiten. Der gute ehrbare Anstand ist ein küsserer Schein, der anderen Achtung einflößt — sich nicht gemein zu machen —; ... Sittsamkeit, ein Selbstzwang, der die Leidenschaft versteckt, ist doch als Illusion sehr heilsam, um zwischen einem und dem anderen Geschlecht den Abstand zu bewirken, der nöthig ist ... Ueberhaupt ist alles, was man Wohlanständigkeit nennt, von derselben Art, nämlich nichts als schöner Schein. Höflichkeit ist ein Schein der Herablassung, der Liebe einflößt. Die Verbeugungen und die ganze höfische Galanterie, sammt den heissesten Freundschaftsversicherungen mit Worten, sind zwar nicht eben immer Wahrheit, aber sie betrügen darum doch auch nicht, weil ein jeder weiss, wofür er sie nehmen soll und dann vornämlich darum, weil diese anfänglich leeren Zeichen des Wohlwollens und der Achtung nach und nach zu wirklichen Gesinnungen dieser Art hinleiten. Alle menschliche Tugend im Verkehr ist Scheidemünze; ein Kind ist der, welcher sie für ächtes Gold nimmt. — Es ist doch aber besser, Scheidemünze, als gar kein solches Mittel im Umlauf zu haben, und endlich kann es doch, wenn gleich mit ansehnlichem Verlust, in baares Gold umgesetzt werden. Sie für lauter Spielmarken, die gar keinen Werth haben, auszugeben, ... ist ein an der Menschheit verübter Hochverrath. Selbst der Schein des Guten an andern muss uns werth sein, weil aus diesem Spiel mit Verstellungen, welche Achtung erwerben, ohne es vielleicht zu verdienen, endlich wohl Ernst werden kann“; und §. 68 (S. 161): „Der Geschmack geht auf Mittheilung seines Gefühls der Lust und Unlust an andere und enthält eine Empfänglichkeit, durch diese Mittheilung selbst mit Lust afficirt zu werden, ein Wohlgefallen daran gemeinschaftlich mit anderen — gesell-

schaftlich — zu empfinden. Nun ist das Wohlgefallen, das ... als allgemeingiltig betrachtet werden kann, ... ein Wohlgefallen an der Uebereinstimmung der Lust des Subjekts mit dem Gefühl jedes andern, nach einem allgemeinen Gesetz, welches aus der allgemeinen Gesetzgebung des Fühlenden, mithin aus der Vernunft entspringen muss, d. i. die Wahl nach diesem Wohlgefallen steht der Form nach unter dem Princip der Pflicht. Also hat der ideale Geschmack eine Tendenz zur äusseren Beförderung der Moralität. — Den Menschen für seine gesellschaftliche Lage gesittet zu machen, will zwar nicht ganz so viel sagen, als ihn sittlich gut — moralisch — zu bilden, aber bereitet doch, durch die Bestrebung in dieser Lage anderen wohlzugefallen — beliebt oder bewundert zu werden —, dazu vor. — Auf diese Weise könnte man den Geschmack Moralität in der äusseren Erscheinung nennen; ... gesittet sein enthält ... den Anschein oder Anstand vom Sittlichguten und selbst einen Grad davon, nämlich die Neigung, auch schon in den Schein desselben einen Werth zu setzen“; § 87 (S. 209): „So unbedeutend diese Gesetze der verfeinerten Menschheit auch scheinen mögen, ... so ist doch alles, was Geselligkeit befördert, wenn es auch nur in gefallenden Maximen oder Manieren bestände, ein die Tugend vortheilhaft kleidendes Gewand, welches der letzteren auch in ernsthafter Rücksicht zu empfehlen ist“ vergl. mit IX, 339.

26) IV, 164: „so würde Geschmack einen Uebergang unseres Beurtheilungsvermögens von dem Sinnengenuss zum Sittengefühl entdecken“; 232: „Das Schöne ist das Symbol des Sittlichguten und auch nur in dieser Rücksicht — einer Beziehung, die jedermann natürlich ist und die auch jedermann andern als Pflicht zumuthet — gefällt es mit einem Ansprüche auf jedes andern Beistimmung, wobei sich das Gemüth zugleich einer gewissen Veredlung und Erhebung über die blosse Empfänglichkeit einer Lust durch Sinneneindrücke bewusst ist“; 234: „Der Geschmack macht gleichsam den Uebergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse, ohne einen zu gewaltsamen Sprung, möglich, indem er die Einbildungskraft auch in ihrer Freiheit als für den Verstand bestimmbar vorstellt, und sogar an Gegenständen der Sinne auch ohne Sinnenreiz ein freies Wohlgefallen zu finden lehrt“ vergl. mit IX, 299: „In Ansehung des Schönen, obgleich Leblosen in der Natur ist ein Hang zum blossen Zerstören der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider, weil es dasjenige Gefühl im Menschen schwächt ..., was ... eine der Moralität günstige

Stimmung der Sinnlichkeit sehr befördert, wenigstens dazu vorbereitet, nämlich die Lust, etwas auch ohne Absicht auf Nutzen zu lieben und z. B. an den schönen Krystallisationen, an der unbeschreiblichen Schönheit des Gewächsreiches ein uninteressirtes Wohlgefallen zu finden“; IV, 331: „Schöne Kunst und Wissenschaften, die durch eine Lust, die sich allgemein mittheilen lässt und die Geschliffenheit und Verfeinerung für die Gesellschaft, wenn gleich den Menschen nicht sittlich besser, doch gesittet machen, gewinnen der Tyrannei des Sinnenhangs sehr viel ab und bereiten dadurch den Menschen zu einer Herrschaft vor, in der die Vernunft allein Gewalt haben soll.“ „Der Zweck der Natur (mit der Verfeinerung des Geschmacks durch die Kunst) ist nicht zu verkennen: der Roheit und dem Ungestüm derjenigen Neigungen, welche mehr der Thierheit in uns angehören und der Ausbildung zu unserer höheren Bestimmung am meisten entgegen sind, immer mehr abzugewinnen und der Entwicklung der Menschheit Platz zu machen“; 174: „Schöne Kunst ... ist eine Vorstellungsart, die für sich selbst zweckmässig ist und obgleich ohne Zweck, dennoch die Kultur der Gemütskräfte zur geselligen Mittheilung befördert“; 199: „In aller schönen Kunst besteht das Wesentliche in der Form, welche für die Beobachtung und Beurtheilung zweckmässig ist, wo die Lust zugleich Kultur ist und den Geist zu Ideen stimmt.“

IV, 177: „Die Natur im Subjecte (muss) der Kunst die Regel geben, d. i. schöne Kunst ist nur als Produkt des Genie's möglich“ (ebenso 229); 184: Das Genie hat Geist, d. h. das „Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen“ (ebenso 220); eine ästhetische Idee ist eine „Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlasst, ohne dass ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke d. i. Begriff adäquat sein kann.“ Man kann dergleichen Vorstellungen der Einbildungskraft Ideen nennen, ... weil sie zu etwas über die Erfahrungsgrenze hinaus Liegendem wenigstens streben und so einer Darstellung der Vernunftbegriffe — der intellektuellen Ideen — nahe zu kommen suchen“; sie dienen „das Gemüt zu beleben, indem sie ihm die Aussicht in ein unabsehbares Feld verwandter Vorstellungen eröffnen“, „das Unnennbare in dem Gemütszustande bei einer gewissen Vorstellung auszudrücken und allgemein mittheilbar zu machen“ vergl. mit Anthropol. S. 137 und 256. — IV, 200: „Unter allen (Künsten) behauptet die **Dichtkunst** — die fast gänzlich dem Genie ihren Ursprung verdankt ... —, den obersten Rang. Sie erweitert

das Gemüth ... (durch) eine Gedankenfülle, der kein Sprachausdruck völlig adäquat ist .... Sie stärkt das Gemüth, indem sie es sein freies, selbstthätiges und von der Naturbestimmung unabhängiges Vermögen fühlen lässt, die Natur als Erscheinung nach Ansichten zu betrachten, die sie nicht von selbst, weder für den Sinn, noch den Verstand, in der Erfahrung darbietet und sie also ... gleichsam zum Schema des Uebersinnlichen zu gebrauchen“ (Homer producirt „phantasiereiche und doch zugleich gedankenvolle Ideen“ 178); 203: „Harmonie und Melodie (der Musik, welche „durch lauter Empfindungen ohne Begriffe spricht“, und „das Gemüth mannigfaltiger und, obgleich bloss vorübergehend, doch inniglicher bewegt“, als Poesie [vergl. Anthrop. S. 47], dient dazu,) ... die ästhetische Idee eines zusammenhängenden Ganzen einer unnennbaren Gedankenfülle einem gewissen Thema gemäss, welches den in dem Stücke herrschenden Affekt ausmacht, auszudrücken“ vergl. mit Beob. IV, 430: „Gefühl ... für die Tonkunst, nicht so ferne sie Kunst, sondern Empfindung äussert, ... verfeinert oder erhebt den Geschmack dieses (des weiblichen) Geschlechts und hat jeder Zeit einige Verknüpfung mit sittlichen Regungen“; 204: „Die bildenden Künste ... (bringen) ein Produkt zu Stande, welches den Verstandesbegriffen zu einem dauerhaften und für sich selbst empfehlenden Vehikel dient, die Vereinigung derselben mit der Sinnlichkeit und so gleichsam die Urbanität der oberen Erkenntnisskräfte zu befördern. Beiderlei Art Künste (die Musik und die bildenden Künste) nehmen einen ganz verschiedenen Gang: die erstere (die Musik) von Empfindungen zu unbestimmten Ideen, die zweite Art aber (die bildenden Künste) von bestimmten Ideen zu Empfindungen. Die letzteren sind von bleibendem, die ersteren nur von transitorischem Eindrücke. — Unter den bildenden Künsten würde ich der Malerei den Vorzug geben, theils weil sie als Zeichnungskunst allen übrigen bildenden zum Grunde liegt, theils weil sie weit mehr in die Region der Ideen eindringen und auch das Feld der Anschauung diesen gemäss erweitern kann, als es den übrigen verstattet ist.“ (Anthrop. 166: „Der Naturmaler ... ist nicht der schöne Geist, weil er nur nachahmt; der Ideenmaler ist allein der Meister der schönen Kunst.“)

IV, 391: „Die Bewunderung der Schönheiten ... der Natur ... hat etwas einem religiösen Gefühl Aehnliches an sich. Sie scheinen daher zuerst durch eine der moralischen analoge Beurtheilungsart derselben auf's moralische Gefühl — der Dankbarkeit und Verehrung gegen die uns unbekannte Ursache — und also durch Erregung moralischer Ideen auf das Gemüth zu wirken, wenn sie diejenige Bewunderung

einflößen, die mit weit mehrerem Interesse verbunden ist, als bloss theoretische Betrachtung wirken kann“; und Anthrop. 183: „Bewunderung, ... welcher Affekt ... durch die Vernunft angeregt wird und eine Art von heiligem Schauer ist, den Abgrund des Uebersinnlichen sich vor seinen Füssen eröffnen zu sehen“ vergl. mit IV, 166: vom „intellektuellen Interesse an der Schönheit der Natur“, „um sich hier gleichsam Wollust für seinen Geist in einem Gedankengange zu finden, den man sich nie völlig entwickeln kann“, von der „Deutung ästhetischer Urtheile auf Verwandtschaft mit dem moralischen Gefühl“ als der „wahren Auslegung der Chifferschrift, wodurch die Natur in ihren schönen Formen figürlich zu uns spricht“, von der Beziehung der „Bewunderung der Natur“ und ihrer „Zweckmässigkeit ohne Zweck“ auf „den letzten Zweck unseres Daseins“, von dem „höheren Sinn“ der „Sprache, die Natur zu uns führt“ (vergl. auch IV, 363 und Anthrop. S. 157); IV, 216: von der Beziehung der „allgemeinen Giltigkeit“ des ästhetischen Urtheils auf den „Vernunftbegriff von dem Uebersinnlichen“, auf das „übersinnliche Substrat der Menschheit“, auf den „unbestimmten Begriff vom übersinnlichen Substrat der Erscheinungen“, auf die „unbestimmte Idee des Uebersinnlichen in uns“ als den „einzigsten Schlüssel der Enträthselung dieses uns selbst seinen Quellen nach verborgenen Vermögens“ (des Geschmacks); ebenso 221: von dem „übersinnlichen Substrat aller seiner (des Subjekts) Vermögen, welches kein Verstandesbegriff erreichen kann“, von dem „letzten durch das Intelligible unserer Natur gegebenen Zweck“ als dem letzten Richtmasse „jener ästhetischen aber unbedingten Zweckmässigkeit in der schönen Kunst.“ — Vergl. damit IV, 86: „Von der Normalidee des Schönen ist noch das Ideal des Schönen unterschieden, welches man lediglich an der menschlichen Gestalt ... erwarten darf. An dieser nun besteht das Ideal in dem Ausdrücke des Sittlichen, ohne welches der Gegenstand nicht allgemein und dazu positiv — nicht bloss negativ in einer schulgerechten Darstellung — gefallen kann“; 232: „Das Schöne ist das Symbol des Sittlichguten ... das ist das Intelligible, worauf ... der Geschmack hinaussieht.“ — Weitere Beziehungen auf die religiöse und mystische Seite der Kunst IV, 122. 228.

Vergl. auch das Urtheil Schellings in dem schönen Aufsätze über Kant nach seinem Tode 1804: „Die in allen seinen Werken hervorleuchtende Naivetät, durch die er oft die Güte seines Gemüths nicht minder

als die Tiefe seines Geistes enthüllt, ein nicht selten göttlicher Instinkt, der ihn sicher leitet, ist besonders in der Kritik der ästhetischen Urtheilskraft erkennbar. Man kann es nur aus der Reinheit eines wahrhaft unabhängigen Gemüths und den grossen Anlagen eines klaren Geistes erklären, wenn aus der tiefsten Herabwürdigung der Kunst Er sich zu einer Idee von Kunst in ihrer Unabhängigkeit von jedem andern Zweck, als der in ihr selbst liegt, erhebt, die Unbedingtheit der Schönheit darstellt, und Naivetät als das Wesen des Kunstgenies fordert, doppelt bewundernswerth hierin, da theils natürliche Geistesrichtung, theils Lebensumstände ihn verhinderten, von den schönen Werken bildender Kunst bedeutendere historische Kenntnisse als von den redenden zu erlangen. — Erst seit Kant und durch ihn ist das Wesen der Kunst auch wissenschaftlich ausgesprochen worden: Er gab wahrhaft, ohne es zu wissen, die Begriffe her, welche auch über das vergangene Schöne und Echte in der deutschen Kunst den Sinn aufschlossen, das Urtheil bildeten.“

Ueber Kants Zustimmung zu Schillers Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen vergl. seinen Brief an Schiller XI, 170.

27) Ueber geselligen Verkehr im Hause, über das hier geltende „Gastrecht“ und über die Rolle, welche der „Wirthin des Hauses“ hiebei zufällt vergl. Anthrop. § 87 (S. 204—209).

Ueber „die Kultur der Gesellschaft und Verfeinerung derselben durch die Weiblichkeit“ vergl. Anthrop. S. 240: „Da sie (die Natur) auch die feineren Empfindungen, die zur Kultur gehören, nämlich die der Geselligkeit und Wohlanständigkeit einflössen wollte, macht sie dieses Geschlecht zum Beherrscher des männlichen, durch seine Sittsamkeit, Beredtheit in Sprache und Mienen, früh gescheut, mit Ansprüchen auf sanfte höfliche Begegnung des männlichen gegen dasselbe, so dass sich das letztere ... unsichtbar gefesselt, und wenn gleich dadurch eben nicht zur Moralität selbst, doch zu dem, was ihr Kleid ist, dem gesitteten Anstande, der zu jener die Vorbereitung und Empfehlung ist, gebracht sah“ mit Beob. IV, 450: „Der Gegenstand, auf welchen sich die Verdienste und Nationalfähigkeiten dieses (des französischen) Volks am meisten beziehen, ist das Frauenzimmer. Nicht, als wenn es hier mehr als anderwärts geliebt oder geschätzt würde, sondern weil es die beste Veranlassung gibt, die beliebtesten Talente des Witzes, der Artigkeit und der guten Manieren in ihrem Lichte zu zeigen .... Da es den Franzosen an edlen Eigenschaften gar nicht gebricht, nur dass diese durch die Empfindung des Schönen allein können belebt werden, so würde das schöne Geschlecht hier einen mächtigeren Einfluss haben können, die edelsten Handlungen des männ-

lichen zu erwecken und rege zu machen, als irgend sonst in der Welt, wenn man bedacht wäre, diese Richtung des Nationalgeistes ein wenig zu begünstigen. Es ist Schade, dass die Lilien nicht spinnen“; und ebendas. Anm.: „Das Frauenzimmer gibt in Frankreich allen Gesellschaften und allem Umgange den Ton. Nun ist wohl nicht zu leugnen, dass die Gesellschaften ohne das schöne Geschlecht ziemlich schnacklos und langweilig seien; allein wenn die Dame darin den schönen Ton angibt, so sollte der Mann seinerseits den edlen angeben. Widrigenfalls wird der Umgang eben so wohl langweilig, aber aus einem entgegengesetzten Grunde; weil nichts so sehr vereckelt als lauter Süßigkeit . . . Mit Madam und von Madam beschäftigen sich (nach dem französischen Geschmack) alle Unterredungen und alle Lustbarkeiten. Indessen ist das Frauenzimmer dadurch gar nicht mehr geehrt. Ein Mensch, welcher tändelt, ist jederzeit ohne Gefühl, sowohl der wahren Achtung, als auch der zärtlichen Liebe. Ich möchte wohl, um wer weiss wie viel, dasjenige nicht gesagt haben, was Rousseau so verwegen behauptet: dass ein Frauenzimmer niemals etwas mehr als ein grosses Kind werde. Allein der scharfsichtige Schweizer schrieb dieses in Frankreich und vermuthlich empfand er es als ein so grosser Vertheidiger des schönen Geschlechts mit Entrüstung, dass man demselben nicht mit mehr wirklicher Achtung daselbst begegnet.“ (Der Engländer dagegen „ist im Verhältniss auf das Frauenzimmer nicht von französischer Artigkeit, aber bezeigt gegen dasselbe weit mehr Achtung und treibt diese vielleicht zu weit, indem er im Ehestande seiner Frau gemeinlich ein unumschränktes Ansehen einräumt“ 452.) Vergl. auch Fragm. XI, 243.

28) Beob. IV, 444: „In dem ehelichen Leben soll das vereinigte Paar gleichsam eine einzige moralische Person ausmachen, welche durch den Verstand des Mannes und den Geschmack der Frau belebt und regiert wird. Denn nicht allein, dass man jenem mehr auf Erfahrung gegründete Einsicht, dieser aber mehr Feinheit und Richtigkeit in der Empfindung zutrauen kann, so ist eine Gemüthsart, je erhabener sie ist, auch um desto geneigter, die grösste Absicht der Bemthungen in der Zufriedenheit eines geliebten Gegenstandes zu setzen, und andererseits, je schöner sie ist, desto mehr sucht sie durch Gefälligkeit diese Bemthung zu erwiedern . . . Wenn es dahin kommt, dass die Rede vom Rechte des Befehlshabers ist, so ist die Sache schon äusserst verderbt; denn wo die ganze Verbindung eigentlich nur auf Neigung errichtet ist, da ist sie schon halb zerrissen, sobald sich das Sollen anfängt hören zu lassen. Die Anmassung des Frauenzimmers in diesem harten Tone ist äusserst hässlich, und des Mannes im höchsten

Grade unedel und verächtlich. Indessen bringt es die weise Ordnung der Dinge so mit sich, dass alle diese Feinigkeiten und Zärtlichkeiten der Empfindung nur im Anfange ihre ganze Stärke haben, in der Folge aber ... in vertrauliche Liebe ausarten, wo ... die grosse Kunst darin besteht, ... noch genügsame Reste von jenen zu erhalten“ vergl. mit *Fragm. XI, 249*: „Wenn man bedenkt, dass Mann und Frau ein **moralisches Ganzes** ausmachen, so muss man ihnen nicht einerlei Eigenschaften beilegen, sondern dem einen solche Eigenschaften, die dem andern fehlen.“ — Ferner *Beob. IV, 435*: „Indem diese feine Mischung (edler und schöner Eigenschaften) zugleich durch Reize einnimmt und durch Achtung rührt, so stellt sie alle übrigen Eigenschaften wider den Muthwillen des Tadels und der Spottsucht in Sicherheit. Personen von dieser Gemüthsart haben auch ein Herz zur Freundschaft, welches an einem Frauenzimmer niemals kann hoch genug geschätzt werden, weil es so gar selten ist und zugleich so überaus reizend sein muss“ vergl. mit dem Abschnitt über die Freundschaft, *metaph. Anfangsgr. der Tugendlehre § 46 (IX, 333)*: „Freundschaft ist die Vereinigung zweier Personen durch gleiche wechselseitige Liebe und Achtung; ... Liebe und Hochschätzung ... in das Ebenmass des Gleichgewichts gebracht; ... (sie ist) rein moralisch. — Freundschaft ist, bei der Süssigkeit der Empfindung des bis zum Zusammenschmelzen in eine Person sich annähernden wechselseitigen Besitzes, doch zugleich etwas so Zartes, dass, wenn man sie auf Gefühlen beruhen lässt und dieser wechselseitigen Mittheilung und Ergebung nicht Grundsätze oder feste, das Gemeinmachen verhütende und die Wechselliebe durch Forderungen der Achtung einschränkende Regeln unterlegt, sie keinen Augenblick vor Unterbrechungen sicher ist. — Auf alle Fälle kann die Liebe in der Freundschaft nicht Affekt sein, weil dieser in der Wahl blind und in der Fortsetzung verrauchend ist“; § 47 (S. 336): „Moralische Freundschaft ist das völlige Vertrauen zweier Personen in wechselseitiger Eröffnung ihrer geheimen Urtheile und Empfindungen, soweit sie mit beiderseitiger Achtung gegen einander bestehen kann. — Indess ist doch die bloss moralische Freundschaft kein Ideal, sondern der schwarze Schwan existirt wirklich hin und wieder in seiner Vollkommenheit.“

Die angeführten Stellen beweisen, dass Kants Anschauung von der Ehe mit dem Abschnitt in der Rechtslehre § 24—27 nicht erschöpft ist; sie rücken wohl auch die Bedeutung, welche Kant der rechtlichen Seite der Ehe dort beilegt (besonders wenn man die Aeusserung IX, 333 über



„feste, das Gemeinmachen verhüttende und die Wechselliebe durch Forderungen der Achtung einschränkende Regeln“ zur Verhüttung von „Unterbrechungen“ vergleicht), in die richtige Beleuchtung. — Ohne Zweifel hat Kant noch mehr als Hegel zwischen der rechtlichen und moralischen Seite der Ehe geschieden. Mag ihm deshalb die Auffassung der ersteren misslungen sein, in der Würdigung der letzteren steht er keineswegs so tief unter Hegel, als dieser selbst glaubte, und seither in Deutschland allgemeine Annahme ist.

29) Beob. IV, 442: „Das Frauenzimmer hat ein vorzügliches Gefühl für das Schöne, soferne es ihnen selbst zukommt, aber für das Edle, insoweit es am männlichen Geschlechte angetroffen wird. Der Mann dagegen hat ein entschiedenes Gefühl für das Edle, was zu seinen Eigenschaften gehört, für das Schöne aber, insoferne es an dem Frauenzimmer anzutreffen ist. Daraus muss folgen, dass die Zwecke der Natur darauf gehen, den Mann durch die Geschlechterneigung noch mehr zu veredeln und das Frauenzimmer durch eben dieselbe noch mehr zu verschönern. Ein Frauenzimmer ist dartüber wenig verlegen, dass sie gewisse hohe Einsichten nicht besitzt, dass sie furchtsam und zu wichtigen Geschäften nicht aufgelegt ist —, sie ist schön und nimmt ein, und das ist genug. Dagegen fordert sie alle diese Eigenschaften am Manne, und die Erhabenheit ihrer Seele zeigt sich nur darin, dass sie diese edlen Eigenschaften zu schätzen weiss, so ferne sie bei ihm anzutreffen sind .... Dagegen ist der Mann viel delikater in Ansehung der schönen Reize des Frauenzimmers. Er ist durch die feine Gestalt desselben, die muntere Naivetät und die reizende Freundlichkeit genugsam schadlos gehalten wegen des Mangels von Büchergelehrsamkeit .... Eitelkeit und Moden können wohl diesen natürlichen Trieben eine falsche Richtung geben und aus mancher Mannsperson einen süßen Herren, aus dem Frauenzimmer aber eine Pedantin oder Amazone machen, allein die Natur sucht doch jederzeit zu ihrer Ordnung zurückzuführen. Man kann daraus urtheilen, welche mächtige Einflüsse die Geschlechterneigung vornämlich auf das männliche Geschlecht haben könnte, um es zu veredeln, wenn, anstatt vieler trockenen Unterweisungen, das moralische Gefühl des Frauenzimmers zeitig entwickelt würde (vergl. 428—430), um dasjenige gehörig zu empfinden, was zu der Würde und den erhabenen Eigenschaften des andern Geschlechts gehört, und dadurch vorbereitet würde, den läppischen Zieraffen mit Verachtung anzusehen, und sich keinen andern Eigenschaften als den Verdiensten zu ergeben. Es ist auch gewiss, dass die Gewalt ihrer Reize dadurch überhaupt gewinnen würde; denn es zeigt sich, dass die Be-

zauberung derselben mehrentheils nur auf edlere Seelen wirke .... Es liegt am meisten daran, dass der Mann als Mann vollkommener werde und die Frau als ein Weib .... Wenn alles auf's Aeusserste ankommt, so wird der Mann dreist auf seine Verdienste sagen können: Wenn Ihr mich gleich nicht liebt, so will ich Euch zwingen, mich hochzuachten; und das Frauenzimmer, sicher der Macht ihrer Reize, wird antworten: Wenn Ihr uns gleich nicht hochschätzt, so zwingen wir Euch doch, uns zu lieben. In Ermangelung solcher Grundsätze sieht man Männer Weiblichkeiten annehmen, um zu gefallen, und Frauenzimmer bisweilen einen männlichen Ausdruck künsteln, um Hochachtung einzufössen: was man aber wider den Dank der Natur macht, das macht man jederzeit sehr schlecht.“ vergl. mit ebendas. 441: „Allen diesen Reizen droht endlich das Alter, der grosse Verwüster der Schönheit, und es müssen, wenn es nach der natürlichen Ordnung gehen soll, allmählich die erhabenen und edlen Eigenschaften die Stelle der schönen einnehmen, um eine Person, so wie sie nachlässt, liebenswürdig zu sein, immer einer grösseren Achtung werth zu machen. Meiner Meinung nach sollte in der schönen Einfalt, die durch ein verfeinertes Gefühl an allem, was reizend und edel ist, erhoben worden, die ganze Vollkommenheit des schönen Geschlechts in der Blüthe der Jahre bestehen. Allmählich, so wie die Ansprüche auf Reizungen nachlassen, könnte das Lesen der Bücher und die Erweiterung der Einsicht unvermerkt die erledigte Stelle der Grazien durch die Musen ersetzen, und der Ehemann sollte der erste Lehrmeister sein. Gleichwohl, wenn selbst die allen Frauenzimmern so schreckliche Epoche des Altwerdens herankommt, so gehört es doch auch alsdann noch immer zum schönen Geschlecht .... Eine bejahrte Person, welche mit einem sittsamen und freundlichen Wesen der Gesellschaft beiwohnt, auf eine muntere und vernünftige Art gesprächig ist, die Vergnügen der Jugend, daran sie selbst nicht Antheil nimmt, mit Anstand begünstigt, und, indem sie für alles sorgt, Zufriedenheit und Wohlgefallen an der Freude, die um sie vorgeht, verräth, ist noch immer eine feinere Person, als ein Mann im gleichen Alter, und vielleicht noch liebenswürdiger als ein Mädchen, wiewohl in einem anderen Verstande.“ — Ferner vergl. IV, 436 mit Anthrop. S. 158 und IV, 167 (über die „schöne Seele“). — Im Uebrigen vergl. Abschn. I, Anm. 28 und 32. — Vergl. damit Schiller XI, 243.

30) Vergl. ausser den Stellen Abschn. II Anm. 16 noch den oben erwähnten Brief an Herz XI, 65: „Der oberste Grund der Moralität muss ... Bewegkraft haben und daher, ob er zwar intellektuell

ist, so muss er doch eine gerade Beziehung auf die ersten Triebfedern des Willens haben“ und Kr. d. pr. V. VIII, 206: „Dass man sich nicht wundern darf, diesen Einfluss einer bloss intellektuellen Idee auf's Gefühl für spekulative Vernunft unergründlich zu finden“ mit X, 8; VII, 425; und Anthropol. 173 (oben Abschn. I, Anm. 38).

31) Rel. innerh. d. Gr. d. bl. V. X, 110: „Der Neid, die Herrschaft, die Habsucht... bestürmen alsbald seine an sich genügsame Natur, wenn er unter Menschen ist, und es ist nicht einmal nöthig, dass diese... als verleitende Beispiele vorausgesetzt werden; es ist genug, dass sie da sind, dass sie ihn umgeben, und dass sie Menschen sind, um einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage zu verderben, und sich einander böse zu machen. (Vergl. damit oben Anm. 3 und Abschn. I Anm. 40.) Wenn nun keine Mittel aufgefunden werden könnten, eine ganz eigentlich auf die Verhütung dieses Bösen und zu Beförderung des Guten im Menschen abzweckende Vereinigung, als eine bestehende und sich immer ausbreitende, bloss auf die Erhaltung der Moralität angelegte Gesellschaft zu errichten, welche mit vereinigten Kräften dem Bösen entgegenwirkte, so würde dieses, so viel der einzelne Mensch auch gethan haben möchte, um sich der Herrschaft desselben zu entziehen, ihn doch unablässlich in der Gefahr des Rückfalls unter dieselbe erhalten. — Die Herrschaft des guten Principis... ist also, so viel wir einsehen, nicht anders erreichbar, als durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben; einer Gesellschaft, die dem ganzen Menschengeschlecht in ihrem Umfang sie zu beschliessen, durch die Vernunft zur Aufgabe und zur Pflicht gemacht wird. Es ist von der moralisch gesetzgebenden Vernunft ausser den Gesetzen, die sie jedem Einzelnen vorschreibt, noch überdiess eine Fahne der Tugend als Vereinigungspunkt für alle, die das Gute lieben, ausgesteckt, um sich darunter zu versammeln. — Man kann eine Verbindung der Menschen unter blossen Tugendgesetzen, nach Vorschrift dieser Idee, eine ethische, und soferne diese Gesetze öffentlich sind, eine ethisch bürgerliche — im Gegensatz der rechtlich bürgerlichen — Gesellschaft, oder ein ethisches gemeines Wesen nennen. Dieses kann mitten in einem politischen gemeinen Wesen, und sogar aus allen Gliedern desselben bestehen — wie es denn auch, ohne dass das letztere zum Grunde liegt, von Menschen gar nicht zu Stande gebracht werden könnte —. Aber jenes hat ein besonderes und ihm eigenthümliches Vereinigungsprincip, und daher auch eine Form und Verfassung,

die sich von der des letztern wesentlich unterscheidet. Gleichwohl ist eine gewisse Analogie zwischen beiden, als zweier gemeinen Wesen überhaupt betrachtet, in Ansehung deren das erstere auch ein ethischer Staat, d. i. ein Reich der Tugend genannt werden kann, wovon die Idee in der menschlichen Vernunft ihre ganz wohlgegründete, objektive Realität hat — als Pflicht sich zu einem solchen Staate zu einigen —.“  
 — Ferner 112: „Dass jenes (politische gemeine Wesen) seine Bürger zwingen sollte, in ein ethisches gemeines Wesen zu treten, wäre ein Widerspruch, weil das letztere schon in seinem Begriffe die Zwangsfreiheit bei sich führt . . .“

Der geschichtsphilosophische, socialpsychologische Gesichtspunkt, von welchem aus Kant in den 3 ersten Abschnitten seiner philosophischen Religionslehre die Religion vorwiegend betrachtet, drückt sich schon aus in den Ueberschriften derselben: 1) Von der Einwohnung des bösen Principis neben dem Guten in der menschlichen Natur; 2) Von dem Kampfe des guten Principis mit dem Bösen um die Herrschaft über den Menschen; 3) Der Sieg des guten Principis über das Böse und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden. (Vergl. auch schon Fragm. XI, 233 u. 234.) — Wenn wir die theologische Terminologie, deren sich Kant hier bedient, in seine psychologische Sprache übersetzen, so erörtert er in seiner philos. Religionslehre zuerst die egoistischen Leidenschaften, welche den Menschen am Anfang seiner Entwicklung (im Naturzustand S. 36) beherrschen, sodann die idealen Triebe, welche sich neben jenen zu regen beginnen (hier das religiöse Gefühl), schliesslich die sociale Organisation, durch welche die letzteren die Oberhand über die ersteren gewinnen (hier die Kirche). — Durch die ganze Schrift hindurch findet sich eine Parallelisirung der Religion mit dem Staat.

32) Rel. innerh. X, 115: „Hier haben wir nun eine Pflicht von ihrer eigenen Art, nicht der Menschen gegen Menschen, sondern des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst, . . . nämlich auf ein Ganzes hinzuwirken, wovon wir nicht wissen können, ob es als ein solches auch in unserer Gewalt stehe (eine allgemeine Republik der Gattung nach Tugendgesetzen). — Man wird schon zum voraus vermuthen, dass diese Pflicht der Voraussetzung einer andern Idee, nämlich der eines höheren moralischen Wesens bedürfen werde, durch dessen allgemeine Veranstaltung die für sich unzulänglichen Kräfte der einzelnen zu einer gemeinsamen Wirkung vereinigt werden“ vergl. mit X, 123: „eigentlich entspringt der Begriff von der Gottheit nur aus dem Bewusstsein dieser (moralischen) Gesetze und

dem Vernunftbedürfnisse, eine Macht anzunehmen, welche diesen den ganzen, in einer Welt möglichen, zum sittlichen Endzweck zusammenstimmenden Effekt verschaffen kann“ (ebenso X, 6. 8. 188); IV, 378: „Die Absicht, den Endzweck aller vernünftigen Wesen zu befördern, ist ... durch das Gesetz der Pflicht auferlegt. Aber die spekulative Vernunft sieht die Ausführbarkeit derselben gar nicht ein .... So wird sie für ihr eigenes praktisches Gesetz und die dadurch auferlegte Aufgabe, also in moralischer Rücksicht, jene Ideen (Gott und Unsterblichkeit) als real anerkennen müssen“ und VIII, 270: „Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts (vergl. X, 115), als das Objekt und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft, zur Religion, d. i. zur Erkenntniss aller Pflichten als göttlicher Gebote, d. i. ... als wesentlicher Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen, weil wir nur von einem ... heiligen und gütigen, zugleich auch allgewaltigen Willen das höchste Gut, welches zum Gegenstande unserer Bestrebung zu setzen uns das moralische Gesetz zur Pflicht macht, ... hoffen können.“

33) X, 116: „Wenn ein ethisches gemeines Wesen zu Stande kommen soll, so müssen alle Einzelne einer öffentlichen Gesetzgebung unterworfen werden, und alle Gesetze, welche jene verbinden, müssen als Gebote eines gemeinschaftlichen Gesetzgebers angesehen werden können. Sollte nun das zu gründende gemeine Wesen ein juridisches sein, so würde die sich zu einem Ganzen vereinigende Menge selbst der Gesetzgeber — der Konstitutionsgesetze — sein müssen, weil ... der allgemeine Wille einen gesetzlichen äusseren Zwang errichtet. (Uebrigens X, 117 Anm.: „Sobald etwas als Pflicht erkannt wird, wenn es gleich durch die blosse Willkür eines menschlichen Gesetzgebers auferlegte Pflicht wäre, so ist es doch zugleich göttliches Gebot, ihr zu gehorchen. Die statutarischen bürgerlichen Gesetze kann man zwar nicht göttliche Gebote nennen, wenn sie aber rechtmässig sind, so ist die Beobachtung derselben zugleich göttliches Gebot“ vergl. mit IX, 164: „Der Ursprung der obersten Gewalt ist für das Volk, das unter derselben steht, in praktischer Absicht unerforschlich. — Ein Gesetz, das so heilig ist, dass es, praktisch, auch nur in Zweifel zu ziehen, ... schon ein Verbrechen ist, wird so vorgestellt, als ob es nicht von Menschen, aber doch von irgend einem höchsten tadelfreien Gesetzgeber herkommen müsse, und das ist die Bedeutung des Satzes: alle Obrigkeit ist von Gott.“) Soll das gemeine Wesen aber ein ethisches sein, so kann das Volk als ein solches nicht selbst für gesetzgebend angesehen werden. Denn in einem solchen

gemeinen Wesen sind alle Gesetze ganz eigentlich darauf gestellt, die Moralität der Handlungen — welche etwas Innerliches ist —, mithin nicht unter öffentlichen menschlichen Gesetzen stehen kann, zu befördern .... Es muss also ein anderer, als das Volk sein, der für ein ethisches gemeines Wesen als öffentlich gesetzgebend angegeben werden könnte, ... ein solcher, ... in Ansehung dessen alle wahren Pflichten ... zugleich als seine Gebote vorgestellt werden müssen, welcher daher auch ein Herzenskundiger sein muss, um auch das Innerste der Gesinnungen eines Jeden zu durchschauen, und wie es in jedem gemeinen Wesen sein muss, jedem, was seine Thaten werth sind, zukommen lassen. Dieses ist aber der Begriff von Gott als einem moralischen Weltherrscher. Also ist ein ethisches gemeines Wesen nur als ein Volk unter göttlichen Geboten, d. i. als ein Volk Gottes ... zu denken möglich. — Ein ethisches gemeines Wesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung ist eine Kirche, welche, soferne sie kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, die unsichtbare Kirche heisst — eine blosser Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren aber moralischen Weltregierung, wie sie jeder von Menschen zu stiftenden zum Urbilde dient —. Die sichtbare ist die wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zusammenstimmt.“ vergl. mit IX, 295. 296. 301 u. IV, 346. — Ferner X, 125.

34) IV, 347; „Obgleich eine solche Stimmung des Gemüths selten vorkäme, oder auch nicht lange haftete, sondern flüchtig und ohne dauernde Wirkung, oder auch ohne einiges Nachdenken über den in einem solchen Schattenbilde vorgestellten Gegenstand und ohne Bemühung, ihn unter deutliche Begriffe zu bringen, vorüberginge, so ist doch der Grund dazu die moralische Anlage in uns.“ vergl. mit I, 238; II, 629; IV, 390 u. f.

35) X, 112: „Wünschen kann es wohl jedes politische gemeine Wesen, dass in ihm auch eine Herrschaft über die Gemüther nach Tugendgesetzen angetroffen werde; denn wo jener ihre Zwangsmittel nicht hinlangen, weil der menschliche Richter das Innere anderer Menschen nicht durchschauen kann, da würden die Tugendgesinnungen das Verlangte bewirken“ vergl. mit Anthropol. 275: „Zum Charakter unserer Gattung gehört auch, dass sie, zur bürgerlichen Verfassung strebend, auch einer Disciplin durch Religion bedarf, damit, was durch äusseren Zwang nicht erreicht werden kann, durch innern (Zwang) — des Gewissens — bewirkt werde.“

X, 8: „Nun ist es aber eine von den unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen, ... (er) sucht ... etwas, das er lieben kann“; VII,

424: „Das Christenthum hat, ausser der grössten Achtung, welche die Heiligkeit seiner Gesetze unwiderstehlich einflösst, noch etwas Liebenswürdiges in sich .... Die Achtung ist ohne Zweifel das Erste, weil ohne sie auch keine wahre Liebe stattfindet.... Aber wenn es nicht bloss auf Pflichtvorstellung, sondern auch auf Pflichtbefolgung ankommt, wenn man nach dem subjektiven Grunde der Handlungen fragt, aus welchem, wenn man ihn voraussetzen darf, am ersten zu erwarten ist, was der Mensch thun werde, nicht bloss nach dem objektiven, was er thun soll, so ist doch die Liebe, als freie Aufnahme des Willens eines andern unter seine Maximen, ein unentbehrliches Ergänzungsstück der Unvollkommenheit der menschlichen Natur — zu dem, was die Vernunft durch Gesetz vorschreibt, genöthigt werden zu müssen —, denn was Einer nicht gerne thut, das thut er so kärglich, auch wohl mit sophistischen Ausflüchten vom Gebote der Pflicht, dass auf diese als Triebfeder, ohne den Beitritt jener, nicht sehr viel zu rechnen sein möchte“ (ebenso X, 174 und VIII, 310) vergl. mit Beob. IV, 456 Anm. (1764): „Der Fanaticismus muss vom Enthusiasmus jederzeit unterschieden werden .... Dieser bedeutet den Zustand des Gemüths, da dasselbe durch irgend einen Grundsatz ... erhitzt worden, es sei nun durch die Maxime der patriotischen Tugend, oder der Freundschaft, oder der Religion, ohne dass hierbei die Einbildung einer übernatürlichen Gemeinschaft etwas zu schaffen hat“; VII, 25 (1764): „Wer durch eine moralische Empfindung als durch einen Grundsatz mehr erhitzt wird, als es andere nach ihrem matten und öfters unedlen Gefühl sich vorstellen können, ist in ihrer Vorstellung ein Phantast .... Dieser zweideutige Anschein von Phantasterei in an sich guten moralischen Empfindungen ist der Enthusiasmus, und es ist niemals ohne denselben in der Welt etwas Grosses ausgerichtet worden. Ganz anders ist es mit dem Fanatiker bewandt“; Anthrop. (1798) § 74 (S. 173): „Gleichwohl kann die Vernunft in Vorstellung des Moralisch-Guten durch Verknüpfung ihrer Ideen mit Anschauungen, die ihnen untergelegt werden, eine Belebung des Willens hervorbringen, und also nicht als Wirkung, sondern als Ursache eines Affekts in Ansehung des Guten seelenbelebend sein, wobei diese Vernunft doch immer noch den Zügel führt und ein Enthusiasmus des guten Vorsatzes bewirkt wird, der aber eigentlich zum Begehungsvermögen und nicht zum Affekt, als einem stärkeren sinnlichen Gefühl, gerechnet werden muss“ (verg. ebendas. S. 59 und Streit der Fak. (1798) X, 348: „Theilnehmung am Guten mit Affekt“ = „Enthusiasmus“; „dass wahrer Enthusiasmus nur immer aufs Idealische und zwar rein Moralische geht“). — Vergl.

auch X, 238 über die „sittliche Begeisterung“ durch das „öffentliche Gebet“. — Im Gegensatz hiezu allerdings IX, 258 die Vorschrift der Moral.

X, 75: „Schematismus“; 130: „natürliches Bedürfniss aller Menschen, zu den höchsten Vernunftbegriffen immer noch etwas Sinnlichhaltbares zu verlangen“; 164: „Symbol“ eines „intellektuellen Sinnes“; 220: „Geschichtsglauben“ zur „Belebung der reinen Religionsgesinnung“; 288: „verschiedene Formen der sinnlichen Vorstellungsart des göttlichen Willens, um ihm Einfluss auf die Gemüther zu verschaffen“; X, 291 vergl. mit IV, 230 über „symbolische Darstellung“ von Vernunftideen in der Kunst; und der oben angeführten Stelle Anthrop. 173: Verknüpfung von „Ideen“ mit „Anschauungen“ zu „Belebung des Willens“.

36) Fragm. XI, 224: „Da so viel läppische Bedürfnisse uns weichlich machen, so kann uns der blosser ungekünstelter moralischer Trieb nicht genug Kräfte geben, daher etwas Phantastisches dazu kommen muss“ vergl. mit ebendas. 226. 228. 231. 247.

37) X, 69 über die Personifikation des „Ideals der moralischen Vollkommenheit, d. i. des Urbildes der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit“, zu welchem sich zu erheben „allgemeine Menschenpflicht“ ist; 74: über den Werth eines „Beispiels der Nachahmung“ „als Beweis der Erreichbarkeit eines so reinen und hohen moralischen Guts für uns“ vergl. mit Kr. d. r. V. II, 444: „Ideal“ = „Idee nicht bloss in concreto, sondern *in individuo*, d. i. als ein einzelnes durch die Idee allein bestimmtes oder gar bestimmtes Ding“; Kr. d. ästh. Urth. IV, 81 u. ff. vom Ideale der Schönheit; I, 641: über „Personifikation“ als „ästhetische Vorstellungsart“, um eine „Idee zu beleben“; und IV, 145: „Selbst in der Religion, wo gewiss ein jeder die Regel seines Verhaltens aus sich selbst hernehmen muss, weil er dafür auch selbst verantwortlich bleibt, ... wird doch nie durch allgemeine Vorschriften so viel ausgerichtet werden, als durch ein Beispiel der Tugend oder Heiligkeit, welches, in der Geschichte aufgestellt, die Autonomie der Tugend aus der eigenen und ursprünglichen Idee der Sittlichkeit (a priori) nicht entbehrlich macht oder diese in einen Mechanismus der Nachahmung verwandelt. Nachfolge, die sich auf einen Vorgang bezieht, nicht Nachahmung ist der rechte Ausdruck für allen Einfluss, den Produkte eines exemplarischen Urhebers auf andere haben können, welches nur so viel bedeutet, als: aus denselben Quellen schöpfen, daraus jener selbst schöpfte.“

Im Verlauf des ganzen zweiten Stücks der „philosophischen Religions-



lehre“ macht Kant den Versuch, die altkirchliche Lehre von der Menschwerdung einer Person der Gottheit und ihrer stellvertretenden Genugthuung als eine symbolische („lebhaft und für ihre Zeit wahrscheinlich einzige populäre“) Vorstellungsweise wahrer sittlicher Ideen psychologisch zu begreifen und zugleich diesen ihren tieferen „intellektuellen Sinn“, den er bis in ihre einzelnen mythologischen Züge verfolgt, seiner „mystischen Hülle“ wieder zu „entkleiden“ (bes. S. 89. 97 vergl. mit Anthrop. 94 und X, 291: Das „Ideal des Sohnes Gottes“ = „die in Gott von Ewigkeit her liegende Idee der Menschheit in ihrer ganzen ihm wohlgefälligen moralischen Vollkommenheit“ ist „stellvertretend“ für uns = „muss in unsere Gesinnung aufgenommen sein, um an der Stelle der That zu gelten“).

Wie Kant über das historische Recht der christlichen Kirche dachte, „das Ideal des Guten“ in ihrem Stifter „leibhaftig in Lehre und Wandel dargestellt“ zu finden, erhellt aus X, 72: „äussere Erfahrung“ kann „das Innere der Gesinnung nicht aufdecken, sondern darauf, ob zwar nicht mit strenger Gewissheit, nur schliessen lassen“; 76: „Es ist der Billigkeit gemäss, das untadelhafte Beispiel eines Lehrers zu dem, was er lehrt, wenn dieses ohnediess für jedermann Pflicht ist, keiner andern als der lautersten Gesinnung desselben anzurechnen, wenn man keine Beweise des Gegentheils hat“; 142: „In der Erscheinung des Gottmenschen ist nicht das, was von ihm in die Sinne fällt, oder durch Erfahrung erkannt werden kann, sondern das in unserer Vernunft liegende Urbild, welches wir dem letzteren unterlegen — weil, so viel sich an seinem Beispiel wahrnehmen lässt, er jenem gemäss befunden wird — eigentlich das Objekt des seligmachenden Glaubens“; 154: „nachdem er durch Lehren und Leiden bis zum unverschuldeten und zugleich verdienstlichen Tode an seiner Person ein dem Urbilde der allein gottwohlgefälligen Menschheit gemässes Beispiel gegeben hatte“ vergl. mit VII, 424: „Ich meine hier nicht die Liebenswürdigkeit der Person, die es uns mit grossen Aufopferungen erworben hat, sondern der Sache selbst, nämlich der sittlichen Verfassung, die er stiftete — denn jene lässt sich nur aus dieser folgern —. Das Christenthum hat zur Absicht: Liebe, zu dem Geschäft der Beobachtung seiner Pflicht überhaupt, zu befördern, und bringt sie auch hervor, weil der Stifter desselben nicht in der Qualität eines Befehlshabers, der seinen Gehorsam fordernden Willen, sondern in der eines Menschenfreundes redet, der seinen Mitmenschen ihren eigenen wohlverstandenen Willen ... ans Herz legt“ vergl. mit 190 und 195.

38) IV, 363; X, 210; VIII, 211. 213; X, 126. 300 vergl. mit Beob. IV, 454 und X, 9.

39) X, 123: „Der Begriff eines nach blossen rein moralischen Gesetzen bestimmten göttlichen Willens lässt uns, wie nur Einen Gott, also auch nur Eine Religion denken, die rein moralisch ist“; 128: „Es ist nur eine — wahre — Religion; aber es kann vielerlei Arten des Glaubens geben. Man kann hinzusetzen, dass in den mancherlei sich der Verschiedenheit ihrer Glaubensarten wegen von einander absondernden Kirchen dennoch eine und dieselbe wahre Religion anzutreffen sein kann .... Auch sind die sogenannten Religionsstreitigkeiten, welche die Welt so oft erschüttert und mit Blut bespritzt haben, nie etwas anderes als Zänkereien um den Kirchenglauben gewesen“ (ebenso X, 288) vergl. mit VII, 265: „Verschiedenheit der Religionen: ein wunderlicher Ausdruck! gerade als ob man auch von verschiedenen Moralensprache. Es kann wohl verschiedene Glaubensarten ... und ebenso verschiedene Religionsbücher geben, aber nur eine einzige für alle Menschen und in allen Zeiten giltige Religion. Jene können also wohl nichts anders als nur das Vehikel der Religion, das zufällig ist und nach Verschiedenheit der Zeiten und Oerter verschieden sein kann, enthalten.“ — X, 113: „jede partiale Gesellschaft“ ist „nur eine Vorstellung oder ein Schema“ des „absoluten ethischen Ganzen aller Menschen“; 120: „Die wahre sichtbare Kirche ist diejenige, welche das moralische Reich Gottes auf Erden, so viel es durch Menschen geschehen kann, darstellt“; 124: die „auf Erfahrungsbedingungen ruhende kirchliche Form“ ist „an sich zufällig und mannigfaltig“ vergl. mit Beob. IV, 454: Das, was in der Religion „den Menschen eigentümlich angehört“, kann „Zeichen von den verschiedenen Nationaleigenschaften abgeben.“

Ferner X, 145: „Es ist also eine nothwendige Folge der physischen und zugleich der moralischen Anlage in uns, welche letztere die Grundlage und zugleich Auslegerin aller Religion ist, dass diese endlich von ... allen Statuten, welche auf Geschichte beruhen, und die vermittelt eines Kirchenglaubens provisorisch die Menschen zur Beförderung des Guten vereinigen, allmählich losgemacht werde, und so reine Vernunftreligion zuletzt über alle herrsche. — Man kann ... mit Grunde sagen: „dass das Reich Gottes zu uns gekommen sei“, wenn auch nur das Princip des allmählichen Uebergangs des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion, und so zu einem ethischen Staat auf Erden, allgemein, und irgendwo auch öffentlich Wurzel gefasst hat, obgleich die wirkliche Errichtung desselben noch in unendlicher

Weite von uns entfernt liegt.“ — Freilich: „Die kirchliche Glaubenseinheit mit der Freiheit in Glaubenssachen zu vereinigen, ist ein Problem, zu dessen Auflösung die Idee der objektiven Einheit der Vernunftreligion durch das moralische Interesse, welches wir an ihr nehmen, kontinuierlich antreibt, welches aber in einer sichtbaren Kirche zu Stande zu bringen, wenn wir hierüber die menschliche Natur befragen, wenig Hoffnung vorhanden ist. Es ist eine Idee der Vernunft, deren Darstellung in einer ihr angemessenen Anschauung uns unmöglich ist, die aber doch als praktisches regulatives Princip objektive Realität hat, um auf diesen Zweck, die Einheit der reinen Vernunftreligion hinzuwirken. Es geht hiermit wie mit der politischen Idee des Staatsrechts, sofern es zugleich auf ein allgemeines und machthabendes Völkerrecht bezogen werden soll .... So hegt eine jede Kirche den stolzen Anspruch, eine allgemeine zu werden; so wie sie sich aber ausgebreitet hat und herrschend wird, zeigt sich (vielleicht absichtlich von der Natur in das menschliche Geschlecht gelegt) bald ein Princip der Auflösung und Trennung in verschiedene Sekten.“ — Aber doch X, 158: „Fragt man nun: welche Zeit der ganzen bisher bekannten Kirchengeschichte die beste sei, so trage ich kein Bedenken, zu sagen: es ist die jetzige, und zwar so, dass man den Keim des wahren Religionsglaubens, so wie er jetzt in der Christenheit zwar nur von Einigen, aber doch öffentlich gelegt worden, nur ungehindert sich mehr und mehr darf entwickeln lassen, um davon eine kontinuierliche Annäherung zu derjenigen, alle Menschen auf immer vereinigenden Kirche zu erwarten, die die sichtbare Vorstellung eines unsichtbaren Reichs Gottes auf Erden ausmacht.“ — Vergl. auch X, 307: „In Ansehung der Sektirerei — welche auch wohl ihr Haupt bis zur Vermannigfaltigung der Kirchen erhebt, wie es bei den Protestanten geschehen ist — pflegt man zwar zu sagen: es ist gut, dass es vielerlei Religionen — eigentlich kirchliche Glaubensarten in einem Staate — gibt, und so ferne ist dieses auch richtig, als es ein gutes Zeichen ist: nämlich dass Glaubensfreiheit dem Volke gelassen worden .... An sich aber ist ein solcher öffentlicher Religionszustand doch nicht gut, dessen Princip so beschaffen ist, dass es nicht, wie es doch der Begriff einer Religion erfordert, Allgemeinheit und Einheit der wesentlichen Glaubensmaximen bei sich führt, und den Streit, der von dem Ausserwesentlichen herrührt, nicht von jenem unterscheidet. Der Unterschied der Meinungen in Ansehung ... des Vehikels der Religion ... mag also allenfalls Verschiedenheiten der Kirchensekten, darf aber darum nicht Verschiedenheit der Religionssekten bewirken, welche der Einheit und

Allgemeinheit der Religion gerade zuwider ist. Aufgeklärte Katholiken und Protestanten werden also einander als Glaubensbrüder ansehen können, ohne sich doch zu vermengen, beide in der Erwartung — und Bearbeitung zu diesem Zweck —, dass die Zeit, unter Begünstigung der Regierung, nach und nach die Förmlichkeiten des Glaubens — der freilich alsdann nicht ein Glaube sein muss, Gott sich durch etwas anderes, als durch reine moralische Gesinnung günstig zu machen oder zu versöhnen — der Würde ihres Zweckes, nämlich der Religion selbst, näher bringen werde. — Selbst in Ansehung der Juden ist dieses, ohne die Träumerei einer allgemeinen Judenbekehrung, möglich, wenn unter ihnen, wie jetzt geschieht, geläuterte Religionsbegriffe erwachen, und das Kleid des nunmehr zu nichts dienenden, vielmehr alle wahre Religionsgesinnung verdrängenden, alten Kultus abwerfen. — Die Euthanasie des Judenthums ist die reine moralische Religion, mit Verlassung aller alten Satzungslehren, deren einige doch im Christenthum noch zurückbehalten bleiben müssen, welcher Sektenunterschied endlich doch auch verschwinden muss, und so das, was man als den Beschluss des grossen Drama des Religionswechsels auf Erden nennt — die Wiederbringung aller Dinge —, wenigstens im Geiste herbeiführt, da nur Ein Hirt und Eine Heerde stattfindet.“

40) Fragm. XI, 227. 238 vergl. mit IV, 329. 331 und Anthrop. 265.

41) VII, 322: „Da. (wird) ... durch fortgesetzte Aufklärung der Anfang zur Gründung einer Denkungsart gemacht, welche die grobe Naturanlage zur sittlichen Unterscheidung mit der Zeit in bestimmte praktische Principien und so eine pathologisch abgedrungene Zusammenstimmung zu einer Gesellschaft endlich in ein moralisches Ganze verwandeln kann“; 331: „so entspringt allmählich ... Aufklärung als ein grosses Gut .... Diese Aufklärung aber und mit ihr ein gewisser Herzensantheil, den der aufgeklärte Mensch am Guten, das er vollkommen begreift, zu nehmen nicht vermeiden kann, muss nach und nach bis zu den Thronen hinaufgehen und auf ihre Regierungssätze Einfluss haben.“ vergl. mit X, 147: „Das Wahre und Gute aber, wozu in der Naturanlage jedes Menschen der Grund sowohl der Einsicht als des Herzensantheils liegt, ermangelt nicht, wenn es einmal öffentlich geworden, vermöge der natürlichen Affinität, in der es mit der moralischen Anlage vernünftiger Wesen überhaupt steht, sich durchgängig mitzuthellen.“ — „Mit der Zeit (wird man) vermöge der überhand genommenen wahren Aufklärung — einer Gesetzlichkeit, die aus der moralischen Freiheit hervorgeht — mit jedermanns Einstimmung die Form eines erniedrigenden Zwangsmittels gegen eine kirch-

liche Form, die der Würde einer moralischen Religion angemessen ist, nämlich die eines freien Glaubens vertauschen.“; 161: „Der Gewissenszwang (muss) ... durch den Fortschritt der moralischen Einsicht ... allmählich von selbst schwinden.“

42) „Religiöse Schwärmerei“ ist „der Wahn, von anderen übersinnlichen Wesen Gefühl und auf sie wiederum Einfluss haben zu können“ (IV, 363), die „Ueberredung, Wirkungen der Gnade von denen der Natur unterscheiden oder die letzteren wohl gar in sich hervorbringen zu können“, „eine Art Wahnsinn, himmlische Einfüsse in sich wahrnehmen zu wollen ... , der eine der Religion nachtheilige Selbsttäuschung bleibt“ (X, 210), der Glaube an „vermeinte innere Erleuchtungen“ (X, 98). — Die Wissenschaft vertritt im Interesse der Religion gegenüber dieser Selbsttäuschung den Standpunkt: „Wir sind unvermögend, etwas in Ansehung der Kennzeichen von Gnadenwirkungen zu bestimmen, noch mehr aber zur Hervorbringung derselben etwas zu thun“; „denn wir können weder irgend einen übersinnlichen Gegenstand in der Erfahrung irgend woran erkennen, noch weniger auf ihn Einfluss haben“ (X, 210, ebenso 61); „das Gefühl der unmittelbaren Gegenwart des höchsten Wesens und die Unterscheidung desselben von jedem andern, selbst dem moralischen Gefühl, wäre eine Empfänglichkeit einer Anschauung, für die in der menschlichen Natur kein Sinn ist“ (X, 211); wir Menschen können nicht „etwas durch Erfahrung erkennen, was wir doch selbst als nach objektiven Erfahrungsgesetzen geschehend unmöglich annehmen können“ (X, 235). Vergl. auch X, 60 („vermeinte innere Erfahrung“).

„Religiöser Aberglaube“ ist der „Wahn, dem höchsten Wesen sich durch andere Mittel, als durch eine moralische Gesinnung wohlgefällig machen zu können“ (IV, 363); der „Wahn durch religiöse Handlungen des Kultus etwas in Ansehung der Rechtfertigung vor Gott auszurichten“ (X, 210); der Glaube an „Expiationen, die keine Sinnesänderung voraussetzen“ (X, 98); ebenso X, 323. — Ihm gegenüber ist der Standpunkt der Wissenschaft: „Blosse Naturmittel können zu dem, was nicht Natur ist — d. i. dem sittlich Guten — für sich schlechterdings nichts wirken“ (X, 210, ebenso 235). Es ist unmöglich, sowohl ohne „physisches Vermögen“, als ohne „moralische Empfänglichkeit“ „für das Uebernatürliche“, „es doch durch natürliche, an sich aber mit der Moralität gar nicht verwandte Handlungen — die der ärgste Mensch ebensowohl, als der beste, ausüben kann — zu bewirken, und so den Beistand der Gottheit gleichsam herbeizuzaubern; denn es ist zwischen bloss physischen Mitteln und einer moralisch wirkenden Ur-

sache gar keine Verknüpfung nach irgend einem Gesetze, welches sich die Vernunft denken kann, nach welchem die letztere durch die erstere zu gewissen Wirkungen als bestimmbar vorgestellt werden könnte“ (X, 215). Und zwar X, 208: „Wenn man einmal zur Maxime eines vermeintlich Gott für sich selbst wohlgefälligen, ihn auch nöthigenfalls versöhnenden, aber nicht rein moralischen Dienstes übergegangen ist („so lange wir die Religion nicht in uns, sondern ausser uns suchen“ 201), so ist in der Art, ihm gleichsam mechanisch zu dienen, kein wesentlicher Unterschied, welcher der einen vor der andern einen Vorzug gäbe .... Ob der Andächtler seinen statutenmässigen Gang zur Kirche, oder ob er eine Wallfahrt nach den Heiligthümern in Loreto oder Palästina anstellt, ob er seine Gebetsformeln mit den Lippen, oder wie der Tibetaner durch ein Gebet-Rad an die himmlische Behörde bringt, oder was für ein Surrogat des moralischen Dienstes Gottes es auch immer sein mag, das ist alles einerlei und von gleichem Werth. — Es kommt hier nicht sowohl auf den Unterschied in der äussern Form, sondern alles auf die Annehmung oder Verlassung des alleinigen Principis an, Gott entweder nur durch moralische Gesinnung, soferne sie sich in Handlungen, als ihrer Erscheinung, als lebendig darstellt, oder durch frommes Spielwerk und Nichtsthüerei wohlgefällig zu werden.“ — Vergl. auch X, 60 („angebliche äussere Erfahrung“).

Die psychologische Wurzel des Aberglaubens, des Hanges zur religiösen Zauberei oder zum Fetischdienst, welcher ihm nur als eine allgemeine Ausartung aller Religionen gilt („denn Expiationen hatten alle Religionen“ 144; „der abergläubische Wahn, weil er ein an sich für manches Subjekt taugliches und diesem zugleich mögliches Mittel, wenigstens den Hindernissen einer Gott wohlgefälligen Gesinnung entgegenzuwirken, enthält, ist doch mit der Vernunft so ferne verwandt“ 211), findet Kant in dem Wunsch, aus welchem Feuerbach nicht bloss die Ausartung der Religion, sondern die Religion selbst ableitete; vergl. X, 59. 139. 205. 208. 214. 223. — Die Formen der Religion, welche, wie es scheint, bloss auf der Furcht des hilflosen Menschen beruhen, behandelt Kant gar nicht mehr als Abartungen einer menschenwürdigen und irgendwie sittlich werthvollen Religion, sondern als Götzendienste oder läppische Fratzen, die erst, wenn sie etwas zur „moralischen Bildung der Menschen“ beitragen und damit aus dem blossen „Tempeldienst“ zum „Kirchendienst“ werden, den Namen von Religionen verdienen; vergl. X, 212 mit IV, 348 und 457 u. f.

Ueber die Bedeutung der Wissenschaft für die Religion vergl. ganz bes. X, 215: Wer also die Beobachtung statutarischer ... Ge-

setze als zur Religion nothwendig, und zwar nicht bloss als Mittel für die moralische Gesinnung, sondern als die objektive Bedingung, Gott dadurch unmittelbar wohlgefällig zu werden, voranschickt, und diesem Geschichtsglauben die Bestrebung zum guten Lebenswandel nachsetzt — anstatt dass die erstere als etwas, das nur bedingterweise Gott wohlgefällig sein kann, sich nach dem letzteren, das ihm allein schlechthin wohlgefällt, richten muss —, der verwandelt den Dienst Gottes in ein blosses Fetischmachen .... So viel liegt, wenn man zwei gute Sachen verbinden will, an der Ordnung, in der man sie verbindet! — In dieser Unterscheidung aber besteht die wahre Aufklärung; der Dienst Gottes wird dadurch allererst ein freier, mithin moralischer Dienst“ mit X, 10: „Es steht aber der biblischen Theologie im Felde der Wissenschaften eine philosophische Theologie gegenüber, die das anvertraute Gut einer anderen Fakultät ist. Diese, wenn sie nur innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft bleibt, und zur Bestätigung und Erläuterung ihrer Sätze die Geschichte, Sprachen, Bücher aller Völker, selbst die Bibel benutzt, aber nur für sich, ohne diese Sätze in die biblische Theologie hineinzutragen, und dieser ihre öffentlichen Lehren, wofür der Geistliche privilegiert ist, abändern zu wollen, muss volle Freiheit haben, sich soweit, als ihre Wissenschaft reicht, auszubreiten“; und 12: „Ich getraue mir sogar in Vorschlag zu bringen: ob es nicht wohlgethan sein würde, nach Vollendung der akademischen Unterweisung in der biblischen Theologie, jederzeit noch eine besondere Vorlesung über die reine philosophische Religionslehre — die sich alles, auch die Bibel, zu Nutze macht — ..., als zur vollständigen Ausrüstung des Kandidaten erforderlich, zum Beschlusse hinzuzufügen.“ Im Uebrigen vergl. Kant und Newton, Abschn. VI, Anm. 59.

43) VII, 152 (1784): „Dass die Hindernisse der allgemeinen Aufklärung, oder des Ausganges der Menschen aus ihrer selbst verschuldeten Unmündigkeit, allmählich weniger werden, davon haben wir doch deutliche Anzeigen. In diesem Betracht ist dieses Zeitalter das Zeitalter der Aufklärung, oder das Jahrhundert Friedrichs. Ein Fürst, der es seiner nicht unwürdig findet, zu sagen, dass er es für Pflicht halte, in Religionsdingen den Menschen nichts vorzuschreiben, sondern ihnen darin volle Freiheit zu lassen, der also selbst den hochmüthigen Namen der Toleranz von sich ablehnt, ist selbst aufgeklärt, und verdient von der dankbaren Welt und Nachwelt als derjenige gepriesen zu werden, der zuerst das menschliche Geschlecht der Unmündigkeit, wenigstens von Seiten der Regierung, entslug, und jedem frei liess, sich in allem, was Gewissensangelegenheit ist, seiner eigenen Vernunft zu bedienen.“

Unter ihm dürfen verehrungswürdige Geistliche, unbeschadet ihrer Amtspflicht, ihre vom angenommenen Symbol hier oder da abweichenden Urtheile und Einsichten, in der Qualität der Gelehrten, frei und öffentlich der Welt zur Prüfung darlegen .... Dieser Geist der Freiheit breitet sich auch ausserhalb aus .... Die Denkungsart eines Staatsoberhauptes, der die erstere (die Freiheit in Religionsachen) begünstigt, geht noch weiter, und sieht ein: dass selbst in Ansehung seiner Gesetzgebung es ohne Gefahr sei, seinen Unterthanen zu erlauben, von ihrer eigenen Vernunft öffentlichen Gebrauch zu machen, und ihre Gedanken über eine bessere Abfassung derselben, sogar mit einer freimüthigen Kritik der schon gegebenen, der Welt öffentlich vorzulegen; davon wir ein glänzendes Beispiel haben, wodurch noch kein Monarch demjenigen vorging, welchen wir verehren .... Wenn dann die Natur ... den Hang und Beruf zum freien Denken ausgewickelt hat, so wirkt dieser allmählich zurück auf die Sinnesart des Volks — wodurch diess der Freiheit zu handeln nach und nach fähiger wird —, und endlich sogar auch auf die Grundsätze der Regierung, die es ihr selbst zuträglich findet, den Menschen, der nun mehr als Maschine ist, seiner Würde gemäss zu behandeln“ vergl. mit Fragm. XI, 238 und X, 356.

44) Vergl. Grundl. z. Met. der Sitten VIII, 26 und Vorrede mit Fragm. XI, 241.

## Anmerkungen

### zu Abschnitt IV.

1) VII, 222 (vergl. oben Abschn. I, Anm. 39).

2) VII, 372 und 382 vergl. mit VII, 360. — Ferner vergl. IV, 327: „Er ist also immer nur Glied in der Kette der Naturzwecke, zwar Princip in Ansehung manches Zwecks ... , aber doch auch Mittel zur Erhaltung der Zweckmässigkeit im Mechanismus der übrigen Glieder“ mit IX, 198.

3) VII, 319: „Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmässig auszuwickeln. Bei allen Thieren bestätigt dieses die äussere sowohl, als innere ... Beobachtung. — Am Menschen — als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden — sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln. Die Vernunft ... ist ein Vermögen, die Regeln und Absichten des Gebrauchs aller seiner Kräfte weit über den Natur-



instinkt zu erweitern, und kennt keine Grenzen ihrer Entwürfe. Sie wirkt aber selbst nicht instinktmässig, sondern bedarf Versuche, Uebung und Unterricht, um von einer Stufe der Einsicht zur andern allmählich fortzuschreiten. Daher würde ein jeder Mensch unmässig lange leben müssen, um zu lernen, wie er von allen seinen Naturanlagen einen vollständigen Gebrauch machen solle; oder wenn die Natur seine Lebensfrist nur kurz angesetzt hat, so bedarf sie einer unabsehblichen Reihe von Zeugungen, deren eine der andern ihre Aufklärung überliefert, um endlich ihre Keime in unserer Gattung zu derjenigen Stufe der Entwicklung zu treiben, welche ihrer Absicht vollständig angemessen ist“; 321: „Befremdend bleibt es immer hierbei: dass die älteren Generationen nur scheinen um der späteren willen ihr mühseliges Geschäft zu treiben, um nämlich diesen eine Stufe zu bereiten, von der diese das Bauwerk, welches die Natur zur Absicht hat, höher bringen könnten; und dass doch nur die spätesten das Glück haben sollen, in dem Gebäude zu wohnen, woran eine lange Reihe ihrer Vorfahren — zwar freilich ohne ihre Absicht — gearbeitet hatten, ohne doch selbst an dem Glück, das sie vorbereiteten, Antheil nehmen zu können. Allein so räthselhaft dieses auch ist, so nothwendig ist es doch zugleich, wenn man einmal annimmt: eine Thiergattung soll Vernunft haben und als Klasse vernünftiger Wesen, die insgesamt sterben, deren Gattung aber unsterblich ist, dennoch zu einer Vollständigkeit der Entwicklung ihrer Anlagen gelangen.“ vergl. mit Anthrop. 264: „Hier ist nun — mit oder gegen Rousseau — die Frage, ob der Charakter seiner Gattung ... sich besser bei der Roheit seiner Natur, als bei den Künsten der Kultur, welche kein Ende absehen lassen, befinden werde. — Zuvörderst muss man anmerken, dass bei allen übrigen, sich selbst überlassenen Thieren jedes Individuum seine ganze Bestimmung erreicht, bei den Menschen aber allenfalls nur die Gattung, so dass sich das menschliche Geschlecht nur durch Fortschreiten in einer Reihe unabsehlich vieler Generationen zu seiner Bestimmung emporarbeiten kann“; 271: „Man kann es aber für die Zwecke der Natur als Grundsatz annehmen, sie wolle, dass jedes Geschöpf seine Bestimmung erreiche, dadurch, dass alle Anlagen seiner Natur sich zweckmässig für dasselbe entwickeln, damit, wenn gleich nicht jedes Individuum, doch die Species die Absicht derselben erfülle. Bei vernunftlosen Thieren geschieht dieses wirklich ..., beim Menschen aber erreicht es nur die Gattung“ und VII, 373: „Indessen ist dieser Gang, der für die Gattung ein Fortschritt vom Schlechten zum Bessern ist, nicht eben das Nämliche für das Individuum .... Für

das Individuum, welches im Gebrauche seiner Freiheit bloss auf sich selbst sieht, war bei einer solchen Veränderung (des Uebergangs aus thierischer Roheit in die Menschheit, aus dem Gängelwagen des Instinkts zur Leitung der Vernunft, aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit) Verlust; für die Natur, die ihren Zweck mit dem Menschen auf die Gattung richtet, war sie Gewinn. Rousseau... zeigt ganz richtig den unvermeidlichen Widerstreit der Kultur mit der Natur des menschlichen Geschlechts als einer physischen Gattung, in welcher jedes Individuum seine Bestimmung ganz erreichen sollte (im einzelnen vergl. die Anm. VII, 374 mit Anthrop. 266).

Ferner vergl. IV, 328: „Also kann nur die Kultur der letzte Zweck sein, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen Ursache hat — nicht seine eigene Glückseligkeit auf Erden —“ mit 360 (gegen Herder): nicht „das Schattenbild der Glückseligkeit, welches sich ein jeder selbst macht, sondern die dadurch in's Spiel gesetzte immer fortgehende und wachsende Thätigkeit und Kultur, deren grösstmöglicher Grad nur das Produkt einer nach Begriffen des Menschenrechts geordneten Staatsverfassung, folglich ein Werk der Menschen selbst sein kann“, ist „der eigentliche Zweck der Vorsehung“; „kein Glied aller Zeugungen des Menschengeschlechts, sondern nur die Gattung erreicht ihre Bestimmung völlig“; und „Menschengattung“ bedeutet „das Ganze einer in's Unendliche (Unbestimmbare) gehenden Reihe von Zeugungen.“

4) VII, 223: „Bei dem traurigen Anblick nicht sowohl der Uebel, die das menschliche Geschlecht aus Naturursachen drücken, als vielmehr derjenigen, welche sich die Menschen unter einander selbst anthun, erheitert sich doch das Gemüth durch die Aussicht, es könne künftig besser werden, und zwar mit uneigennützigem Wohlwollen, wenn wir längst im Grabe sein und die Früchte, die wir zum Theil selbst gesät haben, nicht einernten werden“ vergl. mit X, 346 (über die „uneigennützig Theilnehmung“ Europas gegenüber der französischen Revolution, selbst auf die Gefahr hin, „diese Parteilichkeit könnte sehr nachtheilig werden“).

5) IX, 197: „Welches Recht hat der Staat gegen seine eigenen Unterthanen, sie zum Kriege gegen andere Staaten zu brauchen, ihre Güter, ja ihr Leben dabei aufzuwenden oder auf's Spiel zu setzen? — Dieses Recht scheint sich leicht darthun zu lassen: nämlich aus dem Rechte, mit dem Seinen — Eigenthum — zu thun, was man will. — Dieser Rechtsgrund aber gilt zwar freilich in Ansehung der Thiere,

die ein Eigenthum des Menschen sein können, will sich aber doch schlechterdings nicht auf den Menschen, vornämlich als Staatsbürger, anwenden lassen, der im Staate immer als mitgesetzgebendes Glied betrachtet werden muss — nicht bloss als Mittel, sondern auch zugleich als Zweck an sich selbst —.“

Ferner IV, 329: „Die Geschicklichkeit kann in der Menschengattung nicht wohl entwickelt werden, als vermittelst der Ungleichheit unter Menschen; da die grösste Zahl die Nothwendigkeiten des Lebens gleichsam mechanisch ..., zur Gemächlichkeit und Muse anderer, besorgt, welche die minder nothwendigen Stücke der Kultur, Wissenschaft und Kunst, bearbeiten, und von diesen in einem Stande des Drucks, saurer Arbeit und wenig Genusses gehalten wird.“

6) Vergl. VII, 222 über die „angeborene Pflicht, in jedem Gliede der Reihe der Zeugungen so auf die Nachkommenschaft zu wirken, dass sie immer besser werde“ und VII, 319: „Dieser Zeitpunkt (der Vollendung der Kultur der Gattung) muss wenigstens in der Idee des Menschen das Ziel seiner Bestrebungen sein, weil sonst die Naturanlagen grösstentheils als vergeblich und zwecklos angesehen werden müssten“ mit VII, 218: „Gibt es in der Vernunft so etwas, als sich durch das Wort Staatsrecht ausdrücken lässt, und hat dieser Begriff für Menschen, die im Antagonismus ihrer Freiheit gegen einander stehen, verbindende Kraft, mithin objektive Realität, ohne dass auf das Wohl oder Uebelbefinden, das ihnen daraus entspringen mag, noch hingesehen werden darf — wovon die Kenntniss bloss auf Erfahrung beruht —: so gründet es sich auf Principien *a priori* — denn, was Recht sei, kann nicht Erfahrung lehren — ... Wenn nicht etwas ist, was durch Vernunft unmittelbare Achtung abnöthigt — wie das Menschenrecht —, so sind alle Einflüsse auf die Willkür der Menschen unvermögend, die Freiheit derselben zu bändigen. Aber wenn neben dem Wohlwollen das Recht laut spricht, dann zeigt sich die menschliche Natur nicht so verunartet, dass seine Stimme von derselben nicht mit Ehrerbietung angehört werde“; X, 348: „Wohlfahrt aber hat kein Princip, weder für den, der sie empfängt, noch der sie austheilt — der eine setzt sie hierin, der andere darin .... Das Recht der Menschen, welche gehorchen sollen, muss nothwendig vor aller Rücksicht auf Wohlbefinden vorhergehen, und dieses ist ein Heiligthum, das über allen Preis — der Nützlichkeit — erhaben ist, und welches keine Regierung, so wohlthätig sie auch immer sein mag, antasten darf“; Anthrop. 273: „Dieses Wohlergehen, das ein jeder nach seiner Pri-

vatneigung, so oder anders, sich vormalt, taugt gar nicht zu irgend einem objektiven Princip, als welches Allgemeinheit fordert“ (ebenso VII, 209) und VIII, 55: „Gesetzt aber, es gäbe etwas, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Werth hat, was, als Zweck an sich selbst, ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm, und nur in ihm allein, der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d. h. praktischen Gesetzes, liegen.“

7) Eine Hindeutung auf diesen Gedankenzusammenhang kann gefunden werden in der, zunächst allerdings in ganz anderem Sinne verstandenen, Stelle: Ideen z. einer allg. Gesch. VII, 329: „Rousseau hatte so Unrecht nicht, wenn er den Zustand der Wilden vorzog, sobald man nämlich die letzte Stufe, die unsere Gattung noch zu ersteigen hat, weglässt ... Die Idee der Moralität gehört noch zur Kultur ... Alles Gute, das nicht auf moralisch gute Gesinnung gepfropft ist, ist nichts als lauter Schein und schimmerndes Elend.“

8) Grundl. z. Metaph. der Sitten VIII, 11: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. — Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt, oder ausrichtet, ... sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich, gut, und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen, als alles, was durch ihn ... zu Stande gebracht werden könnte. Wenn gleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals, oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur, es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen; wenn bei seiner grössten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde, und nur der gute Wille — freilich nicht etwa ein blosser Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, soweit sie in unserer Gewalt sind — übrig bliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen, als etwas, das seinen vollen Werth in sich selbst hat. Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werthe weder etwas zusetzen, noch abnehmen.“ vergl. mit Anthrop. 222: „Es kommt ... nicht auf das an, was die Natur aus dem Menschen, sondern was dieser aus sich selbst macht; denn ... nur das letztere gibt zu erkennen, dass er einen Charakter habe. Alle andere gute und nutzbare Eigenschaften desselben haben einen Preis.; — aber — der Charakter hat einen inneren Werth und ist über allen Preis erhaben“; 226: „Da Charakter zu haben das Minimum ist, was man von einem vernünftigen Menschen fordern kann, zugleich aber auch das Maximum des inneren Werths — der Menschenwürde —, so muss, ein Mann von Grundsätzen zu sein — einen

bestimmten Charakter zu haben —, der gemeinsten Menschenvernunft möglich und dadurch dem grössten Talent, der Würde nach, überlegen sein.“ — Vergl. auch VIII, 194; IX, 238 und 304 mit X, 4 Anm.: „Naturvollkommenheit des Menschen ..., als Geschicklichkeit in Künsten und Wissenschaften, Geschmack, Gewandtheit des Körpers ... ist jederzeit nur bedingterweise gut.“

9) Vergl. X, 190: „Zur Beglaubigung dieser seiner Würde (des Stif- ters der christlichen Religion), als göttlicher Sendung, wollen wir einige seiner Lehren, als zweifelsfreie Urkunden einer Religion überhaupt, an- führen; es mag mit der Geschichte stehen, wie es wolle ... Zuerst will er, dass nicht die Beobachtung äusserer bürgerlicher oder statutarischer Kirchenpflichten, sondern nur die reine moralische Herzensge- sinnung den Menschen Gott wohlgefällig machen könne. — Von diesen reinen Gesinnungen fordert er gleichwohl, dass sie sich auch in Thaten beweisen sollen ... und zwar in fröhlicher Gemüthsstimmung. — Endlich fasst er alle Pflichten 1) in einer allgemeinen Regel zusammen — welche sowohl das innere, als das äussere moralische Verhältniss der Menschen in sich begreift —, nämlich: thue deine Pflicht aus keiner and- ern Triebfeder, als der unmittelbaren Werthschätzung der- selben, d. i. liebe Gott — den Gesetzgeber aller Pflichten — über alles; 2) in einer besonderen Regel, nämlich die das äussere Verhältniss zu andern Menschen als allgemeine Pflicht betrifft: liebe einen jeden als dich selbst, d. i. befördere ihr Wohl aus unmittelbarem, nicht von eigennützigem Triebfedern abgeleitetem Wohlwollen“ vergl. mit VIII, 269 (über die „Reinheit und Strenge“ der „christlichen Moral“ mit ihrer „Idee einer Vollkommenheit, der nichts in der Erfahrung adäquat gegeben werden kann“): „Der Werth einer dem moralischen Gesetze völlig angemessenen Gesinnung ist unendlich. — Das christ- liche Princip der Moral ist (trotz seiner religiösen Formulirung) nicht theologisch — mithin Heteronomie —, sondern Auto- nomie der reinen praktischen Vernunft für sich selbst.“ Ebenso VII, 425. Vergl. auch Borowski S. 86 und Kr. d. pr. V. VIII, 111, Anm.; 210. 214.

10) VIII, 56: „Der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existirt als Zweck an sich selbst, nicht bloss als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muss in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere ver- nünftige Wesen gerichteten Handlungen, jederzeit zugleich als Zweck be- trachtet werden“; 57: „Der praktische Imperativ wird also folgender sein: handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person,

als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst.“

Ueber den Zusammenhang dieser Bestimmung mit der Idee des guten Willens vergl. S. 67.

11) VIII, 56: „Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserem Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Werth, als Mittel, und heissen daher Sachen, dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht bloss als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin so ferne alle Willkür einschränkt und ein Gegenstand der Achtung ist.“ Vergl. auch VIII, 313 und X, 30.

12) VIII, 30: „nicht bloss für Menschen, sondern alle vernünftige Wesen überhaupt, nicht bloss unter zufälligen Bedingungen und mit Ausnahmen, sondern schlechterdings nothwendig“ muss das Sittengesetz gelten; 52: „Pflicht ... muss für alle vernünftige Wesen gelten, und allein darum auch für allen menschlichen Willen ein Gesetz sein“; vergl. mit 33. 76, besonders aber Vorrede S. 5.

13) VIII, 50: „Man muss wollen können, dass eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: diess ist der Kanon der moralischen Beurtheilung derselben überhaupt“ (ebenso VIII, 192: „Typus der Beurtheilung“); 59: „Dieses Princip der Menschheit und jeder vernünftigen Natur überhaupt, als Zwecks an sich selbst, ist nicht aus der Erfahrung entlehnt ... wegen seiner Allgemeinheit“; 68: „Das Princip: handle in Beziehung auf ein jedes vernünftige Wesen — auf dich selbst und andere — so, dass es in deiner Maxime zugleich als Zweck an sich selbst gelte, ist demnach mit dem Grundsatz: handle nach einer Maxime, die ihre eigene allgemeine Giltigkeit für jedes vernünftige Wesen zugleich in sich enthält, im Grunde einerlei“ vergl. mit IX, 310: „Maximen, welche sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualificiren, können nicht selbststüchtig (ex solipsismo prodeuntes) sein“; Kr. d. pr. V. § 7 und IX, 242.

Vergl. damit die sehr treffende Interpretation Fichte's in seiner Sittenlehre S. 311.

Dass Kant auch in der Kritik der praktischen Vernunft, in welcher die rein formale Fassung des Sittengesetzes, die nur ein Kanon der Beurtheilung sein soll, allerdings vielleicht zu stark in den Vordergrund tritt (§ 7), die materiale Bestimmung desselben nicht aufgegeben hat, erhellt aus VIII, 111 und 215: „Persönlichkeit (ist) ... sein eigenes Wesen ... und höchste Bestimmung. — Der Mensch ist zwar un-

heilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muss ihm heilig sein. In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, ... auch bloss als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist Zweck an sich selbst.“ — Durch ihre „Persönlichkeit“ sind die Menschen „Zwecke an sich selbst“. „Diese Achtung erweckende Idee der Persönlichkeit“ stellt uns „die Erhabenheit unserer Natur, ihrer Bestimmung nach, vor Augen“; ferner 273.

Im Verlauf der gesammten Tugendlehre wird bei Ableitung der einzelnen Pflichten nicht das Princip § 7 der Krit. der prakt. Vernunft, sondern vielmehr die Idee der Persönlichkeit, als Selbstzweck, aus der Grundl. der Met. der Sitten S. 57 konsequent zu Grunde gelegt; vergl. IX, 242: „Der Mensch ist sowohl sich selbst als andern Zweck.“ — „Den Menschen überhaupt sich zum Zweck zu machen, ist an sich selbst des Menschen Pflicht.“ — Ferner IX, 282: Durch die Lüge „macht sich der Mensch in seinen eigenen Augen zum Gegenstande der Verachtung, und verletzt die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person.“ — „Lüge ist Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde“; 289 (gegenüber der Kriecherei): „Der Mensch als Person betrachtet ... ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher ist er nicht bloss als Mittel zu anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d. i. er besitzt eine Würde — einen absoluten Werth —, wodurch er allen andern vernünftigen Weltwesen Achtung für ihn abnötigt, sich mit jedem anderen dieser Art messen und auf den Fuss der Gleichheit schätzen kann“; 292; 304; 325: „er ist verbunden, die Würde der Menschheit an jedem anderen Menschen praktisch anzuerkennen, mithin ruht auf ihm eine Pflicht, die sich auf die jedem anderen Menschen nothwendig zu erzeigende Achtung bezieht“; 329. 331.

14) IX, 309: „Die Pflicht der Nächstenliebe ist die Pflicht, anderer ihre Zwecke zu den meinen zu machen; die Pflicht der Achtung meines Nächsten ist in der Maxime enthalten, keinen andern Menschen bloss als Mittel zu meinen Zwecken herabzuwürdigen“ vergl. mit VIII, 59: „positive Uebereinstimmung zur Menschheit, als Zweck an sich selbst, wenn jedermann ... die Zwecke anderer, soviel an ihm ist, zu befördern trachtet.“

15) VIII, 214: „Pflicht! du erhabener, grosser Name, der du nichts Beliebtbes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassst, sondern Unterwerfung verlangst, ... vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich im Geheimen ihm entgegenwirken, ... wo findet man die

Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen, die unnachlässliche Bedingung desjenigen Werthes ist, den sich Menschen allein selbst geben können?“ vergl. mit VII, 244, Anthrop. 276 und IV, 187, wo es Kant als ein Beispiel des Erhabenen anführt: „Wenn der grosse König sich in einem seiner Gedichte so ausdrückt: Lasst uns aus dem Leben ohne Murren weichen, und ohne etwas zu bedauern, indem wir die Welt noch alsdann mit Wohlthaten überhäuft zurücklassen. So verbreitet die Sonne, nachdem sie ihren Tageslauf vollendet hat, noch ein mildes Licht am Himmel, und die letzten Strahlen, die sie in die Lüfte schiebt, sind ihre letzten Seufzer für das Wohl der Welt.“

16) VIII, 217: „Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuss zu schaffen; sie hat ihr eigentümliches Gesetz, auch ihr eigentümliches Gericht“ vergl. mit ebendas. 216: „Hält nicht einen rechtschaffenen Mann im grössten Unglücke des Lebens, das er vermeiden konnte, wenn er sich nur hätte über die Pflicht wegsetzen können, noch das Bewusstsein aufrecht, dass er die Menschheit in seiner Person doch in ihrer Würde erhalten und geehrt habe, dass er sich nicht vor sich selbst zu schämen und den innern Anblick der Selbstprüfung zu scheuen Ursache habe? ... Er lebt, und kann es nicht erdulden, in seinen eigenen Augen des Lebens unwürdig zu sein .... Er lebt nur noch aus Pflicht, nicht weil er am Leben den mindesten Geschmack findet.“

17) IV, 331 (ebenso VII, 382): „Was das Leben für uns für einen Werth habe, wenn dieser bloss nach dem geschätzt wird, was man genießt, ist leicht zu entscheiden. Er sinkt unter Null; denn wer wollte wohl das Leben unter denselben Bedingungen, aber auch nach einem neuen, selbst entworfenen Plane, der aber auch bloss auf Genuss gestellt wäre, aufs neue antreten? .... Es bleibt also wohl nichts übrig, als der Werth, den wir unserem Leben selbst geben, durch das, was wir nicht allein thun, sondern auch so unabhängig von der Natur zweckmässig thun, dass selbst die Existenz der Natur nur unter dieser Bedingung Zweck sein kann“ vergl. mit Brief an Reinhold. XI, 114: „philosophische Gleichgiltigkeit gegen das, was nicht in unserer Gewalt ist, ... die allein in das Bewusstsein seiner Pflichtbeobachtung den wahren Werth des Lebens setzt, zu welcher Beurtheilung uns endlich die lange Erfahrung von der Nichtigkeit alles andern Genusses zu bringen nicht ermangelt.“ und Streit der Fak. X, 370: „Ich habe wegen meiner flachen und engen Brust, die für die Bewegung des Herzens und der Lunge wenig Spielraum lässt, eine natürliche Anlage zur Hypochondrie, welche



in früheren Jahren bis an den Ueberdruss des Lebens grenzte. Aber die Ueberlegung, dass die Ursache dieser Herzbeklemmung vielleicht bloss mechanisch und nicht zu heben sei, brachte es bald dahin, dass ich mich an sie gar nicht kehrte, und während dessen, dass ich mich in der Brust beklommen fühlte, im Kopfe doch Ruhe und Heiterkeit herrschte, die sich auch in der Gesellschaft nicht nach abwechselnden Launen — wie Hypochondrische pflegen —, sondern absichtlich und natürlich mitzutheilen nicht ermangelte. Und da man des Lebens mehr froh wird durch das, was man im freien Gebrauche desselben thut, als was man geniesst, so können Geistesarbeiten eine andere Art von befördertem Lebensgefühl den Hemmungen entgegenzusetzen, welche bloss den Körper angehen. Die Beklemmung ist mir geblieben; denn ihre Ursache liegt in meinem körperlichen Bau. Aber über ihren Einfluss auf meine Gedanken und Handlungen bin ich Meister geworden durch Abkehrung der Aufmerksamkeit von diesem Gefühle, als ob es mich gar nicht angehe.“

Ferner VIII, 64: „Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Aequivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Aequivalent verstatet, das hat eine Würde. Was sich auf die allgemein menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen Marktpreis; das was, auch ohne ein Bedürfniss vorauszusetzen, einem gewissen Geschmacke, d. h. Wohlgefallen am blossen zweckmässigen Spiel unserer Gemütskräfte gemäss ist, einen Affektionspreis; das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloss einen relativen Werth, d. i. einen Preis, sondern einen innern Werth, d. i. Würde.“ vergl. mit IX, 220: „Der denkende Mensch, wenn er ... seine oft saure Pflicht gethan zu haben sich bewusst ist, findet sich in einem Zustande der Seelenruhe und Zufriedenheit, den man gar wohl Glückseligkeit nennen kann, in welchem die Tugend ihr eigener Lohn ist“; 244: Der „höchste unbedingte Zweck“ der praktischen Vernunft wird darin gesetzt: „dass die Tugend ihr eigener Zweck und bei dem Verdienst, das sie um den Menschen hat, auch ihr eigener Lohn sei“; 254: „Wiewohl Tugend auch hin und wieder verdienstlich heissen und einer Belohnung würdig sein kann, so muss sie doch für sich selbst, so wie sie ihr eigener Zweck ist, auch als ihr eigener Lohn betrachtet werden“ und VIII, 256: „Hat man nicht ein Wort, welches nicht einen Genuss, wie das der Glückseligkeit bezeichnete, aber doch ein Wohlgefallen an seiner Existenz,

ein Analogon der Glückseligkeit, welche das Bewusstsein der Tugend nothwendig begleiten muss, anzeigte? Ja! dieses Wort ist Selbstzufriedenheit ... auf keinem besonderen Gefühl beruhende unveränderliche Zufriedenheit, und diese kann intellektuell heissen ... der Seligkeit ähnlich ... der Selbstgenügsamkeit analogisch, die man nur dem höchsten Wesen beilegen kann.“

18) VII, 190: „Dass der Mensch seine Pflicht ganz uneigennützig ausüben solle, und sein Verlangen nach Glückseligkeit völlig vom Pflichtbegriffe absondern müsse, um ihn ganz rein zu haben, dessen ist er sich mit der grössten Klarheit bewusst; oder, glaubte er es nicht zu sein, so kann von ihm gefordert werden, dass er es sei, soweit es in seinem Vermögen ist ... Vielleicht mag nie ein Mensch seine erkannte und von ihm auch verehrte Pflicht ganz uneigennützig — ohne Beimischung anderer Triebfedern — ausgeübt haben; vielleicht wird auch nie einer bei der grössten Bestrebung so weit gelangen. Aber, so viel er bei der sorgfältigsten Selbstprüfung in sich wahrnehmen kann, nicht allein keiner solchen mitwirkenden Motive, sondern vielmehr der Selbstverleugnung in Ansehung vieler der Idee der Pflicht entgegenstehenden ... sich bewusst zu werden: das vermag er; und das ist auch für seine Pflichtbeobachtung genug“; 194: es ist „Erfahrung, die nur innerlich sein kann, dass keine Idee das menschliche Gemüth mehr erhebt, und bis zur Begeisterung belebt, als eben die von einer die Pflicht über alles verehrenden, mit zahllosen Uebeln des Lebens ... ringenden, und dennoch sie besiegenden, reinen moralischen Gesinnung. Dass der Mensch sich bewusst ist, er könne dieses, weil er es soll: das eröffnet ihm eine Tiefe göttlicher Anlagen, die ihn gleichsam einen heiligen Schauer über die Grösse und Erhabenheit seiner wahren Bestimmung fühlen lässt.“

19) Vergl. Brief an Herz XI, 41: „Briefe von der Art, als ich sie von Ihnen bekomme, versetzen mich in eine Empfindung, die, nach meinem Geschmäck, das Leben inniglich verstusst, und gewissermassen ein Vorschmack eines anderen zu sein scheint, wenn ich in Ihrer redlichen und dankbaren Seele den tröstlichen Beweis der nicht ganz fehlgeschlagenen Hoffnung zu lesen vermeine, dass mein akademisches Leben in Ansehung des Hauptzwecks, den ich jederzeit vor Augen habe, nicht fruchtlos verstreichen werde, nämlich gute und auf Grundsätze errichtete Gesinnungen zu verbreiten, in gutgeschaffenen Seelen zu befestigen, um dadurch der Ausbildung der Talente die einzige zweckmässige Richtung zu geben“; XI, 52: „Was kann, wenn man nahe daran ist, diese Welt zu verlassen,

tröstender sein, als zu sehen, dass man nicht umsonst gelebt habe, weil man einige, wenn gleich nur wenige, zu guten Menschen gebildet hat?"

Vergl. damit Schillers treffendes Urtheil in dem Aufsatz „über Anmuth und Würde“ XI, 239 und 240: „Ueber die Sache selbst kann, nach den von ihm geführten Beweisen, unter denkenden Köpfen, die überzeugt sein wollen, kein Streit mehr sein, und ich wüsste kaum, wie man nicht lieber sein ganzes Menschsein aufgeben, als über diese Angelegenheit ein anderes Resultat von der Vernunft erhalten wollte. Aber so rein er bei Untersuchung der Wahrheit zu Werke ging, und so sehr sich hier alles aus bloss objektiven Gründen erklärt, so scheint ihn doch in der Darstellung der gefundenen Wahrheit eine mehr subjektive Maxime geleitet zu haben, die, wie ich glaube, aus den Zeitumständen nicht schwer zu erklären ist. — So wie er nämlich die Moral seiner Zeit, im Systeme und in der Ausübung, vor sich fand, so musste ihn auf der einen Seite ein grober Materialismus in den moralischen Principien empören, den die unwürdige Gefälligkeit der Philosophen dem schlaffen Zeitcharakter zum Kopfkissen untergelegt hatte. Auf der andern Seite musste ein nicht weniger bedenklicher Perfektionsgrundsatz, der, um eine abstrakte Idee von Weltvollkommenheit zu realisiren, über die Wahl der Mittel nicht sehr verlegen war, seine Aufmerksamkeit erregen. Er richtete also dahin, wo die Gefahr am meisten erklärt und die Reform am dringendsten war, die stärkste Kraft seiner Gründe und machte es sich zum Gesetze, die Sinnlichkeit ... ohne Nachsicht zu verfolgen. Er hatte nicht die Unwissenheit zu belehren, sondern die Verkehrtheit zurechtzuweisen. Erschütterung forderte die Kur, nicht Einschmeichelung und Ueberredung; und je härter der Abstich war, den der Grundsatz der Wahrheit mit den herrschenden Maximen machte, desto mehr konnte er hoffen, Nachdenken darüber zu erregen. Er ward der Drako seiner Zeit, weil sie ihm eines Solons noch nicht werth und empfänglich schien. Aus dem Sanktuarium der reinen Vernunft brachte er das fremde und doch wieder so bekannte Moralgesetz, stellte es in seiner ganzen Heiligkeit aus vor dem entwürdigten Jahrhundert und fragte wenig darnach, ob es Augen gibt, die seinen Glanz nicht vertragen.“

20) VIII, 30: „Man braucht auch eben kein Feind der Tugend, sondern nur ein kaltblütiger Beobachter zu sein, der den lebhaftesten Wunsch für das Gute nicht sofort für dessen Wirklichkeit hält, um — vornämlich mit zunehmenden Jahren und einer durch Erfahrung theils gewitzigten, theils zum Beobachten geschärften Urtheilskraft — in gewissen Augenblicken zweifelhaft zu werden, ob auch wirklich in der Welt irgend wahre Tugend angetroffen werde. Und hier kann

uns nun nichts vor dem gänzlichen Abfall von unsern Ideen der Pflicht bewahren und gegründete Achtung gegen ihr Gesetz in der Seele erhalten, als die klare Ueberzeugung, dass, wenn es auch niemals Handlungen gegeben habe, die aus solchen reinen Quellen entsprungen wären, dennoch hier auch davon gar nicht die Rede sei, ob diess oder jenes geschehe, sondern die Vernunft für sich selbst und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete, was geschehen soll“ vergl. mit VIII, 33 und IX, 254.

Vergl. damit die treffende Parallele zwischen Kant und Friedrich dem Grossen „I. Kant, eine kulturgeschichtliche Studie“ von Karl Biedermann in Fr. v. Raumer's historischem Taschenbuch IV, 8. 1867.

21) IX, 40—44.

22) IX, 41. 158: „Der Staat ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. Soferne diese als Gesetze *a priori* nothwendig ... sind, ist seine Form die Form eines Staats überhaupt, d. i. der Staat in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprincipien sein soll, welche jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Wesen zur Richtschnur dient“; 164: „nach dem Zustand der grössten Uebereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprincipien zu streben, macht uns die Vernunft durch einen kategorischen Imperativ verbindlich“ vergl. mit VII, 274 Anm.: „Die Staatsweisheit wird sich also in dem Zustande, worin die Dinge jetzt sind, Reformen, dem Ideal des öffentlichen Rechts angemessen, zur Pflicht machen: Revolutionen aber, wo sie die Natur von selbst herbeiführt, ... als Ruf der Natur benutzen, eine auf Freiheitsprincipien gegründete gesetzliche Verfassung, als die einzige dauerhafte, durch gründliche Reform zu Stande zu bringen“ und X, 353: „Die Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmenden Konstitution ... liegt bei allen Staatsformen zum Grunde, und das gemeine Wesen, welches, ihr gemäss durch reine Vernunftbegriffe gedacht, ein platonisches Ideal heisst, ist nicht ein leeres Hirngespinnst, sondern die ewige Norm für alle bürgerliche Verfassung überhaupt.... Mithin ist es ... Pflicht der Monarchen, ob sie gleich autokratisch herrschen, dennoch republikanisch zu regieren, d. h. das Volk nach Principien zu behandeln, die dem Geiste der Freiheitsgesetze gemäss sind.“

23) IX, 150: „Die Idee einer Staatsverfassung überhaupt, welche zugleich absolutes Gebot der nach Rechtsbegriffen urtheilenden praktischen Vernunft für ein jedes Volk ist, ist heilig und unwiderstehlich“; 192: „Diess ist die einzige bleibende Staats-

verfassung, wo das Gesetz selbstherrschend ist, und an keiner besonderen Person hängt.“

24) VII, 243: „Damit man die republikanische Verfassung nicht mit der demokratischen verwechsle, muss Folgendes bemerkt werden. Die Formen eines Staats können entweder nach dem Unterschiede der Personen, welche die oberste Staatsgewalt inne haben, oder nach der Regierungsart des Volks durch sein Oberhaupt, er mag sein, welcher er wolle, eingetheilt werden; die erste heisst eigentlich die Form der Beherrschung (Autokratie, Aristokratie und Demokratie, Fürstengewalt, Adelsgewalt und Volksgewalt) .... Die zweite ist die Form der Regierung, und betrifft die auf die Konstitution gegründete Art, wie der Staat von seiner Machtvollkommenheit Gebrauch macht: und ist in dieser Beziehung entweder republikanisch oder despotisch. Der Republikanismus ist das Staatsprincip der Absonderung der ausführenden Gewalt von der gesetzgebenden. — Unter den drei Staatsformen ist die der Demokratie ... nothwendig ein Despotismus.“

VII, 153: „Aber auch nur derjenige, der (wie Friedrich der Grosse), selbst aufgeklärt, sich nicht vor Schatten fürchtet, zugleich aber ein wohldisciplinirtes zahlreiches Heer zum Bürgen der öffentlichen Ruhe zur Hand hat, kann das sagen, was ein Freistaat nicht wagen darf: „räsonnirt so viel Ihr wollt, und wortüber Ihr wollt; nur gehorcht!“ So zeigt sich hier ein befremdlicher, nicht erwarteter Gang menschlicher Dinge .... Ein grösserer Grad bürgerlicher Freiheit scheint der Freiheit des Geistes des Volks vortheilhaft, und setzt ihr doch unübersteigliche Schranken; ein Grad weniger von jener verschafft hingegen diesem Raum, sich nach allem seinem Vermögen auszubreiten.“

X, 347 Anm.: „Es ist aber hiermit (mit der Forderung einer republikanischen Verfassung) nicht gemeint, dass ein Volk, welches eine monarchische Konstitution hat, sich damit das Recht anmasse, ja auch nur in sich geheim den Wunsch hege, sie abgeändert zu wissen; denn seine vielleicht sehr verbreitete Lage in Europa kann ihm jene Verfassung als die einzige anempfehlen, bei der es sich zwischen mächtigen Nachbarn erhalten kann“ (vergl. auch VII, 209); 349 Anm.: „Autokratisch herrschen, und dabei doch republikanisch, d. h. im Geiste des Republikanismus und nach einer Analogie mit demselben regieren, ist das, was ein Volk mit seiner Verfassung zufrieden macht“ vergl. mit VII, 244: Es ist „wenigstens möglich, dass sie (die Autokratie und Aristokratie) eine dem Geiste eines repräsentativen Systems gemässe Regierungsart annähmen, wie etwa Friedrich II.

wenigstens sagte: er sei bloss der oberste Diener des Staats, da hingegen die demokratische es unmöglich macht, weil alles da Herr sein will. — Man kann daher sagen: je kleiner das Personale der Staatsgewalt — die Zahl der Herrscher —, je grösser dagegen die Repräsentation derselben, desto mehr stimmt die Staatsverfassung zur Möglichkeit des Republikanismus, und sie kann hoffen, durch allmähliche Reformen sich dazu endlich zu erheben ... Aus diesem Grunde ist es in der Aristokratie schon schwerer, als in der Monarchie, in der Demokratie aber unmöglich anders, als durch gewaltsame Revolution zu dieser einzigen vollkommen rechtlichen Verfassung zu gelangen. Es ist aber an der Regierungsart dem Volk ohne alle Vergleichung mehr gelegen, als an der Staatsform ... Zu jener aber, wenn sie dem Rechtsbegriffe gemäss sein soll, gehört das repräsentative System, in welchem allein eine republikanische Regierungsart möglich ... Keine der alten sogenannten Republiken hat dieses gekannt, und sie mussten sich darüber auch schlechterdings in den Despotismus auflösen“ und VII, 273: „Ein Staat kann sich auch schon republikanisch regieren, wenn er gleich noch, der vorliegenden Konstitution nach, despotische Herrschermacht besitzt.“

Vergl. über diesen Gegenstand besonders den Aufsatz von Friedländer über Kants Stellung zur Politik in der deutschen Rundschau, November 1877.

25) VII, 326; X, 355 Anm.: „Ein Staatsprodukt, wie man es hier denkt, als dereinst, so spät es auch sei, als vollendet zu hoffen, ist ein süsser Traum; aber sich ihm immer zu nähern, nicht allein denkbar, sondern, soweit es mit dem moralischen Gesetze zusammenbestehen kann, Pflicht, nicht der Staatsbürger, sondern des Staatsoberhauptes“; VII, 228: „Ich meinerseits vertraue ... doch auf die Theorie, die von dem Rechtsprincip ausgeht, wie das Verhältniss unter Menschen und Staaten sein soll, und die den Erdengöttern die Maxime anpreist, in ihren Streitigkeiten jederzeit so zu verfahren, dass ein solcher allgemeiner Völkerstaat dadurch eingeleitet werde, und ihn also möglich und dass er sein kann, anzunehmen“; IX, 204: „So ist der ewige Friede — das letzte Ziel des ganzen Völkerrechts — freilich eine unausführbare Idee; die politischen Grundsätze aber, die darauf abzielen, nämlich solche Verbindungen der Staaten einzugehen, als zur kontinuierlichen Annäherung zu demselben dienen, sind es nicht, sondern, so wie diese eine auf der Pflicht, mithin auch auf dem Rechte der Menschen und Staaten gegründete Aufgabe ist, allerdings ausführbar“;

210: „Wenn ... die Vollendung dieser Absicht ... auch immer ein frommer Wunsch bliebe, so betrügen wir uns doch gewiss nicht mit der Annahme der Maxime, dahin unablässig zu wirken; denn diese ist Pflicht“; Anthrop. 274: die „an sich unerreichbare Idee“ einer „weltbürgerlichen Gesellschaft“ ist „nur ein regulatives Princip.“

Vergl. damit die einzelnen, von Kant vorgeschlagenen Normen des Kriegsrechts „Zum ewigen Frieden“ VII, 232: „Es soll kein Friedensschluss für einen solchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden“; 235: „Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines andern Staates gewalthätig einmischen“; 236: „Es soll sich kein Staat im Kriege mit einem andern solche Feindseligkeiten erlauben, welche das wechselseitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen: als da sind: Anstellung der Meuchelmörder, Giftmischer, Brechung der Kapitulation, Anstiftung des Verraths in dem bekriegten Staate. Das sind ehrlose Stratageme. Denn irgend ein Vertrauen auf die Denkungsart des Feindes muss mitten im Kriege noch übrig bleiben, weil sonst auch kein Friede abgeschlossen werden könnte, und die Feindseligkeit in einen Ausrottungskrieg ausschlagen würde; da der Krieg doch nur das traurige Nothmittel im Naturzustande ist, durch Gewalt sein Recht zu behaupten; wo keiner von beiden Theilen für einen ungerechten Feind erklärt werden kann — weil das schon einen Richterspruch voraussetzt —, sondern der Ausschlag desselben — gleich als vor einem sogenannten Gottesgerichte — entscheidet, auf wessen Seite das Recht ist. — Jene höllischen Künste würden sich nicht lange innerhalb der Grenze des Krieges halten, ... sondern auch in den Friedenszustand übergehen, und so die Absicht desselben gänzlich vernichten“; „Rechtslehre“ IX, 200: „Den Krieg nach solchen Grundsätzen zu führen, nach welchen es immer noch möglich bleibt, aus jenem Naturzustande der Staaten herauszugehen, und in einen rechtlichen zu treten. Vertheidigungsmittel aller Art sind dem bekriegten Staate erlaubt, nur nicht solche, deren Gebrauch die Unterthanen desselben, Staatsbürger zu sein, unfähig machen würde; denn alsdann machte er sich selbst zugleich unfähig, im Staatenverhältnisse nach dem Völkerrechte für eine Person zu gelten — die gleicher Rechte mit andern theilhaftig wäre —. Darunter gehört: seine eigenen Unterthanen zu Spionen, ... Meuchelmördern, Giftmischern oder auch nur zur Verbreitung falscher Nachrichten zu gebrauchen; mit einem Worte, sich solcher heimtückischen Mittel zu bedienen, die das Vertrauen, welches zur künftigen Gründung eines dauerhaften Friedens erforderlich ist, vernichten

würden. — Im Kriege ist es erlaubt, dem überwältigten Feinde Lieferungen und Kontributionen aufzulegen, aber nicht das Volk zu plündern, d. h. einzelnen Personen das Ihrige abzuwingen — denn das wäre Raub, weil nicht das überwundene Volk, sondern der Staat, unter dessen Herrschaft es war, durch dasselbe Krieg führte —, sondern durch Ausschreibungen gegen ausgestellte Scheine: um bei nachfolgendem Frieden die dem Lande oder der Provinz aufgelegte Last proportionirlich zu vertheilen“; 202: „Das Recht eines Staats gegen einen ungerechten Feind hat keine Grenzen, d. i. der beeinträchtigte Staat darf sich zwar nicht aller Mittel, aber doch der an sich zulässigen in dem Masse bedienen, um das Seine zu behaupten, als er dazu Kräfte hat.“

26) VII, 200: „Diese durchgängige Gleichheit der Menschen in einem Staat, als Unterthanen desselben, besteht aber ganz wohl mit der grössten Ungleichheit, der Menge und den Graden ihres Besitzthums nach, es sei an körperlicher oder Geistesüberlegenheit über andere, oder an Glücksgütern ausser ihnen, und an Rechten überhaupt (deren es viele geben kann) respektiv auf andere. Aber dem Rechte nach (welches ... die Form Rechtsens, nicht die Materie oder das Objekt, worin ich ein Recht habe, betrifft) sind sie dennoch, als Unterthanen, alle einander gleich.“

VII, 204: „Selbständigkeit eines Gliedes des gemeinen Wesens als Bürgers, d. i. als Mitgesetzgebers. — Derjenige nun, welcher das Stimmrecht in dieser Gesetzgebung hat, heisst ein Bürger. Die dazu erforderliche Qualität ist, ... dass er sein eigener Herr sei, mithin irgend ein Eigenthum habe, welches ihn ernährt“; IX, 198.

VII, 199: „Freiheit: — ein jeder darf seine Glückseligkeit auf dem Wege suchen, welcher ihm selbst gut dünkt, wenn er nur ... dem Rechte des andern nicht Abbruch thut“; 201: „jedes Glied desselben muss zu jeder Stufe eines Standes in demselben gelangen dürfen, wozu ihn sein Talent, sein Fleiss und sein Glück hinbringen können“; X, 356 (Streit der Fak. 1798): „Bildung ... nach einem überlegten Plane der obersten Staatsmacht und nach dieser ihrer Absicht entworfen, in's Spiel gesetzt und darin auch immer gleichförmig erhalten.“

27) VII, 198; IX, 159.

28) IX, 164.

29) X, 348: „Mit Freiheit begabten Wesen genügt nicht der Genuss der Lebensannehmlichkeit, die ihm auch von andern — und hier von der Regierung — zu Theil werden kann, sondern auf das Princip kommt es



an, nach welchem es sich solche verschafft. — Ein mit Freiheit begabtes Wesen kann und soll also, im Bewusstsein dieses seines Vorzuges vor dem vernunftlosen Thiere, ... keine andere Regierung für das Volk, wozu es gehört, verlangen, als eine solche, in welcher dieses mitgesetzgebend ist: d. i. das Recht der Menschen, welche gehorchen sollen, muss nothwendig vor aller Rücksicht auf Wohlfinden vorhergehen, und dieses ist ein Heiligthum, das über allen Preis — der Nützlichkeith — erhaben ist, und welches keine Regierung, so wohlthätig sie auch immer sein mag, antasten darf.“ vergl. mit IX, 250. 291. 321.

30) IX, 44: „Wir kennen unsere eigene Freiheit — von der alle moralische Gesetze, mithin auch alle Rechte sowohl als Pflichten ausgehen — nur durch den moralischen Imperativ, welcher ein pflichtgebietender Satz ist, aus welchem nachher das Vermögen, andere zu verpflichten, d. i. der Begriff des Rechts entwickelt werden kann“; 95: „Aus dieser Pflicht entspringt auch nothwendig das Recht der Eltern zur Handhabung und Bildung des Kindes“; 198: „Wir werden also wohl dieses Recht von der Pflicht des Souverains gegen das Volk — nicht umgekehrt — abzuleiten haben.“

31) IX, 302: „Der Mensch ist es sich selbst — als einem Vernunftwesen — schuldig, die Naturanlagen und Vermögen, von denen seine Vernunft dereinst Gebrauch machen kann, nicht unbenutzt und gleichsam rosten zu lassen“ vergl. mit 304: „Pflicht des Menschen gegen sich selbst, ein der Welt nützlich Glied zu sein, weil dieses auch zum Werth der Menschheit in seiner eigenen Person gehört“; 238: „Pflicht, ... sich um die Menschheit durch Kultur überhaupt verdient zu machen — Pflicht zur Kultur der rohen Anlagen seiner Natur, als wodurch das Thier sich allererst zum Menschen erhebt“; 232: „Pflicht, sich aus der Rohigkeit seiner Natur, aus der Thierheit immer mehr zur Menschheit ... emporzuarbeiten“ vergl. mit VIII, 49: „als ein vernünftiges Wesen will er nothwendig, dass alle Vermögen in ihm entwickelt werden“ und 58.

32) IX, 318: „Vermögen und Willen, sich einander in Ansehung seiner Gefühle mitzuthellen — *humanitas practica* —, ... ist frei, ... und gründet sich auf praktische Vernunft“; 339: „Es ist Pflicht, mit seinen sittlichen Vollkommenheiten unter einander Verkehr zu treiben; sich nicht zu isoliren; zwar sich einen unbeweglichen Mittelpunkt seiner Grundsätze zu machen, aber diesen um sich gezogenen Kreis doch auch als einen Theil eines allbefassenden Kreises der weltbürgerlichen Gesinnung anzusehen; nicht eben um das Weltbeste

als Zweck zu befördern, sondern nur die Mittel, die indirekt dahin führen, die Annehmlichkeit in der Gesellschaft, die Verträglichkeit, die wechselseitige Liebe und Achtung — Leutseligkeit und Wohlstandigkeit, *humanitas aethetica*, et decorum — zu kultiviren, und so der Tugend die Grazien beizugesellen, welches zu bewerkstelligen selbst Tugendpflicht ist“; Anthrop. 203: „Die Denkungsart der Vereinigung des Wohllebens mit der Tugend im Umgange ist die Humanität. — Die Umgänglichkeit ist auch eine Tugend“ vergl. mit IV, 235: „Die Propädeutik zu aller schönen Kunst... scheint ... in der Kultur der Gemütskräfte durch diejenigen Vorkenntnisse zu liegen, welche man Humaniora nennt, vermuthlich weil Humanität einerseits das allgemeine Theilnehmungsgefühl, andererseits das Vermögen, sich innigst und allgemein mittheilen zu können, bedeutet, welche Eigenschaften zusammen verbunden die der Menschheit angemessene Geselligkeit ausmachen, wodurch sie sich von der thierischen Eingeschränktheit unterscheidet.“ Vergl. auch Borowski 156 u. 157.

33) Anthrop. 209: „So unbedeutend die Gesetze der verfeinerten Menschheit auch scheinen mögen, ... so ist doch alles, was Geselligkeit befördert, wenn es auch nur in gefallenden Maximen oder Manieren bestände, ein die Tugend vortheilhaft kleidendes Gewand, welches der letzteren auch in ernsthafter Rücksicht zu empfehlen ist. — Der Purismus des Cynikers und die Fleischestödtung des Anachoreten, ohne gesellschaftliches Wohlleben, sind verzerrte Gestalten der Tugend und für diese nicht einladend, sondern, von den Grazien verlassen, können sie auf Humanität nicht Anspruch machen“ vergl. mit X, 30: „alle diese Anlagen im Menschen sind nicht allein gut, sondern sind auch Anlagen zum Guten“; 67: Natürliche Neigungen sind, an sich selbst betrachtet, gut, d. i. unverwerflich, und es ist nicht allein vergeblich, sondern es wäre auch schädlich und tadelhaft, sie ausrotten zu wollen; man muss sie vielmehr nur bezähmen, damit sie ... zur Zusammenstimmung in einem Ganzen, Glückseligkeit genannt, gebracht werden können“; ebenso VII, 375.

34) IV, 165. 167. 170 vergl. mit X, 24 („das herrliche Bild der Menschheit ... verstattet gar wohl die Begleitung der Grazien“ — „fröhliche Herz in Befolgung seiner Pflicht“ — „fröhliche Gemütsstimmung“, „ohne welche man nie gewiss ist, das Gute auch liebgewonnen, d. i. es in seine Maxime aufgenommen zu haben“); IX, 312: „Sich selber gütlich zu thun, soweit als nöthig ist, um am Leben ein Vergnügen zu finden — seinen Leib, doch nicht bis

zur Weichlichkeit zu pflegen —, gehört zu den Pflichten gegen sich selbst, — deren Gegentheil ist: sich aus Geiz — sklavisch — oder aus übertriebener Disciplin seiner natürlichen Neigungen — schwärmerisch —, sich des Genusses der Lebensfreuden zu berauben, welches beides der Pflicht des Menschen gegen sich selbst widerstreitet“; 353: („jederzeit fröhliche Herz“ — „Zucht“, begleitet von „Frohsinn“: im Gegensatz zur „freudenlosen, finsternen und mürrischen“ „Mönchsascetik“, mit ihrem „geheimen Hass gegen das Tugendgebot“): „Was man nicht mit Lust, sondern bloss als Frohdienst thut, das hat für den, der hierin seiner Pflicht gehorcht, keinen innern Werth, und wird nicht geliebt, sondern die Gelegenheit ihrer Ausübung so viel möglich geflohen.“

35) IV, 235: „Mittel zwischen der höheren Kultur und der genügsamen Natur . . ., welches den richtigen Massstab auch für den Geschmack, als allgemeinen Menschensinn, ausmacht“; 236: „glückliche Vereinigung des gesetzlichen Zwangs der höchsten Kultur mit der Kraft und Richtigkeit der ihren eigenen Werth fühlenden freien Natur in einem und demselben Volke“; 210 (N a i v e t ä t); 175: „Die Natur war schön, wenn sie zugleich als Kunst aussah, und die Kunst kann nur schön genannt werden, wenn wir uns bewusst sind, sie sei Kunst und sie uns doch als Natur aussieht. — Also muss die Zweckmässigkeit im Produkte der schönen Kunst, ob sie zwar absichtlich ist, doch nicht absichtlich scheinen, d. i. schöne Kunst muss als Natur anzusehen sein“ vergl. mit 136: „Einfalt — kunstlose Zweckmässigkeit — ist gleichsam der Stil der Natur im Erhabenen und so auch der Sittlichkeit, welche eine zweite — übersinnliche — Natur ist.“

36) Anthrop. 158: „Mit dem Ausdruck einer schönen Seele (vergl. auch IV, 167) sagt man alles, was sich, sie zum Zweck der innersten Vereinigung mit ihr zu machen, sagen lässt; denn Seelengrösse und Seelenstärke betreffen die Materie — die Werkzeuge zu gewissen Zwecken —; aber die Seelengüte die reine Form, unter der alle Zwecke sich müssen vereinigen lassen, und die daher, wo sie angetroffen wird, gleich dem Eros der Fabelwelt, urschöpferisch, aber auch überirdisch ist, — diese Seelengüte ist doch der Mittelpunkt, um welchen das Geschmacksurtheil alle seine Urtheile . . . versammelt“; IV, 83: „Nur der Mensch, der sich durch Vernunft seine Zwecke selbst bestimmen . . . kann, . . . ist eines Ideals der Schönheit . . . fähig. Hierzu gehören aber zwei Stücke: erstlich die ästhetische Normalidee, welche eine einzelne Anschauung der Einbildungskraft ist, die das Richtmass seiner Beurtheilung . . . vorstellt; zweitens die Vernunftidee, welche die Zwecke der Menschheit, als zu einer besonderen Thierspecies gehörigen Dinges,

zum Princip der Beurtheilung einer Gestalt macht, durch die, als ihre Wirkung in der Erscheinung, sich jene offenbaren“; 86: „Von der Normalidee des Schönen ist doch noch das Ideal desselben unterschieden, welches man lediglich an der menschlichen Gestalt ... erwarten darf. An dieser nun besteht das Ideal in dem Ausdrucke des Sittlichen, ohne welches der Gegenstand nicht allgemein und dazu positiv gefallen würde .... Der sichtbare Ausdruck sittlicher Ideen, die den Menschen innerlich beherrschen, kann zwar nur aus der Erfahrung genommen werden; aber ihre Verbindung mit allem dem, was unsere Vernunft mit dem Sittlich-Guten in der Idee der höchsten Zweckmässigkeit verknüpft, die Seelengüte, oder Reinigkeit, oder Stärke, oder Ruhe in körperlicher Aeusserung — als Wirkung des Innern — gleichsam sichtbar zu machen, dazu gehören reine Ideen der Vernunft und grosse Macht der Einbildungskraft in demjenigen vereinigt, der sie nur beurtheilen, vielmehr noch der sie darstellen will. Die Richtigkeit eines solchen Ideals der Schönheit beweist sich daran: dass es keinem Sinnenreiz sich in das Wohlgefallen an seinem Objekt zu mischen erlaubt und dennoch ein grosses Interesse daran nehmen lässt, welches dann beweist, dass die Beurtheilung nach einem solchen Massstabe niemals rein ästhetisch sein könne, und die Beurtheilung nach einem Ideale der Schönheit kein blosses Urtheil des Geschmacks sei“; 200: „Wenn die schönen Künste nicht, nahe oder ferne, mit moralischen Ideen in Verbindung gebracht werden, die allein ein selbständiges Wohlgefallen bei sich führen, so ist das letztere ihr endliches Schicksal (sie erzeugen „Genuss, welcher nichts in der Idee zurücklässt, den Geist stumpf, den Gegenstand aneckelnd und das Gemüth, durch das Bewusstsein seiner im Urtheile der Vernunft zweckwidrigen Stimmung, mit sich selbst unzufrieden und launisch macht). Sie dienen alsdann nur zur Zerstreung, deren man immer desto mehr bedürftig wird, als man sich ihrer bedient, um die Unzufriedenheit des Gemüths mit sich selbst dadurch zu vertreiben, dass man sich immer noch unnützlicher und mit sich selbst unzufriedener macht“ [vergl. auch 123 „Empfänglichkeit für Ideen“ — „Entwicklung sittlicher Ideen“ und 232: „Das Schöne ist das Symbol des Sittlichguten“] vergl. mit IV, 192: „Der Geschmack ist ... die Disciplin — oder Zucht — des Genies, beschneidet diesem sehr die Flügel und macht es gesittet oder geschliffen, zugleich aber gibt er diesem eine Leitung, worüber und bis wie weit er sich verbreiten soll, um zweckmässig zu bleiben, und, indem er Klarheit und Ordnung in die Gedankenfülle hineinbringt, so macht er die Ideen haltbar, eines dauernden zugleich auch allgemeinen Beifalls, der Nachfolge anderer und einer immer fortschreitenden Kultur

fähig“; 180: „Das Genie kann nur reichen Stoff zu Produkten der schönen Kunst hergeben, die Verarbeitung desselben und die Form erfordert ein durch die Schule gebildetes Talent, um einen Gebrauch davon zu machen, der vor der Urtheilskraft bestehen kann“; 236: „Da der Geschmack im Grunde ein Beurtheilungsvermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen ist, ... so leuchtet ein, dass die wahre Propädeutik zur Gründung des Geschmacks die Entwicklung sittlicher Ideen und die Kultur des moralischen Gefühls sei; mit welchem in Einstimmung die Sinnlichkeit gebracht, der ächte Geschmack allein eine bestimmte unveränderliche Form annehmen kann.“

37) X, 8: „Nun ist es aber eine von den unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen und seines — vielleicht auch aller andern Weltwesen — praktischen Vernunftvermögens, sich bei allen Handlungen nach dem Erfolg aus denselben umzusehen, um in diesem etwas aufzufinden, das zum Zweck für ihn dienen ... könnte ... An diesem Zwecke nun ... sucht der Mensch etwas, das er lieben kann“; bezogen „auf die Natureigenschaft des Menschen, sich zu allen Handlungen ausser dem Gesetz noch einen Zweck denken zu müssen“, — lautet also das Sittengesetz: „mache das höchste in der Welt mögliche Gut zu deinem Endzweck“ — und „Moral führt unausbleiblich zur Religion“; VII, 184: „ohne allen Zweck kann kein Wille sein; ... das Bedürfniss eines ... das Ganze aller Zwecke unter einem Princip befassenden Endzwecks ist ein Bedürfniss des sich noch über die Beobachtung der formalen Gesetze zu Hervorbringung eines Objekts — das höchste Gut — erweiternden uneigennützigem Willens“; IV, 354: „Wir können also einen rechtschaffenen Mann annehmen, der sich festiglich überredet hält, es sei kein Gott und auch kein künftiges Leben; wie wird er seine eigene innere Zweckbestimmung durch's moralische Gesetz, welches er thätig verehrt, beurtheilen? Er verlangt von Befolgung desselben für sich keinen Vortheil, weder in dieser noch in einer andern Welt; uneigennützig will er vielmehr nur das Gute stiften, wozu jenes heilige Gesetz allen seinen Kräften die Richtung gibt. Aber sein Bestreben ist begrenzt, und von der Natur kann er zwar hin und wieder einen zufälligen Beitritt, niemals aber eine gesetzmässige und nach beständigen Regeln eintreffende Zusammenstimmung der Natur zu dem Zwecke erwarten, welchen zu bewirken er sich doch verbunden und angetrieben fühlt. Betrug, Gewaltthätigkeit und Neid werden immer um ihn im Schwange gehen, ob er gleich selbst redlich, friedfertig und wohlwollend ist, und die Rechtschaffenen, die er ausser sich noch antrifft, werden, unangesehen aller ihrer Würdigkeit glücklich zu sein, dennoch

durch die Natur, die darauf nicht achtet, allen Uebeln, des Mangels, der Krankheiten und des unzeitigen Todes, gleich den übrigen Thieren der Erde, unterworfen sein und es auch immer bleiben, bis ein weites Grab sie insgesamt — redlich oder unredlich, das gilt hier gleich viel — verschlingt, und sie, die da glauben konnten, Endzweck der Schöpfung zu sein, in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurückwirft, aus dem sie gezogen waren. — Den Zweck also, den dieser Wohlgesinnte in Befolgung der moralischen Gesetze vor Augen hatte und haben sollte, müsste er allerdings als unmöglich aufgeben; oder will er auch hierin dem Rufe seiner sittlichen inneren Bestimmung anhänglich bleiben, und die Achtung, welche das sittliche Gesetz ihm unmittelbar zum Gehorchen einflösst, nicht durch die Nichtigkeit des einzigen, ihrer hohen Forderung angemessenen idealischen Endzwecks schwächen, so muss er ... in praktischer Absicht, d. i. um sich wenigstens von der Möglichkeit des ihm moralisch vorgeschriebenen Endzwecks einen Begriff zu machen, das Dasein eines moralischen Welturhebers, d. i. Gottes annehmen.“ — Ferner VIII, 264 (Uebereinstimmung von Sittlichkeit und Glückseligkeit) erläutert durch IV, 353: „Durch die Befolgung des moralischen Gesetzes zu bewirkender Endzweck“ = „mit der Befolgung moralischer Gesetze harmonisch zusammentreffende Glückseligkeit vernünftiger Wesen, als das höchste Weltbeste“ und IV, 378: „Die Absicht, den **Endzweck aller vernünftigen Wesen — Glückseligkeit**, soweit sie einstimmig mit der Pflicht möglich ist — zu befördern, ist ... durch das Gesetz der Pflicht auferlegt.

38) Anthrop. 271 (oben) vergl. mit IV, 379. — Ferner VIII, 99. 270—272: („Wenn Religion dazu kommt, tritt auch die Hoffnung ein“ — „Hoffnung ... nur mit der Religion allererst anhebt“); X, 195: „seelenerhebende Vorstellung der Vollendung der göttlichen Güte und Weisheit in Führung des menschlichen Geschlechts“; 221: „Die Tugendlehre ... besteht durch sich selbst — selbst ohne den Begriff von Gott — ... Die Gottseligkeitslehre kann ... nur zum Mittel dienen, ... die Tugendgesinnung zu stärken, dadurch, dass sie ihr die Erwartung des Endzwecks, dazu jene unermögend ist, verheißt und sichert“ vergl. mit VII, 426.

39) IX, 247: „Verbindlichkeit, das moralische Gefühl zu kultiviren und, selbst durch die Bewunderung seines unerforschlichen Ursprungs, zu verstärken“ vergl. mit IX, 301: „es ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, diese unumgänglich der Vernunft sich darbietende Idee (Gottes) auf das moralische Gesetz in uns, wo sie von der grössten sittlichen Fruchtbarkeit ist, anzuwenden. In diesem praktischen Sinne

kann es also so lauten: Religion zu haben ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst“; X, 224: „Gottseligkeit ist also nicht ein Surrogat der Tugend, um sie zu entbehren, sondern die Vollendung derselben, um mit der Hoffnung der endlichen Gelingung aller unserer guten Zwecke bekrönt werden zu können“; 185: „religiöse Gesinnung bei allen unseren pflichtmässigen Handlungen“; IV, 347. — Ferner X, 195 (oben Anm. 38) vergl. mit X, 143 (Glaube, „dass die Liebe Gottes zur Menschheit, soferne sie seinem Willen nach allem ihrem Vermögen nachstrebt, in Rücksicht auf die redliche Gesinnung den Mangel der That ... ergänzen werde“); 196 („von der Unmöglichkeit, durch seinen Lebenswandel sich jemals vor Gott für gerechtfertigt zu halten, und gleichwohl der Nothwendigkeit einer solchen vor ihm giltigen Gerechtigkeit; ... von der unerlässlichen Verbindlichkeit, ein neuer Mensch zu werden, kann sich ein jeder durch seine Vernunft überzeugen, und es gehört zur Religion, sich davon zu überzeugen“).

40) X, 115: „Pflicht des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst: ... Vereinigung in ein Ganzes, ... zu einem System wohlgesinnter Menschen“ vergl. mit X, 239: „Das Kirchengen, als feierlicher äusserer Gottesdienst überhaupt in einer Kirche gedacht, ist, in Betracht, dass es eine sinnliche Darstellung der Gemeinschaft der Gläubigen ist, nicht allein ein für jeden Einzelnen zu seiner Erbauung anzupreisendes Mittel, sondern auch ihnen, als Bürgern eines hier auf Erden vorzustellenden göttlichen Staates, für das Ganze unmittelbar obliegende Pflicht; vorausgesetzt, dass diese Kirche nicht Förmlichkeiten enthalte, die auf Idolatrie führen, und so das Gewissen belästigen können.“

41) X, 145: „Die Hüllen, unter welchen der Embryo sich zuerst zum Menschen bildete, müssen abgelegt werden, wenn er nun an das Tageslicht treten soll. Das Leitband der heiligen Ueberlieferung, mit seinen Anhängeln, den Statuten und Observanzen, welches zu seiner Zeit gute Dienste that, wird nach und nach entbehrlich, ja endlich zur Fessel, wenn er in das Jünglingsalter eintritt — „nun er aber ein Mann wird, legt er ab was kindisch ist“ — ... Ueberschritt zu jener neuen Ordnung der Dinge ... aus reifer Ueberlegung ... durch allmählich fortgehende Reform.“

VII, 217: „Wenn ... die Frage ist: ob ein Gesetz, das eine gewisse einmal angeordnete kirchliche Verfassung für beständig fortdauernd anbeföhle, als von dem eigentlichen Willen des Gesetzgebers ausgehend angesehen werden könne? so frage man sich zuerst: ob ein Volk es sich zum Gesetz machen dürfe, dass gewisse einmal angenommene Glaubenssätze und Formen der äussern Religion für immer bleiben sollen,

also ob es sich selbst in seiner Nachkommenschaft hindern dürfe, in Religionseinsichten weiter fortzuschreiten, oder etwaige alte Irrthümer abzuändern? Da wird nun klar, dass ein ursprünglicher Kontrakt des Volks, welcher dieses zum Gesetz machte, an sich selbst null und nichtig sein würde, weil er wider die Bestimmung und Zwecke der Menschheit streitet“; X, 124: „eine Kirche, ... als Vereinigung vieler Menschen ... zu einem moralischen gemeinen Wesen, bedarf einer öffentlichen Verpflichtung, einer gewissen, auf Erfahrungsbedingungen beruhenden, kirchlichen Form, die an sich zufällig und mannichfaltig ist .... Aber diese Form zu bestimmen, darf ... nicht sofort als ein Geschäft des göttlichen Gesetzgebers angesehen werden, vielmehr kann man mit Grund annehmen, der göttliche Wille sei, dass wir die Vernunftidee eines solchen gemeinen Wesens selbst ausführen, und ob die Menschen zwar manche Form einer Kirche mit unglücklichem Erfolg versucht haben möchten, sie dennoch nicht aufhören sollen, nöthigenfalls durch neue Versuche, welche die Fehler der vorigen bestmöglich vermeiden, diesem Zwecke nachzustreben; indem dieses Geschäft, welches zugleich für sie Pflicht ist, gänzlich ihnen selbst überlassen ist. Man hat also nicht Ursache, zur Gründung und Form irgend einer Kirche die Gesetze geradezu für göttliche statutarische zu halten, vielmehr ist es Vermessenheit, sie dafür auszugeben, um sich der Bemühung zu überheben, noch ferner an der Form der letztern zu bessern, oder wohl gar zur Usurpation höhern Ansehens, um mit Kirchensatzungen durch das Vorgeben göttlicher Autorität der Menge ein Joch aufzulegen“; X, 227: „Ich gestehe, dass ich mich in den Ausdruck, dessen sich wohl auch kluge Männer bedienen, nicht wohl finden kann: ein gewisses Volk ist zur Freiheit nicht reif — die Leibeigenen eines Guteigentümers sind zur Freiheit noch nicht reif —, und so auch die Menschen überhaupt sind zur Glaubensfreiheit noch nicht reif. Nach einer solchen Voraussetzung aber wird die Freiheit nie eintreten; denn man kann zu dieser nicht reifen, wenn man nicht zuvor in Freiheit gesetzt worden ist — man muss frei sein, um sich seiner Kräfte in der Freiheit zweckmässig bedienen zu können —. Die ersten Versuche werden freilich roh, gemeinlich auch mit einem beschwerlicheren und gefährlicheren Zustande verbunden sein, als da man noch unter den Befehlen, aber auch der Vorsorge anderer stand; allein man reift für die Vernunft nie anders, als durch eigene Versuche — welche machen zu dürfen man frei sein muss —. Ich habe nichts dawider, dass die, welche die Gewalt in Händen haben, durch Zeitumstände genöthigt, die Entschlagung von diesen drei Fesseln noch weit, sehr weit aufschieben. Aber es



zum Grundsatz machen, dass denen, die ihnen einmal unterworfen sind, die Freiheit nicht taue, und man berechtigt sei, sie jederzeit davon zu entfernen, ist ein Eingriff in die Regalien der Gottheit selbst, der den Menschen zur Freiheit schuf. Bequemer ist es freilich, im Staate, Hause und Kirche zu herrschen, wenn man einen solchen Grundsatz durchzusetzen vermag. Aber auch gerechter?“

X, 340: „Geistliche weissagen gelegentlich den gänzlichen Verfall der Religion und die nahe Erscheinung des Antichrists; während dessen sie gerade das thun, was erforderlich ist, ihn einzuführen, indem sie nämlich ihrer Gemeinde nicht sittliche Grundsätze ans Herz zu legen bedacht sind, die, geradezu aufs Bessere führen, sondern Observanzen und historischen Glauben zur wesentlichen Pflicht machen, die es indirekt bewirken sollen; woraus zwar mechanische Einhelligkeit, als in einer bürgerlichen Verfassung, aber keine in der moralischen Gesinnung erwachsen kann, alsdann aber über Irreligiosität klagen, welche sie selber gemacht haben, die sie also, auch ohne besondere Wahrsagergabe, vorherverkündigen konnten.“

42) X, 316: „So ist zwischen dem seelenlosen Orthodoxismus und dem vernunfttödtenden Mysticismus die biblische Glaubenslehre, ... die mit göttlicher Kraft auf aller Menschen Herzen zur gründlichen Besserung hinwirkende und sie in einer allgemeinen — ob zwar unsichtbaren — Kirche vereinigende, auf den Criticismus der praktischen Vernunft gegründete wahre Religionslehre“ vergl. mit X, 220: „Gottseligkeit enthält zwei Bestimmungen der moralischen Gesinnung im Verhältnisse auf Gott; Furcht Gottes ist diese Gesinnung in Befolgung seiner Gebote aus schuldiger — Unterthans- — Pflicht, d. i. aus Achtung vor dem Gesetz; Liebe Gottes aber, aus eigener freier Wahl, und aus Wohlgefallen am Gesetze — aus Kindespflicht —“; VIII, 269 „mit Demuth verbundene Selbstschätzung“; 204 „Demüthigung auf der sinnlichen Seite, Erhebung auf der moralischen.“

43) X, 113: „Wehe aber dem Gesetzgeber, der eine auf ethische Zwecke gerichtete Verfassung durch Zwang bewirken wollte! Denn er würde dadurch nicht allein gerade das Gegentheil der ethischen bewirken, sondern auch seine politische untergraben und unsicher machen“; 120 („Freistaat“); 121 („Hausgenossenschaft“ — „Familie“ — „freiwillige, allgemeine und fortdauernde Herzensvereinigung“); Anthrop. 276 („statutarische Religion wird ein Instrument der Staatsgewalt — Politik — unter Glaubensdespoten: ein Uebel, das den Charakter unvermeidlich verstimmt und verleitet, mit Betrug — Staatsklugheit genannt — zu regieren“).

X, 113: „Soferne ein ethisches gemeinsames Wesen doch auf öffentlichen Gesetzen beruhen und eine darauf sich gründende Verfassung enthalten muss, werden diejenigen, die sich freiwillig verbinden, in diesen Zustand zu treten, sich von der politischen Macht nicht, wie sie solche innerlich einrichten oder nicht einrichten sollen, befehlen, aber wohl Einschränkungen gefallen lassen müssen, nämlich auf die Bedingung, dass darin nichts sei, was der Pflicht ihrer Glieder als Staatsbürger widerstreite“ vergl. mit IX, 173: „Dem Oberbefehlshaber steht indirekt, d. i. als Uebernehmer der Pflicht des Volks, das Recht zu, dieses mit Abgaben zu seiner — des Volks — eigenen Erhaltung zu belasten, als da sind: das Armenwesen ... und das Kirchenwesen“; 175: „Da auch das Kirchenwesen, welches von der Religion, als innerer Gesinnung, die ganz ausser dem Wirkungskreise der bürgerlichen Macht ist, sorgfältig unterschieden werden muss — als Anstalt zum öffentlichen Gottesdienste für das Volk —, ein wahres Staatsbedürfniss wird, sich auch als Unterthan einer höchsten unsichtbaren Macht, der sie huldigen müssen, und die mit der bürgerlichen oft in einen sehr ungleichen Streit kommen kann, zu betrachten, so hat der Staat das Recht, nicht etwa ... den Glauben und gottesdienstliche Formen dem Volke vorzuschreiben ..., sondern nur das negative Recht, den Einfluss auf das sichtbare, politische gemeine Wesen, der der öffentlichen Ruhe nachtheilig sein möchte, abzuhalten, mithin bei dem innern Streite, oder dem der verschiedenen Kirchen unter einander, die bürgerliche Eintracht nicht in Gefahr kommen zu lassen, welches also ein Recht der Polizei ist. Dass eine Kirche einen gewissen Glauben, und welchen sie haben, oder dass sie ihn unabänderlich erhalten müsse, und sich nicht reformiren dürfe, sind Einmischungen der obrigkeitlichen Gewalt, die unter ihrer Würde sind: weil sie sich dabei, als einem Schulgezanke, auf den Fuss der Gleichheit mit ihren Unterthanen einlässt — der Monarch sich zum Priester macht —, die ihr geradezu sagen können, dass sie hiervon nichts verstehe; vornämlich was das letztere, nämlich das Verbot innerer Reformen, betrifft, — denn was das gesammte Volk nicht über sich selbst beschliessen kann, das kann auch der Gesetzgeber nicht über das Volk beschliessen. Nun kann aber kein Volk beschliessen, in seinen, den Glauben betreffenden Einsichten niemals weiter fortzuschreiten, mithin sich auch in Ansehung des Kirchenwesens nie zu reformiren, weil diess der Menschheit in seiner eigenen Person, mithin dem höchsten Rechte desselben entgegen sein würde. Also kann es auch keine obrigkeitliche Gewalt über das Volk beschliessen. — Die Kosten der Erhaltung des Kirchenwesens können ..., aus

eben derselben Ursache, nicht dem Staate, sondern müssen dem Theile des Volks, der sich zu einem oder dem andern Glauben bekennt, d. i. nur der Gemeine, zu Lasten kommen.“ Vergl. auch IX, 145: „Die Frage ist hier (in Beziehung auf das Verhältniss des Staats zur katholischen Kirche): ob die Kirche dem Staat oder der Staat der Kirche als das Seine angehören könne; denn zwei oberste Gewalten können einander ohne Widerspruch nicht untergeordnet sein.“

44) VII, 426: „Dass die moralische Liebenswürdigkeit, welche das Christenthum bei sich führt, die durch manchen äusserlich ihm beigefügten Zwang ... immer noch durchgeschimmert und es gegen die Abneigung erhalten hat, ... und welche — was merkwürdig ist — zur Zeit der grössten Aufklärung, die je unter Menschen war, sich immer in einem nur desto helleren Lichte zeigt, ihm auch nur in der Folge die Herzen der Menschen erhalten könne, ist nie aus der Acht zu lassen. Sollte es mit dem Christenthum einmal dahin kommen, dass es aufhörte, liebenswürdig zu sein — welches sich wohl zutragen könnte, wenn es, statt seines sanften Geistes, mit gebieterischer Auktorität bewaffnet würde —, so müsste ... eine Abneigung und Widersetzlichkeit gegen dasselbe die herrschende Denkart der Menschen werden; ... alsdann aber, weil das Christenthum allgemeine Weltreligion zu sein zwar bestimmt, aber es zu werden von dem Schicksal nicht begünstigt sein würde, das Ende aller Dinge in moralischer Rücksicht eintreten“ vergl. mit X, 221: „Die Gottseligkeitslehre kann ... nur zum Mittel dienen, ... die Tugendgesinnung zu stärken.“ — Der „Muth, auf eigenen Füßen zu stehen“, soll durch die „Versöhnungslehre“ gestärkt werden: im Gegensatz zu einem „ächzenden moralisch passiven Zustand, der nichts Grosses und Gutes unternimmt, sondern alles vom Wünschen erwartet“, zu „beständiger Aengstlichkeit“, „Selbstverachtung“, „knechtischer Gemüthsart“. — „Die Herabsetzung des Eigendünkels in der Schätzung seines moralischen Werths, durch Vorhaltung der Heiligkeit des Gesetzes“ soll „nicht Verachtung seiner selbst, sondern vielmehr Entschlossenheit bewirken.“ — IV, 133 über den „Religionsvortrag, welcher kriechende, niedrige Gunstbewerbung und Einschmeichelung empfiehlt, die alles Vertrauen auf eigenes Vermögen zum Widerstande gegen das Böse in uns aufgibt, statt der rüstigen Entschlossenheit, die Kräfte, die uns bei aller unserer Gebrechlichkeit doch noch übrig bleiben, zu Ueberwindung der Neigungen zu versuchen“, über die „falsche Demuth“ mit ihrer „Selbstverachtung“, „winselnden, erheuchelten Reue und bloss leidenden Gemüthsverfassung“. — X, 84: „Diese Schuld (das radikale

Böse) kann ... nicht von einem andern getilgt werden, denn sie ist keine transmissible Verbindlichkeit, die etwa, wie eine Geldschuld — bei der es dem Gläubiger einerlei ist, ob der Schuldner selbst oder ein anderer für ihn bezahlt —, auf einen andern übertragen werden kann, sondern die allerpersönlichste, nämlich eine Stündenschuld, die nur der Strafbare, nicht der Unschuldige, er mag auch noch so grossmüthig sein, sie für jenen übernehmen zu wollen, tragen kann“; 144: „In der That, wenn ein unerschöpflicher Fond zu Abzahlung gemachter oder noch zu machender Schulden schon vorhanden ist, da man nur hinarbeiten darf, um sich schuldenfrei zu machen, ... so kann man sich nicht leicht andere Folgen eines solchen Glaubens denken (als Verfall der Sitten)“; IX, 292; X, 216: „unbedingte Nöthigung, etwas zu glauben, was nur historisch erkannt werden, und darum nicht für jedermann überzeugend sein kann, ist ein für gewissenhafte Menschen noch weit schwereres Joch, als der ganze Kram frommer auferlegter Observanzen, bei denen es genug ist, dass man sie begeht, um mit einem eingerichteten kirchlichen gemeinen Wesen zusammenzupassen, ohne dass jemand innerlich oder äusserlich das Bekenntniss seines Glaubens ablegen darf, dass er es für eine von Gott gestiftete Anordnung halte: denn durch dieses wird eigentlich das Gewissen belästigt“; 229: „Wenn sich der Verfasser eines Symbols, wenn sich der Lehrer einer Kirche ... fragte: getrauest du dich wohl in Gegenwart des Herzenskündigers mit Verzichtthuung auf alles, was dir werth und heilig ist, dieser Sätze Wahrheit zu betheuern? so müsste ich von der menschlichen Natur einen sehr nachtheiligen Begriff haben, um nicht voranzusehen, dass auch der kühnste Glaubenslehrer hiebei zittern müsste. — Der nämliche Mann, der so dreist ist zu sagen: wer an diese oder jene Geschichtslehre als an eine theure Wahrheit nicht glaubt, der ist verdammt, der müsste doch auch sagen können: wenn das, was ich Euch hier erzähle, nicht wahr ist, so will ich verdammt sein! — Wenn das aber so ist, wie reimt es sich mit der Gewissenhaftigkeit zusammen, gleichwohl auf eine solche Glaubenserklärung ... zu dringen, und die Vermessenheit solcher Bethörungen sogar selbst für Pflicht und gottesdienstlich auszugeben, dadurch aber die Freiheit der Menschen ... gänzlich zu Boden zu schlagen? — O Aufrichtigkeit! du Asträa, die du von der Erde zum Himmel entflohen bist, wie zieht man dich — die Grundlage des Gewissens, mithin aller inneren Religion — von da zu uns wieder herab? — Nun vergleiche man damit unsere Erziehungsart, vornämlich im Punkte der Religion, oder besser, der Glaubenslehren, wo die Treue des Gedächtnisses, in Beantwortung der sie betreffenden Fragen,

ohne auf die Treue des Bekenntnisses zu sehen, schon für hinreichend angenommen wird, einen Gläubigen zu machen, der das, was er heilig theuert, nicht einmal versteht, und man wird sich über den Mangel der Aufrichtigkeit, der lauter innere Heuchler macht, nicht mehr wundern.“

X, 218: „Weil nun, ausser diesem Klerus, alles übrige Laie ist, so beherrscht die Kirche zuletzt den Staat, nicht eben durch Gewalt, sondern durch Einfluss auf die Gemüther, überdiess auch durch Vorspiegelung des Nutzens, den dieser vorgeblich aus einem unbedingten Gehorsam soll ziehen können, zu dem eine geistige Disciplin selbst das Denken des Volks gewöhnt hat; wobei aber unvermerkt die Gewöhnung an Heuchelei die Redlichkeit und Treue der Unterthanen untergräbt, sie zum Scheindienst auch in bürgerlichen Pflichten abwitzigt“ vergl. mit 157: „Wie im Orient, wo der Staat sich auf eine lächerliche Art selbst mit Glaubenstatuten der Priester und dem Pfaffenthum befasste, anstatt sie in den engen Schranken eines blossen Lehrstandes — aus dem sie jederzeit in einen regierenden überzugehen geneigt sind — zu halten, wie ... dieser Staat endlich auswärtigen Feinden, die zuletzt seinem herrschenden Glauben ein Ende machten, unvermeidlicher Weise zur Beute werden musste; wie im Occident, wo der Glaube seinen eigenen, von der weltlichen Macht unabhängigen Thron errichtet hat, von einem angemassen Statthalter Gottes die bürgerliche Ordnung sammt den Wissenschaften — welche jene erhalten — zerrüttet und kraftlos gemacht wurden; ... wie jenes geistliche Oberhaupt Könige, wie Kinder, durch die Zauberruhte seines angedrohten Bannes beherrschte und züchtigte, sie ... zur Befehdung untereinander, zur Empörung der Unterthanen gegen ihre Obrigkeit, und zum blutdürstigen Hass gegen ihre andersdenkenden Mitgenossen eines und desselben allgemeinen sogenannten Christenthums aufreizte; wie zu diesem Unfrieden (zwischen Kirche und Staat), der auch jetzt nur noch durch das politische Interesse von gewalthätigen Ausbrüchen abgehalten wird, die Wurzel in dem Grundsatz eines despotisch gebietenden Kirchenglaubens verborgen liegt, und jenen Auftritten ähnliche noch immer besorgen lässt: —“

45) Vergl. die Vorrede zum Streit der Fakultäten.

---

#### Berichtigung.

S. 17 Zeile 15 von oben schreibe: „wahren und höheren eigentlichen Lebensgehalte“.

---





Dieterich, K  
Kant und Rousseau

306697

B2798  
D5

FEB 2 1923

*Adams*

APR 27 1923

ES

APR 12 1923

*Lane*

APR 25 1923

SEP 24 1935

*Menell*

OCT 11 1935

OCT 22 1935

*1935*

OCT 11 1935

APR 11 '40

*Vicinity*

APR 11 '40

NOV 20 1941

*King*

NOV 6 1941

FEB 16 1943

*Rife*

FEB 12 1943

APR 29 1943

*Knudsen*

APR 15 1943

APR 12 1947

✓

APR 14 '47

306697

*Dieterich*

B2798

D5

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY



