

# AETAS KANTIANA

---





THE LIBRARY  
OF  
THE UNIVERSITY  
OF CALIFORNIA



ALUMNUS  
BOOK FUND

## AETAS KANTIANA

Das kritische Werk Emmanuel Kants, 1724-1804, bedeutet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Philosophie; besser, der Philosophie überhaupt. Zwischen 1780 und 1800 liess Kant erscheinen : *Die Kritik der reinen Vernunft*, 1781; *Die Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; *Die Kritik der Urteilskraft*, 1790; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793; *Die Metaphysik der Sitten*, 1797. Nicht aufgeführt sind dabei jene unzähligen Schriften, die dazu bestimmt waren, die in diesen grundlegenden Werken ausgesprochenen Prinzipien zu verteidigen.

Kant hatte nicht nur Schüler und Bewunderer. An Gegnern fehlte es nicht. Es waren dies vor allem die Verfechter des Wolff'schen und Leibniz'schen Rationalismus. Andererseits waren es Fichte, Schelling und andere Idealisten, die aus den von Kant aufgestellten Prinzipien die extremsten Forderungen zogen.

Wenige Perioden waren so fruchtbar an Auseinandersetzungen von Ideen, an Versuchen von Systembildungen. Die Kant'sche Kritik gab den Anstoss zu einer ganzen philosophischen, kritischen und polemischen Literatur. Sie ist auch heute noch sehr mächtig.

Trotz der verschiedenen und oftmals gegensätzlichen Strömungen, die sie charakterisieren, bildet die *Aetas Kantiana* ein unteilbares Ganzes : etwa die ersten vierzig Jahre der Bewegung. Dieses Ganze, diese *Aetas Kantiana*, besagt eine enorme Literatur. Sie umfasst viel mehr als die grössten Autoren dieser Epoche, sie seien nun kantianisch oder nicht.

Dies ist der Grund, warum es nützlich, ja notwendig schien, die Werke in einem möglichst vollständigen Corpus zusammenzustellen. Unter dem Namen *Aetas Kantiana* werden also, im Neudruck, die Originale oder die besten Ausgaben der repräsentativsten Werke der Kant'schen Ära publiziert werden; mit Ausnahme, wohlgermerkt, der grossen Gesamtausgaben, die leicht zugänglich sind.

IMPRESSION ANASTALTIQUE  
CULTURE ET CIVILISATION

115 avenue Gabriel Lebon, Bruxelles

1968

Gemeinfassliche  
**D a r s t e l l u n g**  
der  
Kantischen Lehren  
über  
Sittlichkeit, Freyheit, Gottheit  
und Unsterblichkeit,

von  
Ambrosius Bethmann Bernhadi.

---

*I. Theil.*

---


Freyberg, 1796.  
in der Crazischen Buchhandlung.



*Alum-Bk-Phil Fund*

LOAN STACK

~~32436~~



B 802  
A 1 A 3  
v. 35

## Vorrede.

**D**ie Absicht dieser Schrift ist vorzüglich, gebildete Personen, die theils durch mannigfaltige Geschäfte, theils durch die Unbekanntschaft mit der philosophischen Sprache, ausser Stand gesetzt sind, die Kantischen Schriften oder andere, die eine ganz wissenschaftliche Einrichtung haben, zu benutzen, mit Ideen bekannt zu machen, die in den Augen des Verfassers von grosser Wichtigkeit sind. Er hatte schon längst alles Philosophiren über den letzten Grund der Sittlichkeit aufgegeben, und sich blofs an die einzelnen Gebote der Pflicht gehalten, als die reine Moral aufgestellt wurde. Diese gab ihm die Befriedigung, die er je zu finden gezweifelt hatte, und war ihm um so will-

kommer, je peinlicher oft sein Gefühl gewesen war, wenn er das, was ihm offenbare Pflicht schien, von andern wegvernünfteln sah, und — mittelbarer oder unmittelbarer Weise auf die Epicurische Lehre verwiesen wurde, ohne im Stande zu seyn, seine eigenen Urtheile mit hinlänglichen Gründen zu unterstützen. In einem ähnlichen Falle befinden sich wahrscheinlicher Weise nicht wenig Menschen, ohne Mufe zu haben die Kantischen Ideen sich aus solchen Büchern bekannt zu machen, die ein fortgesetztes Nachdenken erfordern. Dies ist die erste Classe von Personen, denen dies Buch bestimmt ist. Eine zweyte Classe besteht aus solchen, die an aller Pflicht zweifeln, aber dieselbe für sich, wenigstens in gewisser Rücksicht, gelten lassen, und eben deswegen nicht abgeneigt sind Belehrung anzunehmen. Hierzu können auch diejenigen gerechnet werden, die, ihrer wahren

oder vorgeblichen Uiberzeugung treu, nur den Eingebungen der Selbstliebe folgen — wenn sie doch auf den Gedanken kommen sollten, daß Tugend ihren guten Grund haben könne, und dann eine Belehrung suchten, die sich ohne große Anstrengung erhalten läßt. Für diese Classe von Personen ist ein Buch, wie dieses feyn soll, um so viel nöthiger, da die Streitigkeiten über die Kantischen Lehren vor das große Publikum gekommen sind, und dieses verleitet wird, über eine Sache abzusprechen, die es nur von einer Seite kennen lernt. Wie viele Menschen mögen nicht den Spötteleyen über den categorischen Imperativ ihren Beyfall gegeben haben, ohne zu wissen, daß er nichts anders enthält als das Gebot: vernünftig zu handeln. Wenn sie gar nichts dabey dächten, so lachten sie nur über ein, für sie leeres, Wort. Allein diese ist nicht immer der Fall. Oft fassen gerade

diejenigen, welche an allem Grunde der Pflicht zweifeln, so viel davon, daß es auf uneigennützigte Tugend hinweise; sie lachen also nicht über das Wort, sondern über die Sache, und werden in ihrem Unglauben noch mehr bestärkt. Triumphirten sie, schon vor der Kantischen Morallehre, nicht selten, wenn sie sahen, daß diejenigen, welche ihre Grundsätze verwarfen, nichts über alle Einwendung erhabenes dagegen vorbringen konnten: so geschieht es nun noch mehr, indem sie wähnen, daß auch das, was die neuere Philosophie lehrt, eben so wenig Haltbarkeit habe, als alle vorhergehende. Menschen, die nach ihrem Leben ihre Grundsätze einrichten, auf andere Gedanken zu bringen, darf man freylich nicht so leicht erwarten. Aber daß die Menge dieser Menschen immer geringer werde, dieß kann man von der Verbreitung der reinen Moral mit Wahrscheinlichkeit hoffen.

Wenn es so weit gekommen seyn wird, daß kein Mensch es wagen darf, das Gefühl von Lust oder Unlust als das höchste Gesetz für alle Handlungen anzugeben, ohne sich als einen unvernünftigen Menschen darzustellen: so wird die moralische Zweifelsucht gezwungen seyn sich zu verbergen, und dadurch zugleich einen großen Theil ihres Einflusses verlieren.

Endlich ist dies Buch auch solchen, gebildeten aber nicht mit der Philosophie bekannten, Personen bestimmt, welche sittliche Güte für die höchste Bestimmung des Menschen halten, aber glauben, daß die Lehren, die zu derselben führen, Glückseligkeitslehren sind, und die Kantischen Grundsätze entweder für müßige Speculationen, oder gar für gefährlich halten. Diese Personen auf dasjenige aufmerksam zu machen was aus ihren Grundsätzen folgt und, wo

möglich, zu einer andern Meinung über Kants Morallehre zu bringen, schien dem Verfasser ebenfalls von Wichtigkeit zu seyn. Sie befördern oft wider ihren Willen die Unfittlichkeit, indem sie Regeln des Verhaltens aufstellen, die gar sehr gemißdeutet werden können, und hindern den Eingang solcher, die am meisten geschickt sind, Tugend zu befördern.

Was in Beziehung auf Sittlichkeit gesagt worden ist, gilt auch größtentheils für die Religion. Es war eine Zeit wo man glaubte, daß alle Menschen durch diese zur Tugend geleitet werden könnten. Ietz scheint es nothwendig, für viele die Sache umzukehren, und sie durch Tugend zur Religion zu führen. Auch in dieser Rücksicht können die Kantischen Lehren ausgebreiteten Nutzen haben, und bedürfen deswegen eben so gut einer gemeinfasslichen Darstellung, als um dem ächten Begriffe der Pflicht Eingang zu

verschaffen. Auch ist dieselbe wiederum um so nöthiger, je häufiger die Mißverständnisse über die wahre Beschaffenheit jener Lehren über Gott und Unsterblichkeit sind.

Ob nun die Absichten, die durch dieses Buch befördert werden sollen, nicht schon durch so viele andere Schriften, welche die Kantischen Grundsätze erläutern, erreicht werden können — darf freylich der Verfasser nicht mit Gewisheit entscheiden. Aber so viel muß ihm erlaubt seyn zu sagen, daß die Erfahrung ihm hierüber Zweifel gelassen hat. Ueberdies muß seine Rechtfertigung in dem Buche selbst gesucht werden. Liegt demselben eine Form zum Grunde, die sich noch in keinem andern findet, oder ist die Ausfüllung derselben noch nicht eben so da: so kann der Versuch selbst, die Grundideen der reinen Moral und der sich darauf beziehenden Religion gemeinfaßlich darzustellen, eben so wenig getadelt werden, als irgend



ein Versuch, die Sittenlehren überhaupt für eine gewisse Classe von Menschen so vorzutragen, wie jemand glaubt, daß sie am besten Eingang finden. Eine andere Frage aber ist, ob dem Verfasser dieses Buchs sein Versuch gelungen sey. Hierüber wird er billige Urtheile gern sehen und, wenn sie ihm vor der Ausgabe des zweyten Theils bekannt werden, willig benutzen.

Freyberg, den 12. April 1796.

---

Nothwendige Verbesserungen.

- S. 2. Z. 5. l. so ist sie es, statt: so ist er es.  
- 21. in der Note Z. 4. l. nie, statt nur.  
- 89. Z. 9. l. von. statt vor.  
- 114. - 24. l. und die ihre, statt und ihre.  
- 177. - 9. l. diesen Willen, st. diesem.  
- 194. - 21. l. überdies, st. überdem.  
- 204. - 6. l. Gold, statt Geld.  
- 207. - 11. l. müßte, statt müfste.  
- 217. - 5. l. vorhergeh, st. vorhergehn.  
- 224. - 2. l. ihm, statt ihn.  
- 234. - 5. von unten, l. abhalten, st. abhalte.  
- 240. - 12. l. fragen, statt fragten.  
- 249. - 6. von unten, l. ihm, st. ihn.  
- 258. - 24. l. Vorstellung, st. Vorstellungen.

EINLEI-

---

## EINLEITUNG.

---

So weit die Geschichte in die Vergangenheit zurück geht, und so weit die Geschichte der Gegenwart sich über die Erde erstreckt, stellt sie uns überall, wo die Menschen in einiger Gemeinschaft leben, einen Unterschied dar, den sie zwischen ihren freywilligen Handlungen machen. Ueberall findet man die Worte: gut und böse, recht und unrecht, erlaubt und unerlaubt, in den Sprachen selbst derjenigen Völkerschaften, die man oft unter dem Namen der Wilden begreift. So dunkel und so eingeschränkt nun auch die Begriffe seyn mögen, welche mit diesen Worten diejenigen Menschen verbinden, die noch auf

A

der ersten Stufe der Cultur stehen, so läßt sich doch nicht denken, daß gar kein Begriff damit verbunden werde. Ist irgendwo die Sprache der Ausdruck des menschlichen Geistes, so ist **††** es gewiß bey den Völkern, deren Ideenkreis noch sehr eingeschränkt ist. Auch ist es nicht schwer die Handlungen zu denken, auf welche jene Begriffe zuerst angewandt werden. Alles was nothwendig beobachtet oder vermieden werden muß, wenn nicht der Zweck der bürgerlichen Gesellschaft vereitelt, wenn sie nicht selbst ein Unding seyn soll, ist in den ersten Zeiten der Cultur das Recht und das Unrecht.

Je höher die Stufe der Bildung ist, zu der sich ein Volk erhoben hat, desto klärer und ausgedehnter sehen wir jene Begriffe werden. Und dies kann schon deswegen nicht anders seyn, weil sie auf eine viel grössere Menge von Handlungen angewandt werden, als in der Kindheit eines Volks Statt finden kann. Je einfacher die

Verhältnisse der Glieder eines Volks sind, desto feltner kömmt die Anwendung der Begriffe von Recht und Unrecht vor; je mannichfaltiger jene werden, desto häufiger ist diese. Der menschliche Geist fühlt dann das Bedürfnis die dunkeln Ideen aufzuheben, so wie sich der Kreis derselben erweitert, und ein Schritt, womit er dem Lichte näher tritt, giebt ihm auch Kraft den folgenden zu thun.

Noch ist aber ein Umstand zu berühren, der nicht wenig dazu beyträgt, daß die Vorstellungen von Sittlichkeit mit den Fortschritten, welche die Cultur eines Volks überhaupt macht, fast gleichen Gang halten. Eben die Ursachen, die diese befördern, sind auch jenen günstig. So wie die Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft nicht mehr alle ihre Kräfte brauchen, um die unentbehrlichsten Bedürfnisse des Lebens herbey zu schaffen, begnügen sie sich auch nicht mehr mit diesen. Auf die Erfindung der mechanischen Künste folgt die Schöpfung der

freyen. Man erhöht und vervielfacht den Genuß der ersten Bedürfnisse, und sucht das Bequeme und Schöne,

Unter dem Streben nach so mannigfaltigen Gütern, wird es bald natürlich und nothwendig, die Arbeiten zu vertheilen. Schon diese Vertheilung der Geschäfte, noch mehr aber der Reichthum, der dadurch nach und nach entsteht, giebt manchem Gliede der Gesellschaft neue Mulse. Und ist die erste hauptsächlich angewandt worden, die feinere Sinnlichkeit zu wecken und zu befriedigen, so wird die zweyte, wenigstens zum Theil, dem Bedürfnis des Geistes gewidmet. Nicht mehr zufrieden mit dem sinnlichen Genuße verlangt man auch geistigen. Man will nicht blos fühlen, sondern auch wissen. Zwey Gegenstände müssen da besonders die Wisbegierde reitzen: die Natur, deren Größe und Mannigfaltigkeit die Aufmerksamkeit an sich reißt — und der Mensch, dessen Verstand und dessen Wille immer wichtiger werden, jemehr die Fähig-

keiten des einen sich entwickeln, und je mehr die Handlungsweise des andern Einflufs auf das Wohl der ganzen Gesellschaft und eines jeden Gliedes derselben bekommt. Der Wirkungskreis des Willens ist unterdessen so weit geworden, daß selbst die mannigfaltigsten Gesetze, die ihn bändigen sollen, nicht mehr hinreichen. Man fängt auch an zu fühlen, daß, so vollkommen sie seyn mögen, doch nur wenige Handlungen dadurch erzwungen werden können; und je mehr man diesen Gegenstand verfolgt, desto mehr sieht man ein, daß auch auf die Gesinnungen gewirkt werden muß, und daß es Pflichten giebt, die zwar dem Gewissen eines jeden zu überlassen, aber nicht weniger wichtig sind, als diejenigen, welche man nach Anleitung der bürgerlichen Gesetze zu beobachten hat. Es ist also natürlich, daß Männer auftreten, welche die Hauptpflichten darzustellen und dem Menschen ans Herz zu legen suchen. Hier sind wahrscheinlich in der Hauptsache alle diejenigen einig, welche Sittlichkeit befördern wollen. Nachdem

aber das Gemälde des sittlichen Menschen dem Anschein nach vollendet, und von dem gefunden Verstande und dem unverdorbenen Herzen willig aufgenommen worden ist, wirft man die Frage auf: wie ist das Gemälde entstanden? Ist es mehr als bloßer Schein ohne Wirklichkeit? Was ist denn eigentlich der Grund, um dessen willen jeder Mensch sich dasselbe zum Muster nehmen soll? Oder, um eigentlicher zu reden, was ist denn Pflicht? was ist Sittlichkeit? Bey diesen Fragen, die manchen verwirren, wird es nothwendig, die Kräfte des Menschen zu untersuchen, und der Geist, der schon durch so manchen Gegenstand geübt worden ist, macht sich selbst zum Gegenstande seines tiefsten Forschens.

Man kann auf diese Weise in der Kenntniß der Pflichten drey Epochen unterscheiden. In der ersten begnügt man sich mit einem ganz dunkeln Gefühle von Recht und Unrecht, und erstreckt es nicht viel weiter, als die nothwendigen Bedingungen der bür-

gerlichen Gesellschaft, oder bestimmte Gesetze reichen. In der zweyten erweitert man die Vorstellungen von gut und böse und dehnt sie auf Handlungen aus, die nicht äußern, sondern innern Gesetzen unterworfen werden können. In der dritten endlich fragt man nach den Quellen aller der einzelnen Gesetze, die dem gefunden Verstande zuvor einleuchten, und sucht unzweifelhafte Grundsätze, aus denen alle Pflichten, deren Erfüllung man für nothwendig hält, hergeleitet werden können. Diese Epochen sind freylich nicht durch genau bestimmte Grenzen abge schnitten. Auch läßt sich bey keiner ein bestimmter Zeitraum festsetzen. Verschiedene Völker verweilen nicht gleich lange in jeder derselben. So wie äußere Umstände, hier früher dort später, die Cultur überhaupt zu einer gewissen Stufe erheben, so befördern sie, bald mehr bald weniger, die Bestimmtheit und den Umfang der Begriffe der Sittlichkeit. Nur von der letzten Epoche zeigt uns die Geschichte ohngefähr die Dauer für Europa. Sie gieng vor mehr



als zwey tausend Jahren an und dauert noch, wenn nicht Kants System sie beschließt.

Schon zu Socrates Zeiten mußten die großen Fragen über den Grund der Verbindlichkeit zur Tugend, und über das Wesen der Pflicht und des Rechts aufgeworfen worden seyn. Denn darinn bestand ein Zweck seiner philosophischen Bemühungen, die Sophisten, welche das Unrecht zum Recht, und die Pflicht zur gleichgültigen Sache nicht nur selbst machten, sondern auch zu machen lehrten, in ihrer Blöße darzustellen, und so seine Mitbürger vor den Verführungen derselben zu bewahren. Doch entstanden erst nach ihm die bestimmten Systeme, welche von Griechen und Römern angenommen worden sind. Sie verschwanden in dem barbarischen Zeitalter, wo die Philosophie von der Erde verbannt zu seyn schien, und die Afertheologie auftrat, um mit Feuer und Schwert solche Begriffe von Pflicht und Recht zu behaupten, die der Vernunft widersprechen. Alles Uibel, was der Geist der

damaligen Religion über die Menschheit brachte, floß fast allein aus dem widersinnigen Grunde aller Tugend, den er aufstellte und leider! so lange behauptete. Als endlich, nach fast tausend Jahren, die Vernunft, wenigstens in einem Theile von Europa, den ersten entscheidenden Sieg über den Aberglauben davon trug, ward ihr auch wieder das Feld zu freyen Untersuchungen über die Sittlichkeit geöffnet. Auf allen Seiten wurde diese wieder theils aus neuen, theils aus denjenigen Quellen hergeleitet, welche schon die Griechen, wo nicht erschöpft, doch angegeben hatten.

In dem jetzt laufenden Jahrhunderte vorzüglich sind diese Untersuchungen nicht nur eifrig verfolgt, sondern auch so weit verbreitet worden, daß wenigstens die Resultate derselben ins gemeine Leben übergegangen sind; ob zum Vortheil oder zum Schaden der Tugend selbst, kann freylich erst durch Darstellung der verschiedenen Meinungen über den Grund derselben ganz anschau-

lich gemacht werden. So viel aber ist auch ohne diese Darstellung klar, daß sie der Sittlichkeit nicht gleichgültig seyn können, wenn man an den mächtigen Einfluß denkt, den Meinungen überhaupt auf die Handlungen der Menschen haben. Sind nicht die Greuel der französischen Revolution wenigstens zum Theil aus Meinungen und Grundsätzen entstanden, die sich auf Sittlichkeit beziehen, und aus den darüber aufgestellten Systemen der Philosophen fließen? Betrachtet man ferner den Geist unsers Zeitalters überhaupt, so wird einem jeden, der damit vertraut ist, der Zusammenhang zwischen der Handlungsweise desselben und den angenommenen sittlichen, oder vielmehr unsittlichen Grundsätzen nicht leicht entgehen. Diese fließen unstreitig aus der Art, wie von gewissen Philosophen der Grund der Sittlichkeit gedacht und vorgestellt wird. Ist ihre Meinung auch nicht, dieselbe für ein Hirngespinnst zu erklären, so folgt doch aus ihren Systemen, daß sie nichts bestimmtes und allgemein verbindendes, sondern ein Resultat

von Anlagen, Umständen und Verhältnissen sey, die nicht in der Gewalt des Menschen sich befinden. Diese Meinung ist in den sogenannten gesitteten Ständen beynahe herrschend geworden. Setzt man hierzu die Abnahme des Glaubens an Gott und Unsterblichkeit der Seele, so muß diese Zweifelsucht an allem was die Handlungen der Menschen am sichersten leitet, nothwendig einen sehr nachtheiligen Einfluß auf ihren Charakter haben. Das innere Gefühl von Recht und Unrecht kann zwar nie ganz niedergeschlagen, aber durch jene Meinungen doch so geschwächt werden, daß es nicht mehr hinreichend ist, den Reizen der Sinnlichkeit zu widerstehen.

Philosophisch nennt man das gegenwärtige Jahrhundert, und in Vergleichung mit den vorhergehenden verdient es diesen Namen. Noch gab es vielleicht nie eine Zeit, wo die Vernunft, oder wenigstens das, was für Vernunft gilt, sich einen so weit herrschenden Thron erbaute. In einem großen

Striche von Europa ist es fast unmöglich geworden, auf andere Art als durch Vernunft auf die Gemüther zu wirken. An sie müssen sich die Mächte der Erde wenden, wenn sie Gehör finden wollen; auf sie muß der Lehrer der Religion seine Lehren bauen, wenn er ihnen Eingang verschaffen will; zu ihr und durch sie scheinen selbst die erhitztesten Leidenschaften zu sprechen, und aus ihrem Schoofse gieng eine Schwärmerey hervor, die ihres gleichen noch nie auf Erden hatte. \*)

In so einem Zeitalter, wo die Vernunft als die oberste Richterin aller Angelegenheiten, die dem Menschen wichtig sind, aufgestellt wird, und wo sie doch mit sich selbst nicht einig ist, muß nichts willkommener seyn, als die sorgfältigste Prüfung alles des-

\*) Es scheint dies widersprechend — was haben Vernunft und Schwärmerey mit einander gemein? — Allein diese kann allerdings eine Folge von jener seyn, wenn die Vernunftideen nicht rein von allem Zusatz dargestellt, und eben des Zusatzes wegen falsch angewandt werden.

jenigen, was man für ihre Ausprüche hält, und die genaueste Scheidung der wahren von den erschlüchlenen. Nur nach Vollendung dieses eben so schweren als nothwendigen Geschäfts, kann das Reich der Vernunft auf festem Grunde stehen, und die Grenze ihres Gebiets genau abgesteckt werden.

Dieses Geschäft unternahm Kant und vollendete es nach der Meinung seiner Schüler mit einem Erfolge, der, früh oder spät, nicht nur alle eigentlichen Philosophen, sondern alle denkenden Menschen überhaupt über Sittlichkeit, Gottheit und Unsterblichkeit zu einem und eben demselben Glauben vereinigen wird.

---

---

*Darstellung aller Moralsysteme vor dem  
Kantischen, und der Zweifel gegen die  
Wahrheit derselben.*

Sobald in irgend einem Manne der Gedanke an ein Moralsystem entsteht, so setzt derselbe voraus, daß unter den Menschen eine gewisse Beschaffenheit ihrer Handlungen und Gesinnungen allgemein für gut, und eine andere für böse gehalten wird. Denn das System soll eben erklären, woher dieses Urtheil über gut und böse komme, und warum die Menschen, theils für sich, theils für andere fordern, was in dem Worte Pflicht ausgedrückt wird. Und wenn einige Menschen behaupten, es gebe keine Pflicht, so heißt dies nicht, es gebe keine Gesinnungen und keine Handlungen, welche derselben gemäß gedacht werden: sondern der Begriff der damit verbunden wird, sey willkürlich, sey nur zufällig entstanden, und

könne keine allgemeingültige Handlungsweise für die Menschen bestimmen. Diejenigen Philosophen nun, welche die Pflicht als etwas in der Natur des Menschen gegründetes, und folglich als etwas allgemeingeltendes anfaßen, mußten nothwendiger Weise, wenn sie sich und andern von dieser geistigen Erscheinung Rechenschaft geben wollten, etwas auffuchen, das sich in allen Menschen findet, und eben deswegen als der Bestimmungsgrund einer allgemeinen Denkungs- und Handlungsart gedacht werden kann. Sie hatten dabey nicht unter einer großen Menge von Dingen zu wählen. Nur zweyerley findet sich bey allen Menschen, für welche Pflicht etwas seyn kann: das Streben nach angenehmen Empfindungen, oder die Selbstliebe; und die Fähigkeit nach allgemeinen Regeln zu handeln, oder die Vernunft. Dafs die erste allgemein sehr wirksam ist, bezweifelt wohl kein Mensch, und dafs die andere, als das unterscheidende Merkmal der Menschheit, ebenfalls als allgemein verbreitet gedacht werden muß, ist nicht minder



ausgemacht. Es würde höchst lächerlich seyn, nach den Gründen der Sittlichkeit zu fragen, und die Thätigkeit, oder gar das Dafeyn der Vernunft nicht in Betrachtung zu ziehen. Ohne sie könnte nicht einmal eine Untersuchung darüber angestellt werden. Ueberdies muß doch wenigstens gefragt werden, ob die Vernunft, die als oberste Richterin bey aller Erkenntniß angesehen wird, nicht auch für unfre Handlungen Gesetze angebt, die eben so nothwendig sind als diejenigen, welche bey unserm Wissen entscheiden. Auch wird in den meisten über Sittlichkeit aufgestellten Systemen, die Vernunft entweder ausdrücklich genannt, oder stillschweigend vorausgesetzt. Nur die Bestimmung der Art ihrer Wirkfamkeit ist das, was den wesentlichen Unterschied der Moralsysteme ausmacht. Wird sie allein als gesetzgebend, ohne die geringste Einmischung der Selbstliebe, und als einziger Bestimmungsgrund der sittlichen Handlungen, gedacht, — wird ihr die Selbstliebe untergeordnet: so entsteht hieraus die reine Moral, welche Kant zuerst

gelehrt hat. Alle Philosophen vor ihm haben entweder ausdrücklich der Selbstliebe den ersten Platz angewiesen, und die Vernunft nur zum Werkzeuge gemacht, die Gebote der ersten auszulegen und auszuführen; oder nahmen sie aus der letzten die Gesetze her, welche bey der Pflicht Statt finden sollen: so waren dieselben doch alle von der Beschaffenheit, daß ihre Gültigkeit und Ausführbarkeit nicht anders gedacht werden konnte, als daß die Selbstliebe zum höchsten Bestimmungsgrunde selbst bey den edelsten Handlungen gemacht würde. Worinnen der Unterschied bey diesen auf Glückseligkeit sich beziehenden Systemen bestehe, wird sich besser bey der ausführlichen Darstellung derselben, als im allgemeinen angeben lassen. Diese wollen wir nun vornehmen.

Das erste sey, das nach seinem Urheber genannte Epicurische: Alle Menschen, sagte Epicur, streben nach Vergnügen, und man kann zeigen, daß alle ihre Handlungen dar-

B

auf hinzielen, so versteckt auch ihre Absicht feyn mag. Dafs diefs der Fall bey der Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse sey, leuchtet von selbst ein. Bey Handlungen und fortgesetzten Bemühungen, die auf Zwecke gerichtet sind, welche gleichfalls nur um der angenehmen Empfindungen willen als Zwecke gedacht werden können, ist diefs eben so offenbar. Wer sich anstrengt, um große Güter oder Ehrenstellen zu erlangen, und, um dieselben zu erreichen, sogar sich manchen Genuss ver sagt, thut diefs doch nur um destomehr und besser zu genießen, wenn er seine Absicht erreicht haben wird. Es bleiben also nur die Fälle zu untersuchen übrig, wo das Streben nach Genuss versteckter ist. Diese beziehen sich entweder auf Mäsigkeit, selbst im Vergnügen, oder auf Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit. Weil nun bey diesen Eigenschaften theils das Vergnügen nicht gleich so in die Augen fällt, theils nur wenig Menschen Einsicht und Kraft genug haben, um es auch da auszuspähen und zu verfolgen, und doch jedem daran gelegen ist, daß es ge-

fucht und erstrebt werde: so ist hier hauptsächlich der Gedanke der Pflicht an die Stelle des Vergnügens gesetzt worden, aber nichts desto weniger von dem nothwendigen Streben nach Glückseligkeit hergenommen. Dafs diese Behauptung wahr sey, läßt sich folgendermassen zeigen. Wenn ich mir ein Vergnügen verfolge, so bewegt mich entweder der Gedanke an ein grösseres, dauerhafteres, oder die Vorstellung des Schmerzes dazu, welcher auf dasselbe folgen würde. Ich bin z. B. mässig im Gebrauche des Weins, weil mich der Rausch auf einige Zeit zum Genufs unfähig macht, oder gar Leiden nach sich zieht und mein Leben, als die Quelle aller Freuden, verkürzt; ich bin gerecht und wohlthätig, weil es mich schmerzt andern wehe zu thun, oder weil ich Vergnügen darinnen finde, die Leiden anderer zu mindern. Nun ist zwar wahr, dafs es Handlungen giebt, wovon eigentlich entweder kein Schmerz zu fürchten, oder kein Vergnügen zu hoffen seyn sollte, und die doch unterlassen oder gethan werden.

Allein hier geht eine Täuschung vor, die man sich aus dem, was in andern Fällen geschieht, wo die Rede nicht von Pflicht ist, leicht erklären kann. Es schmerzt mich z. B. freylich, daß in dem Kasten eines Geizigen Schätze unbenutzt liegen, die einer großen Menge Menschen tausend Freuden verschaffen könnten; ich würde es auch sehr gerne sehen, wenn dieselben dazu verwandt würden, der Verdrufs des Geizigen würde mich wenig kümmern: und doch, gesetzt ich hätte gar keine bürgerliche Strafe zu fürchten, würde ich die Schätze unberührt und die leidenden Menschen in ihrer drückenden Dürftigkeit lassen. Es kann ferner fogar seyn, daß, wenn ich die Wahl zwischen einem falschen Zeugnisse und dem Tode hätte, ich den letztern wählte. Aber in diesem wie in jenem Falle ist das Streben nach Vergnügen, doch die Quelle meiner Handlungsweise. Es geht mir wie dem Geizigen. Seine erste Absicht bey dem Erwerb der Güter war gewiß, sich mannigfaltige Freude dadurch zu verschaffen, nach und nach aber gewöhnte er sich

ein Wohlgefallen an den bloßen Besitz seiner Schätze zu finden; und endlich stieg dieß zu so einem Grade, daß ihm dieser Besitz das höchste und einzige Vergnügen wurde, und alle Mühseligkeiten für nichts ansehen ließ, welche ihm die Erhaltung desselben zuzog. Eben dieß ist mein Fall, wenn ich weder ihm sein Geld nehmen, noch ein falsches Zeugniß, selbst mit Gefahr meines Lebens, ablegen will. Als ich mir Regeln für meine Handlungen festsetzte, sah auch ich nur auf das Vergnügen, das ich dadurch, entweder unmittelbar oder mittelbar, zu erhalten und zu sichern dachte. Gewohnheit haben mir dieselben nachher zur andern Natur gemacht, ich befolge sie ohne weiter an den eigentlichen Zweck zu denken, und würde mich für elender halten, wenn ich meine Regeln, als wenn ich den Zweck derselben aufgeben sollte.\*) So

\*) Hierauf beruht jener bekannte Ausspruch : Der ehrliche Mann ist der, welcher nicht weiß, daß er aus Eigennutz handelt; der Schurke der, welcher nicht vergißt seinen Nutzen zu berechnen. Ein sehr kleiner Unterschied !

kann ich selbst mein Leben für dieselben aufopfern, wie sich mancher Geizige dasselbe nimmt, wenn ihm seine Schätze geraubt werden, ob er gleich nichts, als den bloßen Besitz daran schätzt. \*) Uibrigens ist wohl zu merken, daß alles Vergnügen sinnlich ist. Sich dasselbe als geistig in irgend einer Rücksicht zu denken, ist ein Widerspruch. Man gebe nur auf sich selbst acht, wenn man angenehme Empfindung hat. Immer wird man dabey das Spiel seiner Organe, die doch sinnlich sind, unverkennbar finden. Selbst bey dem Genusse, der vorzüglich geistig genannt werden müßte, wenn es einen solchen gäbe, bey dem Genusse, welcher aus dem Nachdenken über Wahrheit fließt, wird man den

\*) Ob Epicur selbst, die Gerechtigkeitsliebe bis zur Aufopferung des Lebens so erklärt habe, bleibt unausgemacht, da uns keine Schriften von ihm übrig geblieben und seine Gegner nicht einmal geneigt sind, ihm nur eine solche Aufopferung zu zu trauen. Seine neuern Anhänger aber haben ihr System auf die angeführte Art zu retten, und mit der Möglichkeit, dem Scheine nach moralisch zu handeln, zu vereinigen gesucht.

leichten Gang des Blutes, das ungestörte Spiel der Nerven, und die regelmässige Thätigkeit der Phantasie fühlen. Macht die Anstrengung bey der Untersuchung der Wahrheit eher Schmerz als Vergnügen, so verfolge ich sie gewifs nur dann, wenn ich am Ende meiner Arbeit einen Zweck zu erreichen denke, der mir eine Freude gewähren wird, welche sich immer wieder auf meine sinnliche Natur bezieht. Diefs ist noch offenkundiger bey allen Handlungen, die, wie man sagt, aus dem Herzen kommen. Das Herz selbst bedeutet da nichts als Gefühlvermögen, und diefs ist doch ohnstreitig eine Wirkung der Sinne. Aber wahr ist es, daß die sogenannten geistigen Vergnügen vorzüglich der Zweck unsers Bestrebens seyn müssen, denn nur durch sie kann man sich die grösste mögliche Menge angenehmer Gefühle im Ganzen seines Lebens, oder, mit einem Worte, Glückseligkeit verschaffen.

Nach allen diesem ist das höchste Gesetz der Moral: Strebe nach Glückseligkeit, und



die einzelnen Regeln die aus demselben folgen, beziehen sich hauptsächlich auf die Kenntniß der Dinge, welche Vergnügen gewähren oder Mißvergnügen verursachen. Je mehr man sich auf den Werth derselben versteht, desto pflichtmäßiger wird man nothwendiger Weise handeln. Denn alles kömmt bloß darauf an, daß man den Grad der Lebhaftigkeit und die Länge der Dauer aller angenehmen Empfindungen zu berechnen weiß, um sich in jedem Falle für das zu bestimmen, was Pflicht und Recht ist, d. h. was das dauerhafteste Vergnügen verschafft.

Dieses System wurde bald nach seiner Entstehung sehr gemißbraucht. Epicur hatte nicht nur gelehrt, daß die Zufriedenheit hauptsächlich die Glückseligkeit ausmache, und daß, wer diese suche, vorzüglich nach jener streben müsse, sondern auch durch sein Leben bewiesen, daß es ihm Ernst mit dieser Lehre war. Allein einer seiner Schüler, Aristipp, vergaß den Geist des Systems, und hielt sich an den Buchstaben.

Sinnliches Vergnügen war nach ihm hauptsächlich in den Gegenständen zu suchen, welche die Sinne in die lebhafteste Bewegung setzen. Und so predigte er und seine Schule im eigentlichen Verstande, die Wollust. \*) Dies war der moralischen Natur des Menschen zu sehr zuwider, vertrug sich auch zu wenig mit der Stille, die zum Nachdenken erfordert wird, als daß es unter den Philosophen viele Anhänger hätte finden sollen. Allein das eigentlich Epicurische erhielt sich nicht nur lange unter den Griechen und Römern, sondern wurde auch nachher, als in den neuern Zeiten die Philosophie, wie andere Wissenschaften, wieder aufgenommen und bearbeitet wurde, aufs neue hervorgefucht und ausgeschmückt. So viel aber auch

\*) Diesem grob- und feinsinnlichen Systeme wurde das Stoische entgegen gesetzt. Nach der Zeitordnung würde also nun dieses darzustellen seyn. Allein da es hier nicht sowohl auf diese, als auf die Verwandtschaft der Lehren ankommt, so gehe ich zu der vom moralischen Gefühl über.

gethan wurde, um theils den Stifter und das System selbst von dem Vorwurfe der Unfittlichkeit zu befreyen, theils zu zeigen, daß mit demselben sich die edelste Denkungsart vertrage: so schien es doch unmöglich, die Grundsätze desselben für die Fälle annehmlich zu machen, wo, nach dem Gefühle, der Mensch groß handelt, und doch nicht der allergeringste Vortheil zu erwarten, vielmehr alles, selbst das Leben, aufzuopfern ist. Daß die Gefinnung, die zu solchen Handlungen erfordert wird, bloß eine Inconsequenz wäre, und folglich der Vernunft gleichsam verborgen werden müßte, wenn sie zur Beobachtung von Regeln aufgefordert wird, die sich auf die eigene Glückseligkeit beziehen, und nur nebenher die fremde befördern — dieß empörte die Vernunft eben so sehr, als das unverdorbene Gefühl. Es traten also Hutcheson und mehrere, sowohl englische als französische und teutsche Philosophen mit einer Verbesserung des Epicurischen Systems auf.

Es ist wahr, sagten sie, die Glückseligkeit des Menschen ist der letzte Bestimmungsgrund in allen seinen Handlungen, allein um diese zu erreichen, müssen nicht nur überhaupt die niedern grobsinnlichen Vergnügungen den feinern und den geistigern untergeordnet werden; sondern es befindet sich in dem Menschen noch ein besonderes Gefühl, welches das sittliche genannt werden kann, und uns unmittelbar angebt, was Recht und Pflicht ist. Diese zu erfüllen, ist das höchste Vergnügen, und sie vernachlässigen, heißt seiner Glückseligkeit widerstreben. Dies moralische Gefühl befiehlt uns vorzüglich, Rücksicht auf das Wohl und Weh unserer Nebenmenschen zu nehmen, und den höchsten Werth dem beyzulegen, was am gemeinnützigsten ist. Es ist daher wahrer Vortheil seinen eignen aufzuopfern, und das Beste anderer zu befördern. Auf diese Weise kann man befriedigend erklären, warum wir im hohen Grade die Gefinnungen desjenigen billigen, der selbst sein Leben der Pflicht aufopfert, und warum ein jeder, der sich Regeln

in seinem Verhalten festsetzt, gleich Anfangs dieß zum höchsten Gesetze machen kann: seine Glückseligkeit in der Erfüllung seiner innern Verbindlichkeit, in der Befolgung des moralischen Gefühls zu suchen.

Bey diesem Systeme ist zu merken, daß der moralische Sinn nicht als eine Folge von der Gesetzgebung der Vernunft, nicht als eine Wirkung der dunkeln oder doch nur klaren Vorstellung derselben, sondern als für sich bestehend, bloß aus dem Herzen entspringend, und folglich als unerklärbar angesehen wird. Man vergleicht ihn mit dem angeborenen Gefühle für Schönheit und Schicklichkeit, oder mit der Fähigkeit, die Eindrücke der äußern Sinne aufzunehmen und zu empfinden, oder nimmt endlich einen Instinkt an, der die angeborne Menschenliebe genannt werden könnte, und den Trieb des Eigennutzes noch überwiegt. So ist das moralische Gefühl immer entweder als unabhängig von der Vernunft angesehen, oder doch nicht

auf eigentliche Gesetze derselben zurück geführt worden. \*)

Nein, wenden andere ein, die Moral ist nicht einem blinden Triebe, wozu das moralische Gefühl gemacht wird, zu überlassen. Sie hat ihren Ursprung in der Vernunft. In ihr steht deutlich das Gesetz geschrieben: Mensch, vervollkomme dich, d. h. bilde alle deine Kräfte und Fähigkeiten aus, suche ihnen den möglichgröfsten Umfang und die möglichbeste Richtung zu geben, hierinnen be-

- \*) So setzt Gellert, der einem zusammengesetzten Systeme folgt, den Ausprüchen der Vernunft das moralische Gefühl als zweyten Gesetzgeber zur Seite oder gar entgegen, indem er sagt: „Aufser dem Unterrichte, den uns die Vernunft von unsern Pflichten anbeut, giebt es noch eine andere Belehrung, die uns das Herz, durch eine angeborne Empfindung von dem was gut und böse ist, ertheilt.“ S. die zweyte Vorlesung über die Moral Und Robinet sagt: (de la nature, p. 343.) dieses Gefühl sey unwillkührlich, und sowohl von den Subtilitäten der Vernunft, als den Versprechungen der Religion, ganz unabhängig.

steht deine Würde und deine Glückseligkeit. Alles das also, was entweder unmittelbar oder mittelbar deine geistigen und körperlichen Kräfte erhält, stärkt, erweitert und erhöht, was ihre Anwendung erleichtert und vermehrt, zu suchen und zu thun ist Pflicht, und dies Bestreben, sie zu erfüllen, ist Tugend. Unter allen Vermögen aber, welche der Menschheit zu Theil geworden sind, ist die Vernunft das vorzüglichste und erhabenste, dasjenige, was allen übrigen Maafs und Richtung bestimmt. Sie also zu hören und unwandelbar zu befolgen, ist die erste und eigentliche Tugend und in dem Bewusstseyn derselben besteht die Glückseligkeit des Weisen, der erhaben über alle Vorfälle des Lebens, über alle Leiden die ihn drücken oder ihm bevorstehen, eine unveränderliche Ruhe und eine unzerstörbare Zufriedenheit behauptet. Doch nicht nur seine eigene Vollkommenheit beabichtigt der Weise. Diese ist nicht einmal gedenkbar, ohne Rücksicht auf Vollkommenheit seiner Mitmenschen. Indem er auf das Beste dieser seine Kräfte rich-

tet, giebt er ihnen allen den Umfang und die Stärke, deren sie fähig sind. Der Weise befördert also die Glückseligkeit und Vollkommenheit des Menschengeschlechts, so weit als seine Handlungen nur immer Einfluß auf dasselbe haben können.

Dieses war entweder ganz oder zum Theil das System der Stoiker, welches in den neuern Zeiten mehr entwickelt worden ist, und unstreitig Vorzüge vor demjenigen hat, welches auf ein bloßes Gefühl gegründet wird.

Diesem Systeme der Vollkommenheit steht ein anderes zur Seite, welches auch auf Vernunft beruht, das Ideal derselben aber nicht in dem Menschen, sondern in Gott sucht. Gehorsam gegen diesen ist hier das oberste Gesetz der Sittlichkeit. Er ist der natürliche und nothwendige Oberherr des Menschen; seinen Befehlen also zu gehorchen, ist Pflicht. Mit seinem Willen aber kann sich nichts vertragen, was seiner eignen Vollkommenheit, der Vollkommenheit sei-



ner Geschöpfe, und den von ihm selbst bestimmten Verhältnissen derselben zuwider ist. Alles, was hiermit streitet, sollte es auch noch so viel Nutzen gewähren oder Schaden bringen, ist verwerflich und pflichtwidrig, ja dem eigenen Vortheil des Menschen entgegen. Denn das ist das höchste Elend, sich gegen seinen Schöpfer auflehnen und ihm mißfallen; weder in diesem noch in dem zukünftigen Leben kann Glückseligkeit erreicht werden, wenn das Gewissen, welches uns die Pflicht des Gehorsams gegen unsern Schöpfer gebietet, verletzt wird. Hier ist nur nebenbey angedeutet worden, daß in demselben auf die Unsterblichkeit der Seele Rücksicht genommen ist. Allein sie ist ein Hauptpunkt desselben. Wird auch die Hoffnung einer künftigen Seligkeit nicht ausdrücklich zum einzigen Bestimmungsgrunde unserer sittlichen Handlungen angegeben: so wird dieselbe doch immer mehr oder weniger dabey wirksam gedacht, und von manchen Philosophen, als der vorzüglichste Antrieb zur Tugend, angesehen. Der künftige Zustand

ist nach ihren Lehren die höchste Bestimmung des Menschen.

Diese vier Systeme mußten zwar jedes einzeln für sich dargestellt werden, so wie sie sich bey einzelnen Philosophen finden. Sie fließen aber in manchen Stücken in einander, und werden daher auch nicht selten, mehr oder weniger, zusammen genommen, um theils das Wesen der Sittlichkeit zu bestimmen, theils zur Erfüllung der Pflicht zu erwecken. In allen ist die eigene Glückseligkeit entweder ausdrücklich als der letzte Grund der Tugend angenommen, oder doch dafür anzunehmen, wenn man nur deutliche Begriffe gelten lassen will.

Wenn ich, nach dem Epicurischen und dem Hutchesonischen Systeme, die Glückseligkeit anderer befördere, so geschieht dies doch nur, weil dieselbe als Mittel zu meiner eignen angesehen wird. Und selbst in den beyden andern, wo man die Vollkommenheit als höchsten Zweck der Tugend darstellt,

C.

ist der letzte Bestimmungsgrund unserer moralischen Handlungen, nur dem Namen, nicht der Sache nach, von dem vorhergehenden unterschieden. Denn fragt man, was ist Vollkommenheit des Menschen, so bekömmt man zur Antwort: die vollendete Ausbildung aller feiner Kräfte und Fähigkeiten; fragt man weiter, warum sie ausgebildet werden sollen, so ist die Antwort: weil sie zu allerley Zwecken gut sind, oder weil sie Glückseligkeit schaffen; und die Vernunft selbst wird als das höchste Gut angesehen, weil sie höchst glücklich macht. Fragt man: warum soll ich andern Menschen dienen? so wird wieder geantwortet, weil ich dadurch meine eigne Vollkommenheit entweder beweise oder befördere, und folglich glücklich werde. Die Vollkommenheit Gottes wird ferner entweder ausdrücklich d a r e i n gesetzt, daß er die möglichgröste Glückseligkeit der Lebendigen will, und dazu die Welt eingerichtet hat, oder man muß sie, wenn man etwas bestimmtes dabey denken will, darin suchen, daß er alle Eigenschaften besitzt, die

zu allen möglichen Zwecken hinreichen. Unter der ersten Voraussetzung ist die Nachahmung seiner Vollkommenheit, und der Gehorsam gegen seine Befehle nichts, als die möglichgröfste Beförderung der allgemeinen Glückseligkeit, wobey unsere eigene nicht nur mit interefsirt ist, sondern auch als Antrieb zur Beförderung des Endzwecks der Welt gedacht wird; und unter der zweyten ist zuvor der Zweck zu bestimmen, den Gott bey der Schöpfung der Welt und des Menschen hatte, ehe ich wissen kann, worin sein Wille besteht, und was ich zu thun habe, um demselben nicht zuwider zu handeln. Alles aber, was man hierüber ergründen kann, bezieht sich entweder auf Glückseligkeit oder Sittlichkeit. Sagt man nun, die letztere sey der Hauptzweck Gottes mit dem Menschen: so muß man doch wissen was sie ist, ehe man sie auf den Willen Gottes beziehen kann, fonst dreht man sich in einem ewigen Kreise. \*)

\*) Frage ich: was ist Sittlichkeit? so ist die Antwort: Das Bestreben dem Willen Gottes ge-

Man beruft sich dabey auf das Gewissen, welches bestimmt genug anzeige, was der Wille Gottes sey, und so kömmt man auf das moralische Gefühl zurück, welches Befriedigung verlangt, weil ohne dieselbe keine Glückseligkeit Statt finde, und durch dieselbe der höchste Grad und die grösste Dauer derselben erhalten werde.

So ist die eigene Glückseligkeit nach allen bisher dargestellten Systemen der Mittelpunkt, auf den sich alle Handlungen, selbst die besten, beziehen, und so ist leicht zu begreifen, wie diese Systeme alle zu einem einzigen gemacht werden können, das auf vernünftiger Selbstliebe beruht. Diese zu befriedigen, kann jemand sagen, suche ich die möglichgrösste Summe angenehmer Empfindungen für die ganze Dauer meiner Existenz in mir zu vereinigen. Tausend Freuden bieten sich mir von allen Seiten an, aber die

müßs zu handeln, und frage ich: was ist denn der Wille Gottes? so ist die Antwort: die Sittlichkeit.

lebhaftesten sind gemeiniglich die kürzesten, und lassen nicht nur dadurch eine gewisse quälende Leere zurück, sondern ziehen auch oft höchst schmerzhaft Folgen nach sich. Beyde Uibel zu vermeiden, muß ich mehr auf die Dauer als auf die Stärke meiner Lust sehen. Bey diesem Entschlusse ist es klar, daß auch die sympathetischen Gefühle, die Lust und Unlust bey dem Gedanken an die Freuden und Leiden anderer in mir erwecken, nicht unterdrückt werden dürfen. Die Dauer dieser Empfindungen ersetzt reichlich, was ich an der Lebhaftigkeit des Genusses verliere, selbst, wenn ich große Vortheile opfere oder allen denen entfage, die ich nur mit Verletzung der Gerechtigkeit erhalten könnte. Das Bewußtseyn Unrecht gethan zu haben, begleitet mich durchs ganze Leben, und läßt kaum die Möglichkeit übrig, frohen Muths dasselbe zu durchwandern, Schmerzlosigkeit im physischen so wohl als im moralischen Sinne, sey also mein erstes Ziel; mein zweytes so viel wirklichen Genuss ins Leben zu bringen, als jenes erlaubt und mei-

ne Kräfte verstaten. Beyde Zwecke zu erreichen, darf ich nicht unterlassen die Mittel zu gebrauchen, welche Natur und Vernunft mir vorschreiben. Iene muß ich kennen und dieser folgen lernen. Dieß kann aber nicht anders geschehen, als daß ich alle meine Kräfte und Fähigkeiten zu entwickeln und auszubilden suche. Sollte nun auch meine Mühe in so fern unbelohnt bleiben, als ich nicht unmittelbar dadurch die Güter erreiche, welche Geschicklichkeit und Rechtschaffenheit versprechen: so habe ich schon Genuß genug in der Hoffnung, meinen Zweck zu erreichen, und, ist diese verschwunden, in dem Gefühle meines Werths. Gefetzt endlich, dieses Gefühl, so selig es macht, sey nicht hinreichend, alle Leiden aufzuwiegen, mit denen mich entweder die Natur oder die Menschen belasten: so glaube ich einen Gott und die Unsterblichkeit der Seele. Den Willen des ersten zu vollbringen war mein Bestreben, indem ich Böses mied und Gutes that. Von ihm hoffe ich in dem künftigen Leben die Vergeltung aller Mühseligkeiten,

die mich in diesem drückten; und diese Hoffnung ist schon jetzt Vorgenuß jener Seligkeit, die meiner wartet, und hinreichend, mich in dem Entschlusse zu stärken, lieber alles, selbst das Leben, aufzuopfern, als wesentlich eine Ungerechtigkeit zu begehen.

In dieser Verbindung aller Systeme kann unstreitig alles liegen, was der Mensch zu seiner Ruhe und zu seiner Glückseligkeit bedarf, in so fern er selbst dazu beizutragen vermag. Wodurch aber die Menschen verbunden sind, ihre Glückseligkeit auf diese und keine andere Art zu suchen, und ob Pflicht mit derselben entweder überhaupt oder doch für alle Menschen in Verbindung stehe, ist nicht außer allem Zweifel gestellt. Im Gegentheile wird von nicht wenigen Menschen jene Verbindlichkeit als ein leeres Wort betrachtet, und dieser Zusammenhang als nichtig angesehen. Wie sie also jene Systeme angreifen, wollen wir nunmehr sehen.

In allem, fagen diejenigen, welche allgemeine Pflichten bezweifeln, ist Glückselig-



keit der Gegenstand der Sittlichkeit und die letzte Triebfeder immer die Selbstliebe. Auch läßt sich in der That weder der eine noch die andere anders bestimmen. Man müßte ganz neu in der Welt feyn, wenn man wännen wollte, daß die Menschen aus andern Gründen einen andern Zweck verfolgten. Giebt man aber dieß nicht nur zu, sondern sucht man auch auf diesem Grunde ein System von Pflichten zu bauen, so widerspricht man sich offenbar, und die Täuschung, welche diesen Widerspruch erzeugt, läßt sich leicht zerstreuen. Wenn von Pflicht die Rede ist, so denkt man sich unstreitig eine gewisse Nothwendigkeit, etwas zu thun oder zu lassen, und man denkt eben deswegen zugleich, daß kein Mensch hinlängliche Gründe haben könne, sich von derselben los zu machen, kurz, daß Pflicht eine allgemeine Verbindlichkeit enthalte. Ihr sollen sich alle Menschen, in jedem Lande, in jedem Stande, in jedem Verhältnisse, unterwerfen. Nun will man wissen, worauf denn diese Verbindlichkeit beruhe. Da sie allgemein gedacht

wird, so muß man nothwendig zum Grunde irgend etwas suchen, das allgemein vorhanden ist. In dieser Rücksicht ist freylich die Glückseligkeit sehr geschickt, mit der Pflicht verbunden zu werden. Allein von eiaer andern Seite sind diese beyden Dinge so ungleichartig, daß es unbegreiflich ist, wie sie haben zusammen gestellt werden können. Denn erstlich ist es ganz sonderbar, Glückseligkeit zur Pflicht machen zu wollen. Diese gebietet, und jene hört fast eben so bald auf, als sie geboten wird; und da überdieß schon jeder Mensch für sich nach angenehmen Empfindungen strebt, wozu ein allgemeines Gebot dieselben zu suchen? Wendet man etwan ein, daß die Pflicht gewisse Vergnügen vorzüglich und eine gewisse Ordnung unter denselben überhaupt gebiete: so ist die natürliche Antwort darauf, daß dieses Gebot ganz vergeblich ist, und daß Streben nach Glückseligkeit und Pflicht schlechterdings nicht als Grund und Folge angesehen werden können. Es mag immer seyn, daß ein sinnliches Vergnügen nicht so viel Werth habe, als ein

geistiges, daß Ruhe und Zufriedenheit dem blendendsten Glücke und der bezauberndsten Lust vorzuziehen sey, und daß, wer klug ist, nicht eine kurze Freude mit langwierigen Leiden erkaufe. Aber so zu urtheilen, oder diesem Urtheile gemäß zu handeln, hängt erstlich nicht von der Willkühr des Menschen ab, und zweytens läßt diese sich durch kein Gebot zu angenehmen Empfindungen irgend einer besondern Art bestimmen, ja es ist widersinnig, dieselben befehlen zu wollen. Daß dieß alles der Natur des Menschen und dem Urtheile des gesunden Verstandes gemäß ist, läßt sich leicht zeigen.

Wie verschieden sind nicht die angeborenen Anlagen in verschiedenen Menschen! In der zartesten Kindheit schon ist bey dem einen die Spur des feinsten Verstandes sichtbar, während, daß ein anderer in eben derselben Stumpfheit verräth. Hier schmiegte sich ein Kind liebevoll an seine Mutter und an alle, die es seiner Aufmerksamkeit würdigen; ein freundlicher Blick von ihnen ist ihm mehr

werth als alle übrige Freude, deren es fähig ist; und dort sucht ein anderes alles zu trotzen, Liebe scheint seinem Herzen fremd, und Ungestüm seine Lust. Lüstern sieht man hier ein Kind nach schönen und glänzenden Dingen streben, ohne sich durch gröbere Lust davon abbringen zu lassen, und dort achtet ein anderes nur auf diese, ohne sich um jene zu bekümmern. Hier endlich sieht man einen Haufen Kinder ihre Frölichkeit in muntere Bewegungen ausbrechen lassen, und dort sitzt oder schleicht ein anderes einsam nur mit seiner Verdauung oder mit Spielen beschäftigt, die seinem Phlegma angemessen sind. Sollen, können alle diese verschiedenen angeborenen Neigungen einer und eben derselben Regel unterworfen werden? Läßt sich denken, daß alle diese Kinder ihre Glückseligkeit in gleiche Dinge setzen, und auf einerley Art zu erstreben suchen werden? Die Unmöglichkeit davon wird noch sichtbarer, wenn man bedenkt, wie verschieden die Lage der Menschen ist, ehe es von ihnen abhängt, welcher Regel sie folgen wollen.

Iene würde schon einen mächtigen Einfluss auf diese haben, wenn auch die natürlichen Anlagen durchaus als gleich gedacht würden, wie viel gröfser muß er aber nicht bey der unstreitigen Ungleichheit derselben werden ! Nimmt man nun noch hinzu, daß die bürgerlichen Verhältnisse nicht einmal erlauben jenes Ideal von Glückseligkeit zu verfolgen und oft den Mann an den Pflug schmieden, den sein großes Herz und sein feiner, viel umfassender Verstand zur Regierung geschickt machten, während dieselbe von einem andern verwaltet wird, der keinen Sinn für feine oder hohe Freuden hat; ja, daß es dem Staate nachtheilig seyn würde, wenn der Mann, der ihm durch grobe mechanische Arbeit nützlich ist, den feinern Vergnügen, den geistigen Freuden nachgieng: so ist es augenscheinlich, daß nicht nur die Empfindungsart eines jedem Menschen nicht von seiner Willkühr abhängt, sondern, daß auch diejenigen, welche die größte Glückseligkeit gewähren würde, nicht einmal allgemein gebilligt und noch weniger befriedigt wird.

Sagt man hierauf etwan, darinnen bestehe ein vorzüglicher Theil der Glückseligkeit und also auch der Sittlichkeit, daß man sich gewöhne, nur solche Freuden zu suchen, die sich mit der eignen Lage eines jeden, mit feinen Umständen und bürgerlichen Verhältnissen vertragen: so bedeutet diese Forderung oft wohl nichts anders, als man solle mit offenen Augen nicht sehen — denn es sey nicht gut alles zu sehen. So wenig man dieß je zum Gesetze machen kann, der Nachtheil sey noch so groß, den offene Augen zuziehen, eben so wenig kann man fordern, daß irgend ein Mensch seine eigene Empfindungsart ablege, eine andere dafür annehme, und nach derselben sein Betragen einrichte. Auch findet es jedermann lächerlich zu verlangen, daß alle Menschen an einer und eben derselben Sache, gleichen Gefallen finden. Sie sey noch so groß und schön, sie gebe einer gewissen Classe von Menschen noch so viel Freude, ja es scheine diesen unbegreiflich, wie andere gefühllos dabey bleiben können: so werden sie doch

nicht fordern, daß jeder schlechterdings Vergnügen daran haben müsse, und ein Gesetz, welches dasselbe geböte, würde für die größte Tyranney angesehen werden.

Glückseligkeit begehren freylich alle Menschen, aber jeder auf seine Art, so wie alle Menschen Speise begehren, um den Hunger zu stillen, aber nicht einerley Speise lieben. Das Essen an und für sich zum Gesetze zu machen, wäre thöricht; aber noch thörichter wäre es, die Art der Speisen vorzuschreiben. Ist es also wahr, daß die Pflicht nur auf die möglichgrößte Glückseligkeit hinweist: so ist sie ein leeres oder ein so vielsinniges Wort, als die Glückseligkeit selbst. Worin und wie ein jeder diese suchen wolle, muß ihm und den Umständen, in denen er sich befindet, gänzlich überlassen werden, und wäre es möglich, daß irgend jemand sagte, er suche sie nicht, weil er sie doch nicht finden würde, oder ein einziges lebhaftes Vergnügen sey Jahre langen Leiden nicht aufzu-

opfern: so ist nicht abzusehen, wie seine individuelle Art zu handeln anders werden könne, wenn seine Art die Sachen zu sehen und zu empfinden, nicht geändert wird. So lange diese bleibt, ist es umsonst ihm zu verbieten, darnach zu handeln.

Man sagt ferner, einem jeden Menschen sey es ins Herz geprägt was Pflicht ist, und bey der Verletzung derselben, finde eben so wenig Glückseligkeit Statt, als bey der unbefriedigten Begierde nach Speise. — So ganz mag es mit dieser Vergleichung seine Richtigkeit wohl nicht haben, sonst würde wohl weder eine Pflicht je verletzt, noch eine Ermunterung zur Erfüllung derselben für nothwendig gehalten werden. Und sieht man nicht eine ziemlich große Menge Menschen, wo nicht gar die meisten, lieber alle andere Neigungen befriedigen als die Neigung zu dem, was man für recht und sittlich gut hält? Widerlegt aber die Erfahrung jene Allgemeinheit des moralischen Gefühls, woher weiß man denn, daß es sich in allen Menschen



ohne Unterschied befinde? Was Lust oder Unlust erregt, kann doch sonst nicht anders als in der Erfahrung gefunden werden. Aber gesetzt, es sey mit dem moralischen Gefühle wie mit dem Gefühle für Schönheit und Schicklichkeit: so läßt sich auch aus dieser Vergleichung darthun, daß es umsonst sey, Pflichten für alle Menschen aufzustellen. So wenig man sich denken kann, daß ungebildete Handwerker und Landleute einen richtigen Sinn für Schönheit der Kunst und der Natur allgemein erhalten werden, obgleich die Anlagen dazu in ihnen seyn mögen; so wenig ferner die Kunstverständigen selbst mit sich über die Grundregeln des Geschmacks einig sind: eben so wenig ist zu erwarten, daß alle Menschen, ohne Unterschied, Sinn für Sittlichkeit haben werden, eben so wenig ist Einigkeit unter den Philosophen über das Wesen der Pflicht zu hoffen.

Noch ist es nicht ausgemacht, ob es nur einen richtigen Geschmack gebe, oder ob jedes Volk, jeder Mensch seinen eignen für

eben so richtig zu halten berechtigt sey, als die Kunstkenner den ihrigen. Und selbst unter diesen streitet man noch über den Zweck der schönen Künste. Einige setzen ihn in die Nachahmung der Natur, und verlangen nichts, als Vollkommenheit der Darstellung; andere nehmen Rücksicht auf den Stoff der Bearbeitung, schliessen durchaus denjenigen aus, der entweder Gefühle des Schmerzes erregt, oder aufs unmoralische zielt, und wollen nur Verfinnlichung sittlicher Eigenschaften als Hauptzweck gelten lassen. So schwer, wo nicht unmöglich, ist es, aus bloßen Gefühlen das allein wahre, wenn es ja dergleichen giebt, bestimmt und richtig anzugeben! Und sollte diese Schwierigkeit, oder Unmöglichkeit, den moralischen Sinn nicht ebenfalls treffen? Hier, sagt man freylich, sind die Menschen durchaus in ihrem Urtheile einig. Aber diese Behauptung ist offenbar irrig. Zugegeben, dafs überall wo einige Cultur ist, auch ein dunkler allgemeiner Begriff von Pflicht angetroffen werde,

D

wie man auch den von Schönheit findet: so ist doch die Anwendung desselben nicht überall gleich. Hat man nicht ganze Völker, ja ganze Zeitalter, durchaus von dem abweichen sehn, was man ietzt für Pflicht hält? War nicht zu der Zeit, als die Macht der päpstlichen Hierarchie sich zum höchsten Gipfel erhob, alles das Pflicht, was sie gebot, und alles das Unrecht, was sie verdamnte? Wurde nicht selbst Raub und Mord, durch das sogenannte Beste der Kirche, geheiligt? Und noch ietzt, wo man sich freut über jene Tyranny der Meinungen gesiegt zu haben, muß das Wohl des Staats so manches rechtfertigen, was man sonst mit dem Namen von Treulosigkeit und Ungerechtigkeit belegt. Sieht man ferner auf die Denkungsart einzelner Menschen, so ist ebenfalls offenbar, daß einige manches zur Pflicht machen, was andere, als solche, verwerfen; daß bald nach dem Grunde derselben gar nicht gefragt, bald derselbe ganz verschieden angegeben wird. Pflicht ist den Meisten das, was ihnen entweder, in dem Religions-

unterrichte, oder von ihren Aeltern und Verwandten, als solche vorgestellt worden ist; und nicht selten wird daher die höchste Pflicht in Dinge gesetzt, wo es denen, die nachdenken, unbegreiflich ist, daß nur überhaupt von Pflicht die Rede seyn könne. Aus allem diesem leuchtet ein, daß weder das Streben nach Glückseligkeit überhaupt, noch das moralische Gefühl insbesondere, sicher zur Erkenntniß von Recht und Unrecht leite. Der Grundsatz der Vollkommenheit, und der Gedanke des Gehorsams gegen den Willen Gottes, können eben so wenig als allgemeine sichere Quellen von dem, was Pflicht genannt wird, angesehen werden. Denn erstens führt der Begriff von Vollkommenheit wieder auf den von Glückseligkeit zurück, und wie wenig dieser über Sittlichkeit entscheide, ist hinlänglich gezeigt worden. Zweytens, versteht man unter Vollkommenheit vorzüglich die des Geistes und seiner höhern Kräfte, so gehört zur Erreichung derselben ein Grad von geistiger Thätigkeit, den die gewöhnlichen Fähigkeiten, und die Geschäfte des Le-

bens nicht vielen Menschen erlauben. Was endlich den Willen Gottes betrifft: so sey zugestanden, daß es natürlich und gewöhnlich ist, einen Gott zu glauben; aber wie verschieden sind die Vorstellungen von diesem Wesen, wenn man auch nur die mannigfaltigen herrschenden Religionen in Betrachtung zieht! Wie weit verschiedener müssen sie noch angenommen werden, wenn man bedenkt, daß nur selten bey denen Menschen, die sich zu einer Religion bekennen, deutliche und vollständige Begriffe von demselben angetroffen werden! Und der Wille Gottes, der auf so mannigfaltige Weise gedacht wird, sollte Einheit und allgemeine Uibereinstimmung in den Begriff von Pflicht bringen? Als Bestimmungsgrund zur Erfüllung dessen, was man so nennt, mag er wohl ziemlich allgemeinen Einfluß haben; aber als Quelle der Erkenntnis von dem, was die Menschen zu thun und zu lassen haben, ist er noch weniger als alle andere zu empfehlen. Aus ihr flossen die ungeheuern Lehren, welche jeden des Todes schuldig erklärten, der nicht einerley Mei-

nung mit den Priestern über Gott und seinen Willen hatte. Und ist es auch zu hoffen, daß man denselben nie mehr so mißbrauchen werde: so sind doch die Begriffe von Gott und seinen Willen noch jetzt so verschieden, daß die Pflichten, die daraus fließen sollen, keine allgemeine, gleiche Verbindlichkeit für alle Menschen enthalten können, selbst, wenn man nur auf das gegenwärtige Zeitalter sieht. Noch weniger ist sie gedenkbar, wenn man auf die verschiedenen Vorstellungen Rücksicht nimmt, die sich die Menschen in allen Zeiten von der Gottheit machten. Was für Eigenschaften haben nicht Römer und Griechen derselben zugeschrieben? Können, sollen diese auch als Muster für die Menschen angesehen werden? Und wird dies niemand behaupten, so folgt, daß jene Völker keine Pflichten hatten, wenn diese nur in der Vorstellung der Vollkommenheit Gottes zu suchen sind. Da diese ihnen unbekannt war, so konnten sie auch ihren Willen nicht darnach bestimmen,

Das Resultat dieser Betrachtungen ist, daß Sittlichkeit auf keinem festen, allgemein anerkannten Grunde steht, indem die Begriffe von derselben sich nach den Meinungen des Zeitalters, des Landes, nach den Verhältnissen jedes Standes, jedes Alters, und endlich, nach den besondern natürlichen Anlagen und erworbenen Kenntnissen jedes einzelnen Menschen richten, und folglich nicht in der unwandelbaren Natur der Menschheit liegen. Erziehung und Gesetzgebung haben sie von jeher erzeugt und erzeugen sie noch. Beyde gewöhnen die Menschen an eine gewisse Art, über alle sogenannte freye Handlungen zu urtheilen, und nach diesem Urtheile ihr Verfahren einzurichten. Ist die Erziehung und Gesetzgebung gut: so wird die Gewohnheit, mit gewissen Handlungen immer den Gedanken von Belohnung und Bestrafung, von guten und bösen Folgen zu verbinden, die Menschen gut und rechtschaffen machen. Im Grunde kömmt es hauptsächlich auf das äußere Benehmen an, die innern Triebfedern mögen seyn welche sie wollen. Allein, wahr

ist es allerdings, daß diese um so viel mehr Güte haben, je sicherer sie zu allen Zeiten und in allen Umständen zu dem bestimmen, was man für sittlichgut hält; und daher ist es gekommen, daß man die Denkungsart, welche diese Uibereinstimmung aller Handlungen bewirkt, ziemlich allgemein für etwas an sich gutes hält und derselben den höchsten Werth zuschreibt.

Dieser Glaube an die Unmöglichkeit allgemein gültige moralische Grundsätze aufzustellen, hat sich sehr weit verbreitet und herrscht mit dem Epicurischen Systeme unter vielen Menschen, die zu verständig, um gar nicht zu denken, sich nur an das halten, was gewöhnlich geschieht, ohne einen Grund finden zu können, wornach das beurtheilt werden muß, was geschehen sollte. Auch ist nicht zu läugnen, daß in allen moralischen Systemen vor dem Kantischen, unauflösbare Zweifel übrig blieben, welche leicht zu dem Gedanken führen konnten, daß Pflicht nur einen conventionellen, nicht in dem We-



fen der menschlichen Natur gegründeten Begriff enthalte. Es ist unstreitig wahr, daß es ein Widerspruch ist, Sittlichkeit bloß von dem Streben nach Glückseligkeit herzuleiten, und daß, wenn diese zur Richtschnur für jene genommen wird, keine einzige Pflicht als allgemein geltend aufgestellt werden kann; es ist wahr, daß, wenn das sittliche Gefühl für die Quelle allgemeiner Gesetze gehalten und dieses als ein für sich bestehender Trieb angesehen wird, das allgemeine Daseyn desselben schwer zu beweisen ist; es ist wahr, daß der Begriff von Vollkommenheit, an und für sich, weder geschickt ist, für alle Menschen außer Zweifel zu setzen, was sie thun und lassen müssen, wenn sie der Pflicht treu seyn wollen, noch, ohne die Einmischung von Glückseligkeit, als hinlängliche Triebfeder angesehen werden kann; es ist endlich wahr, daß schon bestimmt seyn muß, was Sittlichkeit ist, ehe der Wille Gottes zur Triebfeder gemacht werden kann, und daß wir von diesem nicht einmal eine richtige Vorstellung haben, ehe wir wissen was die Pflicht gebie-

tet. Aber aus allen diesen zugegebenen Einwendungen folgt nicht, daß Sittlichkeit nicht in der menschlichen Natur gegründet ist. Denn ihr Wesen liegt eben da, wo sie so lange nicht gesucht wurde, und doch allein zu finden war — in der reinen Vernunft. Diese ganz allein schreibt das Sittengesetz vor, und heißt in so ferne die praktische Vernunft.

Ehe dieses Gesetz selbst entwickelt wird, ist hier noch einem Einwurfe zu begegnen, welcher der Annahme des darauf gegründeten Systems hinderlich seyn könnte. Wenn dasselbe, denkt vielleicht mancher, vom Anfange der Welt bis auf ieszige Zeiten verborgen gewesen ist: so fließt eben daraus zugleich mit, daß keine allgemeingültigen Grundsätze in der Moral Statt gefunden haben, und überhaupt Statt finden können. Denn in die Tiefe, worinnen sie liegen müssen, können doch nur wenige dringen, und Pflicht hört auf zu seyn, was sie seyn soll, wenn nur wenige sich einen richtigen Begriff von derselben machen. Darauf ist nun folgendes zu antworten: Es ist erstlich schon in

der Einleitung angedeutet worden, daß die Erkenntniß der Pflicht, an und für sich, nicht so schwer ist, als die Einsicht in den Grund derselben, und es wird im folgenden Abschnitt gezeigt werden, daß, wenn die meisten Menschen auch nicht vollkommen deutliche Begriffe von Pflicht im allgemeinen haben, der gesunde Verstand ihnen doch meistentheils in jedem einzelnen Falle bestimmt genug anzeigt, worin sie besteht, und daß daher ihr Urtheil, sobald es auf fremde Handlungen geht, ziemlich einstimmig ist. Diese Uibereinstimmung wird nur durch das Streben nach Glückseligkeit und durch die mangelhaften Moralsysteme, vorzüglich bey denen gehindert, welche nach deutlichen Vorstellungen streben, ohne sie zu erreichen, oder die eben deswegen ganz falschen, obgleich hellen, Begriffen folgen. Für diese letztern ist es also hauptsächlich nothwendig zu zeigen, worauf der Begriff von Sittlichkeit beruht. Dabey ist es, zweyten, nicht zu läugnen, daß auch der gesunde Verstand in schwierigen Fällen sich nicht immer zu ra-

then weiß und leicht irre geführt werden kann, wenn er nicht ausgemachte und bestimmte Gesetze der Vernunft zur Richtschnur seines Urtheils, vor Augen hat. Diese Schwierigkeit wird nun in dem Kantischen System gehoben, indem die Formeln, welche zur Beurtheilung aller Sittlichkeit aufgestellt werden, nichts weniger als schwer zu fassen sind. Man kann sie mit den Formeln der Arithmetik vergleichen, die, bis auf einen gewissen Punkt, von jedem Menschen angewandt werden, ohne, daß er sie zu beweisen, oder gar aus den Gesetzen des Verstandes zu entwickeln im Stande ist. Diese Vergleichung führt endlich noch auf einen andern Punkt, der nicht zu übersehen ist. Es giebt unstreitig nicht wenig Rechenbücher, die entweder nur den nächsten und schief ausgedrückten oder gar einen falschen Grund von den aufgestellten richtigen Regeln geben. So lange man nur die letzten befolgt, ohne sich weiter um jene zu bekümmern, welches häufig der Fall ist, weil sie oft dem gesunden Verstande von selbst einleuchtend scheinen: so

ist auch das Verfahren beym Rechnen richtig. Begnügt man sich aber damit nicht, so kann der schlecht ausgedrückte, oder nicht allgemein passende Grund, leicht auf Sätze leiten, die zu ganz falschen Rechnungen führen. Eben so ist es mit den Moralsystemen. Die Vorschriften die daraus abgeleitet werden, sind in sehr vielen Fällen richtig, unternimmt man es aber auf die Gründe zurück zu gehen und selbst Regeln darauf zu bauen: so geräth man eben so oft in ein Labyrinth, aus dem man sich schwer zu helfen weifs. In allen findet sich etwas mehr oder weniger wahres, nachdem die Gesetze der Vernunft dem Geiste ihrer Urheber, mehr oder weniger vorschwebten; in allen findet sich aber auch etwas falsches oder unbestimmtes, und in dieser Rücksicht kann man sagen, alle die angeführten Systeme stimmen mit dem, welches auf reine Vernunft gegründet ist, überein, und alle widersprechen demselben. Keines darf diesem den ersten Platz streitig machen, aber keines ist unfähig irgend einen Platz unter denselben zu erhalten.

*Urtheile der gemeinen Vernunft über den  
Werth der Dinge überhaupt, und  
der menschlichen Handlungen  
insbesondere.*

Wenn man Untersuchungen anstellt, welche Angelegenheiten des gemeinen Lebens betreffen; so ist es nothwendig, die Vorstellungen, die sich darauf beziehen, zuerst wenigstens, so zu nehmen, wie sie der gemeine Verstand gefasst hat. Und dieß um so viel mehr, je ausgebreiteter sie sind, und je größer die Ausdehnung ist, welche jene Angelegenheiten haben. Dafs beydes der Fall vorzüglich bey der Frage über gut und böse, Tugend und Laster ist, fällt bey dem ersten Anblick in die Augen. Sie betrifft die allgemeine Handlungsweise aller Menschen. Was ist natürlicher, als hierbey die Urtheile der gemeinen Vernunft zu Rathe zu ziehen? Es ist hier nicht wie mit einer Wissenschaft, die nur das Ei-

genthum weniger vorzüglicher Köpfe ist, und die bis zur bewunderungswürdigsten Höhe gediehen seyn kann, ohne, daß der gemeine Verstand dieselbe zu fassen, oder nur die Grundbegriffe davon anzugeben vermag. — Es ist hier die Rede von einer Sache die alle Personen, ohne Unterschied der Fähigkeiten, angeht, und die, was noch mehr ist, sogleich aufhört das zu seyn, was sie seyn soll, wenn sie nicht, ihrem Wesen nach, in der gemeinsten wie in der höchsten Vernunft liegt, und von derselben, sobald sie nur einigermaßen entwickelt ist, anerkannt wird. \*)

Wir wollen also sehen, was, nach dem gewöhnlichen Urtheile der Menschen, gut, wün-

\*) Einige Entwicklung der Denkkraft muß immer vorher gehen. Diefs widerspricht aber nicht der Allgemeinheit, welche der Sittlichkeit zugeschrieben wird. Es giebt Völker die nur bis drey zählen. Daraus wird aber wohl niemand folgern, daß Tausend nichts wirkliches angebe, und daß die Möglichkeit des Zählens über drey, nicht in dem allgemeinem Verstande liege,

schens- und achtungswerth ist; was für Begriffe sie von freyen Handlungen und von Pflichten haben, und wie sie sich das Verhältniß der Sittlichkeit zur Glückseligkeit denken.

Hierbey muß man aber nicht sowohl das Urtheil in Betrachtung ziehen, das sie in ihren eignen Handlungen ausdrücken, oder sich in einzelnen Fällen auf ihren eignen Zustand bezieht, als auf das, welches sie über die Handlungen anderer fällen, oder für ihre eignen von andern fürchten. Denn dadurch wird uns, theils eine grössere Menge von Urtheilen, theils mehr Unpartheylichkeit in denselben gegeben. Der Kreis eigener Handlungen ist sehr eingeschränkt gegen den, welchen die Beurtheilung zu ihrem Gebiete macht und über alle bekannte Zeiten und Länder erstreckt. So gern überdies jedermann sich selbst richten mag: so zweifelhaft scheint gemeiniglich andern der Ausspruch, den ein jeder über seine eigne Handlungsweise thut. Alle Menschen denken, daß sich Partheylichkeit in demselben zeigen könne, und daß,



wer sich derselben nicht schuldig machen wolle, sein eignes Urtheil dem allgemeinen unterwerfen müsse. Hierdurch wird hinlänglich angezeigt, daß Begierde und Leidenschaft den Punkt verrücken könne, aus welchem die Handlungen zu betrachten sind, und daß die Menschen nur gar zu viel Hang haben, sich mehr wie sinnliche, als wie vernünftige Wesen anzusehen. Will man also wissen, wie der gemeinste Verstand den Werth der Dinge schätzt: so muß man sich an die Ausprüche der Menschen halten, welche sich entweder nicht unmittelbar auf sie selbst beziehen, oder welche sie öffentlich zu thun, sich getrauen.

Wenn man nun alles was die Menschen schätzen, mit einem Blicke zu überschauen strebt: so findet man, daß sie gewisse Dinge um ihrer selbst, andere bloß um ihres Gebrauchs willen, schätzen, daß sie zwar in Absicht der Bestimmung des Werths derselben sehr verschieden denken und fühlen, daß sie aber einstimmig eine gewisse Denk- und Handlungsweise, das was man sittliche Güte,

guten Charakter nennt, über alles schätzen. Was nicht aus diesem fließt, oder sich wenigstens mit ihm vereinigen läßt, das ist in ihrem Augen nicht unbedingt gut, und wird nicht selten der Verachtung, oder gar der Verabscheuung Preis gegeben.

Vergnügen, Zufriedenheit mit seinem Zustande, Gesundheit, Leben sind Gegenstände des Wunsches und Strebens aller Menschen — sind, dem Anschein nach, das höchste, das einzige Ziel aller Müh und Sorgen des größten Theils derselben. Es giebt sogar nicht wenig Menschen, die geradezu behaupten, es gebe kein anderes Ziel. Und doch urtheilen selbst diese durchaus anders, sobald ihre eigne Denk- und Handlungsweise bey Seite gesetzt, und von dem Allgemeinen auf einzelne Fälle übergegangen wird.

Wer bloß sein Vergnügen sucht, ohne auf die Leiden zu achten, die er dadurch andern verursacht, wer es wohl gar in dem Schaden anderer sucht, wird verachtet oder gehaßt,

E

und er selbst wird nur noch abscheulicher, wenn er mit dürren Worten behauptet, daß der Mensch kein höheres Gesetz, als sein Vergnügen kenne. Auch wird nicht leicht selbst ein verdorbner Mensch diesen Grundsatz als den seinigen aufstellen. Sogewöhnlich es ist zu sagen: jeder sey sich selbst der nächste: so würde doch jeder, der dieß sagt, es sehr übel nehmen, wenn man seine Aeußerung in ihrem ganzen möglichen Umfange verstehen wollte. Eine gewisse Einschränkung soll man immer dazu denken. Wenn zwey Personen z. B. um einen und eben denselben Vorzug sich bemühen, der ihnen ein lebhaftes Vergnügen machen würde, und sie tausend Mittel anwenden, denselben zu erhalten: so werden vielleicht beyde sagen, ein jeder sey sich selbst der nächste. Wollte man dieß aber dahin deuten, daß sie es für erlaubt hielten, jedes Mittel zu gebrauchen, das sie nur immer zum Zweck führen könnte: so würden sie gewiß dagegen auf das stärkste sich erheben. Gebrauchten sie auch wirklich alle mögliche verwerfliche Kunstgriffe, machten

sie gegenseitig ihre Rechtschaffenheit, ihre Geschicklichkeit verdächtig: so würden sie doch nimmermehr Verläumdung und Anschwärzung unter die Waffen gesetzt wissen wollen, deren sie sich bedient hätten, um den Sieg davon zu tragen. Und so wie hier jene Regel, selbst nach den Willen derer, die sie zur Richtschnur ihres Verhaltens machen, nur unter gewissen Einschränkungen gelten soll: so ist es überhaupt mit allen Regeln, die sich nur auf eignes Vergnügen der Menschen beziehen. Handeln mögen viele wohl so, als ob es das einzige und höchste Ziel wäre, nach dem sie zu streben hätten; aber eingestehn wird es, ohne alle Einschränkung, keiner, wenn er nicht auch das zu seinem Vergnügen rechnet, was andern Freude macht,

Diese Einschränkung ist auch dann nicht zu vergessen, wenn es auf etwas mehr, als auf vorübergehende Freuden ankommt, wenn von der ganzen Summe der angenehmen Empfindung, die man mit dem Namen der Glück-

seligkeit bezeichnet, wenn von einer bleibenden allgemeinen Zufriedenheit die Rede ist. So groß die Menge der Dinge ist, wo es einem jeden selbst überlassen werden muß, ob er sie ins Gebiet seiner Glückseligkeit ziehen, ob er auf die Erreichung derselben seine Zufriedenheit setzen wolle oder nicht: so ist doch ein Punkt nicht zu verkennen, den man, bey aller Billigkeit gegen die verschiedenen Neigungen der Menschen, doch nie ihrer Willkühr überlassen wird. Man fordert von ihnen, ohne Unterschied, daß sie alle diejenigen unterdrücken, die nur durch Kränkungen und Beeinträchtigungen der Rechte anderer befriedigt werden können. Ja, man behauptet sogar ziemlich allgemein, daß Glückseligkeit nicht einmal da Statt finden könne, wo man sie auf Kosten der Rechtsschaffenheit zu befördern suche. Ob dies ein Ausspruch der Vernunft sey, ob sich keine Ausnahmen finden, ob nicht, unter gewissen Umständen, Menschen bey aller ihrer Ungerechtigkeit doch eines hohen Grads von Zufriedenheit fähig seyn, ist, bey der Un-

durchdringlichkeit des menschlichen Herzens und nach gewissen Erfahrungen zu urtheilen, freylich wohl eine noch unausgemachte Sache. Auch giebt es große Menschenkenner, welche behaupten, daß mancher Böfewicht in dem Genuß des Wohllebens von seinem Gewissen nicht im allergeringsten beunruhigt werde. Aber so viel ist gewiß, daß nach dem gemeinen Urtheile der Menschen, kein vernünftiges Wesen Wohlgefallen an einem solchen ungestörten Wohlbefinden haben kann. Wo kein Zug von sittlicher Güte ist, da wünschen wir auch nicht Glückseligkeit. Diese mit Verbrechen und Laster vereinigt zu sehen, ist der widrigste Anblick für jeden, der nicht selbst die Vernunft zur bloßen Sklavin der Sinnlichkeit macht. Oder wird es etwa als gleichgültig angesehen, ob der Gute oder der Böse das Ziel seiner Absichten erreiche? Ob Verdienst oder Lüderlichkeit darbe? Ob Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit siege? Ob Tugend die Strafe des Lasters, und dieses den Lohn der Tugend erhalte? — Wohlbefinden würde unstreitig immer auf einer

Seite befördert werden. Dieses allein kann es also nicht seyn, was den ersten Anspruch auf unsern Beyfall hat.

Wir haben bis jetzt Glückseligkeit in Verbindung mit Laster und Verbrechen, betrachtet. Jetzt wollen wir von diesen jene zwar absondern, aber sie doch nicht in Vereinigung mit Tugend und edlen Thaten zusammen denken. Vielleicht könnte sie dann eher das einzige Ziel menschlicher Wünsche genannt werden; vielleicht schreibt uns die Vernunft keine andern Gesetze vor, als die, welche sich auf Glückseligkeit beziehen, wenn sie nur nicht zum offenbaren Nachtheile unfreer Mitmenschen gesucht und erworben wird. Man denke sich also einen Mann, der keinem Menschen Unrecht, aber auch für keinen etwas thut; der, im Schoofse des Glücks, keines Menschen unbezahlte Dienste verlangt, aber auch keinem dergleichen leistet; der nie sein Wort bricht, aber es auch nie giebt, wenn er nicht seines eignen Vortheils dabey gewiß ist, kurz, der sich selbst zum Mittel-

punkte aller seiner Handlungen macht, und sein Geld, wie sein Ansehen, nur für sich gebraucht, aber alles, was sich auf sein Wohlbefinden bezieht, so gut zu berechnen weiß, daß er bis in sein spätestes Alter einer vollen Gesundheit und Zufriedenheit genießt: wird seine Handlungsweise gebilliget, und sein Wohlbefinden als die gerechte Folge derselben angesehen werden? wird jemand laut gestehen, daß er so ein Mann seyn möchte? Ich denke, die Antworten auf diese Fragen werden allgemein verneinend seyn, und daher beweisen, daß, nach einem allgemeinen Ausspruche, die Zufriedenheit mit unserm Zustande in keinem Falle das höchste Gut sey, nachdem wir allein zu streben haben.

Es giebt also eine gewisse Gemüthsbeschaffenheit, die noch höher als die Zufriedenheit zu schätzen ist, und der wir Vergnügen und Wohlbefinden aufopfern können, ohne Tadel befürchten zu dürfen. Dies ist so wahr, daß selbst Leben und Gesundheit, Güter, ohne welche alle übrigen für nichts zu achten sind,



keinen unbedingten Werth haben, und unter gewissen Umständen dahin gegeben werden müssen. Tief verachtet wird der Soldat, der es freywillig ist, und doch, um den Tod oder den Wunden zu entgehn, dem Feinde den Rücken kehrt; und, wenn man die Wahl hat zwischen einem falschen Zeugniß zum Verderben eines noch so unbedeutenden Mannes, und zwischen Leben und Gesundheit: so ist niemand, der nicht wenigstens denjenigen höher schätzt, welcher das erste verweigert, als den, welcher sich dazu versteht. Setzt nun der gemeine Verstand schon diejenigen Dinge, die wir um ihrer selbst willen begehren, nicht so hoch an, als sie bey dem ersten Anblick erscheinen, so wird es noch mehr diejenigen treffen, die nur als Mittel zu jenen anzusehen sind. Wenn man in unserm Zeitalter die sogenannten Glücksgüter: Macht, Reichthum und Ehre als nichtswürdige Dinge verschreyen, und sich in Absicht ihrer Nichtigkeit auf das gewöhnliche Urtheil der Menschen beziehen wollte: so würde man eben so viel Thorheit als Unwissen-

heit verrathen. Diese Güter sind zu allen Zeiten das Ziel der meisten Menschen gewesen, die es zu erreichen nur einige Hoffnung hatten. Auch gesteht es jedermann frey, daß er sie für wirkliche Güter ansieht, die in mehr als einer Betrachtung, vorzüglichen Werth haben. Allein, unbedingt ist dieser Werth so wenig, daß selbst diejenigen, die ihn wirklich über alles setzen, nicht den Schein davon haben wollen. Nicht leicht wird es irgend einem gleichgültig seyn, wie man von dem Mittel denkt, wodurch er sie errungen hat, oder von den Absichten, wozu er sie gebraucht. Wenn auch nicht immer Verdienste den Besitz derselben bey demjenigen rechtfertigen sollen, der sie selbst erwarb, so soll doch der Grund davon nie eine That seyn, die man verwerflich finden könnte. Und sind sie nun offenbar durch Zufall erlangt worden, so wird man wenigstens nicht zugeben wollen, daß sie gemißbraucht werden; oder es soll der Zufall selbst sie dem Würdigen ertheilt haben. Man sehe in dem ietzigen so gemein gewordenen Kampf des

Adels gegen diejenigen, welche seine Vorrechte als ungegründet ansehen, wie sehr er selbst, und seine Schutzredner ihre Kräfte aufbieten, um zu zeigen, daß der Unterschied der Stände auch einen Unterschied der Einsichten und Tugenden begründe, und daß, wie nicht undeutlich zu verstehen gegeben wird, mit der Hoheit der Stände auch die Hoheit der Tugenden falle. Zu solchen Behauptungen würde man seine Zuflucht wohl nicht nehmen, wenn man nicht fühlte, daß nach dem Urtheile aller Menschen jene Glücksgüter, weit entfernt einen unbedingten Werth zu haben, vielmehr in den Händen unwürdiger Besitzer, für diese sowohl als für die Welt, zu wahren Uibeln werden können. Dieß ist nicht weniger der Fall bey den Gaben des Geistes. Gut und wünschenswerth sind unstreitig in mancher Rücksicht Verstand, Witz, Scharffinn u. s. w. allein auch über ihren Werth entscheidet erst der Gebrauch. Dienen sie der Bosheit, so werden sie selbst böse genannt, und kein Mensch wird je laut erklären, daß er sie selbst dann

zu besitzen wünsche, wenn er auch genöthigt seyn follte, sie auf die Kränkung, oder gar das Verderben seiner Mitmenschen zu richten. Ja noch mehr! je stärker sich jene Geistesgaben bey bösen Unternehmungen zeigen, desto abscheulicher finden wir diese. Wenn ein Meuchelmörder alle Maafsregeln genommen, alle Anstalten getroffen hat, theils um sein Opfer nicht zu verfehlen, theils um unentdeckt zu bleiben: wie viel strafbarer findet man nicht seine That, als wenn sie von einem eingeschränkten Menschen verübt worden wäre, der keinen überlegten Plan dazu entwürfe, und eben deswegen ein Opfer der Gerechtigkeit fast eben so geschwind würde, als der unglückliche Gegenstand seiner That ein Opfer seiner Bosheit geworden war. An diesem Beyspiele können wir zugleich sehen, wie das Urtheil der Menschen, selbst über Eigenschaften ausfalle, die man zu den Tugenden zu rechnen pflegt, und die in gewisser Rücksicht auch diesen Namen verdienen. Muth, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorfatze gehören unstreitig zur Ausführung

jener überlegten That; wer wird sie aber hier der Achtung werth finden? Was für herrliche Eigenschaften sind nicht ferner Mäßigung in Begierden, Selbstbeherrschung, Wohlthätigkeit und Menschenliebe? Und gleichwohl muß auch hier die Hochschätzung, die sie mit Recht verdienen, eingeschränkt werden. Auch hält sie kein Mensch für etwas schlechthin Gutes, sobald er nur auf den Mißbrauch aufmerksam gemacht wird, dem sie unterworfen sind.

Wer bey der Mäßigung und Selbstbeherrschung nur eine einzige Ausnahme macht, der kann noch ein Bösewicht seyn, und das kalte Blut, mit dem er als solcher handelt, die undurchdringliche Decke, die er über seine Absichten und Thaten verbreitet, machen ihn in unsern Augen nicht nur gefährlicher, sondern auch noch abscheulicher, zum bösen Geiste in menschlicher Gestalt.

Liebenswertig und allgemein geschätzt ist das Bestreben, dem so mannigfaltigen Elende, welches die Menschen drückt, abzu-

helfen: allein der Unterschied, welchen man schon im gemeinen Leben zwischen ächter und falscher Wohlthätigkeit macht, zeigt hinlänglich, daß sie einer höhern Leitung bedarf. Ist sie nur Temperamentstugend, eine Folge von zarten oder vielmehr schwachen Nerven, sucht sie nur gegenwärtige Leiden abzuhefen, um den Anblick des Jammers zu wehren, ohne die Quelle desselben zu verstopfen, ist sie endlich mehr auf Abstellung physischer als moralischer Uebel gerichtet, und vermehrt sie wohl gar diese, während sie jene vermindert: so wird dieser Wohlthätigkeit entweder ein nur sehr geringer Werth zugeschrieben, oder wohl gar aller Anspruch auf Hochschätzung abgesprochen. Selbst der Verachtung kann sie, unter gewissen Umständen, nicht entgehen. Man denke sich eine ganze zahlreiche Familie in den größten Jammer, von der Höhe des Glücks in die tiefste Armuth gestürzt, von allen Menschen verlassen, durch Kummer und Krankheit in die Unmöglichkeit versetzt, sich nur die ersten Bedürfnisse des Lebens zu verschaffen! — R

komme nun ein Mann, der dem Elende auf einmal steuert, verlange aber zum Lohn seiner Hülfe die Unschuld eines aufblühenden Mädchens, und mache sie wirklich zum Opfer seiner Lüste — wird ihn sein Wohlthun gegen die allgemeine Verachtung schützen? Wird er ihr selbst dann entgehen, wenn er nach der Stillung seiner Begierden fortfährt, nicht nur das gemißbrauchte Geschöpf, sondern die ganze Familie im Wohlstande zu erhalten, und ihn sogar, so weit dieß nur dem Reichthum und der Gewalt möglich ist, für ihr ganzes Leben zu sichern? Giebt es Menschen, die in ihrer Vernunft, oder vielmehr in ihrer leidigen Denk- und Handlungsweise jene Verachtung nicht gegründet finden: so frage man einen jeden unter ihnen, ob er, wenn er selbst der Mann wäre von dem die Rede ist, wohl gern sehen, oder nur zugeben würde, daß man die Geschichte öffentlich bekannt mache, und die Stimme des Publikums darüber höre? Dieß wird wohl keiner wollen. Und so ist es denn wahr, daß, nach dem Urtheile der gemeinen Ver-

nunft, jener Wohlthätigkeit nicht der allergeringste Werth übrig bleibt. Eben so kann sie ihrem Verdammungsurtheile nicht entgehen, wenn sie einen Verbrecher hegt, und der gerechten Strafe entzieht. Auch hier wird sie selbst zum Vergehen.

Die Wohlthätigkeit ist, wie wir gesehen haben, hauptsächlich dann nicht mehr als etwas Gutes zu betrachten, wenn sie mehr den Leiden einer Person abzuhelpen, als die sittlichen Eigenschaften derselben zu befördern sucht. Aber auch die Menschenliebe, die in ihrem weitem Umfange diese mit befaßt, und dieselben mit Kraft und Nachdruck auszubreiten sucht, ist nicht unbedingt lobenswürdig. So groß und göttlich der Mensch erscheint, der in seinen Worten und Thaten nicht nur das äußere Wohl, sondern auch die Tugend der Menschen zu seinem Hauptzwecke macht, und rastlos zu befördern strebt: so sinkt er doch augenblicklich von seiner Höhe herab, sobald er zur Erreichung seines großen Zwecks jedes Mittel, ohne



Unterschied, dienlich findet, oder wirklich gebraucht. Menschenglück ist aus so mannigfaltigen Bestandtheilen zusammengesetzt, daß, wer sich herausnimmt, es durch gewalthätige Mittel zu erzielen, höchst wahrscheinlich mehr Weh als Wohl verbreiten wird. Es würde also dadurch der Entzweck verfehlt. Allein nicht bloß deswegen, sondern hauptsächlich um der Gefinnung willen, die solche Mittel billigen könnte, wird diese Menschenliebe als verwerflich angesehen werden. Kein Mensch der nur zu einigen Gefühl seiner Kraft gekommen ist, will sich als ein unmündiges Kind ansehen lassen, das zur Beförderung seines eigenen Besten, so lange die Vernachlässigung desselben nicht Nachtheil für andere erzeugt, durch die Ruthe angetrieben werden müsse. Und selbst das Kind schon macht bey den Strafen, die man ihm auferlegt, einen Unterschied zwischen den Neigungen, die gewaltsamerweise eingeschränkt werden müssen, und denen, die seiner Willkühr zu überlassen sind. Daß es arbeiten lernen müsse, kann ihm leicht so deut-

lich gemacht werden, daß es die Nothwendigkeit davon, und, wenn seine Trägheit, oder sein Spieltrieb, der Arbeit widerstrebt, die Billigkeit des Zwanges fühlt, den man seinen Neigungen anthun muß; daß es aber vorzüglich sich zu der Arbeit geschickt machen müsse, wovon, nach den Einsichten des Vaters, ihm einst in der bürgerlichen Gesellschaft die meisten Vortheile erwachsen werden, wozu es aber weder Neigung noch Fähigkeit hat, und daß es dazu gezwungen werden könne: dieß wird ihm schwer einzureden seyn, und die väterliche Liebe, aus der dieser Zwang fließt, wird ihm in einem sehr zweideutigen Lichte erscheinen. Fühlte es sie nicht von mehreren andern Seiten wirklich wohlthätig, es würde sie sogar verabscheuen. Und dieß wird in der That bey erwachsenen Menschen größtentheils der Fall seyn, wenn Menschenliebe sie nöthigen will, auf eine andere Art glücklich zu seyn, als sie es wollen. Sobald derjenige, welcher wohlthun will, gewisse Rechte kränkt, auf

F

die kein Mensch so leicht Verzicht thut: so verfehert er die Achtung, die seine Absichten sonst einflößen würden.

Der Bekehrungseifer des mittlern Zeitalters war, in einer gewissen Rücksicht, ein lobenswürdiges Bestreben. Voraus gesetzt, daß wenigstens einige der damaligen Priester, sollten sie auch nur einen sehr geringen Theil ausgemacht haben, von der Liebe zu ihren Mitmenschen befeelt, dieselben zum Besitz und Genuß von dem, was sie selbst für das höchste Gut hielten, zu bringen suchten: was könnte achtungswürdiger als der Eifer in diesem Bestreben seyn? Er betraf nichts geringeres als Ruhe und Zufriedenheit in dieser Welt, und ewige Glückseligkeit in der künftigen. Und doch wird dieser Eifer immer weniger geachtet, und sogar dem Abscheu Preis gegeben. Man denke dabey nicht, daß dieser Abscheu bloß daher entstehe, weil man Unvernunft an die Stelle der Vernunft setzen wollte. Wenn der Fall auch umgekehrt wäre; so würde die an und für sich

vortreffliche Absicht, doch nie gewalthätige Mittel rechtfertigen. In diesem Falle könnte es indessen noch scheinen, als ob das Bestreben, die Glückseligkeit anderer zu befördern, nur deswegen nicht rechter Art sey, weil im Grunde vielmehr Elend als Wohl hervorgebracht werde. Ein anderes Beyspiel wird lehren, daß die bloße Hervorbringung des Letztern, die ausgebreiteste Menschenliebe, nicht jedes Verfahren derselben rechtfertige. Gesetzt also, man reisse durch offenen Raub, oder durch listigen Betrug, die Schätze eines Mannes an sich, der sie ungenutzt in seinem Kasten verschließt, wird wohl diese Handlung gebilligt werden, selbst, wenn man tausend Elende, die sich des Hungers kaum erwehren können, dadurch auf einmal in einen, für sie über alle Erwartung gehenden, Wohlstand versetzte, wenn man sogar die geraubten Schätze als Mittel gebrauchte, diese Menschen samt ihrer zahlreichen Nachkommenschaft, zur Tugend zu bilden? Gleichwohl wird durch jene Handlung Glückseligkeit und Tugend befördert, gleich-

wohl ist, wenn es nur auf die Berechnung angenehmer Empfindungen ankommt, der Verdrufs des Reichen, der noch weit mehr behalten mag, als man ihm raubte, in Vergleichung mit den unzählig guten Folgen, die aus dem Raube entstehen, für nichts zu achten. So kann man die Folgen einer Handlung als höchst wünschenswertig ansehen, und die Handlung selbst doch verwerflich finden, ob sie gleich um der guten Folgen willen unternommen und ausgeführt wurde.

Diese letztern Beyspiele zeigen, dafs nach dem Auspruche der gemeinen Vernunft, selbst in den Eigenschaften, welche den sittlichguten Charakter ausmachen, gleichsam eine Rangordnung Statt finde, und dafs die oberste Stelle derjenigen gebühre, welche man Gerechtigkeit nennt. Diese Tugend wird zu jeder Zeit und unter allen Umständen, achtungswerth gefunden. Sie erhält zwar wenig Lobsprüche, aber blofs deswegen, weil sie als durchaus nothwendig gefordert wird; und desto gröfser ist die Strenge mit

der man das Gegentheil derselben tadelt. \*)  
Wer auffer ihr alles befäße, was gut, wünschens- und achtungswerth ist, der wird doch nie die Welt überreden können, noch wollen, daß er der Gerechtigkeit, als einer Kleinigkeit, nicht bedürfe. Sie muß im Gegentheil nach dem Urtheile der gemeinsten Vernunft, den Erwerb und den Gebrauch der Glücksgüter bestimmen, die Gaben des Geistes leiten, und alle Eigenschaften des Temperaments und des Herzens regieren. Was für Mühe geben sich nicht selbst die Mächtigsten der Erde, die sich über jedes Gesetz in ihren Handlungen wirklich wegsetzen, um der

\*) Als Tugend bezieht sich Gerechtigkeit nicht auf das was man fordert, sondern auf das was man leistet. In der ersten Beziehung ist sie allerdings dem Mißbrauche unterworfen; da setzt man ihr auch die Billigkeit entgegen, oder zur Seite, als nothwendige Gefährtin. Wenn man aber in der zweyten Beziehung die Bereitwilligkeit meint, einem jeden zu leisten was man ihm schuldig ist: so verliert die Gerechtigkeit hey dem geringsten Verstofs sogleich ihre Natur und ihren Namen.

Welt glauben zu machen, daß bey ihnen noch so widerrechtlichen Unternehmungen doch Gerechtigkeit Statt finde. Wenn sie auch als Bewegungsgrund zu ihren gewaltsamen Unternehmungen mit anführen, daß sie dadurch sowohl denen, die ihre Unterthanen werden, als denen, welchen sie dieselben entziehen, eine wahre Wohlthat erzeigen: so nimmt doch die Gerechtigkeit immer die erste Stelle ein, sollte sie auch nur in der entferntesten Beziehung mit der Handlung stehen, die gerechtfertigt werden muß,

Diese erste Eigenschaft des sittlichen Charakters wird zwar gemeinlich nur in dem Verfahren gedacht, das wir gegen andere beobachten sollen. Wenn aber auch der Name selten da gebraucht wird, wo unfre Handlungsweise sich auf unsere eignen Rechte bezieht, und hierin die Gerechtigkeit schon deswegen nicht streng gefordert werden kann, weil nur wenige von der Art sind, daß sie nicht aufgegeben werden dürfen: so giebt es doch Fälle, wo dieselbe auch gegen uns selbst

beobachtet, und dem Wohlthun durchaus vorgezogen werden muß. Wer der Glückseligkeit anderer viel Opfer darbringt, wird zwar im allgemeinen für edel gehalten, und ist es auch, wenn er es nicht aus Eitelkeit thut, oder andere Nebenabsichten hat. Wer aber, aus Neigung zu einer Person, ihr alles was er hat, aufopfert, und sein Vergnügen nur darin setzt, ihre Wünsche zu befriedigen, verstößt wider die Gerechtigkeit, die er sich selbst schuldig ist, wenn er sich nöthige Bedürfnisse dadurch entzieht, und jener Person entbehrliche verschafft, oder, wenn er sich gar in den drückendsten Mangel versetzt, während sie von feinen Gütern schwelgt. Auch erregt ein solches Verfahren gewiß allgemeinen Unwillen. Ist derselbe von dem Mißfallen an andern unsittlichen Handlungen verschieden: so kömmt dies daher, weil die Grenzen so unbestimmt sind, innerhalb welchen Wohlthun eingeschränkt werden muß, wenn es nicht zur Ungerechtigkeit gegen uns werden soll. Hierzu kömmt noch, dafs eben die Selbstliebe, welche Ungerechtigkeit ge-



gen andere erzeugt, derselben gerade entgegen zu wirken scheint, wenn wir ungerecht gegen uns selbst sind. Nur als ein Thor erscheint uns also derjenige, der um anderer willen sich selbst vergiftet. Diese wirkliche oder anscheinende Vergessenheit seiner selbst, hört aber sogleich auf, in unsern Augen Thorheit zu seyn, sobald sie eine Folge der sittlich guten Denkungsart zu seyn scheint. Wenn unser Wohlstand sich mit dem eines andern nicht verträgt, wenn sogar sein oder unser Leben hingegeben werden muß, und auf beyden Seiten die Umstände ganz gleich gedacht werden: so tadelt niemand den, welcher Wohlstand oder Leben zum Besten eines andern aufopfert. Man findet ihn sogar achtungswürdig, wenn er sein Glück und sein Leben nicht anders, als durch eine Handlung erhalten kann, die der Rechtschaffenheit zuwider ist.

Wenn wir nun alle diese Urtheile über den Werth dessen was gut, wünschens- und achtungswerth ist, zusammen fassen: so er-

giebt sich daraus, daß alles, was sich auf Glückseligkeit bezieht, wenn wir es gleich noch so sehr begehren, doch, allein genommen, nicht den höchsten, nicht unbedingten Werth hat; daß viele Dinge, selbst Eigenschaften des Geistes, nur unter Voraussetzung eines würdigen Gebrauchs derselben, wünschenswerth sind; daß der sittlichgute Charakter allein den Werth von allen Gütern und Eigenschaften bestimmt, daß unter den Tugenden, welche diesen Charakter ausmachen, die Gerechtigkeit die erste Stelle einnimmt, daß es folglich, bey Beurtheilung unserer Denkungsart nicht auf die guten Folgen derselben, sondern auf sie selbst ankömmt; und daß sie, wenn sie gut ist, an und für sich den höchsten Werth hat, und ihr allein das bewiesen wird, was man Achtung nennt. Da auf den letzten Punkt, als auf den Grund aller Sittlichkeit, so viel ankommt, so wird es nicht überflüssig seyn, dabey noch etwas zu verweilen.

Alle Menschen fragen mehr oder weniger bey Handlungen von Bedeutung, sie mögen

gute oder böse Folgen haben, nach den Triebfedern, welche dabey wirkten, und bestimmen hauptsächlich nach diesen den Werth von jenen. Selbst diejenigen, welche entweder gar keine Sittlichkeit zugeben oder dieselbe nur in den Wirkungen einer gewissen zufälligen Denkungsart suchen, vergessen bey der Beurtheilung fremder Handlungen, ihr System alle Augenblicke. Wer aus Stolz, aus Eigennutz schadet oder nützt, wird gewiß mit andern Augen angesehen, als wer wider seinen Willen schadet, oder aus wirklichen Wohlwollen dient. Und sollte weder der eine noch der andere das Glück irgend eines Menschen sehr stören oder befördern: so ist doch gewiß das Urtheil über beyde ganz verschieden. Auch wird dasselbe nicht etwa bloß gefällt, wenn es sich gleichsam aufdringt; sondern es scheint allen denkenden Menschen Bedürfnis zu seyn, immer nach den Bewegungsgründen dieses oder jenes Verfahrens zu spüren. Sie beweisen hierin einen Scharfblick, der so allgemein seines gleichen nur dann findet, wenn es auf den Erwerb oder

die Erhaltung von Glücksgütern ankommt. Das Innre des Menschen zu erforschen, muß also ziemlich allgemein, theils als eine wichtige Angelegenheit angesehen, theils als eine solche mit Eifer betrieben werden. Forschen wir nun nach den Resultaten aller Urtheile über die Triebfedern zu Handlungen, welche als sittlichgut angesehen werden sollen: so ist erstlich zu bemerken, daß bey allen denen, welche aus der Vorstellung von Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit entspringen können, und sonst als erlaubt angesehen werden, von einem sittlichen Werthe derselben fast nie die Rede ist, und daß die Untersuchung über denselben erst dann eintritt, wenn Handlungen der Selbstliebe widersprechen, oder doch zu widersprechen scheinen.

Dafs ein Mann ein öffentlich anvertrautes Gut ohne Schwierigkeit zurück giebt, scheint so sehr in der Ordnung der Dinge zu seyn, daß kaum ein Wort darüber verlohren wird. Die bloße Sorge für seinen guten Namen, oder die Furcht vor dem Zwange der Obrig-

keit, den er erfahren würde, wenn er die Zurückgabe verweigerte, werden als hinlängliche Bestimmungsgründe zu derselben angesehen, und es wird gar nicht gefragt, ob er sie aus Gerechtigkeitsliebe geleistet habe oder nicht, weil keine Spur vorhanden ist, auf der man die eigentliche Triebfeder entdecken könnte. Wenn aber eine ansehnliche Summe Geld, ohne eines andern Menschen Wissen, von einem Manne anvertraut worden wäre, der durch seinen gleich darauf erfolgten Tod denjenigen, der es erhalten hätte, von aller äußern Verantwortlichkeit, selbst von aller Furcht vor derselben befreyte; wenn die Erben des Verstorbenen in guten Vermögensumständen und ohne alle Vermuthung eines solchen Depositums wären und doch der Inhaber desselben, obgleich arm, nicht nur nicht den Besitz des anvertrauten Guts, sondern nicht einmal den Nutzen davon auf einige Zeit sich zueignete: dann wird die Frage über den moralischen Werth der Handlung aufgeworfen werden. Eben dieselbe findet gemeiniglich Statt, wenn auf irgend eine

Weise das Wohl eines oder mehrerer Menschen durch Aufopferung von beträchtlichen Vortheilen, durch großen Aufwand von Zeit und Kräften, oder gar mit mancherley Gefahren befördert worden ist.

In solchen Fällen nun ist es unverkennbar, daß die Menschen schlechterdings keine andre Triebfeder zulassen, als die innere Güte der Handlung selbst. Sobald vorausgesetzt wird, daß sie um irgend eines Vortheils willen, für den Handelnden gethan wurde: so ist der moralische Werth derselben so gut als vernichtet. Er hat es aus Eitelkeit gethan, er will sich nur groß, geltend, einen Namen machen, heißt es nicht selten, wenn man Handlungen, Entwürfen, Einrichtungen irgend eines Mannes das Verdienst entziehen will, das denselben zukommen würde, sobald man annehme, daß er keine andre Absicht gehabt habe, als das Gute zu befördern, um des Guten willen. Es ist sein eignen Vortheil, sagt man ein andermal, wenn eigentlich der Vortheil eines andern hat bewirkt

werden sollen. Und solche Aeußerungen müssen in der That von großem Gewichte seyn. Denn sie reizen die Empfindlichkeit dessen, den sie treffen, in keinem geringen Grade. Daher die häufigen Klagen über die Bosheit der Menschen, welche den besten Handlungen schlechte Bewegungsgründe unterlegen. Könnte aber wohl jene Empfindlichkeit, könnten diese Klagen Statt finden, liefs sich das geringste dabey denken, wenn nach dem Urtheile der gemeinen Vernunft, es nur auf die Handlung und nicht hauptsächlich auf die Triebfeder ankäme? Nach dieser wird zwar, wie ich oben sagte, bey den alltäglichen Handlungen, selten geforscht. Diefs ist aber nur in so ferne gegründet, als sie einzeln genommen werden. Faßt man dieselben zusammen und sieht sie als Beweise von dem ganzen Charakter einer Person an, so wird jederzeit auf die Triebfeder Rücksicht genommen, und nur nach Beschaffenheit derselben das Urtheil über den Charakter bestimmt. Ob ein Kaufmann, der uns billig behandelt, bey jedem einzelnen Ver-

kaufe, sich von der Gerechtigkeit oder von dem Gedanken leiten lasse, daß es sein eigener Vortheil sey, uns nicht zu übersetzen, weil wir sonst nicht wieder zu ihm kommen würden: dieß lassen wir gemeinlich dahin gestellt seyn. Sobald wir aber ihm oder irgend einem andern Manne, Redlichkeit zuschreiben: so denken wir jederzeit, daß er unter allen Umständen nicht auf seinen Vortheil, sondern auf Gerechtigkeit und Billigkeit sehe. Käme es uns nur in den Sinn, daß seine Redlichkeit auf Eigennutz gegründet sey: so könnten wir dieselbe nie anders als unter der Einschränkung empfehlen, daß sein eigener Vortheil nicht ins Spiel kommen müßte. Was würde man aber wohl von einer solchen Empfehlung denken? Der Ausspruch: Es ist ein redlicher Mann, soll ihn eben von dem Schurken unterscheiden, der nur so lange ehrlich handelt, als es mit seinem eignen Vortheile bestehen kann. Nur unter dieser Voraussetzung läßt sich die Verwunderung und der Unwille erklären, die gemeinlich dann entstehen, wenn ein, all-



gemein für redlich angefehner, Mann durch irgend eine ungerechte Handlung der Meinung widerspricht, die man von ihm hatte. Lächerlich würde es uns scheinen, wenn er sich damit entschuldigen wollte: der Vortheil, den er bey einem ehrlichen Verfahren hätte aufopfern müssen, sey ihm gar zu groß, zu reizend vorgekommen, wir, die Bevortheilten, hätten doch keinen so großen Schaden, als er selbst Nutzen davon; oder er habe geglaubt, seinem Rufe nicht zu schaden, es wäre alle Wahrscheinlichkeit da gewesen, daß seine Unredlichkeit verborgen bleiben würde; oder es sey ja überhaupt die Ehrlichkeit nur so lange zu erwarten, als sie mit dem Eigennutze bestehen könne, oder endlich, der zu hoffende Vortheil habe ihm mehr Vergnügen gemacht als der Gedanke, ein ehrlicher Mann zu seyn. Solche Entschuldigungen denkt man wohl als möglich bey einem Menschen, den man keinen guten Charakter zuschreibt. Wer aber dadurch zeigen wollte, er sey doch gut und ehrlich, den würde man, wo nicht für einen wahn-

finnigen, doch für einen höchst eingeschränkten, oder höchst verworfenen Menschen halten. — Ist dieses alles wahr, so folgt daraus, daß man von der Rechtschaffenheit durchaus allen Eigennutz entfernt wissen will, und daß der bloße Gedanke recht zu thun, hinreichend seyn soll, die Handlungen der Menschen zu bestimmen. Ist es ferner nach dem gewöhnlichen Urtheile wahr, daß ein rechtschaffener Mann ganz andre Gefinnungen einflößt als ein Betrüger, wenn auch weder wir selbst, noch andre, Vortheil von seinem guten Charakter ziehen: so ist klar, daß die Rechtschaffenheit, an und für sich, in unsern Augen von großem Werthe ist.

Wie hoch gute Gefinnungen an sich geschätzt werden, sieht man vorzüglich dann, wenn Unternehmungen scheitern, deren Zweck unsern Beyfall hat. Würde vorausgesetzt, daß derjenige, der sie ausführen wollte, immer seinen eignen Vortheil dabey vor Augen habe: so müßte es uns ganz wi-

G

derfinnig scheinen, ihn mit seinen guten Absichten trösten zu wollen, oder zu denken, daß er sich damit trösten könne. Wer irgend etwas wagt, um sich selbst zu bereichern, der wird bey fehlgeschlagener Hoffnung weder von sich selbst, noch von andern, damit aufgerichtet werden, daß er den guten Willen gehabt habe zu gewinnen; wer aber mit einem etwanigen Gewinnste einer unglücklichen Familie aufhelfen wollte, den können seine Freunde über den daher entstandenen Verlust, allerdings mit der guten Absicht trösten. \*) Wenn nun in dieser

\*) Wer einen Zweck, der sich auf ihn selbst bezieht, nicht erreicht, der tröstet sich — nicht mit der guten Absicht — sondern damit, daß er nichts veräußert habe, was zu demselben führen konnte. Dieser Trost besteht eigentlich darin, daß er vernünftig gehandelt habe. Das Bewußtseyn der Vernunftmäßigkeit unserer Handlungen, ist allemal von Werth. Daher man sich erklären kann, warum bey bösen Thaten dieser Trost fehlt. Die böse That ist selbst der Vernunft zuwider. Die Mittel, sie auszuführen, mögen nun noch so sehr denselben

selbst nicht noch ein Werth bliebe, der auch ohne glücklichen Erfolg besteht: wie könnte der Gedanke daran irgend eine Beruhigung enthalten? wie könnte man zwischen zwey Personen, die einerley Zweck verfolgten und verfehlten, den geringsten Unterschied denken? Gleichwohl findet man diesen allgemein in den Urtheilen der Menschen. Dümouriez und La Fayette haben zu verschiedenen Zeiten die königliche Würde in Frankreich wieder herzustellen gesucht. Beyden mißlang ihr Unternehmen. Das Urtheil aber über diese Männer, in so ferne sie auch nur bey dieser That als handelnd gedacht werden, ist nicht gleich, und der Grund dieses Unterschieds bezieht sich bloß auf die Bewegungsgründe zu ihrer Handlung. Man glaubt, der eine habe das Unternehmen nur begonnen, um sich selbst und sein Ansehn zu retten, der andere aber um der Güte der Sache selbst willen.

gemäß seyn, so läßt die Vernunftwidrigkeit des Zwecks, das Bewußtseyn der Vernunftmäßigkeit der Mittel nicht aufkommen

Dümouriez fühlt sich nicht wenig gekränkt, daß der Churfürst von Cöln ihm öffentlich die Unlauterkeit seiner Absicht vorwirft, und der ganze Zweck seiner Denkwürdigkeiten ist nur, dieselbe von sich abzuwälzen, und dem wider ihn eingenommenen Publikum zu zeigen, daß es sich in der Beurtheilung seiner Bewegungsgründe irre. \*) Er setzt also voraus, daß sein Charakter allerdings in einem schlechten Lichte erscheinen müßte, wenn er bey seiner letzten Unternehmung hauptsächlich auf sich selbst Rücksicht genommen hätte. Es soll folglich nach dem Urtheile der gemeinen Vernunft, selbst die Erhaltung des Lebens, und das so natürliche Bestreben, einem schmäligem Tode zu entgehen, für eine unlautere Absicht bey einer Handlung gelten, die gebilligt und gewünscht wird.

Wenn man nun das, was man als gut erkennt, nur darum thun soll, weil es gut ist —

\*) Denkw. des Gen. Dümouriez Vorrede, S. 31.

wenn ferner die möglichgröfste Glückseligkeit der Menschen nicht dasjenige ist, was allem andern vorgezogen werden soll, — was sollen wir denn thun, um den höchsten Werth zu erreichen, den wir uns geben können? **Unser Pflicht!** ist hierauf die Antwort der gemeinen Vernunft. Pflicht ist, nach ihren Aussprüchen, das höchste, was den Menschen in allen seinen Handlungen leiten soll — und die Bereitwilligkeit, seine Pflicht zu thun, macht das Wesen des guten Charakters aus. Wer sagt: es ist meine Pflicht, so oder so zu handeln, glaubt jederzeit alles gesagt zu haben, was zu seiner Rechtfertigung dienen kann. Da gelten keine Betrachtungen mehr über Vortheil und Nachtheil; da muß der schweigen, der nichts anders vorzubringen hat, und nur der reden, welcher glaubt zeigen zu können, es sey nicht Pflicht was man dafür hält. Wer seine Pflicht zu erfüllen strebt, und um der Pflicht willen handelt oder nicht handelt, der ist der sittlichgute Mensch, der allein Achtung verdient und erhält.

*Entwicklung des obersten Sittengesetzes,  
aus dem Begriffe der Pflicht.*

Es giebt wenig Menschen, die bestimmt anzuzeigen wissen, worin im allgemeinen Pflicht bestehe, aber alle, die den Gebrauch der Vernunft haben, wissen in den meisten einzelnen Fällen, wo es auf Pflicht ankömmt, was sie zu thun oder zu lassen haben, wenn sie dieselbe erfüllen wollen. Nur der böse Wille, und die Verirrungen der philosophirenden Vernunft, machen die Entscheidung schwer. Irrt sich der gemeine Mann hierin, so kömmt dies entweder von seinen fehlerhaften Neigungen, oder von den Ausprüchen dererjenigen her, die er für weise und gut hält, und als Richter über die Forderungen der Sittlichkeit ansieht. Wir wollen jetzt sehen, ob in dem, was alle Menschen bey dem Worte Pflicht deutlich oder undeutlich denken, nicht schon alles liege, was zur

deutlichen Einsicht in die Natur derselben hinlänglich ist,

Zuerst ist hierbey anzumerken, daß Pflicht stets von Neigung getrennt, oder derselben gar entgegen gesetzt wird. Uiberall, wo die letzte offenbar im Spiele ist, und als erlaubt angesehen wird, erwähnt man der ersten fast gar nicht. Der handelnde mag wohl bisweilen da von Pflicht reden, wo er eigentlich nur einem sinnlichen Triebe folgt, um vorzuspiegeln, als ob nicht dieser sondern jene ihn bestimme: aber er findet nicht leicht Glauben und setzt sich wohl noch gar Spöttereien aus. Daß die Menschen gern gut essen und trinken, dawider hat man im allgemeinen nichts einzuwenden. Man setzt es bey gewissen Einschränkungen unter die erlaubten Dinge. Aber die Pflicht, gut zu essen und zu trinken, könnte nur als ein komischer Zug auf dem Theater gebraucht werden; so wahr es ist, daß derjenige, welcher aus Geitz sich die Erquickungen versagt, deren sein kränklicher Körper bedarf, pflichtwidrig



handelt. So wie in diesem Falle von Pflicht erst dann die Rede ist, wenn man sieht, daß die natürliche Neigung nicht zur Bestimmung des Willens hinreicht: so ist es in allen solchen Fällen, wo sinnliche Triebe als hinlängliche Bestimmungsgründe gedacht werden. Sein Leben, seine Gesundheit erhalten, für sein Glück sorgen, hat für die meisten Menschen zu viel Reitz in sich selbst, als daß eine höhere Triebfeder dazu nöthig scheinen sollte. Erst dann, wenn jener nicht hinreichend ist, wird diese in Bewegung gesetzt. Wer die Neigung zum Leben verloren hat, wer sich Krankheit durch Schwelgerey zuzuziehen in Gefahr ist, wer aus Trägheit nicht auf den Verfall seines Glücks achtet, bey dem kann, bey dem soll die Pflicht an die Stelle der Neigung treten. Dabey ist in den Verfahren der Menschen noch dies merkwürdig, daß, so lange eine Neigung durch eine andere eingeschränkt oder erhöht werden kann, sie gemeinlich erst dieses Mittel versuchen, ehe sie zur Vorstellung der Pflicht übergehen. Diese wird auch desto weniger

bey einer Sache gebraucht, je stärker und je allgemeiner man eine Neigung dazu als herrschend denkt. Je geringer hingegen diese zu seyn pflegt, desto dringender wird jene, und wo sich nicht leicht ein natürlicher Hang denken läßt, da ist das eigentliche Element der Pflicht. Höchst selten wird ihrer daher Erwähnung gethan, wenn es auf eigne Glückseligkeit ankömmt, am öftersten hingegen, wenn das Wohl anderer befördert werden soll. Sogar bey dem letzten Falle wird man einen großen Unterschied in dem mehr oder weniger nach den Verhältnissen finden, in welchen die Menschen unter einander stehen. Überall, wo anhängliche Liebe unter ihnen Statt findet, denkt man wenig an Pflicht. So ist es bey den gewöhnlichen Bemühungen der Eltern für das Wohl ihrer Kinder; so bey allen Gefälligkeiten, bey allen Aufopferungen, zu denen Personen bereit sind, welche Geschlechtsliebe verbindet. So würde es auch bey der Sorgfalt seyn, welche Gatten, Brüder und Schwestern und Freunde gegenseitig für ihr Glück tragen, wenn die Erfah-

rung nicht gelehrt hätte, daß weder Ehe noch Verwandtschaft, noch Freundschaft, gegenseitige Aufopferungen verbürgen. Personen, die wir vorzüglich lieben, machen gleichsam einen Theil von uns selbst aus. Was wir für sie thun, scheint für uns selbst gethan zu seyn. Ia! wäre es möglich, daß wir alle Glieder des menschlichen Geschlechts mit solcher Liebe umfaßten, wie sie bey Freunden, Gatten, Eltern und Kindern gedacht wird: so würde man vielleicht den Handlungen, die das allgemeine Wohl betreffen, eben so selten Pflicht zur Triebfeder geben, als in den angeführten Fällen. Weil aber eigentliche Neigung gegen jeden einzelnen, uns unbekanntem Menschen, nicht Statt findet, werden wir von der Pflicht aufgefordert, sein Wohl zu befördern, oder sein Recht anzuerkennen. Und doch ist selbst hier noch Rücksicht auf die Verschiedenheit der Wirkung zu nehmen, welche von unsern Handlungen hervorgebracht wird. Mit Recht nimmt man an, daß der Gedanke an großes Elend den meisten Menschen, wo

nicht allen, ein unangenehmes Gefühl erwecke, und, daß sie, um dieses zu entfernen, sich manche Aufopferung gefallen lassen. Wenn sich also ein Mensch in großer Noth befindet, und wir von ihm selbst, oder von andern aufgefordert werden, derselben abzuhelpen: so begnügt man sich gemeinlich das Elend derselben in der traurigsten Gestalt zu zeigen, unser Mitleiden zu erwecken, und uns auf diese Art durch eine, den meisten Menschen natürliche Neigung, zur Wohlthätigkeit zu bestimmen. Man nimmt ferner an, daß der Gedanke an allgemeine Glückseligkeit uns Vergnügen mache. Kömmt es daher auf einen Beytrag zur Gründung oder zu Erhaltung einer öffentlichen Anstalt an: so schildert derjenige, welcher dazu bewegen will, gemeinlich die herrlichen Folgen, welche sie zum Wohl der Menschheit haben wird, oder schon gehabt hat. In beyden Fällen wird also das sympathetische Gefühl zuerst rege gemacht, und oft dann erst, wenn dasselbe nicht die gehofte Wirkung hervorgebracht hat, von der Pflicht, unsern Neben-

menschen zu helfen, gesprochen. Man nehme aber endlich an, es habe sich ein Mann zu Verrichtungen anheischig gemacht, die weder seiner Neigung angemessen, noch in sichtbarer Verbindung mit dem Wohle der Menschheit stehen; sie betreffen nur die Verwaltung und Vermehrung von Reichthümern, die im Kasten verschlossen gehalten werden; die Geschäfte seyn ferner von der Art, daß die Vernachlässigung derselben nicht entdeckt werden kann, und weder den Verlust des Amts, noch die daher entstehenden Vortheile befürchten lasse: so wird doch dieser Mann, so lange er in seiner Stelle bleibt, durchaus als verbunden gedacht, die sich darauf beziehenden Geschäfte treu zu verwalten. Es ist Pflicht, heißt es da, sein Wort zu halten, so lange es ihm gehalten wird, und die Arbeiten zu verrichten, für die er bezahlt wird. Hierauf beziehen sich bey öffentlichen Aemtern die Verpflichtungen, welche ein auffallendes Beyspiel an die Hand geben von dem großen Unterschiede zwischen Neigung und Pflicht. Wenn jemand in Eyd und

Pflicht genommen wird, so trennt man allemal das, was er zu thun, von dem, was er zu hoffen hat. Nur jenes macht man ihm zur Pflicht, dieses hingegen bestimmt man, unter der Voraussetzung, daß er sie erfülle, zur Belohnung. Kehrete man die Sache um und verpflichtete man jemanden nicht darauf, daß er sein Amt ordentlich verwalte, sondern, daß er die damit verbundene Befoldung ordentlich ziehe: so würde ein solches Verfahren höchst lächerlich scheinen.

Es ist merkwürdig, daß in den ietzigen Zeiten, wo man alle Bestimmungsgründe zu Handlungen in dem Bestreben nach Glückseligkeit sucht, das Wort: Pflicht, immer seltener gehört wird, gleichsam, als ob man sich vor dem Worte fürchte. Würde diese Furcht wohl Statt finden können, wena es nicht einen Begriff enthielte, der mit jenem Streben durchaus nicht als Eins angesehen werden kann. Noch bestimmter wird dieser Unterschied von manchen Personen dadurch angezeigt, daß sie geradezu behaupten, es

gebe gar keine Pflichten. Diese wollen doch gewiß damit nicht sagen, der Mensch suche seine Neigungen nicht zu befriedigen, sondern durch jene Behauptung eben diese zum höchsten Gesetze machen.

Mit der Vorstellung von Pflicht, wird eine Art Zwang verbunden, der unsere Neigungen einschränken soll, und der daher nie angenehme Empfindung erweckt, so lange er noch nicht zur Handlung bestimmt hat, sondern erst noch bestimmen soll. Nur in den dringendsten Fällen wird daher dies scharfe Mittel von Personen gebraucht, die alle ihre Vorstellungen noch mit einer gewissen Schonung verbinden. Je höher in den Verhältnissen des bürgerlichen Lebens eine Person steht, desto weniger wird der Mann von Klugheit sie an ihre Pflicht erinnern. Die Vorhaltung derselben wird selten gut aufgenommen. \*) Schon unter unsers Gleichen

\*) Man könnte sagen, die Menschen empfinden es deswegen übel, sich an ihre Pflicht erin-

ist Vorsicht dabey nöthig, und man kann ziemlich gewifs sagen, daß ohne dieselbe man gemeinlich seinen Entzweck, wenigstens für den Augenblick, verfehlen werde. Obere hingegen, welche gegen ihre Untergebenen jene Schonung für unnöthig halten, verweisen diese am öftersten an ihre Pflicht. Ganz anders ist es, wenn eine Pflicht schon erfüllt ist oder erfüllt zu seyn scheint, oder wenn man voraussetzt, das Bestreben dieselbe zu erfüllen, leite alle Handlungen einer Person. Da kann die Erinnerung daran fogar zur Schneicheley werden. Zu einem Fürsten sagen, es sey seine Pflicht, einen gewissen Aus-

nern zu lassen, weil vorausgesetzt werde, daß jeder seine Pflicht kennen müsse, und folglich die Erinnerung daran eine Beleidigung sey. Sehr richtig; aber überdies liegt in der Aufforderung zur Erfüllung derselben ein Zwang, der eine ganz andere Empfindung erregt, als der Verdrufs ist, welcher über die anseheinende Geringschätzung ihres Verstandes entsteht. Die bloße Vorhaltung der Folgen einer Handlung für ihre Glückseligkeit, dieselben mögen noch so offenbar seyn, wird nie so übel genommen als die Erinnerung an Pflicht.



spruch nicht zu thun, oder eine Anordnung zurück zu nehmen, erfordert einen seltenen Muth. Ihn aber bey fehlgeschlagenen Unternehmungen damit trösten, er habe seine Pflicht gethan, oder ihm gar sagen, er kenne kein höheres Gesetz als diese, und unterwerfe ihr alle seine Neigungen, dieß wird der verschlagenste und eigennützigste Höfling sich nicht nur erlauben, sondern sogar als Aeußerungen ansehen, die geschickt sind, ihm seines Fürsten Gunst zu erhalten. \*)

Bey den Neigungen ist die Sache gerade umgekehrt. So lange sie noch befriedigt werden können, schmeichelt man denselben,

\*) Die höchste Schmeicheley ist es, wenn gesagt wird, er thue mehr als seine Pflicht. Auch dieß beweist, daß man bey Pflicht nicht an Glückseligkeit denkt. Denn sagen, jemand thue mehr als zu seiner Glückseligkeit erfordert werde, hat entweder gar keinen Sinn, oder es heißt: er sey sehr begehrlieh und verlange mehr als er verlangen sollte. Welche Schmeicheley !

macht auf das aufmerksam, was, um sie zu befriedigen, gethan oder unterlassen werden muß, und kann z. B. geradezu einer Person, die nach Ehre strebt, sagen: es werde ihr diese oder jene Unternehmung Ansehn verschaffen. Ist aber die Hoffnung vereitelt worden, so ist es Schonung, alle Erinnerung daran zu entfernen. Wer hat wohl je einem Fürsten, der misvergnügt über vereitelte Hoffnung war, damit beruhigen wollen, daß er doch z. B. seine Ruhmbegierde zu befriedigen gesucht habe? Oder, wer hat es wohl je einem Menschen zum Verdienste gemacht, daß er allen seinen Neigungen Genüge zu thun strebe? Selbst dann, wenn das, in mancher Rücksicht so gute, sympathetische Gefühl geweckt worden ist, um zu einer Handlung zu bestimmen, wird man den Mann, der seine Absichten fehl schlagen sieht, nicht damit aufzurichten wollen, daß man ihm sage: er habe das Seinige gethan — um sich von einem peinlichen Gefühle zu befreien.

## H

Nachdem wir nun gesehen haben, daß nach dem gemeinen Urtheile der Menschen, unter Pflicht nichts angenehmes gedacht wird, daß sie vielmehr einen innern Zwang auflegt, und oft, allen Neigungen zuwider, den Willen des Menschen bestimmen soll: so liegt hierinnen zu gleicher Zeit, daß man sich bey derselben allemal ein Gebot oder Verbot, mit einem Worte: ein Gesetz denkt, das Gehorsam von uns verlangt. So oft wir von Pflicht reden, so liegt stets der Gedanke zum Grunde, daß man etwas thun oder unterlassen soll. Die Redensarten: Es ist Pflicht sein Wort zu halten, die Wahrheit zu sagen, weder das Leben noch das Eigenthum seiner Nebenmenschen zu verletzen, sind mit denen: der Mensch soll sein Wort halten u. s. w. nach dem Gefühle eines jeden ganz gleich bedeutend.

Dies Sollen drückt, nach dem gemeinen Urtheile der Menschen, eine eigne Nothwendigkeit aus, die man die moralische nennt, und ihre eignen Gesetze hat, welche sich von

den Naturgesetzen hauptsächlich dadurch unterscheiden, daß sie nicht eine unausbleibliche Wirkung hervorbringen, sondern einem Willen gebieten, auf dessen Bestimmung es ankommt, ob ihnen gehorcht werde oder nicht. Hierbey wird aber nicht gezweifelt, daß der Wille in Uibereinstimmung mit den Gesetzen seyn würde, wenn nicht Sinnlichkeit und alles, was sich auf unfere Neigungen bezieht, die Befolgung derselben so schwer machte. Man denke eine Pflicht, welche man wolle, wird sie nicht erfüllt, so liegt die Ursache davon immer in dem Widerstreben des Menschen, die Befriedigung irgend eines Bedürfnisses aufzugeben, welches entweder in seiner Natur, als Menschen, oder seiner besondern Empfindungsart gegründet ist. Kein Mensch würde durch Schwelgerey seine Gesundheit untergraben und sein Leben abkürzen, wanner sich den Kitzel seiner Sinne nicht zum Bedürfnisse gemacht hätte. Niemand würde sich je entbrechen andern zu helfen, wenn er nicht irgend etwas von seiner Ruhe, von seiner Zeit, von seinem Ver-

mögen aufopfern müßte, dessen Entbehrung ihm unangenehme Empfindung macht? \*)

Als Quelle jener Gesetze, die wir in den Pflichten denken, und denen der Wille gehorchen soll, wird allgemein das Vermögen angesehen, das uns überhaupt fähig macht, nur eine Idee von Gesetzen zu haben — die Vernunft. Wer den Gebrauch von dieser nicht hat, ganz junge Kinder, Blöd- und Wahnsinnige werden frey von allen Pflichten gesprochen. Von ihnen erwartet man nicht Einsicht in die Gesetze der Sittlichkeit, und noch weniger Bestreben denselben gemäß zu handeln. Dagegen nimmt man als ausgemacht an, daß jeder, der seiner Vernunft mächtig ist, bey seinen Handlungen gewisse

\*) Man kann also daher, daß die Gesetze nicht beobachtet werden, keine Einwendung gegen das Daseyn derselben nehmen. Denn man denkt sie eben von der Art, daß sie nicht mit den Neigungen, die Vergnügen versprechen, zusammenstimmen, und nicht nothwendig befolgt werden,

Regeln befolgen soll, die Gesetze heißen, weil sie als allgemein und nothwendig gedacht werden. Allgemeinheit und Nothwendigkeit sind zwey wesentliche Eigenschaften eines Gesetzes, das nicht von der Willkühr der Menschen herkommt. So denken wir die Gesetze der Natur, so die Gesetze unsers Verstandes, so stellt uns auch der Begriff der Pflicht die Gesetze dar, auf welche er hinweist, und so müssen sie seyn, wenn sie in der Vernunft wirklich liegen.

Diese Gesetze, nach denen jeder Mensch handeln soll, lassen sich nun auf zweyerley Weise bestimmen. Entweder gebietet die Vernunft an und für sich, und verlangt Gehorsam ohne weitere Rücksicht auf das, was die Handlungen für Folgen hervorbringen werden, oder sie verlangt nur jene um dieser willen. Das letztere findet nach den Begriffen, welche die Menschen von dem guten Charakter und der sich darauf beziehenden Pflicht haben, gar nicht Statt. Denn der gute Charakter behält seinen vollen Werth,

wenn der Mensch, dem er zugeschrieben wird, auch nicht das allergeringste von dem wirklich macht, was nach seinem Willen wirklich werden würde, im Falle er das physische Vermögen dazu hätte. Der gute Charakter ist ferner das unbedingt Gute, welches den höchsten Werth hat; und alles, wornach die Menschen streben, soll ihm untergeordnet werden. Er soll der höchste Zweck seyn und folglich alle möglichen Zwecke leiten. Dieß könnte aber gar nicht gedacht werden, wenn es bey der Bestimmung zu einer Handlung zuerst auf die Wirkung derselben ankäme. Denn dann wäre die Glückseligkeit das Höchste, nach welchem sich der gute Charakter richten müßte. Endlich ist eben das, was die wesentlichste Eigenschaft desselben ausmacht, die Gerechtigkeit, von der Art, daß sie nicht immer die meiste Glückseligkeit hervorbringt, sondern im Gegentheile oft Tausende im Elende läßt, denen durch eine einzige Verletzung derselben geholfen werden könnte. Wir sollen noch gerecht seyn, wenn auch nicht nur unsere ei-

gene Glückseligkeit, sondern selbst die von Tausenden darunter leidet, welche wir derselben für weit würdiger halten, als den einzigen, der durch Beraubung nur einen Theil der Reichthümer verliert, die er ungenutzt verschleift. \*) Hierauf weist uns auch

\*) Wollte man einwenden, es gehe hier eine Täuschung vor, die Gerechtigkeit bewirke doch im Ganzen die meiste Glückseligkeit, so kann dies zwar als wahr zugegeben werden. Allein es fragt sich nun immer wieder, warum da, wo dies nicht der Fall ist, keine Ausnahme gemacht werden darf? Ist die Gerechtigkeit nur um der allgemeinen Glückseligkeit willen nothwendig, so muß jene aufgehoben werden, wenn diese nicht damit bestehen kann. In einzelnen Fällen kann man freylich immer noch sagen, daß selbst das Elend von Tausenden gegen den Wohlstand von Millionen für nichts zu rechnen ist. Wenn sich nun aber die Sache umgekehrt verhält, wenn Millionen leiden, weil Tausende zu viel genießen, so wäre es Gerechtigkeit die letztern zu berauben, um die erstern in Wohlstand zu versetzen. So schlossen, so handelten die Franzosen und so mußten noch manche Völker handeln, wenn Gerechtigkeit nur um der daraus fließenden allgemeinen Glückseligkeit wil-



der Begriff der Pflicht. Sie tritt eben da hauptsächlich ein, wo wir keine Neigung zu Handlungen oder zu Unterlassungen haben. Sie gebietet da, wo weder Selbstliebe (im engeren Sinne) noch Sympathie unser Verfahren zu bestimmen, als hinreichend gedacht wird.

Ist also Sittlichkeit in der Natur des Menschen gegründet, so müssen die Gesetze, welche ihr zum Grunde liegen, nicht von dem Streben, angenehme Empfindungen in sich oder in andern zu erwecken, sondern bloß von der Vernunft hergenom-

len beobachtet werden müßte. Hierzu kommt, daß jeder einzelne Mensch, der dadurch, daß Gerechtigkeit das allgemeine Wohl befördert, gerade das seinige zerstört sieht, gar nicht wüßte, warum er Regeln anerkennen sollte, die sein Wohl dem allgemeinen aufopfern. Wer bey dem Umsturz aller Dinge noch etwas zu verlieren hat, der wird denselben freylich nicht wollen, wer aber nichts verlieren, sondern nur gewinnen kann, dem muß er nicht nur willkommen seyn, sondern auch gerecht scheinen, wenn Gerechtigkeit keinen andern Grund als die möglichgrößte Glückseligkeit hat.

men werden, und diese Gesetze müssen hinreichend seyn den Willen des Menschen zu bestimmen. Aus Pflicht handeln, heisst daher nichts anders, als nach einem Gesetze der Vernunft handeln, und zwar, weil die Vorstellung der Pflicht allein unsere Handlung bestimmen soll, bloß um des Gesetzes willen. \*)

Wenn einzelne Handlungen als moralisch-nothwendig dargestellt werden sollen, so werden sie gemeinlich nur auf die nächsten Regeln zurückgeführt, auf die sie sich grün-

\*) Was den geistigen Genuss betrifft, der daher entstehen soll, dass man seine Pflicht erfüllt, so wird derselbe an einem andern Orte betrachtet werden. Hier war es genug zu zeigen, dass nach den gemeinen Begriffen von Pflicht davon nichts enthalten ist, und dass, nach denselben, aus Pflicht handeln ganz etwas anders ist, als um der angenehmen Empfindung willen handeln. Es darf auch auf die letztere, um so weniger Rücksicht genommen werden, da sie Einwendungen ausgesetzt ist, die sich nicht leicht dürften heben lassen.

den. Es heißt z. B. man muß einem jeden das Seinige lassen, man muß die Wahrheit reden, andern helfen, für eignes Glück sorgen, seine Kräfte und Fähigkeiten üben und vervollkommen u. s. w. Solche einzelne Regeln, die allerdings aus der Vernunft fließen, müssen sich auf Eine Hauptregel zurückführen lassen, wenn das, was wir Pflicht nennen, Bedeutung bekommen soll. Denn sonst läßt sich nicht wohl denken, daß nur in einem Menschen, geschweige in allen, eine und eben dieselbe Handlungsweise Statt finden könne, die doch nach der Voraussetzung Statt finden soll. Wären die einzelnen Regeln nicht einer einzigen untergeordnet, so müßten sie von gleicher Wichtigkeit seyn, sie könnten dann einander widerstreiten, und so entweder den Willen unbestimmt lassen, oder doch nie als entscheidend für Recht und Unrecht angesehen werden. Da übrigens unsere Neigungen, selbst in der Vernunft, Scheingründe zu ihrer Rechtfertigung suchen: so ist es von großer Wichtigkeit, eine Hauptregel festzusetzen, aus welcher alle beson-

dere hergeleitet werden. Diese ist leicht zu finden, wenn man annimmt, daß die Vernunft ihrem Wesen nach, nicht nur in so fern sie sich auf Erkenntniß, sondern auch auf Handlung bezieht, in allen Menschen gleich sey. Diese Voraussetzung ist, nach dem was von der Uibereinstimmung in ihren Urtheilen über Handlungen, die sie nicht selbst gethan haben, oder thun wollen, gesagt worden ist, der Erfahrung vollkommen gemäfs. Wäre ihr aber auch dieselbe zuwider: so könnte sie nur dann als ungegründet verworfen werden, wenn in den Menschen überhaupt kein solches Vermögen zugegeben würde, welches Vernunft heifst, oder dieselbe nichts mit unfern Handlungen zu thun hätte. Gesetzt also, sie leite allein die Menschen: so ist nicht zu zweifeln, daß ihr Wille in gleichen Fällen gleich, und daß, wenn sie viele gleiche Fälle unter Regeln zusammenfassen, auch in' diesen vollkommene Uibereinstimmung anzutreffen seyn werde. Eine Regel unfers Verhaltens ist folglich der Vernunft gemäfs, wenn man denken kann, daß sie die allgemeine Zustim-

mung alicr Menschen haben würde, so lange ihr Vortheil nicht im Spiele wäre. Kann man diese Zustimmung nicht erwarten, oder kann man nicht einmal wollen, daß die Regel, die man sich selbst für seine Handlungen macht, allgemein angenommen werde: so widerspricht sie der Vernunft. Wäre das Gegentheil möglich, so müßte man annehmen, ein vernünftiges Wesen könne wollen, daß eine vernünftige Regel nicht die Richtschnur anderer vernünftiger Wesen werde, oder, daß ein unvernünftiger Wille vernünftigen Regeln folge. Hieraus läßt sich einsehen, wie unsere Handlungen beschaffen seyn müssen, wenn sie für vernünftig gehalten werden sollen. Gründen sie sich auf eine Regel, die selbst derjenige, welcher nach derselben handelt, nicht allgemein befolgt wissen will: so sind sie der Vernunft, und folglich der Pflicht zuwider; gründen sie sich auf eine Regel, deren Befolgung er jedermann gestattet: so sind sie erlaubt, oder nicht pflichtwidrig. Da nun die Vernunft ein durchaus gleiches Verhalten hervorbringen würde,

wenn unser Streben nach angenehmen Empfindungen, dasselbe nicht hinderte: so geht ihr Hauptgesetz auf Einschränkung aller unserer Neigungen, und wird, weil wir derselben widerstreben, zum Gebote, das so lautet: Handle nie nach Regeln die, nach deinem Willen nicht allgemein, d. h. nicht Gesetze werden können, oder, handle nur nach solchen Maximen, von denen du wollen kannst, daß sie Gesetze werden.

Dieses Grundgesetz aller Sittlichkeit folgt auch unmittelbar aus der Voraussetzung, daß Pflicht eine allgemeingültige Handlungsweise vorschreibe. Denn darinn liegt schon, daß die Regeln, welche die Menschen bey ihren Handlungen befolgen, und nicht verwerflich seyn sollen, allgemein gemacht, oder, mit einem Worte, Gesetze werden können. Eben deswegen hat jeder Mensch, der gut seyn will, jenen Grundsatz vor Augen, wenn er überlegt, was er zu thun und zu lassen hat, um seine Pflicht zu erfüllen. Dadurch weiß er

in den meisten Fällen bestimmt anzugeben, wie seine Handlungen beschaffen seyn müssen, um mit der Sittlichkeit überein zu stimmen. Er setzt sich in dieser Rücksicht an die Stelle desjenigen, auf den seine Handlungen Einfluß haben, nimmt dann seinen eignen Willen zur Richtschnur dessen, was jener wollen oder nicht wollen kann, und hält sich für verbunden, das nicht zu thun, wovon er einsieht, daß er selbst es nicht wollen würde, wenn er an des andern Stelle wäre. Bey dieser Überlegung unterscheidet der Mensch genau das, was in dem Willen aller Menschen, als sinnlich vernünftiger Wesen, liegt, von dem, was sich nur zufällig darinn befindet. Sich sein Eigenthum nicht nehmen, sein Leben und seine Gesundheit nicht in Gefahr bringen lassen, wird ein jeder wollen. Wenn aber der, welcher über den Willen anderer nach seinem eignen urtheilt, selbst geneigt wäre, einem andern das Seinige zu rauben: so denkt er nicht, daß dieser sein Wille auch der Wille aller andern Menschen sey. Eben so wenig denkt derjenige, welcher bereit ist, große

Aufopferungen sich zum Besten anderer gefallen zu lassen, daß diese Bereitwilligkeit in eben dem Grade, auch bey allen andern Statt finden müsse. Im Gegentheile findet er wieder in sich selbst die Nothwendigkeit, das Maas der Hülfe, welches irgend einem Bedrängten geleistet werden soll, von der Einsicht und den Umständen eines jeden, der dieselbe leisten kann, abhängen zu lassen; ob er gleich denjenigen verachtet, und kaum für einen Menschen hält, der unter keinen Umständen geneigt wäre, andern zu helfen. Denn dieß ist ihm wieder unmöglich zu denken, daß eben dieser ganz selbstfüchtige Mensch nicht gleichfalls Hülfe wollen, ja sogar gewissermaßen fordern würde, wenn er an der Stelle des Hülfbedürftigen und dieser an seiner Stelle wäre. Der Widerspruch aber, der sich so in einem und eben demselben Willen befindet, läßt sich mit der Vernunft, welche immer in uns wirkt, wenn wir uns derselben auch nicht deutlich bewußt sind, auf keine Weise vereinigen. So wird also das, was in dem Willen aller Menschen liegt, zum



Maafsstabe deffen genommen, was ein jeder thun soll, wenn er der Vernunft folgen will. Mit andern Worten heifst diefs: Jedermann hält sich für verbunden nichts zu thun, was dem allgemeinen Willen aller Menschen zuwider ist, oder, wenn es nicht auf einzelne Handlungen, sondern auf Grundfätze ankommt, die sich auf mehrere zusammen beziehen, keine Regel für seinen Willen festzusetzen, die mit dem allgemeinen Willen, und mit seinem eignen, in Widerspruche steht.\*)

\*) Man denke nicht dafs jene Sätze: Thue nicht, was du nicht willst dafs dir andre thun, und: thue, was du willst, dafs dir andre thun; vollkommen gleich mit dem aufgestellten Gesetze der Sittlichkeit sind. Sie können nur als ein Theil desselben angesehen werden und leiden oben drein noch Ausnahme. Denn erstlich sind in denselben nicht die Pflichten enthalten, welche wir in Rücksicht auf uns selbst zu beobachten haben und zweytens könnte der Verbrecher sie als Gründe gegen den Richter, der ihn strafen will, gebrauchen. Diefs letztere findet aber bey dem Gesetze der Sittlichkeit nicht Statt. Es ist mit dem allgemeinen Willen nicht nur vereinbar, dafs der Verbrecher gestraft

Und dieß ist vollkommen übereinstimmend mit jenem Grundgesetze der Sittlichkeit.

Einzelne Beyspiele werden am besten zeigen, wie man aus demselben immer finden könne, was gut und böse, pflichtwidrig und pflichtmäfsig sey.

Wenn jemand sich das Vertrauen eines andern in dem Grade erworben hätte, daß dieser ihm, ohne die geringste äufsere Sicherheit, einen Theil seines Vermögens unter der Bedingung übergäbe, daß er es denselben einem dritten einhändige; und er nun die Frage aufwürfe, ob er wohl verbunden sey, diese Bedingung zu erfüllen, da kein Mensch von diesem Depositum etwas wisse und auch der, welcher es ihm anvertraut habe, gestorben sey: so würde ihm jenes Gesetz, wenn er seine Frage darnach untersuchte, sogleich eine

werde, sondern es liegt in dem Gesetze sogar die Idee der Strafwürdigkeit aller Verletzung der Pflicht.

I

bestimmte Antwort geben. Entschlöse er sich, das anvertraute Gut nicht einzuhändigen, so würde die Regel, nach der er verführe, so heißen: Ein anvertrautes Gut ist nur dann zurück zu geben, wenn man entweder von aussen gezwungen, oder durch die Vorenthaltung in solche Unannehmlichkeiten verwickelt werden kann, das sie das Vergnügen, welches aus dem Besitze der zurückgehaltenen Sache fließt, überwiegen. Kann nun diese Regel nach seinem Willen zum allgemeinen Gesetze werden? Läßt sich nur überhaupt denken, das sie zu einem Gesetze taue? Die Antwort auf die erste Frage ist schon verneinend. Wäre sie es aber auch nicht, so würde die Entscheidung der zweyten hinreichend seyn. Iene Regel, als Gesetz allgemein angenommen, würde zur unmittelbaren Folge haben, das man auf die angeführte Weise nie etwas anvertraue. Die bloße Idee eines so anvertrauten Guts stünde mit einem solchen Gesetze im offenbaren Widerspruche.

Die zweyte Anwendung des Sittengesetzes betreffe die Frage, ob es erlaubt sey zu lügen. Unter gewissen Voraussetzungen wird von manchem Menschen eine bejahende Antwort gegeben, und selbst in Büchern, welche die Sittenlehre vortragen, wird die sogenannte Nothlüge in Schutz genommen. Prüft man aber die Rechtmäßigkeit derselben nach dem Grundgesetze der Sittlichkeit, so leuchtet die Verwerflichkeit der Lüge augenblicklich ein. Ein allgemeines Gesetz, das zum Lügen berechtigte, würde voraussetzen, daß kein Mensch die Wahrheit wissen wolle oder erfahren könne. Die bloße Frage darnach würde im Widerspruche mit so einem Gesetze stehen. \*)

- \*) Die Nothlüge soll freylich nur als Ausnahme von dem Gesetze gelten. Wenn man nun bedenkt, daß diese Ausnahme auf Betrachtungen beruht, die von den Folgen hergenommen sind, welche aus der Wahrheit fließen könnten, daß es aber bey der Sittlichkeit nur auf die Vernunft ankommt, welche alles widersprechende verdammt: so sieht man wohl, daß es mit jener Ausnahme

Es sey drittens die Frage: ist es erlaubt, andere in ihren Schwachheiten zu bestär-

eine mißliche Sache ist. Hierzu kommt nun noch, daß der Umfang derselben keine Grenzen hat, noch der Natur der Sache nach haben kann. Wenn man erst zugabe, das Lügen wäre erlaubt in dem Falle, daß man sein Leben dadurch retten könnte, so würde dann einer sagen: Ehre sey noch mehr als Leben; ein zweyter: was ist das Leben ohne Güter die es angenehm machen? Ein dritter würde irgend eine besondere Neigung über alles setzen; und so wäre wahrcheinlich nicht eine Sache zu finden, zu deren Erlangung oder Erhaltung die Lüge nicht als rechtmäßig anzusehen seyn würde. Auch widersprechen sich die Menschen offenbar in ihrem Urtheile über die Ursachen, welche eine Lüge rechtfertigen sollen. Alle, welche dieselbe für gewisse Fälle als zulässig ansehen, werden gewiß im Allgemeinen der Meynung seyn, daß die Rettung des Lebens einen von den wichtigsten angebe. Wie viele unter diesen aber nennen nicht denjenigen, der eine große Uebelthar wahrcheinlicher Weise begangen hat, und sie abläugner, einen verstockten Böfewicht? So natürlich sie es finden sollten, daß ein Verbrecher sich etwas nicht zur Pflicht mache, was sie selbst nicht dafür erkennen. Also eine neue Ausnahme von der

ken, um eignen Vortheil daraus zu ziehen?  
Schwachheiten sind immer Fehler, sie mögen

Ausnahme. Ohne dieselbe würde man es überhaupt einem jeden, der seiner Thaten wegen gestraft werden soll, zur Pflicht machen, dieselben abzulügen. Denn durch die Strafe wird das Verbrechen nicht wieder gut gemacht. Im Gegentheil benimmt sie oft dem Menschen alle Mittel dazu. Man könnte also sagen, wenn der Mensch vorhersehe, daß die Strafe, die auf sein Geständniß folgen würde, ihn der Mittel beraube, die Verletzung seiner Pflicht wieder gut zu machen, und wenn er den Vorsatz hätte dieses zu thun, so sey es wenigstens dann seine Pflicht zu lügen. Neue Ausnahme von der zweyten Ausnahme! Die Sache liesse sich selbst von dieser Seite noch weiter verfolgen. Wir wollen aber zur ersten zurückkehren und fragen, wie weit wohl ein jeder dem andern das Recht einräumen werde ihn zu belügen? Wer aufrichtig ist, wird sich eingestehen müssen, daß er die Anwendung jener Erlaubniß auf sich kaum für möglich hält, Keiner will also belogen seyn und gleichwohl das Recht haben andere zu belügen! Dieß ist abermals ein Widerspruch, der mit der Vernunft nicht bestehen kann. Es ist vielleicht nicht überflüssig noch zu bemerken, wie unsicher der Erfolg einer

noch so klein seyn, und kommen aus einem Nichtgebrauch, oder einem Mißbrauch der Vernunft. Die Frage ist also diese: Ist es erlaubt, sein Betragen so einzurichten, daß die Vernunft noch weniger gebraucht, oder noch mehr gemißbraucht werde, als es ohne meinen Einfluß geschehen würde? Die Antwort darauf muß verneinend ausfallen, wenn man bedenkt, daß vernünftige Wesen kein

Unwahrheit sey, und wie gerade dadurch oft ein Uibel herbeygeführt werde, das man verhindern wollte. Sehr wohlthätig scheint die lügenhafte Hoffnung, welche ein Arzt einem unheilbaren Kranken zur Genesung giebt. Und doch wie höchstnachteilig kann eine solche Versicherung werden! Der Arzt, der sie sich erlaubt, muß bey jedem Kranken, der dies weiß, in Absicht seines wahren Zustandes allen Glauben verlieren, und der Beruhigung, die er mit Wahrheit geben kann, alle Kraft benehmen. Wie groß kann aber nicht der Einfluß eines solchen Mißtrauens auf den Zustand eines Nervenkranken werden! Ehrlichkeit ist die beste Politik, sagt man fast sprüchwörtlich. Von der strengen Wahrhaftigkeit insbesondere kann man eben das sagen.

allgemeines Gesetz wollen können, welches die Unvernunft befördert, und daß ein solches sogar im Widerspruche mit der Idee eines allgemeinen Gesetzes stehe, indem dieses aus Vernunft fließt und auf Vernunft zweckt. Wer also allgemeine Gesetze will, sagt damit schon, daß er Vernunft und nicht Unvernunft wolle.

Hiermit steht eine andere Frage in Verbindung. Sie ist diese: Darf ich selbst, aus Furcht vor Unannehmlichkeiten, zugeben, daß irgend ein Mensch mir mein rechtmäßiges Eigenthum entziehe? Setzt man hier Ungerechtigkeit anstatt der zuvor genannten Schwachheit, so sieht man wohl, daß alles vorhergesagte noch weit dringender für eine verneinende Antwort ist.

Endlich denke man sich einen Mann, der Vermögen genug besitzt, um angenehm leben zu können, ohne das geringste zu thun, und der einen starken Hang hat, bloß dem Vergnügen nachzugehen, der sich aber vor dem Entschlusse, denselben allein zu befriedigen,



noch fragt, ob die Regel, die er zu befolgen wünscht, mit der Pflicht bestehen könne. Die Regeln, die zum allgemeinen Gesetze gemacht werden müßten, heißen so: Ein jeder thue nur so viel als zu seiner eignen angenehmen Existenz hinreicht, und er lebe nur für die Gegenwart, ohne an die mögliche Zukunft zu denken. Solche Gesetze kann er als sinnlichvernünftiges Wesen nicht wollen. Bey der Bedürftigkeit seiner Natur kann es der Fälle so manche geben, wo er anderer Mühe und Arbeit bedarf, und wo er sich selbst durch jene Gesetze, alle Hoffnung auf uneigennützigem Beystand abgeschnitten hätte. Er muß ferner als bedürftiges Wesen wollen, daß seine Kräfte und Fähigkeiten in ihm so viel als möglich, entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerley Zwecken künftig dienlich seyn können. Er muß also arbeiten, theils für andere, theils für sich, wenn sein Wille keinen Widerspruch enthalten soll. \*)

\*) Man sieht hieraus wie der Grundsatz der eignen Vervollkommnung aus dem aufgestell-

Diese Beyspiele können hinreichend feyn, die Anwendung des obersten Sittengesetzes einleuchtend zu machen. Die gemeine Vernunft denkt sich freylich dasselbe nicht so bestimmt in einer allgemeinen Form, und zergliedert auch bey der Anwendung die Begriffe nicht genau. Allein sie richtet sich doch stets nach demselben, wenn es auf Urtheile über Recht und Unrecht ankommt. Es findet daher auch der Mensch von der gewöhnlichsten Fähigkeit, eben so gut als irgend ein Philosoph, was pflichtmäsig und pflichtwidrig sey, wenn er es nur wissen will. Ja! man kann sagen, daß der letzte kaum hoffen darf, es eben so gut zu treffen, indem sein Urtheil durch eine Menge fremder, nicht zur Sache gehöriger Betrachtungen, welche die gemeine Vernunft bey Seite läßt, leicht verirrt, und von der geraden Richtung abgebracht wird. In allen angeführten Beyspielen heißen allgemein die Menschen, welche nicht nach

ten Sittengesetze folgt. Er ist also sehr weis, aber nicht der höchste, aus dem alle Pflichten hergeleitet werden können.

dem Sittengesetze handeln, Betrüger, Lügner, Schmeichler, Feigherzige, Müßiggänger und jeder dieser Titel soll Mißfallen an ihrem Verfahren ausdrücken. Nur die Aferphilosophie wagt es dieses Mißfallen niederzuschlagen, und Personen, die es verdienen, wo nicht als achtungswürdig, doch als kluge Weltleute, vorzustellen, denen man nichts vorzuwerfen habe.

Wäre es also nicht besser, wird man vielleicht sagen, die Philosophie, wenigstens im Moralischen, aufzugeben, und es bey dem gemeinen Vernunfturtheil bewenden zu lassen? „Es ist eine herrliche Sache um die Unschuld,“ antwortet hierauf Kant, „nur ist auch wiederum sehr schlimm, daß sie sich nicht wohl bewahren läßt und leicht verführt wird. Deswegen bedarf selbst die Weisheit, die sonst wohl mehr im Thun und Lassen, als im Wissen besteht, doch auch der Wissenschaft, nicht um von ihr zu lernen, sondern ihrer Vorschrift Eingang und Dauerhaftigkeit zu verschaffen. Der Mensch fühlt in sich selbst

ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht, die ihm die Vernunft so hochachtungswürdig darstellt, an seinen Bedürfnissen und Neigungen, deren ganze Befriedigung er unter dem Namen von Glückseligkeit zusammenfaßt. Nun gebietet die Vernunft, ohne doch den Neigungen etwas dabey zu verheissen, unnachlässlich, mithin gleichsam mit Zurücksetzung und Nichtachtung jener so ungestümen, und dabey so billig scheinenden Ansprüche, ihre Vorschriften. Hieraus entspringt aber eine natürliche Dialektik, das ist, ein Hang wider jene strenge Gesetze der Pflicht zu vernünfteln und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinigkeit und Strenge, in Zweifel zu ziehen, und sie, wo möglich, unsern Wünschen und Neigungen angemessner zu machen, d. i. sie im Grunde zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen, welches denn doch die gemeine praktische Vernunft nicht gut heissen kann.\*)“

\*) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 22.

Da sie nun die Verfälschung der Pflicht nicht gut heißen kann, so ist sehr begreiflich, warum seit mehrern tausend Jahren sie geneigt war, die Entscheidung des innern Widerstreits des Menschen, in der Philosophie zu suchen. Die Philosophie aber ist mit sich selbst nicht einig. Einige Lehrer derselben, wie wohl der kleinere Theil, zweifeln, daß sich der Streit zwischen den Ansprüchen der Neigung und der Pflicht, je entscheiden lasse; andere geben gar keinen Unterschied in denselben zu, und noch andere glauben, denselben bestimmt angegeben zu haben, wenn sie eigentlich nur Neigungen unterscheiden, und die einen zur Pflicht, die andern zur Sinnlichkeit rechnen. Bey dieser Uneinigkeit in einer Rückficht, und bey dieser Uibereinstimmung in einer andern, geschieht es, daß der Mensch entweder sich auf das Gefühl von Pflicht verläßt, ohne weiter Hülfe von der Philosophie zu erwarten, oder die Vernunft verläugnet und Sinnlichkeit zum höchsten Gesetze macht, oder das System, welches er zur Erklärung der Sitt-

lichkeit angenommen hat, in der Ausübung oft verlassen muß, wenn er nicht der Pflicht entfagen will.

Handeln und Wissen wird durch den aufgestellten Grundsatz der Sittlichkeit wieder vereinigt. Schon dadurch ist viel gewonnen. Er ist ferner so einfach, und doch so vielbedeutend. Der gemeinste Verstand kann ihn fassen, und das ganze Thun und Lassen der Menschen kann darnach gerichtet werden. Ihn treffen endlich auch viele von den Zweifeln, die gegen alle vorhergelehrte Systeme mit Recht erhoben wurden, gar nicht; und die übrigen können zur Befriedigung eines jeden gelöst werden, der die Grenzen des menschlichen Wissens nicht verkennt, und sich genügen läßt — Mensch zu seyn.



*Ableitung des Sittengesetzes aus dem Satze  
des Widerspruchs, und Darstellung des  
Zwecks der Sittlichkeit.*

**E**s ist im vorigen Abschnitte gezeigt worden, daß nach dem Urtheile der gemeinen Vernunft nicht nur Pflicht etwas allgemein verbindendes ist: sondern, daß auch in dem Begriffe, den alle Menschen damit verknüpfen, schon das oberste Gesetz der Sittlichkeit liegt. Bey der Anwendung desselben auf einzelne Fälle wurde auf eine Wahrheit hingewiesen, die ohne Beweis einleuchtet, nämlich, daß ein offener Widerspruch der Vernunft entgegen ist. Wer dieß zugiebt und es auch für unsere Handlungen gelten läßt, der giebt nicht nur zu, daß überhaupt Sittlichkeit in der menschlichen Natur gegründet ist, sondern auch, daß das aus dem Begriffe der Pflicht entwickelte Sittengesetz die oberste Regel unserer Handlungen seyn

fol. Die Wahrheit dieser Behauptung kann leicht gefaßt werden.

Der Grundsatz des Widerspruchs, welcher anzeigt, daß ganz entgegengesetzte Vorstellungen nicht zugleich wahr seyn können, daß ein Urtheil falsch ist, welches widersprechende Dinge vereinigt, ist von der Vernunft nicht nur unzertrennbar, sondern auch von der Art, daß alle übrigen Grundsätze ihm untergeordnet werden müssen, und folglich als das oberste Gesetz der Vernunft anzusehen. In allen Untersuchungen, sie mögen wichtige oder unwichtige Dinge, die Natur überhaupt, oder den Menschen insbesondere betreffen, ist jene Wahrheit entweder das Erste, wovon man ausgeht, oder das Letzte, womit man schließt; und alles, was aus ihr offenbar folgt, wird als nothwendig wahr angesehen so wie sie selbst, d. h. es bleibt demjenigen, der diese Wahrheiten versteht, nicht einmal die Möglichkeit übrig, das Gegentheil für wahr zu halten. Auch glaubt, selbst im gemeinen Leben, jeder Mensch alles gethan zu haben,



wenn er gezeigt hat, daß in irgend einer Meinung ein offener Widerspruch sey. Der Gebrauch dieses Gesetzes der Vernunft schränkt sich aber nicht auf bloße Erkenntnis ein. Es findet seine Anwendung auch auf die Handlungen der Menschen. Derjenige wird allgemein als unvernünftig angesehen, der einen Zweck zu erreichen wünscht, und doch gerade das Gegentheil von dem thut, was zur Erreichung desselben führen kann; und auf dieses Urtheil haben die Folgen, die für ihn daraus entstehen können, gar keinen Einfluß. Es kann uns z. B. ganz gleichgültig seyn, ob ein Mensch sich um die Gunst eines andern bewerbe oder nicht. Wenn wir aber wissen, daß jenem allerdings an derselben gelegen ist, und wir sehen, daß er nicht nur nichts thut, um das zu erhalten, was er wünscht, sondern wohl gar durch Reden und Handeln, den Mann erbittert, den er zum Freunde haben will: so erregt dies Verfahren, an und für sich, Mißbilligung, und das, was uns zu diesen Urtheile bestimmt, ist der offenbare

Widerspruch zwischen dem Willen und der Handlung. Gehen wir von diesem bestimmten Falle auf solche Fälle über, wo uns die Zwecke der Menschen nicht ausdrücklich gegeben sind: so werden wir finden, daß ein Mangel an Vernunft nur da gedacht wird, wo wir gewisse Zwecke bey allen Menschen als nothwendig voraussetzen, und sie doch denselben zuwider handeln sehn. Den köstlichsten Wein trinken, wenn man weiß, er sey vergiftet, würde als der höchste Grad der Unvernunft, als Wahnsinn, angesehen werden, wenn ausgemacht wäre, daß nur die Vorstellung des angenehmen Geschmacks dazu bestimmte; weil es uns unmöglich ist, zu denken, daß irgend ein Mensch ein augenblickliches Vergnügen für ein höheres Gut ansehen sollte, als das Leben. Steigt man von dem, auf genossene Lust unausbleiblich erfolgenden, Tode herab zu unvermeidlicher Krankheit, zu langwierigem Verluste von Genusfähigkeit, zu spät eintretenden Uibeln, und endlich wenigstens zu wahrscheinlich ab-

K

gekürzter Lebenslänge: so bestimmen sich auch hiernach die Grade des Mangels an Vernunft, den man demjenigen zuschreibt, der sich bloß vom gegenwärtigen Vergnügen hinreißen läßt, ohne auf die Folgen desselben zu sehen. Je wichtiger, je gewisser und je augenscheinlicher diese sind, desto weniger können wir denken, daß sie entweder einer vorübergehenden Lust, im bloßen Urtheile, nachgesetzt, oder gar unbekannt geblieben seyn sollten. Sind sie aber sehr entfernt, so verlieren sie schon dadurch einen großen Theil von ihrer Wichtigkeit; sie werden überdies ungewiß und schwerer zu erkennen. Der Vorwurf der Unvernunft schränkt sich daher auf solche Fälle ein, wo die bösen Folgen irgend einer genossenen Lust, unmittelbar sind, oder doch von so großer Bedeutung seyn können, daß sie, ihrer Entferntheit und Ungewißheit ungeachtet, noch als nothwendige Bestimmungsgründe angesehen werden, um einem vorübergehenden Vergnügen zu entsagen

Alle einzelne Urtheile beziehen sich zuletzt auf den Satz, daß, wer vernünftig handeln will, immer ein größeres Gut einem kleinern, und ein leichteres Uibel einem drückendern vorziehn müsse. Dieser Satz heißt aber im Grunde nichts anders, als wer vernünftig handeln will, darf keinen Widerspruch zwischen seinen Urtheilen und seinen Handlungen zulassen. Denn vorausgesetzt muß doch werden, daß derjenige, welcher sich nach dem verschiedenen Werthe von zwey Gütern, oder nach dem verschiedenen Druck von zwey Uibeln bestimmen soll, diese sowohl als jene kenne, und den Unterschied in ihrer Größe einsehe. Vor dieser Kenntniß ist eine Wahl nicht einmal denkbar. Angenommen also, daß die Kenntniß der Wahl vorausgehe: so liegt in der Einsicht von dem höhern Werthe eines Gutes schon die Idee von dem Vorzuge, den es vor einem andern behauptet. Wer also sagt, es sey nicht vorzuziehen, der behauptet etwas offenbar widersprechendes, und wer so handelt, als ob das kleinere Gut

das grössere sey, dessen Handlung widerspricht seinem Urtheile.

Ist es nun wahr, daß jener angeführte Satz alle einzelne Urtheile enthält, nach denen gehandelt werden muß, wenn die Handlungen als vernünftig gedacht werden sollen: so ist klar, daß, wenn Unvernunft in den Handlungen der Menschen gefunden wird, selbst in so fern dieselben nach ihren Folgen beurtheilt werden, nicht eigentlich diese uns zum Tadel bestimmen, sondern vielmehr der Widerspruch, der sich zwischen der Einsicht und dem Willen, oder der Handlung, zeigt. Denn sobald vorausgesetzt wird, daß der Handelnde die Folgen nicht kenne, oder denselben zu begegnen wissen werde, so fällt der Tadel ganz weg; und im ersten Falle tritt an seine Stelle Mitleiden. Der Gedanke an jene Verkehrtheit aber erregt allemal einen desto stärkern Unwillen, je offenbarer sie ist. Er ist freylich schon ziemlich groß, wenn jemand eine Meinung nicht aufgibt, von der so klar

gezeigt worden ist, daß sie aus widersprechenden Sätzen bestehe, als, daß ein Dreyeck kein Viereck ist; aber dieser Unwille würde doch noch höher steigen, wenn der Mann, der sie hegt, geradezu behauptete, er wolle das, was wahr ist, nicht für wahr halten; oder, er wolle das, was nach der Vernunft gethan werden soll, doch nicht thun. Wir fordern von jedem Menschen, daß er das, was er für wahr erkennt, nicht für falsch erkläre, ohne im allergeringsten auf das Vergnügen zu sehen, das durch eine solche Erklärung gesichert wird, oder auf den Verdruß, den die entgegengesetzte erzeugen könnte. Ob es nun gleich wenig solche Menschen giebt, welche die Verkehrtheit bis zu dem angeführten Grade treiben: so ist doch auf der andern Seite nur zu gewiß, daß unsere Handlungen mit unserer Ueberzeugung sehr oft im Widerspruche stehen. Unsere Sinnlichkeit \*) verhindert mehr oder weniger jene

\*) Zu der Sinnlichkeit, im Gegensatze der Vernunft, werden alle Neigungen und Abnei-

Harmonic, welche sich zwischen unserer Einsicht und unserm Willen finden würde, wenn diesen bloß die Vernunft bestimmte. Diese an und für sich betrachtet, kann einen Widerspruch nicht gut heißen, und so würde der Wille, der ihr unterworfen wäre, auch stets einstimmig mit sich selbst seyn.

Vernunft ist nach dem Ausspruche jedes Menschen, der gehört zu werden verdient, weder in Worten noch in Handlungen, wo ein offener Widerspruch Statt findet, und wer diesen mit Bewußtseyn aufnimmt, handelt da, wo er es thut, unvernünftig. Wider diese Wahrheit können auch die ungebundensten Zweifler nichts einwenden. Wer sie läugnete, oder gar zeigen wollte, daß die Vernunft auch ganz widersprechende Dinge,

gungen mit gerechnet, die Lust und Unlust, von welcher Art sie auch seyn mögen, zum unmittelbaren Gegenstande haben. Es gehört nach dieser Bestimmung z. B. die Sympathie ebenfalls zur Sinnlichkeit.

als gleich wahr und gleich gut ansehen könnte, der hätte doch kein anderes Mittel als das, welches er bestreitet. Ist das nicht falsch, was einen offenbaren Widerspruch enthält: so ist nichts mehr wahr, und folglich auch das nicht wahr, was die Falschheit des Grundsatzes des Widerspruchs darthun soll.\*)

Worauf sich dieses oberste Gesetz der Vernunft gründe, dies läßt sich nicht wei-

\*) Wer behauptet es sey gar nichts wahr, der zeigt schon durch seine Behauptung, daß er doch etwas für wahr hält. Der vollendete Skeptiker muß gar nichts behaupten — und einen solchen hat es noch gar nicht gegeben. Die schärfsten Zweifler der neuern Zeit geben die Wahrheit der Mathematik und folglich die nothwendigen Vernunftwahrheiten zu. Ihre Zweifel treffen nur die aus der Erfahrung hergeleiteten Sätze, und die Systeme der Philosophen, welche die Wahrheiten über Gott, Seele und Welt als unabhängig von dem Gesetze der Sittlichkeit und doch als erkennbar darstellen. Da dies nach dem Kantischen Systeme nicht so ist, so werden dadurch auch jene Zweifel entfernt, die nur die spekulative Vernunft treffen.



ter beantworten. Ja es würde sinnlos seyn diese Fragen lösen zu wollen. Denn die Antwort müßte sich wieder auf den Satz des Widerspruchs stützen, dessen Grund sie doch angeben soll, oder das, was sich in unserm Bewußtseyn als die oberste und nothwendigste aller Wahrheiten ankündigt, in eine andere von ihr abgeleitete setzen, d. h. die Folge zum Grunde machen. Die Vernunft hat, so wie jedes andere in uns liegende Vermögen, ihre eigenthümliche Einrichtung, über deren Kenntniß wir nicht hinausgehen können. Wer es nur versucht, verkennt die Grenzen, in welchen unser Wissen eingeschränkt ist.

Sind wir nun gedrungen, den Satz des Widerspruchs nicht nur auf das, was wir erkennen, sondern auch auf das, was wir thun wollen, anzuwenden, und wenden wir ihn wirklich bey Beurtheilung der Handlungen an: so entsteht aus dieser letzten Anwendung das Gebot: widersprich dir nicht. So lange es nur auf Erkenntniß ankommt, so befolgen wir dieses Gesetz ohne Widerstreben.

Wir müssen es befolgen, wenn wir auch nicht wollen. Allein bey den Handlungen haben wir das Vermögen, widersprechende Dinge zu vereinigen. Wir können anders handeln, als wir urtheilen. Da also unfre Sinnlichkeit mit der Vernunft nicht in Harmonie steht: so wird das Gesetz derselben, das, bey einem nicht sinnlichen Wesen, bloß sein unveränderliches Verfahren ausdrücken würde, für uns zum Gebote, welches jeden Widerspruch in den Gefinnungen und Handlungen als böse darstellt, und so ausgedrückt werden kann: nimm in deinen Willen nichts widersprechendes auf und handle diesem Willen gemäß. \*)

\*) Da jedes Gebot ein Sollen ausdrückt, so nennt Kant alle Gebote der Vernunft Imperativen. Sie sind von zweyerley Art. Entweder gebietet die Vernunft unter der Voraussetzung, daß der Mensch einen Zweck erreichen wolle; oder sie gebietet ohne Voraussetzung eines andern Zwecks, als ihrer selbst. Im ersten Fall sind die Imperativen hypothetisch oder bedingt, im zweyten categorisch oder unbedingt. Von der letztern Art ist das Gebot: widersprich dir nicht.

Dieses Gebot zeigt schon an, daß der Mensch sich den Inhalt desselben zur Regel seines Verhaltens machen soll. Denn das Gesetz kann hier nicht, wie bey der Natur, sondern nur dann seine Erfüllung haben, wenn es *Maxime* wird. \*) Wer sich nach derselben richtet, dessen Voratz ist, unter allen Regeln, die er sich zur Befriedigung seiner Neigungen, zur Bewirkung seiner Glückseligkeit macht, keine solche aufzunehmen, die schon an und für sich einen Widerspruch enthält. Wenn z. B. bestimmt werden soll, ob man sich zur Regel machen könne, in einer Verlegenheit zu lügen, d. h. gerade das Gegen-

Ob der Verfasser des dicken Mannes, der sich über den categorischen Imperativ lustig macht, wohl damit zeigen will, es sey lächerlich, Harmonie in Gefinnung und Handlung zu bringen, weil es die Vernunft befiehlt? denn dieses ist doch eigentlich der Sinn des categorischen Imperativs.

\*) Eine Regel die man für sein Verhalten befolgen will, heißt eine *Maxime*. Das Gesetz muß *Maxime* werden, heißt nichts anders, als man muß es zur Richtschnur seines Verhaltens machen.

theil von dem zu sagen, was man als wahr erkennt: so ist offenbar, daß dieser klare Widerspruch zwischen Handlung und Erkenntniß mit der Vernunft nicht bestehen kann. Eben dieses wäre der Fall, wenn man untersuchte, ob das Eigenthum eines andern als das unfrige zu gebrauchen sey. Schon dadurch, daß ich irgend eine Sache für Eigenthum erkläre, zeige ich an, daß nur der, dem ich dasselbe zuschreibe, den Gebrauch desselben bestimmen dürfe. \*) Das, was einem andern allein eigen ist, zugleich für das seinige erklären, ist eben so viel als sagen, eine Sache sey, und sey auch nicht. Dies

\*) Man hat den Spartanern vorgeworfen, daß sie das Stehlen erlaubt hätten, und mancher moralische Zweifler hat hieraus die Folge gezogen, daß die Begriffe der Sittlichkeit nicht nothwendig, sondern willkürlich wären. Der Begriff des Diebstahls findet aber da gar nicht Statt, wo alle Güter als gemeinschaftlich angesehen werden. Wenn zwey Personen eine und ebendieselbe Kasse haben, so ist ja eben dadurch bestimmt, daß sie von einem wie von dem andern gebraucht werden kann.

aber ist nach den Gefetzen der Vernunft unmöglich. Wer also diese ehrt, der wird eine solche Unmöglichkeit nicht zur Richtschnur seines Verhaltens machen wollen — ja nicht einmal können. Außer diesen Widersprüchen, die in die Augen fallen, sobald man nur jede Regel so untersucht, als ob sie ein Satz sey, dessen Wahrheit geprüft werden soll, giebt es noch andere, die in so fern Statt finden, als der Mensch ein bedürftiges Wesen ist. Als solches strebt er nicht nur überhaupt nach angenehmen Empfindungen, und sucht unangenehme von sich zu entfernen, sondern er will auch die möglichgrösste Summe von jenen erhalten, und von diesen die Summe wenigstens so klein als möglich machen. Dies heisset aus einem natürlichen Triebe, welchen er mit den Thieren gemein hat. Der Unterschied zwischen diesen und den Menschen, liegt nun aber darinn, das jene nur zu einzelnen angenehmen Empfindungen durch den bloßen Instinkt hingeriffen werden, diese hingegen denselben nicht nothwendig folgen, sondern durch Verglei-

chung der Gegenwart mit der Zukunft, theils entfernte Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit voraussehen, theils dieser Einsicht folgen können. Hieraus entstehn die Regeln und Grundsätze, die sich auf unser Wohl beziehen. Es kann darin ein doppelter Widerspruch Statt finden. Entweder können mehrere davon zusammen nicht bestehen, oder eine einzelne Maxime widerspricht dem, was ein Wesen wie der Mensch ist, unter gewissen Umständen, nothwendig will.

Wer das Leben, als die Quelle aller Glückseligkeit, für das höchste Gut hält, und sich daher vornimmt, es durch alle mögliche Mittel zu erhalten, der kann, ohne mit sich selbst uneinig zu seyn, nicht zugleich sich die Regel machen, jedes Vergnügen, das sich ihm darbietet, zu genießen, sollte es auch seine Gesundheit untergraben und sein Leben abkürzen. Wer ein großer Mann werden, und also die Mittel, welche zu diesem Zwecke führen, anwenden wollte, und doch jedes von diesen Mitteln durch die einzelnen

Regeln, die er sich zu seiner Handlungsweise macht, wieder aus denselben verwies, der gerieth in offenbaren Widerspruch mit sich selbst. Zusammen können solche widersprechende Regeln nicht bestehen; eine von derselben muß der andern nothwendig weichen. Welche nun weichen soll, hängt sehr oft nicht nur von der Einsicht, sondern auch ganz von der Willkühr eines Menschen ab. Allein es giebt auch Sachen, welche er, vermöge seiner Natur, nothwendig wollen muß, und deren Werth in Vergleichung mit andern, theils angenehmen, theils unangenehmen, sich so aufdringt, daß, im bloßen Urtheile, die eine nachgesetzt wird, wenn die andere, die man nothwendig will, auf keine andre Weise erhalten werden kann. So ist kein Mensch, der, bey dem Gebrauche seiner Vernunft, nicht ein vorübergehendes Vergügen für geringer halten sollte, als die Gesundheit, oder das Leben; keiner, der vom Elend gedrückt, oder in Todesgefahr nicht wollte, daß er von denselben befreyt würde. Regeln also, die diesem seinem Willen wi-

derstreiten, sind schlechterdings zu verwerfen, wenn auf die Vernunft Rücksicht genommen wird.

So urtheilen auch die Menschen immer, wenn es nicht auf ihre eigne, sondern auf die Handlungsweise anderer ankommt. Will z. B. jemand gern Reichthum erwerben, sieht aber ein, daß er in seinen Umständen ihn nicht anders, als durch große Anstrengung erhalten kann: so kommt es darauf an, die Unannehmlichkeit des Mittels, mit der Annehmlichkeit des dadurch zu erreichenden Zwecks zu vergleichen, und zwischen beyden zu wählen. Wie auch die Wahl ausfalle, so wird sie als gleichgütig angesehen. Wichtiger wird sie, wenn nicht mehr zwischen Reichthum und großer Anstrengung, sondern zwischen Wohlstand und gewöhnlicher Arbeit gewählt werden soll. Hier ist schon fast das allgemeine Urtheil für jenen, und wer mit diesem Urtheile nicht übereinstimmt, wird für leichtsinnig gehalten. Indessen, wenn es nur auf eignen Genuß ankommt,



und jemand lieber weniger genießen, als ordentlich arbeiten will, so ist das feine Sache.\*) Wenn aber endlich das Leben nur durch Arbeit erhalten werden könnte: so glaubt niemand mehr, daß die Wahl frey sey, sondern es wird für Unvernunft und Bösartigkeit erklärt, nicht arbeiten zu wollen.

Eben so ist es mit der Hülfe, welche uns andere Menschen leisten, um unsern Zustand zu verbessern. Unter gewissen Umständen verdenkt es uns kein Mensch, wenn wir dieselbe ausschlagen. Je dringender aber die Bedürfnisse werden, desto weniger werden wir entschuldigt, wenn wir keine Unterstützung annehmen wollen; kann endlich ohne dieselbe Gesundheit und Leben nicht bestehen: so ist es kaum denkbar, daß wir Hülfe nicht wünschen, nicht annehmen sollten.

\*) Es muß hier nicht vergessen werden, daß nur der eigne Genuß in Betrachtung gezogen wird.

Was wir nun in Absicht unserer selbst nothwendig wollen, kann, wie in diesen Beyspiele, oft nicht anders erreicht werden, als durch die Hülfe anderer. Der Wunsch derselben im Allgemeinen ist also auch in unserm Willen mit eingeschlossen. Dieser würde sich aber widersprechen, wenn ich verlangte, daß mir etwas geleistet werde, was ich andern nicht zu leisten gesonnen wäre. Denn dächte jedermann so, wie könnte das, was ich doch nothwendig will, jemals wirklich werden? Muß ich also wollen, daß andere nicht so gesinnt seyn, wie ich selbst gesinnt bin; muß ich ferner wollen, daß meine eignen selbstsüchtigen Gefinnungen nicht bekannt werden: so zeige ich schon damit an, daß auch ich bereitwillig seyn soll andern zu helfen. Wollen, daß Handlungen, von andern aber nicht von mir, unter gleichen Umständen, geschehen, heißt erklären, daß etwas gut, nothwendig und auch nicht gut, nicht nothwendig sey; und Gefinnungen heucheln, die man nicht hat, ist abermals ein Widerspruch.

L

Vereinigen wir diese Punkte, welche theils aus der Vernunft unmittelbar, theils aus unserer bedürftigen Natur vermittelt derselben, fließen: so kommen wir auf die Vorschrift, welche aus den Urtheilen des gefunden Verstandes über den Werth der Dinge floß, und als das Grundgesetz der Sittlichkeit aufgestellt wurde. Es lautete folgendermaßen: Handle so, daß die Regel, die du dabey befolgst, nach deinem Willen zum allgemeinen Gesetze gemacht werden kann.\*) Da erstlich

\*) Dieses Gesetz, welches nur die Form der Regeln darstellt, die den Willen eines vernünftigen Wesens bestimmen dürfen, und bloß aus der Form d. h. der Denkweise unserer Vernunft, fließt, heißt deswegen ein formales Prinzip der Sittlichkeit. Wenn hingegen ein practischer Grundsatz irgend einen Gegenstand des Begehrensvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzt (als Glückseligkeit und Vollkommenheit): so heißt er material, in so fern der Grundsatz auf einen zu erreichenden Gegenstand, auf eine Materie, im Gegenfatze der Form, hinweist. Soll angezeigt werden, daß

ein an und für sich widersprechender Satz nicht als Gesetz gedacht werden, und das, was mit dem Willen eines bedürftigen Wesens nothwendig verbunden ist, von demselben durch kein allgemeines Gesetz ausgeschlossen werden kann, so heißt jenes Gebot nichts anders, als: jede Regel, die du dir machst, muß als bloßer Satz, keinen Widerspruch enthalten, und zweytens, dem nicht widerstreiten was in deinem Willen, als dem Willen eines sinnlich vernünftigen Wesens, nothwendig liegt.

Wer also das, was als das Hauptgebot der Sittlichkeit aufgestellt worden ist, nicht dafür erkennen wollte, der könnte nur auf

die Vernunft allein als Quelle des Sittengesetzes anzusehen ist, ohne Rücksicht auf irgend einen zuerreichenden Zweck, der nur durch Erfahrung erkannt wird, so kann dieß so ausgedrückt werden: Practische formale Grundsätze können allein Gesetze werden; materiale sind empirisch und können eben deswegen keine allgemeine Handlungsweise bestimmen.

zweyerley Weise die Gültigkeit desselben angreifen. Entweder er müßte zeigen, daß der Grundsatz des Widerspruchs kein Gesetz der Vernunft, oder, daß er nur auf die Erkenntniß der Dinge, auf das Wissen, nicht aber auf die Handlungen der Menschen anwendbar sey. Das erste ist schlechterdings unmöglich, und das zweyte nur unter der Bedingung gedenkbar, daß Vernunft überhaupt nichts mit den Handlungen der Menschen zu thun habe, sondern die bloß thierische Natur derselben entscheide; denn ohne Gesetz ist Vernunft nur ein leerer Name. Er könnte also auch nicht eine einzige Forderung an irgend einen Menschen machen, und eben so wenig für seine eignen Handlungen eine einzige Regel als unveränderlich ansehen. Wer nur verlangt, daß ihm kein Mensch das Leben nehme, wer nur anerkennt, daß ein größeres Gut einem geringeren vorzuziehen sey, der sagt schon dadurch, daß das Grundgesetz der Vernunft die Handlungen der Menschen leiten soll. Dasselbe auf eine einzige Handlung anwenden, und ihre

moralische Nothwendigkeit daraus herleiten heißt, dasselbe als entscheidend überhaupt anerkennen. Wo sollen die Ausnahmen anfangen? Wer — was bestimmt sie? — Ist die Vernunft nicht die Richterin, so ist nichts in den Menschen, das unter ihnen, auch nur in einem einzigen Falle, ein durchaus gleiches Urtheil hervorbringen könnte. Derjenige, welcher das Leben eines andern geringer als eine Summe Geldes schätzt, oder durch List und Betrug sich bereichert, kann nie von der Strafwürdigkeit seiner Handlungen überzeugt werden, wenn der aufgestellte Grundsatz nicht als allgemeingültig angenommen wird; und eben so wenig kann derjenige, welcher für eine augenblickliche Lust das Glück seines Lebens hingiebt, oder sich sogar dem Tode weiht, als unvernünftig gedacht werden, wenn die Vernunft nicht überhaupt die Handlungen der Menschen leiten soll. Allein dieß letztere behauptet wohl niemand so leicht. Es liegt in dem Bewußtseyn eines jeden Menschen, daß, so wie seine Erkenntniß, auch seine Handlungen von der Vernunft

bestimmt werden können und sollen. Es ist dieß eine Thatfache der Vernunft, wie Kant sagt, und sie ist hinlänglich, um einzusehen, wie alle Begriffe, die sich auf Sittlichkeit beziehen, entstanden sind.

Wenn die Kräfte, die in der Natur des Menschen liegen, so weit entwickelt sind, daß er nicht mehr von bloß thierischer Lust unwiderstehlich hingerissen wird, sondern zur Hervorbringung und zur Sicherung angenehmer Empfindung, Regeln und Grundsätze befolgt: so unterwirft er hernach selbst diese der Prüfung eben so, wie er zuvor die einzelnen Gefühle der Lust und Unlust zusammen zu fassen und in Eins zu verbinden suchte. Regeln, die in sich selbst einen Widerspruch enthalten, oder doch mit seinem ganzen Willen streiten, kann er, als sinnlich vernünftiges Wesen, das nicht bloß angenehme Gefühle zu seinem unmittelbaren Zwecke macht, das nicht nur empfindet, sondern auch denkt, und das, in der letzten Rücksicht wie in der ersten, einer festgestellten, in seiner Natur

liegenden Norm unterworfen ist — solche Regeln kann der Mensch, als ein solches Wesen, nicht für gut halten, weil er sie nicht als wahr zu denken vermag, und dieselben der Einheit widerstreiten, auf welche die Vernunft in allen ihren Verrichtungen hinweist,

Wirft er also die Frage auf: was soll ich in Absicht meiner, was in Absicht anderer thun, daß ich nicht mit mir selbst in unaufhörlichen Widerspruche lebe: so entstehn aus der Beantwortung dieser Frage die Begriffe von Recht und Unrecht, von Pflichtmäßigkeit und Pflichtwidrigkeit, von Unschuld und Schuld, von Tugend und Laster. Der Hauptsache nach sind diese Begriffe überall gleich, und sind es eben deswegen, weil sie nicht von der Erfahrung abgezogen, sondern unmittelbar aus der Vernunft geflossen sind. Sobald diese, die in ihrem Wesen bey allen Menschen gleich ist, nur so weit entwickelt wird, daß sie ihnen die Nothwendigkeit allgemeingültiger Grundsätze aufdringt:



so zeigt sie ihnen auch, durch die Allgemeingültigkeit, die unveränderliche Beschaffenheit derselben. Wird diese hier mehr, dort weniger, und selten ganz gefaßt: so liegt die Schuld hauptsächlich in den Neigungen, welche die Menschen, so uneingeschränkt als möglich, mit der Gesetzmäßigkeit zu vereinigen suchen. Dieser sich zu unterwerfen, fällt der Sinnlichkeit freylich schwer. So wie aber der Mensch eine gute practische Regel, die sich auf angenehme Empfindungen bezieht, nicht dadurch für schlecht erklärt, weil er sie nicht immer befolgt: eben so wenig kann er die Gesetzmäßigkeit deswegen, als nichtig ansehen, weil seine Neigungen ihn verhindern, dieselben stets vor Augen zu haben! Sie liegt in der Natur des Menschen eben so, als der Trieb nach Vergnügen, nur mit dem Unterschiede, daß dieser untergeordnet seyn, und jene immer mehr Gewalt über denselben erhalten soll.

Fragt man nun, worauf diese Unterordnung beruhe, so kann keine andere Antwort gegeben werden, als: weil es in unserm Bewußtseyn liegt, daß Vernunft etwas höheres als Sinnlichkeit ist, daß die Abhängigkeit von dieser den Menschen herabwürdiget, und daß die Herrschaft von jener ihn erhebt. Alle leblose Dinge, und alle vernunftlose Wesen haben nur in so fern einen Werth, als sie zur Erreichung irgend eines Zwecks, zur Befriedigung von sinnlichen Neigungen dienen; und diese letztern haben so wenig einen unbedingten Werth, daß es selbst der Wunsch eines vernünftigen Wesens seyn kann, von denselben frey zu seyn. Wie viel Vergnügen ein jeder genießen wolle, dieß ist an und für sich etwas gleichgültiges, aber nicht so, wie vernünftig er seyn wolle. Ja! der Wunsch, von allen sinnlichen Neigungen sich immer mehr los zu machen, könnte nur deswegen bezweifelt werden, weil man keinem Menschen diese Hoheit zutraut; aber die Vernunft in einem Stande der Besonnenheit verlieren zu wollen, dieß würde allgemein als

eine Erniedrigung angesehen werden, deren kein Mensch fähig seyn foll.\*)

Der Grund dieses Urtheils, welches sich vielen Menschen nur durch ein Gefühl ankündigt, ist nun wohl kein anderer als dieser, daß die Vernunft das eigentliche Wesen des Menschen ausmacht.\*\*\*) Er ist das was er ist, und auch die Natur ist das was sie für ihn ist, hauptsächlich durch Vernunft. Ohne sie vermag er wenig oder nichts. Durch sie bestimmt er den Werth der Dinge, macht sich Zwecke und findet die Mittel zur Ausführung derselben, unterwirft sich die leblose und lebendige Natur, versteht oder findet

\*) Blödsinnige, ja selbst eigentliche Rasende, haben aller Wahrscheinlichkeit nach weit mehr Genuß, als die meisten Menschen, die im Gebrauch ihrer Vernunft sind. Wie aber würde man den ansehen, der zu jenen zu gehören wünschte?

\*\*) Dieses Gefühl von der Hoheit der Vernunft ist eigentlich das, was man moralisches Gefühl nennt,

ihre Gesetze, macht sich selbst die Regeln seines Verhaltens, kann sie zu allgemeinen Gesetzen erheben, und schreibt sich deswegen eine Freyheit zu, die ihn von allen ihm bekannten Wesen unterscheidet. \*) Einer solchen Kraft, die alle übrigen bis auf einen gewissen Grad lenken kann, und wirklich lenkt, gebührt ein eben solcher Vorzug, als der organisirten und lebendigen Natur vor der todten Masse. Die Vernunft für geringer halten, als die sinnlichen Kräfte und alles was sie bewirken, hiesse: das Vermögen zu urtheilen dem, was beurtheilt wird; die Kraft allen Dingen ihren Werth zu bestimmen, dem was geschätzt wird, das Lebendige dem Todten nachsetzen. \*\*)

- \*) Das Gefühl dieser Freyheit findet sich in jedem Menschen mehr oder weniger. Worin der höchste Begriff derselben bestehe, wird im Folgenden gezeigt werden.
  
- \*\*) Wenn aber der sinnliche Theil unsers Wesens urtheilen könnte? — dann wäre es Vernunft und nicht das was er ist.

Ist nun Vernunft das Höchste, was der Mensch besitzt, sieht er sie selbst so an: so ist klar, daß die Gesetze, durch welche sie nur das ist, was sie ist, auch über alles, was sonst Gesetz heißen mag, geachtet werden müssen, und daß das Sittengesetz insbesondere, als die Richtschnur unserer Handlung, anzusehn ist; so ist ferner klar, warum bey allem Widerstreit der Sinnlichkeit, bey aller Unvollkommenheit der Systeme über Sittlichkeit, die Begriffe von dieser sich immer dem Menschen wider seinen Willen aufdringen, und Achtung denen nie ver sagt worden ist, welche nichts höheres als Pflicht und Tugend kannten.

Mit diesem Urtheile über die Hoheit der menschlichen Natur, ist ferner verbunden, daß jeder Mensch, vermöge seines Werths, sich als Zweck ansieht, und nicht als bloßes Mittel zu andern ihm fremden Zwecken gebraucht seyn will. Er verlangt, daß das was er selbst leisten soll, auch ihm geleistet werde.

Daher eine ganz andere Empfindung entsteht, wenn wir von einem Menschen, mit seinem Willen, als wenn wir von einem Thiere verletzt werden. Daher der Unwille, wenn wir, wider unser Wissen und Willen, zu Dingen gebraucht werden, welche unsre Vernunft nicht gut heißen kann. Eben dadurch, daß der Mensch diese besitzt und durch sie seine Zwecke bestimmen kann, will er nicht, daß sie von andern bestimmt, noch weniger, daß er zu solchen, die den seinigen ganz entgegengesetzt sind, gebraucht werde. Das, was er auf diese Art in Absicht seiner selbst, fordert, muß er auch allen andern Menschen, als vernünftigen Wesen, zugestehen. Sie sind in seinem Urtheile ebenfalls Zwecke an sich. Da nun die Sinnlichkeit diesem Urtheile über die Würde des vernünftigen Theils unserer Natur widerstreitet, und sich selbst als höchsten Zweck aufdringen will, welchem die Vernunft bloß als Mittel dienen soll: so kann das Sittengesetz auch so ausgedrückt werden: Handle so, daß du die Vernunft, weder in deiner

Person \*) noch in der Person eines andern, als bloßes Mittel, sondern als Zweck zugleich ansehst, und befördere daher alle diejenigen Zwecke, die mit diesem in Verbindung stehen. \*\*) Die Anwendung dieses Gesetzes mögen folgende Beyspiele erläutern :

Wenn irgend ein Großer als die Geißel eines Landes von mir angesehen, und nur durch seinen Tod eine Linderung der mannigfaltigen Plagen geschafft würde, welche die

\*) Vernunftlose Wesen, die nur als Mittel zu etwas gut sind, heißen Sachen; vernünftige Wesen hingegen, die sich selbst als Zwecke ansehen, heißen Personen.

\*\*) Da die Vernunft das unterscheidende Kennzeichen der Menschheit ist, so kann man auch, nach Kant, das Sittengesetz so ausdrücken: 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 brauchest.

Bewohner desselben treffen, so fragt sich: darf ich den wahren oder vermeinten Tyrannen meuchelmörderischer Weise umbringen? An und für sich ist es eine ausgemachte Sache, daß in der bürgerlichen Gesellschaft kein Mensch gemordet werden darf. Sollte in dem vorliegenden Falle eine Ausnahme gemacht werden, so könnte dieß nicht anders geschehen, als daß ich meine Person bloß zum Mittel machte, andern einen leidlichen Zustand zu verschaffen, und folglich das Sittengesetz verletzte. \*) — Ein zweyter Fall sey dieser: Ein redlicher und arbeitsamer Mann treibt irgendwo einen Handel, der ihn und seine Familie nährt, der aber dazu nicht mehr hinreichend seyn würde, wenn ein anderer Mann sich an eben den Orte, mit eben dem Nahrungszweige beschäftigen und den Vortheil wenigstens theilen wollte. Nun

\*) Auf diese Weise ist jene Frage leicht entschieden. Wird, wie es nicht selten geschieht, das allgemeine Beste zum Maßstab einer solchen Handlung gemacht, so ist nie auf eine bestimmte Antwort zu kommen.



habe ich gewisse Kenntnisse, die mir einen glücklichen Fortgang meiner Geschäfte sichern würden, wenn ich mich an jenem Orte niederliesse, ich frage mich aber zuvor noch, ob es auch nicht der Pflicht zuwider sey? Sehe ich nun, dafs, wenn ich ihr treu seyn will, ich die vernünftigen Zwecke eines Menschen nicht stören darf: so ist es gleich entschieden, dafs ich so lange die Absicht nicht ausführen darf, als mir nicht alle Mittel fehlen an einem andern Orte, oder auf eine andere Art mein Leben zu erhalten.

Diese beyden Beyspiele enthalten die Beurtheilung einer strengen und einer sogenannten verdienstlichen Pflicht gegen andere. Folgende werden zeigen, dafs nach dem aufgestellten Gesetze auch die Pflichten gegen uns selbst, beurtheilt werden können.

Wenn jemand zwischen Tod und Leben zu wählen hat, und jener unausbleiblich erfolgt, wenn er sich nicht einer schmerzhaften Operation unterwerfen will, dieses aber

durch dieselbe gerettet werden kann, und die Frage aufgeworfen wird: ist es gleichgültig, ob er das eine oder das andere wähle: so muß sie verneint werden, sobald bedacht wird, daß die vernünftige Natur bloß als Mittel gebraucht werden soll, einen Schmerz abzuwenden. Ihr Daseyn zu erhalten, muß ihr Wille seyn, wenn sie sich als höchsten Zweck betrachtet, und diesem Willen, der sich auf sie selbst bezieht, der sinnlichen Natur unterwerfen, heißt pflichtwidrig handeln. Hieraus kann auch die Frage über den Selbstmord entschieden werden. Wer ihn begeht, gebraucht allemal seine Person bloß als Mittel zur Abwendung eines schmerzvollen Zustandes. Sähe er sie als höchsten Zweck an, so würde er sich nicht zerstören wollen, um jenem zu entgehen. \*)

\*) Bey Beurtheilung dieser Frage kann die Unsterblichkeit der Seele nicht in Betrachtung gezogen werden. Der Glaube daran, wenn er nur auf die Vernunft, und nicht auf eine Offenbarung gegründet wird, kann nur aus dem Sittengesetze hergeleitet wer-

Da die Pflicht das Leben zu erhalten, unmittelbar aus dem Begriffe von der vernünftigen Natur, als höchstem Zwecke, folgt: so gehört sie zu den vollkommenen Pflichten. Als unvollkommene Pflicht wird das angesehen, was sich auf einen Zweck bezieht, der nur als Mittel zur Beförderung des Hauptzwecks angesehen werden kann. Wie die Entscheidung über solche Pflichten, in Absicht unsrer selbst, nach jenem Gesetze bewerkstelligt werden könne, wird folgendes Beyspiel zeigen.

Zwey Personen sind über die Ausführung irgend einer rechtmässigen Absicht übereinkommen, worin sie beyde ihren Vortheil finden. Allein die Eine glaubt hernach einzusehen, daß jene Absicht noch besser durch einen Dritten erreicht werden könne, als durch den, welcher Anfangs zur Theilnahme

den. Er darf also nicht über das entscheiden, was dieses an und für sich betrachtet als nothwendig darstellt, eben so wenig als die Folge den Grund, oder die Wirkung die Ursache bestimmen kann.

bestimmt war, fühlt sich zwar durch den Vertrag gebunden, giebt aber doch nicht un- deutlich zu verstehen, daß sie denselben be- reue. — Ob nun derjenige, der als unnütz bey der Unternehmung angesehen wird, im Allgemeinen, sich von der Sache losfagen könne, ist keinem Zweifel unterworfen. In vielen Fällen wird es fogar als edel angesehen werden. Und in der That ist es so, wenn die Ausführung jener Absicht ohne ihn besser gelingen wird, und er durch seine Losfagung nichts dabey einbüßt, als bald vorübergehen- de angenehme Empfindungen. Allein ange- nommen, die Voraussetzung des Unbeständi- gen sey nicht gegründet, und der Andere müsse sie für bloßen Wahn halten; angenom- men ferner, es beruhe auf der Unterneh- mung der gesicherte Lebensunterhalt dieses letzten, wenigstens auf einige Zeit, und die Hoffnung dazu könnte nicht durch eine eben so bestimmte ersetzt werden, so fragt sich: ist es ihm erlaubt, sein Wort zurückzugeben, bloß weil es ihm unangenehm ist, als ein eigennütziger Mann zu erscheinen, oder weil

es ihm doch angenehmer seyn würde, seine Uneigennützigkeit an den Tag zu legen? Die Antwort muß verneinend seyn, wenn bedacht wird, daß ein vernünftiger Zweck, um eines bloß angenehmen oder unangenehmen Gefühls willen, nicht aufgegeben werden darf. Die Person würde als bloßes Mittel gebraucht. \*)

So kann das Sittengesetz, auf die zweyte Art ausgedrückt, nicht weniger die Pflichten angeben, die der Mensch zu beobachten

\*) Diese Betrachtung wird bey der sogenannten Delicateſſe nur zu selten angestellt. Feines Gefühl ist eine herrliche Sache, aber ohne bestimmte Grundſätze ist es dem Mißbrauch nicht wenig ausgeſetzt. — Der obige Fall ist nur von der Seite angeſehen worden, von welcher er eine Pflicht gegen uns ſelbſt auflegt. Es würde auch eine Pflicht gegen andre entſtehen, wenn der Mann, der ſein Wort zurückgeben will, einſähe, daß ohne ihn die Abſicht des Andern nicht ſo gut erreicht werden könnte, beſonders in dem Falle, daß an der Ausführung deſſelben viel gelegen wäre.

hat, als unter der zuerst aufgestellten Form. Auch denke man nicht, daß diese beyden Formen einen wesentlichen Unterschied darstellen. Das Gesetz ist eins und eben dasselbe, nur von zwey verschiedenen Seiten betrachtet. Wenn, als sittlichböse, alle Maximen verboten werden, die sich nicht als Gesetze denken lassen, so liegt der Grund dieses Verbots darin, daß die Menschen, als vernünftige Wesen, sich nur allgemeingültige Regeln für ihr Verhalten machen können, und daß folglich der einzelne Mensch, dessen Maxime nicht Gesetz werden kann, dieselbe, seiner vernünftigen Natur zuwider, bloß aus seiner sinnlichen schöpft. Muß diese jener untergeordnet werden, so ist das umgekehrte Verfahren als moralischböse anzusehen. Hier wird nur auf die wesentliche Beschaffenheit der Regeln, nämlich ihre Allgemeingültigkeit, gesehen. Es kann aber bey einem Gesetze, außer seinem Inhalte, noch nach dem Zweck desselben gefragt werden. Ist nun der Zweck von der Art, daß durch die Bestimmung desselben hinlänglich gezeigt wird, was nach dem

Gefetze, das sich darauf bezieht, gethan werden muß: so ist es genug, daß dieses den Zweck angebe. Dies geschieht in dem Verbote, die vernünftige Natur in seiner eignen, oder in der Person eines andern, zum bloßen Mittel zu gebrauchen. Wer diesem Verbote gemäß handeln will, der muß jeden Menschen, so wie sich selbst, als Zweck an sich ansehen, und durch diesen Gedanken die Freyheit seiner Handlungen so einschränken, daß sein Wille seiner vernünftigen Natur, die ihn als Zweck an sich darstellt, nicht zuwider sey, und mit dem Willen aller anderer Menschen bestehen könne. Dies ist aber nichts anders, als: er soll keine Maxime befolgen, die nach seinem Willen nicht allgemeines Gesetz werden könnte. Denn befolgt er dies Gebot, so schränkt er eben seine Handlungen auf solche ein, die weder mit seinem eignen, noch mit dem vernünftigen Willen anderer Menschen streiten.

Hier ist noch zu merken, daß, wenn bey dem Sittengesetze auf einen Zweck hinge-

wiesen wird, dieser nicht so zu denken ist, als ob er, wie die untergeordneten Zwecke, die sich auf unsere Glückseligkeit beziehen, erreicht werden sollte. Er ist im Gegentheil schon da, und das Sittengesetz schreibt nur vor, demselben nicht zuwider zu handeln. Es ist ein selbstständiger Zweck, der nicht bewirkt sondern nur behauptet werden soll. Sieht man die Vernunft so an, so fallen alle Klagen weg, die je wider die Einrichtung der menschlichen Natur gemacht worden sind. Wird aber die Vernunft nur als Mittel zur Glückseligkeit gedacht, so ist es allerdings wahr, daß ein bloß thierischer Instinkt besser als Vernunft gewesen seyn würde. Durch sie kann auch der einsichtsvollste Mensch nie mit Gewißheit die Mittel bestimmen, die ihn zur Glückseligkeit führen werden. Der Haß der deswegen bisweilen auf die Vernunft geworfen wird, und sich gerade bey denen, welche sie auf die mannigfaltigste Weise geübt haben, am öftersten einschleicht, muß sogleich verschwinden, wenn sie als Zweck an sich angesehen wird. Gesteht man



ihr diese Würde zu, so hat auch das Sittengesetz einen festen unerschütterlichen Grund, und alle Begriffe und Urtheile, die in Absicht der Sittlichkeit herrschend sind, bekommen Wahrheit und Bedeutung. Ohne den aufgestellten Grundfatz hingegen, streitet die gemeine Vernunft durchaus mit den philosophischen Spekulationen, und Pflicht und Tugend sind Worte, die entweder keinen, oder einen sehr veränderlichen Sinn haben.





*Nur ein formaler Grundsatz kann als  
Sittengesetz gedacht werden. \*)*

Wenn als Sittengesetz irgend ein Grundsatz aufgestellt wird, der einen auf Glückseligkeit sich beziehenden Zweck voraussetzt, so ist es unmöglich, allen den Einwürfen zu begegnen, welche gegen dasselbe erhoben werden. Und dies hauptsächlich deswegen, weil bey der Glückseligkeitslehre alles auf Erfahrung ankommt; Erfahrung aber nicht nur überhaupt nichts als apodictisch gewiß darstellt, sondern auch im vorliegenden Falle nicht einmal Wahrscheinlichkeit geben kann. Sie kann nur sagen, was da ist, gewesen ist und seyn wird, nicht aber was geschehen soll, wenn es auch nicht geschieht; und daß ein Gebot in unserer Vernunft liegt, welches auf ein Sollen hindeutet, ist hin-

\*) S. die Note S. 162.

länglich gezeigt worden. Nur der, welcher die Vernunft aufgibt, kann dieß Sollen, welches der formale Grundsatz der Sittlichkeit aufstellt, in Zweifel ziehen. Wäre er nun bloß deswegen von Wichtigkeit, weil er volle Ueberzeugung von der Wahrheit der Pflicht und der Tugend giebt, so würde es hinreichend seyn, ihn dargestellt zu haben. Allein darin besteht nicht sein ganzes Verdienst. Er bestimmt zu gleicher Zeit das Wesen der Tugend, und reinigt die Begriffe, welche die Philosophie, vor Kants Morallehre, damit verbunden hat, von allen fremdartigen Zusätzen. Er ist also auch selbst für diejenigen wichtig, welche, durch ein inneres Gefühl gedrungen, an Sittlichkeit glauben, sie aber nicht in dem reinen Lichte sehen, welches allein ihr den höchsten Werth giebt über alles, was nur der Gegenstand menschlicher Wünsche seyn kann. In dieser Rücksicht ist noch zu zeigen übrig, daß das Sittengesetz seine Natur verliert, wenn ihm der Trieb zur Glückseligkeit zum Grunde gelegt wird. Dazu dienen folgende Betrachtungen.

1) Sittliche Güte wird für eine nothwendige Eigenschaft jedes Menschen angesehen, der zur Besonnenheit gelangt ist. Dies kann sie nicht seyn, wenn sie nur darauf hinzielt, die größte Summe angenehmer Empfindungen zu bewirken. Denn die Mittel, das wirklich zu machen, was dem Menschen das höchste und dauerhafteste Vergnügen gewähren würde, sind sehr selten in seiner Gewalt. Aber gesetzt, es käme nur auf die Gesinnung, und nicht auf die Erreichung des vorgesteckten Ziels an: so könnte ein Gesetz, das geböte, nach dem zu streben, was die meiste Glückseligkeit hervorbringt, auch deswegen nicht beobachtet werden, weil es eine Kenntniss voraussetzt, die nicht nur nicht allen Menschen, sondern nicht einmal einem Einzigen in einer gewissen Vollkommenheit zu Theil wird. Alles was sich auf jenen Zweck bezieht, ist ungewiß. „Will jemand Reichthum, wie viel Sorge, Neid und Nachstellung könnte er sich auf den Hals ziehen? Will er viel Erkenntniss und Einsicht, vielleicht könnte das nur um ein so schärferes

Auge werden, um die Uibel, die sich für ihn ietzt noch verbergen, und doch nicht vermieden werden können, ihm nur um desto schrecklicher zu zeigen, oder seinen Begierden, die ihm schon genug zu schaffen machen, noch mehr Bedürfnisse aufzubürden. Will er ein langes Leben, wer steht ihm dafür, daß es nicht ein langes Elend seyn würde? Will er wenigstens Gesundheit, wie oft hat noch Ungemächlichkeit des Körpers von Ausschweifungen abgehalten, darein unbeschränkte Gesundheit würde haben fallen lassen? Kurz, er ist nicht vermögend, nach irgend einem Grundsatze mit völliger Gewisheit zu bestimmen, was ihn wahrhaft glücklich machen werde.“ \*) Kann nun kein Mensch die Folgen seiner Handlungen in dem Grade voraussehen, in welchem er sie voraussehen müßte, wenn er von irgend einer That je mit Gewisheit sagen wollte, sie sey gut, selbst in Rücksicht auf sein eignes Wohlbe-

\*) Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 46.

den: so ist dieß noch weit unmöglicher, wenn er, um das sympathetische Gefühl zu befriedigen, auch an andre denkt; und je größer der Kreis ist, den er mit seinem Wohlwollen umfaßt, desto schwieriger wird jene Kenntniß. Soll fogar das allgemeine Wohl eines ganzen Staats mit in den Grundsatz der eignen Glückseligkeit aufgenommen werden: so kann von tausend Menschen höchstens einer mit einiger Wahrscheinlichkeit und keiner bestimmt angeben, was dem Staate in allen Fällen zuträglich seyn werde. Hierbey ist vorausgesetzt worden, daß fremdes Wohl mit in den Grundsatz der eignen Glückseligkeit aufgenommen werde, und so muß es seyn, wenn das Sittengesetz nicht ein leeres Wort seyn soll. Alles aber, was über die Verbindung unserer eignen Glückseligkeit mit der unserer Nebenmenschen, gesagt werden kann, bezieht sich auf Sympathie, auf die Vervollkommung unserer Kräfte und auf den Willen Gottes, und wie vielen Einwendungen die darauf gegründeten Forderungen, an jeden Menschen ohne Unterschied, ausge-

setzt sind, ist an einem andern Orte gezeigt worden. \*)

Alle diese Schwierigkeiten, welche ein Gesetz treffen, das sich auf Selbstliebe gründet, heben das Wesen desselben auf. Denn nicht jeder Mensch kann es beobachten; er kann nicht einmal bestimmt wissen, was er zu thun und zu lassen hat, um denselben nicht entgegen zu handeln, und es wird von ihm verlangt, daß er gewisse Gefühle und Kenntnisse habe, die nicht in seiner Gewalt stehen. Ganz anders verhält sich mit dem formalen Grundsatz. Dieser verlangt nicht, daß etwas wirklich werde, sondern, daß der Wille gesetzmäßig sey; er enthält in sich alles was zu wissen nöthig ist, um sittlich gut zu seyn, und fordert nur, daß ein vernünftiges Wesen auch vernünftig handle, und das, was sich ihm in seinem Urtheile als das Höchste darstellt, auch in seinen Handlungen ausdrücke. Ein solcher Grundsatz kann als allgemeines Gesetz gedacht werden.

\*) S. 47. und folg.

2) Dafs alles, was sich auf angenehme Empfindung bezieht, nicht immer gleiche Wirkung auf einen und eben denselben Menschen hervorbringt, dafs die Neigungen veränderlich sind, wird nicht nur als eine Thatſache angenommen, wovon ein jeder, welcher auf sich und andre achtet, die Erfahrung hat; sondern es wird dieſs, an und für sich, als etwas gleichgültiges angeſehen, worüber keine Vorſchrift Statt finden kann. Aber das, was als guter Charakter gedacht wird, das ſoll immer gleich bleiben, das ſoll weder durch veränderte Umstände, noch durch den Lauf der Zeit, wandelbar werden. Veränderte Umstände werden als der Proberſtein der Tugend angeſehen, und nur dann wird ſie für ächt gehalten, wenn der Menſch, dem man ſie zuſchreibt, im hohen wie im niedern Stande, in der Jugend wie im Alter, gleiche Grundſätze befolgt. Wie dieſe Gleichheit möglich ſey, wenn das bloſſe Vernunftgeſetz zur Beſtimmung des Willens, als hinreichend gedacht wird, leuchtet ſogleich ein, da es ſelbſt unveränderlich iſt, und für ſich allein



ohne irgend eine veränderliche Neigung wirkt; wie aber durch das bloße Streben nach Glückseligkeit, wenn die einzelne Neigungen, die sich darauf beziehen, geschwächt oder gar mit andern vertauscht werden, doch Gleichheit des Charakters bestehe — ist unbegreiflich. Eben daher, weil oft die Grundlage von guten Eigenschaften nur vorübergehende Neigung ist, verschwinden sie mit dieser. Wer in seiner Jugend wohlthätig war, weil Sympathie Befriedigung forderte, wird im Alter hart und geizig, wenn das Gefühl für anderer Leiden verschwunden ist; wer bescheiden war, weil er die Gunst der Menschen erlangen wollte, wird stolz, wenn er sich nicht mehr darum bekümmert; wer fleißig war, bloß weil er ein Amt erreichen wollte, wird unthätig, wenn er es erreicht hat u. s. w. Sollen Wohlthätigkeit, Bescheidenheit, Fleiß und alle Eigenschaften, die wir in dem sittlichguten Menschen vereinigt denken, nicht vorübergehende Bestimmungen desselben seyn: so müssen sie auf einem unwandelbaren Grunde beruhen, und dieser

kann kein anderer, als die, sich immer selbst gleiche, Vernunft seyn. Hierauf beruhet auch die Behauptung, daß die Tugend nur Eins ist. Denn sie wird als das Bestreben der Vernunft zu gehorchen angesehen. \*) Die einzelnen guten Eigenschaften, die aus demselben entspringen, und die auch Tugenden genannt werden, sind nur Zweige eines und eben desselben Stammes. Jede als für sich bestehend betrachten, heißt einen abgehauenen Ast für einen Baum halten.

3) Die Gesetze der Sittlichkeit sollen Uebereinstimmung unter allen Menschen hervorbringen. Aus der Beobachtung derselben, denkt jedermann, würde die größte Harmo-

- \* ) Hohe und niedre Tugend kann nur in so ferne angenommen werden, als sie dem Grade der Kraft nach, verschieden ist. Der Bestimmungsgrund des Willens ist bey der einen wie bey der andern eben derselbe. Auch das noch Tugend nennen, was bloß aus Selbstliebe fließt, und nur zufällig mit dem Sittengesetze übereinstimmt, heißt das Wesen der Tugend aufheben.

N

nie auf Erden entstehen. Wie könnte aber diese die Wirkung der Tugend seyn, wenn eigne Glückseligkeit der letzte Zweck derselben wäre? Da in diesem Falle jeder nur sein eignes Wohlbefinden zum Gegenstande seiner Handlungen machte: so könnte dasselbe nur zufällig sich mit den Absichten anderer vertragen. Die Menschen hätten nicht einen gemeinschaftlichen Zweck, sondern jeder seinen eignen, der nur einen gemeinschaftlichen Namen führte. Eben deswegen, weil die Selbstliebe eines jeden oft nur auf Kosten eines andern befriedigt werden kann, herrscht die Disharmonie, die gehoben werden soll. Selbst aus der edelsten Neigung, aus vielumfassender Menschenliebe, kann sie entstehen. Diese Neigung ist wie jede andere, drückend, wenn ihr nicht Genüge gethan werden kann, und es ist daher gar nichts feltnes, ihr die Gerechtigkeit aufgeopfert zu sehen. \*) Ueberdem können nicht nur über

\*) Menschenliebe, als Neigung, ist theils auf Sympathie, theils auf den Trieb sich über

die Mittel, sondern auch über die Gelegenheit zur Wohlthätigkeit, Streit und Neid entspringen. Es frage sich ein jeder, der vorzüglich Gefallen daran hat, Glückseligkeit um sich her zu verbreiten, ob es ihm gleichgültig sey, von wem das Gute, das geschehen soll, gethan werde, von ihm selbst oder von andern; ob es ihm nicht angenehmer feyn würde, das Vermögen, welches ein anderer besitzt, und zum gemeinen Besten anwendet, selbst zu besitzen und dazu anzuwenden. Ist nun schon bey einer, dem Anschein nach, so uneigennützigem Neigung in uns ein Widerstreben andern zu überlassen, was wir selbst gern befäßen und bewirkten: so muß es bey andern Neigungen, die sich unmittelbar auf uns selbst beziehen, noch weit stärker

andre zu erheben, (auf Stolz) gegründet, und kann pathologisch heißen. Es giebt aber auch eine practische Menschenliebe, die ihren Ursprung bloß in der moralischen Verbindlichkeit hat. Wer diese besitzt, ist zuerst gerecht, und thut dann so viel Gutes als er kann — weil es seine Schuldigkeit ist, andern zu helfen.

feyn. Das Streben nach Glückseligkeit bringt also, wie Kant sagt, eine Einstimmung hervor, die derjenigen ähnlich ist, welche ein gewisses Spottgedicht auf die Seeleneintracht zweyer sich zu Grunde richtenden Eheleute, schildert: O! wundervolle Harmonie, was er will, will auch sie u. s. w. oder eine Harmonie des Willens, wie diejenige zwischen Carl dem fünften und Franz dem ersten, wenn der letzte sagte: was mein Bruder Carl will (Mayland) das will auch ich haben.

Dieses Widerspiel der Einstimmung fällt bey dem formalen Sittengesetze ganz weg. Wenn jeder Mensch die Vernunft zum höchsten Zwecke bey allen seinen Handlungen machte, so würden in der That nie entgegengesetzte Absichten Statt finden; der Wille eines jeden würde im strengsten Sinne, der Wille aller seyn. Nun ist freylich auf dieser Erde eine so allgemein herrschende Sittlichkeit nicht zu erwarten. Allein es ist genung, daß das Gesetz derselben geschickt ist, die

Einstimmung, die man sich von der allgemeinen Beobachtung der Pflichten verspricht, zu befördern.

4) Es ist kein Theil der Glückseligkeit, der nicht der Rechtschaffenheit aufgeopfert werden kann und soll. Wäre nun diese nichts als das Streben nach der möglichgrößten Summe angenehmer Empfindungen: so hiesse jenes Urtheil nichts anders, als, man solle ein kleineres Vergnügen, um eines größern willen, hingeben. Bis auf einen gewissen Grad läßt sich die Aufopferung so denken. Soll aber endlich selbst das Leben der Rechtschaffenheit nachgesetzt werden, so giebt es keine Freude, welche, sie sey noch so groß, höher zu schätzen sey, als die Quelle aller Freuden. Auch wird derjenige allgemein für unvernünftig gehalten, der, um einer bloßen Lust willen, das Leben wagt oder gar hingiebt. Nur dann, wenn die Erhaltung desselben mit der Gerechtigkeit nicht bestehen kann, wird die freywillige Aufopferung gebilligt. Lieber alles hingeben als seine Pflicht

verletzen, das denken die Menschen als möglich und gut; aber alles hingeben, um einen Theil oder vielmehr nichts zu erhalten, das ist in ihren Augen Unsinn.

Mit dem moralischen Gefühle, als Menschenliebe betrachtet, welche noch die Selbstliebe überwiege, würde man wohl zur Erklärung jener Forderung ausreichen, wenn nur ein solcher für sich bestehender Trieb angenommen oder den Menschen auf irgend eine Weise gezeigt werden könnte, daß sie andere mehr als sich selbst lieben müßten. — Um einen Freund, einen Wohlthäter vom Tode zu retten, sein eignes Leben hingeben, stellt man sich als möglich und als edel vor. Eben dieß für einen unbekanntnen Menschen aus Liebe thun, streitet schon mit der allgemeinen Denkungsart. \*) — Einen Freund

\*) Es ist hier nicht von der bloßen Gefahr die Rede, in die sich ein Mensch begiebt, um einen andern einem gewissen Tode zu entreißen, sondern von einer wirklichen Aufopferung des Lebens.

in Wohlstand durch Aufopferung des Lebens, blofs aus Zuneigung verfetzen, würde nicht für gut und recht angefehen werden. Auf eine eben fo kostbare Weife den Wohlstand eines fremden Menschen retten, ist kaum denkbar, und würde als höchst unvernünftig betrachtet werden. \*) Aber lieber den Tod leiden, als eine Ungerechtigkeit gegen ihn begehen, ohne zu fragen, wie sich dabey sein Gewinnst gegen unsern Verlust verhalte, das hält man nicht nur nicht für verwerflich, sondern fogar für nothwendig. Woher dieses Urtheil komme, leidet keine Schwierigkeit, wenn

\*) Hieraus hätten diejenigen, welche glauben, dafs der gute Character nur deswegen so hoch geschätzt werde, weil er der Selbstliebe anderer zuträglich sey, schon sehen können, wie sehr sie sich irren. Wäre der Egoismus wirklich der Grund der Achtung, die man der Rechtschaffenheit erzeigt: so müfste jede Aufopferung für andre, sie komme aus einer Quelle aus welcher sie wolle, als gut betrachtet werden. Dies ist aber gar nicht der Fall. Verzichtleistung auf unsere Rechte, wird sehr oft als Schwachheit geradelt, und manche Aufopferung als ein hoher Grad der Unvernunft angefehen.



die Vernunft als der höchste Zweck des Menschen angesehen wird. Denn dann wird ihrem Gesetze alles untergeordnet, was sich auf Freude und Schmerz bezieht.

5) Nach dem gewöhnlichen Urtheile der Menschen wird zwar ein Unterschied zwischen den Freuden zugegeben, deren wir fähig sind; die gröbern werden von den feinem geschieden; und denjenigen, die aus dem Verstande und Herzen fließen, wird der Vorzug vor denen eingeräumt, welche von den körperlichen Sinnen herkommen. Wenn aber eine Frage über Recht und Unrecht entschieden werden soll, so nimmt der gemeine Verstand auf diesen Unterschied gar nicht Rücksicht. Der Ausspruch wird gefällt, ohne im allergeringsten darnach zu fragen, ob etwa die feinem Freuden eines Menschen dabey in Collision kommen können. Dies Verfahren hat seinen guten Grund, wenn das Sittengesetz für sich besteht, ohne Einmischung irgend eines Gefühls von Lust, wenn Tugend als das Bestreben angesehen wird,

der Vernunft zu gehorchen, und Untugend als der Hang, sich nur angenehme Empfindungen zu Gesetzen seiner Handlungen zu machen. Wird aber selbst die feinste Freude dem Sittegesetze zum Grunde gelegt, wird der ganze Unterschied zwischen Tugend und Laster nur von der Verschiedenheit der Quellen hergenommen, aus welchen das Vergnügen fließt: so ist er so gut als aufgehoben, und es kann in keinem einzigen Falle für alle Menschen bestimmt angegeben werden, was sie thun oder lassen sollen. Alles hängt dann von ihrer Empfänglichkeit für gewisse Freuden ab. Denn selbst diejenigen, welche vorzüglich geistig genannt werden, entscheiden nicht über Recht und Unrecht. Gesetzt, ein Mann suche seine höchste Glückseligkeit im ungestörten Nachdenken und in der Entwicklung seiner geistigen Kräfte, er werde aber daran durch eintretenden Mangel der nothwendigsten Bedürfnisse des Lebens gehindert, und könne demselben nicht anders als durch einen Betrug oder durch mechanische Arbeiten abhelfen. Was wird er thun, wenn er

bey sich selbst denkt: die Ausbildung deiner geistigen Kräfte ist das höchste Ziel, und das Streben nach dem Vergnügen, welches aus dem Bewußtseyn derselben fließt, ist Tugend? Ist es ihm Ernst mit diesen Behauptungen, so wird er sehr versucht seyn zu betrügen, da die Entwicklung seiner Fähigkeiten durch die mechanische Arbeit unstreitig leidet. Denkt er aber moralische Vollkommenheit sey das höchste Ziel, so liegt schon darin, daß Vergnügen nicht der Zweck der Tugend ist. Denn gewährte diese Vollkommenheit die höchste Freude: so müßte er sich glücklich schätzen, eine Gelegenheit zu finden, wo er sich derselben bewußt werden kann. Wird er sich aber wohl freuen, daß er, um das Sittengesetz nicht zu verletzen, mechanische Arbeit thun muß? \*)

\*) Dies wird an einem andern Orte weiter ausgeführt werden. — Strebe nach Vollkommenheit, heißt dreyerley: 1) Suche deinen äußern Zustand so vollkommen als möglich zu machen. 2) Bilde deine Kräfte und Fähigkeiten aus. 3) Strebe nach moralischer Vollkommenheit. Die beyden ersten Regeln

Ferner, wenn einmal zugegeben wird, daß das Streben nach Glückseligkeit der Grund aller Pflichten sey: so darf man sich nachher gar nicht wundern, wenn das größte Vergnügen eben so gut als die feinste Freude zum höchsten Gesetze gemacht, und Genuß des Lebens, er bestehe worin er wolle, als entscheidend über alle Handlungen angesehen werde. „Beruht die Willensbestimmung nur auf dem Gefühle von Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, die der Mensch aus irgend einer Ursache erwartet: so ist es ihm gänzlich einerley, durch welche Vorstellungsart er afficirt werde. Nur wie stark, wie

beziehen sich auf angenehme Empfindung, und müssen der dritten untergeordnet werden. Wären sie mit derselben von gleichem Werthe: so hätte derjenige nicht Unrecht, welcher lieber betrügen, als die Erweiterung seiner Kenntnisse aufgeben wollte. Ist aber moralische Vollkommenheit das Höchste, so muß immer wieder gefragt werden, worin sie besteht? und dann entweder ganz aufgegeben, oder nach dem reinen Vernunftgesetze gerichtet werden.

lange, wie leicht erworben und oft wiederholt diese Annehmlichkeit sey, daran liegt es ihm, um sich zur Wahl zu entschließen. So wie demjenigen, der Gold zur Ausgabe braucht, gänzlich einerley ist, ob die Materie desselben, das G<sup>o</sup>ld, aus dem Gebirge gegraben, oder aus dem Sande gewachsen ist, wenn es nur allenthalben für denselben Werth angenommen wird; so fragt kein Mensch, wenn es ihm bloß an der Annehmlichkeit des Lebens gelegen ist, ob Verstandes- oder Sinnesvorstellungen, sondern nur wie viel und großes Vergnügen sie ihm auf die längste Zeit verschaffen.“ \*)

Alles Vergnügen ist in so ferne gleichartig als es auf einem in uns darauf angelegten Gefühle beruht. Wären die feinern Freuden von ganz anderer Natur als die groben: so könnten sie, in Absicht ihrer Größe, eben so wenig mit einander verglichen werden, als die Stärke der Vernunft mit der Stärke der

\*) Kants Critik der practischen Vernunft, S. 42.

magnetischen Kraft. Gleichwohl wird diese Vergleichung oft angestellt und nach derselben der Wille bestimmt. So groß für manchen das Vergnügen ist, das geistige Beschäftigungen gewähren: so wird er doch bisweilen ein grobfinnliches für größer halten, und wie könnte er dies, wenn das letztere, seinem Wesen nach, von dem erstern verschieden wäre. Käme es also bey der Moral nur auf die Bestimmung der möglichgrößten Glückseligkeit an: so wäre Epicurs Behauptung, daß sinnliches Vergnügen alle unsere Handlungen bestimme, nicht zuwiderlegen. \*)

\*) Die Gleichartigkeit alles Vergnügens nimmt demjenigen, welches von geistigen Beschäftigungen herrührt, nichts von seinem Werthe. Es ist allerdings dem sinnlichen (im engern Verstande) weit vorzuziehen, nicht nur, weil es von längerer Dauer, und mehr in der Gewalt des Menschen ist, sondern auch hauptsächlich, weil jene Beschäftigungen ihn zu der Besonnenheit bringen, die dem Gehorsam gegen die Vernunft günstig ist. Aber das Streben nach diesen feinern Freuden (an und für sich) ist nicht dieser Gehorsam.

6) Mit der Uibertretung des Sittengefetzes ist die Idee von Strafwürdigkeit verbunden. Gebietet nun dasselbe nur, die möglichgröfste Glückseligkeit zu erstreben: so ist das Moralischböse nichts weiter als Mangel an Klugheit oder an Kraft, das, was angenehme Empfindung wirkt, zu finden und zu erlangen, oder die Uibel, die sie zerstören, abzuwenden. Dann muß aber die böse Handlung nicht nur nicht der Strafe, sondern sogar der Vergütung würdig gehalten werden, und derjenige, der das Sittengefetz verletzt, kann auf Mitleiden und Unterstützung Anspruch machen. Es ist daher unter jener Voraussetzung unnatürlich, bey einem Kampfe zwischen guten und bösen Menschen, Interesse an den erstern zu nehmen. Ihren Gegnern, als schon Elenden, muß man wenigstens die Vortheile wünschen, die ihnen der Mangel an Klugheit noch übrig läfst. Die Guten, die schon dadurch, daß man sie für solche hält, für vorzüglich glückliche Menschen erklärt werden, können doch keinen Anspruch auf noch höhere Glückseligkeit machen, wenn

jene dadurch nur noch elender würden. An Belohnung für gute Handlungen ist eben deswegen gar nicht zu denken. Denn gute Handlungen sind eben die, welche glücklich machen; und wer seinen Vortheil so gut versteht, bedarf am allerwenigsten der Unterstützung.

Wendet man hierauf ein, daß sich der Böse früh oder spät, unendliche Leiden zuziehen werde, und man ihn denselben durch kleinere entziehen müsse: so kann zwar die Absicht, ihn zu bessern, bey der Strafe wohl Statt finden, aber sie ist nicht die Hauptsache. Es muß Gerechtigkeit in der Strafe seyn, ehe jene Güte eintreten kann, und fiel diese auch ganz weg, so muß der Gestrafte anerkennen, daß ihm nur wiederfahre was recht ist. Auch gestehen die Menschen, deren Vergehungen geahndet werden, gemeinlich ein, daß sie eine Züchtigung verdienen, ohne im allergeringsten daran zu denken, daß die Absicht dabey sey, sie glücklicher zu machen.



Gesetzt aber, die Strafe habe blofs die Besserung zur Absicht: so kommt man bey dieser Voraussetzung ebenfalls auf Resultate, die dem gefunden Verstande durchaus zuwider sind.

Die Leiden, denen man den Bösen durch kleinere entziehen will, sind von zweyerley Art. Sie sind entweder von den unmoralischen Handlungen unzertrennlich, oder sie kommen nur von dem Widerstande der Menschen her. Die letztern fallen für denjenigen ganz weg, der zu erhaben in der bürgerlichen Gesellschaft ist, als dafs sie ihn erreichen könnten. Wer also bey seinen ungeredeten Unternehmungen nicht zu befürchten hat, dafs ihm einst von Menschen vergolten werde, was er ihnen zufügte, wer sich den, von aussen gewirkten, Uibeln zu entziehen weifs, braucht in dieser Rücksicht nicht gebessert zu werden, und ist folglich nicht strafwürdig. \*) — So denken nun

\*) Wolte man einwenden, dafs kein Mensch, auch der Mächtigste nicht, gegen diese Vergeltung sicher sey, und, dafs er deswegen

wohl manche Machthaber, so wird aber wohl keiner denken wollen, der Grundsätze der Moral aufstellt.

Gehen wir zu den Leiden über, welche als unmittelbare Folgen der bösen Handlungen angesehen werden können, und denen der unmoralische Mensch durch Strafen entzogen werden soll: so kann man sie unter drei Hauptpunkten zusammenfassen. Sie bestehen entweder in körperlichen Leiden oder in dem Gedanken an die Verachtung, der selbst der Mächtigste nicht entgehen könnte, oder in der Unruhe des Gewissens. Die letzte muß wiederum für denjenigen ganz wegfal-

als strafwürdig gedacht werde, weil er diese Möglichkeit aus den Augen verliere: so würde diese Einwendung Kraft haben, wenn nicht unsere ganze Berechnung der Glückseligkeit auf bloßer Wahrscheinlichkeit beruhte, und wenn nicht oft jene Möglichkeit weit mehr zu den Unwahrscheinlichkeiten gehörte, als hundert andere, die man aus dem Gesichte verlieren darf, ohne im allergeringsten für strafbar angesehen zu werden.

○

len, der tausend Mittel zu finden weiß, um seine Neigungen zu befriedigen, und recht und gut nur dasjenige nennt, was ihm angenehme Empfindungen macht. Je mehr Klugheit er beweist, dieselben zu vervielfachen und zu erhöhen, desto besser muß er sich dünken. Daher kann er auch kaum wännen, daß man ihn verachte. Denn Verachtung trifft, nach der Voraussetzung, ja nur den Unklugen, der nicht versteht die Umstände zu seinem Glücke zu benutzen. Dieselbe könnte höchstens nur dann eintreten, wenn sich jener Mächtige durch Ausschweifungen körperliche Leiden zuzöge. Auf diese ist also hauptsächlich Rücksicht zu nehmen, wenn allgemeine, für alle Menschen passende, Strafwürdigkeit festgesetzt werden soll, und sie fällt überhaupt ganz weg, wenn der Mensch, der sich einer bösen That schuldig macht, vor den Übeln zu schützen weiß, um derer willen sie als böse angesehen wird. Denn das Sittengesetz wird gar nicht übertreten, sobald sich der Mensch den Folgen seiner bösen Handlungen durch Klugheit oder Macht, zu

entziehen weiß. Wie sehr dieß alles der Denkungsart des gefunden Verstandes widerspricht, bedarf kaum der Erwähnung. Irrte er sich, so könnte überhaupt gar kein Sittengesetz angenommen werden. Denn von diesem ist die Strafwürdigkeit desjenigen, der es verletzt, unzertrennbar. Wie kann für einen Willen ein Gesetz gedacht werden, dessen Uibertretung gleichgültig wäre? Ein Gesetz aufstellen das beobachtet werden soll und die Verletzung desselben doch nicht für strafwürdig zu halten, ist ein offenbarer Widerspruch. Das Sollen deutet auf Nothwendigkeit einer Handlung und Strafflosigkeit dessen, der sie unterläßt, stellt sie als nicht nothwendig dar.

Dieser Widerspruch findet bey dem formalen Grundfatz der Sittlichkeit gar nicht Statt. Nach ihm besteht die Tugend in dem Vorfatze, die Gebote der Vernunft zu ehren, ohne Rücksicht auf irgend einen Vortheil. Nicht Mangel an Klugheit, sondern Mangel an gutem Willen ist das Moralischböse. Er-

kennt nun der Mensch an, daß Vernunft das Höchste ist, und handelt er doch so, als sey Sinnlichkeit höher als sie: so kann, so muß er sein Verfahren verdammen, und die Gerechtigkeit der Strafen anerkennen, mit denen dasselbe belegt wird. \*) Auf der andern Seite kann er den Vorsatz, sich nicht durch Lust und Unlust bestimmen zu lassen, von der Rechtschaffenheit nicht zu weichen, sie koste noch so viel Mühe und Aufopferung, der Belohnung würdig halten. Wer als bedürftiges Wesen seiner Sinnlichkeit um der Vernunft willen nicht achtet, dem kann, dem soll man dieß schwere Geschäft erleichtern. Es liegt

- \*) Bey den meisten Menschen, die zur Befonnenheit gelangt sind, kann man auf dieß Gefühl von Strafwürdigkeit des Ungehorsams gegen das Sittengesetz rechnen, und ihnen folglich sagen, daß sie, um ihrer eignen Ruhe willen, sich des Bösen enthalten müssen. Aber eine Handlung ist nicht deswegen böse, weil sie Unruhe macht, sondern sie macht Unruhe, weil sie böse ist. Man muß das Sittengesetz schon erkannt haben, und auf dem Wege zur Rechtschaffenheit

dies, wie das Sittengesetz, selbst in unserer Vernunft als Thatfache. Wenn sie Glückseligkeit zu vertheilen hätte, so würde sie dieselbe immer nach dem Grade der sittlichen Güte vertheilen. Man kann also sagen, der Tugendhafte strebe nicht zuerst nach Glückseligkeit, sondern nach dem, was ihn derselben würdig macht.

7) So streng es scheint, aus der obersten Regel unsers Verhaltens alle Neigung, selbst die feinste, auszuschließen: so ist dies doch der Hoheit der menschlichen Natur vollkommen angemessen. Das Sittengesetz allein äußert nicht selten weit mehr Kraft als alle Betrachtungen über Vortheil und Nachtheil, die aus irgend einer Handlung entspringen können. Wenn ein Kind irgend eine Neigung

seyn, wenn man das Wahre jener Ermahnung fühlen soll. Auch kann jenes Gefühl nie zum Maßstabe des Sittlichguten genommen werden. Eben deswegen, weil man dasselbe oft als entscheidend ansieht, wird die Pflicht nicht selten verkannt.

durchsetzen will, und man ihm nur den Schaden vorstellt, der für dasselbe daraus entstehen würde, so weiß es eine Menge Gründe dagegen anzuführen, und oft solche, die man nur mit Mühe widerlegen kann; ist aber sein Begehren von der Beschaffenheit, daß die Befriedigung desselben einem andern den Schaden zufügt, den es für sich nicht geachtet hatte, und fragt man es, was es wohl denken würde, wenn es an seiner Stelle wäre: so erfolgt gemeinlich ein tiefes Stillschweigen, mit niederge schlagenen Augen. Eben dies ist der Fall, wenn man ihm auf diese Weise sein schon gethanes Unrecht vorhält. Ueber allen Nachtheil, der für dasselbe daraus entstehen kann, wenn es nicht eigentliche Strafe ist, fährt es gemeinlich mit großen Leichtsinne hin. Man sage ihm z. B. daß sein Gespieler, der beleidigt worden ist, seine Gesellschaft meiden, oder doch nicht mehr so gefällig wie vorher seyn werde, so ist die Antwort: er wird schon wieder kommen, er wird schon wieder gut werden, oder wohl gar: ich mache mir nichts daraus; auf

die oben angedeutete Vorstellung aber erfolgt oft gar keine Antwort, sondern stille Beschämung, oder höchstens Entschuldigung, die von dem Betragen des Beleidigten hergenommen wird. Gegen die Richtigkeit der Regel, nach der das Kind sich bestimmen soll, wird nie etwas eingewandt, wenn nicht der Stolz der Eltern dasselbe schon auf den Gedanken gebracht hat, daß ein wesentlicher Unterschied zwischen ihm und seinem niedrigeren Gespielen sey. Auf eben diese Art läßt sich fast allein bey leichtsinnigen jungen Leuten etwas ausrichten. Alle Folgen ihrer Handlungen für sie selbst rühren sie oft gar nicht. Tausend Mittel stehen ihnen nach ihrer Meinung zu Gebote, um denselben auszuweichen, oder dieselben wieder gut zu machen; oder sie sind sogar bereit, eine Menge Uebel über sich ergehen zu lassen, um nur einer Lieblingsneigung zu folgen. Aber wenn sie augenscheinlich Pflichten gegen andere verletzt haben, oder im Begriffe sind zu verletzen, können sie durch die Vorhaltung des reinen Sittengesetzes so gefast werden, daß



sie der Nothwendigkeit, ihr Betragen oder ihren Entschluß zu ändern, nicht widerstehen. \*)

- \*) Es giebt freylich viele Handlungen, die nur um der Folgen willen, welche für uns selbst daraus entspringen, gut oder böse sind, und nur vermittelst derselben auf das Sittengesetz bezogen werden können. Aber selbst die Gerechtigkeit bloß dadurch empfehlen, daß die Ausübung derselben uns einen guten Namen, Freunde u. s. w. verschaffe, heißt die Sittlichkeit verfälschen, und überdies zur Erreichung eines Zwecks, Mittel gebrauchen, die weit unwirksamer sind als die bloße Vorhaltung des Sittengesetzes. Wie sehr fehlen also diejenigen, die zur Bildung der Jugend Geschichten aufstellen, wo zufälliger Weise die Gerechtigkeitsliebe äußere Vortheile verschafft. Die Vernunft ist zwar oft mächtiger als jene Vor Spiegelungen, kann aber doch durch Hinweisung auf Eigennutz in ihrer Wirksamkeit aufgehalten werden, und was ist denn Erziehung, wenn sie dieselbe mehr hindert als befördert? Bey der Wohlthätigkeit ist vielleicht Anfangs das sympathetische Gefühl nicht aus der Acht zu lassen; aber sogar über dasselbe hinausgehen und wiederum auf äußere Vortheile verweisen, muß den größten Eigennutz befördern, und moralische Bildung soll doch darauf hincielen, denselben niederzuschlagen.

Auf diese Thatfachen gestützt, sind vermuthlich manche Männer auf den Gedanken gerathen, das moralische Gefühl sey eine Liebe zu den Menschen, die noch der Selbstliebe vorhergehn und sie an Stärke übertreffe. Aus den angeführten Erfahrungen könnte allerdings eine solche Folgerung gezogen werden, wenn nicht andere Erfahrungen so stark widersprächen. Eben die Menschen, welche andern nicht Unrecht thun wollen, sind doch gar nichts weniger als geneigt, ihr Recht gegen dieselben aufzugeben, ihren eignen Freuden zu entsagen, um ähnliche andern zufließen zu lassen. Den Besitz dessen, was man rechtmässig erworben hat, an ganz fremde Personen abtreten, oder, irgend ein Gut bey ganz gleichen Ansprüchen darauf, lieber in andern Händen als in den seinigen sehen, kömmt entweder auf dieser Welt gar nicht, oder so selten vor, dafs es als eine allgemeine Erfahrung durchaus nicht angeführt werden kann. Gleichwohl müfste sie es seyn, wenn die Liebe zum menschlichen Geschlechte überhaupt gröfser, als die Liebe zu uns selbst wäre.

Iene Thatfachen find also bloß als Wirkungen des reinen Vernunftgesetzes anzufehen, und ſchlagen die Einwendung nieder, daß um der Schwachheit der Menſchen willen den Geboten der Pflicht, durch die Anreizung der Selbſtliche, Nachdruck verſchaft werden müſſe.



*Von der Freyheit des Willens  
überhaupt.*

Jeder Mensch, der nur einiger Uiberlegung über sich selbst fähig ist, wird sich bewußt, daß er nach gewissen Zwecken wirken, und daß er, zur Erreichung derselben, seine Vorstellungen, seine Triebe und seine Gefühle, nach freyer Wahl, bis zu einem gewissen Grade lenken, beleben und unterdrücken kann. Sobald sich jemand in der gewöhnlichsten Sache des Lebens vor der Handlung entschließt, die verschiedenen Seiten und Folgen derselben zu bedenken: so zeigt er schon damit an, daß die Vorstellungen, die sich darauf beziehen, mehr oder weniger in seiner Gewalt sind, und durch diese gebietet er, in eben dem Verhältnisse, seinen Trieben und seinem Gefühle. Die Befriedigung von irgend einer Neigung mag noch so viel Vergnügen verheissen, so kann er sie doch durch irgend eine Vorstellung abweisen. Wer gern

feinen Gaum kitzelt, kann sich durch die Vorstellung von den nachtheiligen Folgen, welche diese oder jene leckerhafte Speise für ihn hat, abhalten lassen, dieselbe zu genießen; ja, durch die oft wiederholte Vorstellung von jenen Folgen, kann er sogar das angenehme Gefühl, das der bloße Anblick jener Speise Anfangs in ihm erweckte, ganz unterdrücken, und so am Ende nicht die geringste Begierde mehr darnach empfinden. Eben so kann derjenige, welcher einen, dem Anschein nach, unwiderstehlichen Hang zur Pflege der Ruhe fühlt, sich von dem Gedanken, daß sie zu der Zeit, als er sich derselben zu überlassen wünscht, ihn um die Gunst seines Fürsten bringen würde, zu einer Munterkeit zwingen, die nicht die allergeringste Müdigkeit durchschimmern läßt. \*)

\*) Der Baron Tott erzählt in seinen Denkwürdigkeiten über die Turkey ein merkwürdiges Beyspiel von der Kraft, welche Vorstellungen über den Körper haben. Ein vornehmer Türke hatte sich in Wein so berauscht, daß ihm noch kaum einige Befinnungskraft übrig blieb, als ihm gemeldet

Hat der Mensch diese Gewalt über die unmittelbar sinnlichen Eindrücke, und über seine Gefühle, bis zu einem gewissen Grade erlangt, und stellt er vor jeder Handlung Ueberlegung über das an, was er zu thun oder zu lassen hat: so können ihn dabey zweyerley Vorstellungen bestimmen, der Gedanke an Glückseligkeit, oder der an Gesetzmäßigkeit. Bey dem ersten kommt es auf Benutzung der Erfahrungen an, die er entweder an sich selbst gemacht hat, oder auf das Zeugniß anderer glaubt. Wer gar nicht denkt, daß böse Folgen aus einer Handlung entstehen können, der wird, wenn sie ihm Vergnügen verspricht, dieses zu erhalten suchen. Wer unter mehrerern Gegenständen zu wählen hat,

wurde, daß ein Polizeybeamte sich seinem Haufe näherte. Augenblicklich befahl jener, man solle diesem sagen, er sey in der Mischee. Dahin gieng er, der zuvor nicht stehen konnte, auch wirklich, und kam nach einigen Minuten mit solchem Anstande, und so gefaßt zurück, daß der Polizeybeamte auch nicht den entferntesten Gedanken an einen Raufch haben konnte.

der strebt nach denen, welche entweder die grösste, oder die dauerhafteste Lust gewähren. Um die eine, oder die andere zu erhalten, ist oft lange Mühe und große Anstrengung nothwendig. Es muß also die Unannehmlichkeit der Mittel gegen die Annehmlichkeit der zuerreichenden Absicht gehalten werden. Es entstehen dadurch oft sehr verwickelte Aufgaben. Da nun dem Menschen so viel auf seine Glückseligkeit ankommt: so ist es allerdings von Wichtigkeit, bey jeder Sache, die Lust oder Unlust hervorbringt, auch im Allgemeinen zu erforschen, in wie fern sie mit unserm Streben nach Glückseligkeit überhaupt übereinstimme oder streite; und es ist ein Geschäft der Vernunft, den Werth eines jeden Guts, so viel als möglich, zu bestimmen, und eine Rangordnung unter allen Dingen, die sich auf Lust oder Unlust beziehen, festzustellen. Vermittelst der Erfahrung, sucht sie die Fragen zu beantworten: wie lebhaft, wie dauerhaft ein Vergnügen oder Mißvergnügen sey, wie leicht erworben, und wie oft wiederholt das

eine, und wie leicht vermieden oder überwunden das andere werden könne.

Das Ideal der Glückseligkeit, das auf diese Weise entsteht, kann aber nicht an alle Menschen gleiche Gebote enthalten. Die Verschiedenheit der Anlagen, der Ausbildung, der Umstände und Verhältnisse macht die Regeln, die sich auf Glückseligkeit beziehen, zu bloßen Rathschlägen. Denn es ist unmöglich, theils zu wissen, was für jeden Menschen das grösste Vergnügen sey, theils immer die Mittel anzugeben, durch die der Zweck erreicht werden könne. Es kommt hierbey auf die Empfänglichkeit für eine gewisse Art von Lust, und auf die Möglichkeit an, sich dieselbe nicht nur überhaupt, sondern so zu verschaffen, daß sie von der ganzen Summe angenehmer Empfindungen nicht mehr nehme, als sie dazu beyträgt. So lange also nur auf die Annehmlichkeit des Lebens Rücksicht genommen wird: so läßt die Vernunft einem jeden frey, Vergnügen und Mißvergnügen da zu suchen, und zu vermeiden.



wo die individuelle Beschaffenheit seiner Neigungen und Verhältnisse ihn das eine verheißt, und das andere befürchten läßt.

Es ist z. B. wohl wahr, daß geistige Freuden von längerer Dauer sind, und öfterer wiederholt werden können, als die sinnlichen. Aber umsonst würde die Vernunft sie dem empfehlen, der sie nie geschmeckt hat, und, entweder seinen Anlagen, oder seiner Erziehung und seinen Verhältnissen nach, dieselben sich nicht zu verschaffen vermag. Ebenso ist nicht zu läugnen, daß das Streben nach großen Dingen mit vieler Mühe, Sorge und Unruhe verbunden, und, bloß um der Glückseligkeit willen, die das zu erreichende Ziel verspricht, schwerlich vielen Personen anzurathen ist. Wer aber alle diese Beschwerden nicht achtet, dem kann es doch nicht zur Nothwendigkeit gemacht werden, den Zweck, nach dem er strebt, aufzugeben — wenn gleich die Wahrscheinlichkeit nur gering seyn sollte, daß er ihn erzielen werde. Kurz, die Vernunft kann weder allein, noch

in Verbindung mit Erfahrung, von irgend einer Sache in der Welt, die sich nicht auf die ersten Bedürfnisse des Lebens bezieht, oder nicht unmittelbar physischen Schmerz erzeugt, mit Gewisheit lehren, daß sie immer mit Lust oder Unlust verbunden seyn, oder daß sie nothwendig mehr Vergnügen, als eine andere gewähren müsse. Wenn also der Mensch, unter Gegenständen, die sich auf Annehmlichkeit beziehen, wählt: so hat er eigentlich kein anderes Gesetz als die Befriedigung seiner Neigungen.

Aber ganz anders ist es mit der Erfüllung der Pflicht. Darüber stellt die Vernunft, wie wir gesehen haben, ein Gesetz auf, das ohne Ausnahme Gehorsam fordert, und in dem Bewußtseyn eines jeden Menschen liegt, der den Gebrauch der Vernunft hat. Wie nun der Mensch durch die Vorstellung eines entfernten Guts, sich von dem Genusse einer kurzen Lust abhalten lassen, wie er selbst einen großen Schmerz freywillig wählen kann, um

P

einem längern zu entgehen; so soll er sich durch die Vorstellung des Sittengesetzes bestimmen, keine Handlung zu thun, die demselben zuwider ist. Verspräche sie ihm auch noch so große und mannigfaltige Lust, so soll der Gedanke der Pflichtwidrigkeit ihn an der Vollziehung derselben verhindern. Unter den Annehmlichkeiten des Lebens kann er nach Gefallen wählen, aber unter der Bedingung, daß sie ihn weder unmittelbar noch mittelbar von der Erfüllung der Pflicht abhalten. Ja noch mehr! Es ist nicht genug, daß seine Handlungen der Pflicht nicht zuwider sind; nur bey der Rücksicht auf diese können jene als gut angesehen werden. Wenn zwey Männer gerecht richten, der eine, weil er sich vor der Strafe fürchtet, die ein ungerichtetes Urtheil nach sich ziehen könnte, und der andere, weil er überhaupt kein Unrecht thun will: so hat nur die Handlung des letztern moralischen Werth. Denn nicht sowohl auf das was geschieht, sondern, warum es geschieht, kommt es bey der Sittlichkeit an; nicht die Handlung selbst, sondern der Wille

ist das, was den Menschen als sittlich oder unsittlich darstellt. Nothwendig scheint es dabey freylich nicht, daß der gute Mensch sich in jedem Falle deutlich bewußt werde, daß er um der Pflicht willen irgend etwas thue oder unterlasse. Er kann nach und nach eine gewisse bestimmte Richtung zum Guten bekommen, die ihn in vielen Fällen einer langen Uiberlegung überhebt. Allein je reiner und vollkommener seine Tugend werden soll, desto deutlicher müssen sich ihm auch die Grundsätze darstellen, die er zu befolgen hat, und desto mehr muß er seinen Verstand üben, sie auf das wirkliche Leben anzuwenden; nur dadurch kann er es immer weiter in dem Vorsatze bringen, dem Sittengefetze gemäß zu handeln, und, wenn zwischen der Erfüllung von diesem, und der Bewirkung seiner Glückseligkeit, zu wählen ist, die erstere der letztern vorzuziehen.

So schwer es nun auch ist, diesen Vorzug immer in seinen Handlungen auszudrücken, so fordert ihn doch das Sittengefetz unnach-

läslich, und kein Mensch spricht den andern von dem Gehorsam gegen dasselbe frey. Entschuldigen können wir wohl andere, wenn wir einsehen, daß die Schwierigkeiten, die sich gegen die Pflicht erheben, sehr groß sind, entschuldigen können wir in diesem Falle auch uns selbst. Aber diese Entschuldigungen beziehen sich immer auf die Schwachheit der Menschen, nicht darauf, daß es gleichgültig sey, ob man recht thue oder nicht; nicht darauf, daß es ausser der Gewalt der Menschen überhaupt sey, der Pflicht alles aufzuopfern, was ihnen als sinnlichen Wesen angenehm ist; nicht darauf, daß es sein Voratz nicht seyn könne und nicht sein solle, demselben treu zu bleiben. Die beste Entschuldigung die man im Falle einer übertretenen Pflicht vorbringt, und die allein als volle Rechtfertigung angesehen wird, besteht darin, daß eine andere Pflicht höher sey als die verletzte, und daß beyde nicht hätten zugleich erfüllt werden können. Läßt sich nicht hierdurch irgend eine Handlung beschönigen: so sucht sie der, welcher sie ge-

than hat, gemeiniglich zu verbergen,<sup>\*)</sup> und giebt damit einen Beweis, daß er glaubt, er habe sie nach dem Urtheile der Menschen nicht nur nicht unternehmen sollen, sondern auch unterlassen können. Hierauf bezieht sich auch das Mißvergnügen, das diejenigen empfinden, welche den Voratz haben, sitzlichgut zu seyn, wenn sie demselben in irgend einem Punkte untreu gewesen sind. Daß sie ihm nicht würden haben treu bleiben können, wenn sie auch alles gethan hätten, was in ihrer Gewalt stand, ist selten oder nie

\*) Ich sage gemeiniglich. Denn zu leugnen ist es nicht, daß ganz verwilderte Menschen eine Ausnahme machen, und daß die Verborgenheit hauptsächlich dann gesucht wird, wenn die strengen Pflichten verletzt worden sind. Bey den Gewissenspflichten, wo es nicht darauf ankommt, etwas böses zu unterlassen, sondern etwas gutes zu thun, wird die Schaam schon dadurch geschwächt, daß nach dem Urtheile der Menschen viele Umstände in Betrachtung gezogen werden müssen, und daß die Entscheidung darüber einem jeden selbst zu überlassen ist.

ihr Urtheil. Mit diesem würde fogleich jeder Vorwurf verschwinden, den sie sich, in Absicht ihres Betragens, machen. Wer nicht anders handeln konnte, als er wirklich handelte, muß frey von allen Vorwürfen gedacht werden. Auch richtet sich die Beurtheilung der Sittlichkeit oder Unsittlichkeit irgend einer That, ganz nach diesem Ausspruche der Vernunft. Uiberall, wo der Mensch seiner nicht mächtig gedacht wird, findet keine Zurechnung des Bösen Statt, das er that. In allen Zuständen, wo der Gebrauch der Vernunft entweder ganz aufhört, oder doch sehr geschwächt ist, wird weder Wort noch That als strafbar überhaupt, oder als so strafbar angesehen, wie im Zustande der vollen Besonnenheit. Das Erste ist der Fall in Gemüths- und Leibeskrankheiten, das Zweyte bey plötzlichen Uiberraschungen, wo eine feltne Gegenwart des Geistes erfordert wird, um starken sinnlichen Eindrücken einen augenblicklichen Entschluß entgegen zu setzen. Wenn bey solchen Gelegenheiten der Mensch auch nicht ganz frey von Schuld ge-

sprochen wird, so erscheint sie doch durch die gehemmte Ueberlegung sehr gemildert. Je vollkommener hingegen diese gedacht werden muß, und je länger die Zeit ist, welche zu einem Entschlusse gegeben war, desto schuldiger finden wir den, welcher sich zum Bösen bestimmte. Daher der starke Unwille gegen einen Verbrecher, der tiefe Pläne zu seinen Uibelthaten entwirft, und lange Zeit zur Ausführung derselben gebraucht.

Ausser dem Mangel an Besonnenheit rechtfertigt noch eine gänzliche Unwissenheit dessen, was Pflicht ist. Sie wird aber nur in wenigen Fällen, und in solchen gar nicht angenommen, wo sehr wichtige Rechte gekränkt werden, deren Anerkennung als nothwendig mit dem geringsten Gebrauche der Vernunft verbunden gedacht wird. Und in der That ist es eine höchst leichte Sache, in den meisten Angelegenheiten des Lebens zu wissen, was Pflicht sey, wenn man es wissen will.



Alle diese angeführten Urtheile sind unmittelbar mit der Annahme des Sittengesetzes verbunden. Soll man dasselbe erfüllen, so müssen wir es auch wenigstens in so weit erfüllen können, daß wir es zur obersten Regel aller unserer Handlungen machen. Und in dieser Rücksicht schreibt fast ein jeder Mensch dem andern und sich selbst einen freyen Willen, d. h. einen Willen zu, dessen Beschaffenheit bloß von dem Menschen selbst abhängt. Die bloße Frage: was sollen wir thun, setzt diese Freyheit voraus. Wir denken also, daß wir das Vermögen haben, zwischen dem Sittlichguten und Sittlichbösen oder (da das letztere nur in so fern vorgezogen wird, als es mit angenehmen Empfindungen verbunden ist) zwischen der Pflicht und der Lust zu wählen. Zwar wird dieser freye Wille auf alle Handlungen überhaupt bezogen; aber in moralischer Rücksicht kommt es nur auf die Wahl zwischen Pflicht und angenehmer Empfindung an. Der Wille (welcher hier nicht als das Vermögen zu wählen, sondern als

das Bestreben gedacht wird, dasjenige auszuführen, was gewählt worden ist;)\*) wird gut oder böse genannt, nach dem er den Vorsatz enthält entweder die Pflicht der Glückseligkeit, oder diese jener unterzuordnen. Diese Erklärung kann nicht mehr befremden, wenn die Urtheile der Menschen über den guten Charakter, die in dem ersten Abschnitt angeführt worden sind, wenn die scharfen Grenzen bedacht werden, welche die Sittlichkeit von Glückseligkeit scheiden. Nicht ausgeschlossen, sondern nur untergeordnet soll diese jener werden. Auch lassen sich manche Annehmlichkeiten des Lebens mit der Tu-

\*) Der freye Wille wird zwar nicht selten für das Vermögen zu wählen genommen. Wenn man z. B. von einem Menschen, der ganz von andern abhängig ist, sagt, er habe keinen Willen. Um alle Verwirrung zu vermeiden, ist es gut das Vermögen zu wählen von dem Willen zu trennen. Dieser wird durch jenes bestimmt, seine Beschaffenheit ist Wirkung von jenem als Ursache. Das Vermögen zu wählen heißt Willkühr oder Spontaneität.

gend vereinigen, aber das Einzige, das Höchste sind sie doch nicht, wornach die Menschen streben sollen. Wie nun diese Wahl zwischen dem Guten und Bösen möglich sey, wie der bloße Gedanke an Gesetzmäßigkeit den Antrieben des Vergnügens widerstehen könne — sind unauflöbliche Fragen, die in eine Classe mit denjenigen gesetzt werden müssen, welche ein Grundvermögen unserer Natur betreffen. Sobald das Forschen bis auf diese gekommen ist, so ist alles Vernünftigen zu Ende. Nur die Thatfachen, die in unserm Bewußtseyn liegen, können aufgestellt und gegen Zweifel gesichert werden; das Vermögen worauf sie sich gründen, weiter zu erklären, vermag kein Mensch. Es scheint zwar nicht ganz so unbegreiflich, wie die Vorstellung eines entfernten Guts uns von einem gegenwärtigen Genusse abhalte, als, wie die Vorstellung des Sittengesetzes in uns den Voratz lebendig machen könne, demselben unser Vergnügen aufzuopfern. Denn in dem ersten Falle verspricht uns die Vorstellung, welche uns an einem

Genusse hindert, doch einen andern größern, und es ist Aehnlichkeit in den Vorstellungen; in dem zweyten hingegen, soll oft das Angenehme von dem Unangenehmen verdrängt werden. Aber unerklärbar ist immer das, was in unserm Gemüthe vorgeht, um uns durch die Zukunft für die Gegenwart zu bestimmen; unerklärbar ist es, wie die Vorstellungen von jener herbey geholt werden können, um die Vorstellungen von dieser zu schwächen. Wäre nun auch die Unbegreiflichkeit der Bestimmung unsers Willens zur Erfüllung der Pflicht noch größer, so darf sie uns eben so wenig hindern, offenbare Thatfachen für wahr anzunehmen, als die Unerklärbarkeit unsers ganzen Wesens uns hindern wird zu glauben, daß wir sind, was wir sind.

Wer hat je erforscht, oder wer wird je erforschen, wie ein Gedanke unsern Körper in Bewegung setzen, wie dieser unserm Willen gehorchen könne? Wie wir durch unsere Sinne mannigfaltige Eigenschaften an den Dingen auffer uns erkennen? Wie die Unter-

scheidung zwischen diesen und uns selbst, wie das Bewußtseyn dessen, was in uns vorgeht, und was wir thun, möglich sey? Wie wir Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verbinden und trennen können? — Dies sind nur einige von den vielen Fragen, die zu beantworten eben so unmöglich sind als diese: wie bestimmen wir unsern Willen nach dem Gedanken an Gesetzmäßigkeit? \*) Ist das Sittengesetz ausser Zweifel gestellt, so muß das, was unmittelbar daraus folgt, eben so wahr seyn. Es muß in uns das Vermögen sich befinden, dasselbe zur obersten Richtschnur aller unserer Bestrebungen zu machen; und dieses Vermögen ist auch nach dem Gefühle eines jeden wirklich in uns. So gewiß aber in uns die Vorstellung

\*) Dies heißt nur so viel: was tragen wir selbst dazu bey, um uns nach der Erkenntniß des Sittlichguten zu richten, nicht wie wirkt der Gedanke der Gesetzmäßigkeit auf unser Gefühl. Dies können wir noch einsehen, wie im Folgenden gezeigt werden wird.

liegt, daß unser Wille frey ist, und die Bestimmung desselben bloß von uns selbst abhängt: so erheben sich doch gegen den Glauben an diese Freyheit, wichtige Schwierigkeiten, die nicht mit Stillschweigen zu übergehen sind.

Wenn man den Menschen nur von seiner reinmoralischen Seite betrachtet, und nur auf das Rücklicht nimmt, was die Vernunft gebietet, so sind die Gesetze derselben klar und unzweifelhaft. Allein dieselben scheinen andern Gesetzen zu widersprechen, die eben so gewiß in unserer Natur liegen, und ohne welche wir nicht die geringste Kenntniß, weder von uns selbst, noch von den Dingen außer uns haben könnten. Erfahrungen zu machen und sie zu verbinden, Schlüsse daraus zu ziehen und unsere Handlungen darnach einzurichten, wäre uns unmöglich, wenn wir nicht die Begriffe von Ursache und Wirkung auf alles, was in der physischen und moralischen Welt geschieht, so anwendeten, daß wir die Ursache von irgend einer Erschei-

nung, selbst als Wirkung von einer andern Urfache, und diese letztere nicht weniger als in einer dritten gegründet anfehen. Auf diese Weise entsteht eine ununterbrochene Kette, wovon immer ein Glied durch alle vorhergehenden bestimmt wird. Nur durch diese Verbindung aller Dinge ist es uns gelungen, die mechanischen und chemischen Naturgesetze zu erkennen, und selbst Gesetze zu erforschen, nach welchen die Fähigkeiten des Menschen ausgebildet und seine Triebe geleitet werden können. Wer schreibt nicht, um bey den letzten stehen zu bleiben, der Erziehung, der Staatsverfassung, den mancherley Verhältnissen, in welchen die Menschen leben, den größten Einfluß auf die Sittlichkeit derselben zu? Was würden wir für dieselbe thun können, wenn sie, als Wirkung, nicht von den mancherley Anstalten abhänge, die zur Beförderung derselben gemacht werden? Werden diese Fragen nun so beantwortet, wie sie der gesunde Verstand beantworten muß: so ist es schwer, mit der Verschiedenheit der Umstände, in welchen

sich die Menschen befinden, jenes Vermögen, zwischen Gut und Böse frey zu wählen, zu vereinigen. Auf der einen Seite ist es offenbar von äußern Ursachen abhängig, und auf der andern wird es doch als unabhängig angenommen. Daher sehen einige Philosophen jenes Gefühl von der Freyheit des Willens, als eine bloße Täuschung an. Wir sind uns, sagen sie, der in unserer Natur verborgenen Ursachen zur Willensbestimmung nicht bewußt; wir vergleichen bey einem Entschlusse nur die nächsten Gründe und Gegengründe mit einander, und glauben, sie aus uns selbst zu schöpfen, weil wir die ganze Reihe von Zuständen, durch welche wir gegangen sind, um auf diese Gründe zu kommen, nicht mit einem Blicke übersehen können; in der That aber können wir sie bey genauer Ueberlegung gemeiniglich so weit verfolgen, daß es einleuchtend wird, wie wenig sie des Menschen eignes Werk sind. Hängt nun von ihrer Kraft die Bestimmung unsers Willens ab: so ist es offenbar, daß wir zu jeder Zeit handeln, wie wir handeln müssen, und die



Wahl, die uns frey scheint, ist eben so nothwendig als, nach den mechanischen Gesetzen der Natur, die Wirkung leblofer Kräfte. Wenn auch das Sittengesetz in der Vernunft liegt, sagen sie weiter, so ist es doch nicht genug es zu erkennen; es gehört eine lange Uibung dazu, um dieser Erkenntnifs nur einigermassen zu folgen. Wem nun diese Uibung nicht zu Theil ward, wer von Jugend auf eine Menge Vorurtheile einsog, und die Menschen, die ihn umgaben, nie nach Recht und Unrecht fragten, sondern stets Neigungen folgen sah, die nur auf Annehmlichkeiten hinzielte; — der wird auch selbst nur nach Vergnügen streben. Kurz, könnten wir genau angeben, welche Anlagen jedem Menschen angeboren, auf welche Weise sie gerichtet und entwickelt worden wären, und durch welche Verhältnisse sein Schicksal ihn immer fortgeriffen hätte: so würde es uns möglich seyn, bey jeder Gelegenheit seinen Entschluß voraus zu sagen. Alles hängt bey dem Menschen nach Naturgesetzen in einer nothwendigen Kette zusammen, und der Vor-

zug desselben vor dem Thiere, ist nur der, daß er mehr oder weniger das Vermögen hat, gegenwärtigen sinnlichen Antrieben zu widerstehen, und seine Handlungen nach deutlich eingesehenen Gründen zu bestimmen. Diese können zwar aus der Vernunft fließen, ihre Kraft auf sein Gemüth aber ist von Dingen abhängig, welche nicht in seiner Gewalt stehen.

Gegen diese Lehre läßt sich nun zuerst eine allgemeine Anmerkung machen. Ist es auf der einen Seite wahr, daß das Sittengesetz in unserer Vernunft liegt, und daß dasselbe das Vermögen voraussetzt, demselben gemäß zu handeln; und ist es auf der andern nicht minder wahr, daß die Anwendung der Begriffe von Ursache und Wirkung, in unsere Handlungen eine Nothwendigkeit bringt, die mit der Naturnothwendigkeit verglichen werden kann: so steht hier ein Gesetz der practischen Vernunft gegen ein Gesetz des Verstandes, und Folgerung aus dem einen

Q

gegen Folgerung aus dem andern. Die Vernunft sagt: Du sollst nur allgemeingültigen Regeln folgen — wir müssen also auch das Vermögen haben, diesem Gebote gemäß zu handeln. — Der Verstand sagt: Alles hängt in einer nothwendigen Kette zusammen, \*) — folglich ist jenes Vermögen nur eine Täuschung.

\*) Verstand im engeren Sinne wird von der Vernunft unterschieden. Jener bezieht sich unmittelbar auf das was wir entweder an uns selbst, oder an den Dingen ausser uns wahrnehmen, und bringt die dadurch erhaltenen Vorstellungen nach gewissen in ihm liegenden, Regeln zur Einheit. Wenn wir z. B. das Aehnliche von allen einzelnen Bäumen, Sträuchern, Gräsern u. s. w. unter dem Namen der Pflanzen begreifen, so wird dies als ein Geschäft des Verstandes angesehen. Eben so wird es ihm zugeschrieben, daß wir alles, was wir wahrnehmen, in eine nothwendige Verbindung bringen, und daß wir uns derselben gemäß Regeln für unser Verhalten machen. — Die Vernunft bezieht sich nicht unmittelbar auf Erfahrung, sondern auf das was der Verstand hervorgebracht hat, und sucht den von ihm bewirkten Erkenntnissen Ein-

Welches von diesen Gesetzen sollen wir nun aufgeben? Sollen wir sagen, die Vernunft allein könne nicht wirken, wir seyn genöthigt, immer den Bestimmungsgründen, die nicht unfer Werk sind, nachzugeben? Oder sollen wir annehmen, es gebe keine nothwendige Verbindung aller Dinge? — Man verwerfe das Eine oder das Andere: so streitet man unserer Natur etwas ab, das mit ihr wesentlich verbunden ist. Bey der Beschränktheit unserer Kenntnisse wäre es also wohl weiser, anzunehmen, daß der Widerspruch zwischen jenen Gesetzen nur anscheinend sey, wenn wir gleich nicht sagen könnten, worauf dieser Schein beruhe. Auch

heit zu geben. Wenn z. B. alles was der Verstand nach der Erfahrung über die Bewegung angeben kann, zusammengefaßt und unter Gesetze gebracht wird, nach denen jede Bewegung erfolgen muß, so wird dies der Vernunft zugeschrieben. Durch sie entsteht auch das Ideal der Glückseligkeit, indem sie die einzelnen Regeln des Verstandes, die sich darauf beziehen, ordnet und in Eins zusammenfaßt.

wird diese Voraussetzung von den meisten Menschen stillschweigend gemacht. In einer Rücksicht behandeln sie einander gerade so, als wenn alles auf nothwendig bestimmende Ursachen ankäme, und in einer andern sehen sie sich doch als freye Wesen an, die, jener Ursachen ungeachtet, es in ihrer Gewalt haben, sich zu Handlungen zu entschließen, welche ganz ihr Werk, und nicht das Werk der Nothwendigkeit sind. Mit andern Worten heißt dies: die Menschen betrachten sich in Absicht ihrer Handlungen aus einem doppelten Gesichtspunkte; sie sehen sich als sinnliche und überfinnliche Wesen an. In so ferne sie zu der Classe von jenengehören, sind sie den Naturgesetzen unterworfen, und befinden sich in der Reihe der Dinge als Glieder, deren Stand von allen vorhergehenden und zugleich existirenden, bestimmt wird: so wie sie wieder den Stand der zugleich lebenden und nachfolgenden bestimmen. Hierbey findet eine bedingte Nothwendigkeit nach den Begriffen unsers Verstandes Statt. Die Menschen sehen sich aber

auch als überfinnliche Wesen an, die den Naturgesetzen nicht unterworfen, nicht bloße Glieder in der Reihe der Naturdinge sind, sondern selbst aus eigener Kraft und Bewegung eine Reihe von Wirkungen anzufangen vermögen, und zwar nach einem besondern Gesetze, welches das Gesetz der Freyheit genannt werden kann.

Die Frage ist nun: was haben wir für Gründe, die Naturgesetze nicht für alle Wesen überhaupt, und folglich auch nicht für uns insbesondere, in aller Rücksicht gelten zu lassen? — Läßt sich zeigen, daß die Verkettung aller Dinge nur für uns, als sinnlichen Wesen, Nothwendigkeit hat: so wird dadurch auch der Widerspruch gelöst, welcher sich zwischen zweyen, von unserer Natur unzertrennlichen, Gesetzen, dem Anscheine nach, befindet.

---

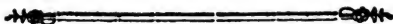
Man kann sich die Freyheit des Menschen auf dreyerley Weise denken. Wenn man ihr

als ein Wesen betrachtet, das nicht nothwendig nach einem sinnlichen Eindrücke handelt, sondern Uiberlegung anstellen kann, ehe es sich zu einer Handlung bestimmt; diese Uiberlegung selbst aber doch als eine Folge von den besondern Anlagen, den Umständen und Verhältnissen ansieht, die nicht von ihm abhängen: so schreibt man ihm *comparative Freyheit* zu, in Vergleichungen mit den Thieren, die zwar auch nach Vorstellungen handeln, aber keiner Uiberlegung fähig sind. Geht man nun von der *comparativen Freyheit* zu einer *absoluten* über, die wir uns nach dem innern Gefühle zuschreiben, und vermöge welcher jeder Mensch sich allein als den Urheber seiner moralischen Handlungen ansieht, und sich selbst das Gute und Böse derselben zuschreibt: so entsteht der Begriff der *practischen Freyheit*. Will man endlich die Möglichkeit derselben zeigen, und gegen die Einwürfe retten, welche von der Verkettung aller Dinge hergenommen werden: so kann dies nur durch den Gedanken geschehen, daß wir

uns als Wesen ansehen, die nicht bloß zu der Natur gehören, die von uns erkannt wird. Diese Freyheit von Naturgesetzen heißt transcendental, weil wir dadurch in eine überfinnliche Welt versetzt werden: so wie transcendental derjenige Theil der Geometrie heißt, in welchem die behandelten Gegenstände nicht finnlich dargestellt werden können.







*Von der transcendentalen Freyheit  
des Menschen.*

**D**enkt man sich irgend eine Handlung und fragt den, der sie vollbrachte, warum er sie gethan habe: so gebe er dabey eine Absicht an, welche er wolle, immer kann man weiter fragen, wie dieselbe in ihm entstanden sey. Wird der Grund davon angeführt, so muß, nach den Gesetzen unsers Verstandes, auch dieser auf einen entfernten bezogen werden, und immer so fort, bis man endlich zwar nichts mehr bestimmtes finden kann, aber doch immer wieder etwas als Grund denken muß. Die Handlung erscheint auf diese Art als bedingt nothwendig. Ist denn aber die Reihe von Gründen, die man angeben kann, hinlänglich, um die verschiedenen Handlungsweisen der Menschen zu erklären? Wenn von zwey Personen, die auf einerley Weise erzogen worden sind, die Eine

den edelsten, und die Andere einen sehr zweydeutigen Character zeigt, woher kommt dieser Unterschied? Aus was für Ursachen er auch hergeleitet werden mag: so stößt man endlich auf solche, die uns gänzlich unbekannt sind. Nur im Allgemeinen kann man sich auf Temperament, natürliche Anlagen, unbekannte Eindrücke u. s. w. beziehen. Im Grunde erklärt dieß wenig oder nichts, denn die Anwendung davon läßt sich nicht auf einen einzigen Menschen so machen, daß man zur deutlichen Einsicht käme, wie er das geworden ist, was er ist. Nun ist es aber offenbar, daß jeder Mensch, welcher sich bey völliger Besonnenheit befindet, sich als selbstthätig ansieht, und, bey allem möglichen Einfluß von aussen, zum wenigsten einigen Antheil an seinen Handlungen zu haben glaubt. Man halte ihm noch so viel Bestimmungsgründe vor, so wird er, wenn er denselben nachgiebt, doch immer glauben, daß er sich nicht bloß leidend dabey verhalte. Er unterscheidet den Zustand in welchem er gleichsam seine Träume bey sich vorüberziehen läßt, oder

von äußern Urfachen allein bestimmt wird, genau von dem, wo er seine Gedanken fammelt, und aus eigener Bewegung einen Entschluß faßt. Bezieht man diese Selbstthätigkeit, oder die Unterlassung derselben, auf alles was nach und nach beyträgt, den Menschen zu Vollziehung einer That zu bringen: so wird er dadurch zum wenigsten Miturheber derselben, und dieß wird allgemein zugegeben. Nun sagt man aber weiter: fogar diese Selbstthätigkeit ist wieder von Gründen abhängig, die nicht in seiner Gewalt sind. — Woher weiß man dieß? — Ist es denn nothwendig, daß die innere Thätigkeit sich nach eben den Gesetzen richte, nach welchen wir den Zusammenhang aller Dinge denken? Ist es nicht möglich, daß irgend ein Wesen, aus freyer Macht, seinen Willen bestimme?\*) Ueber etwas abzusprechen, das wir gar nicht kennen, ist eine Anmaßung die von der Ver-

\*) Dieß wird so ausgedrückt: giebt es nur Causalität durch Natur? oder giebt es auch Causalität durch Freyheit?

nunft unmöglich gut geheissen werden kann; da so viel gewifs ist, dafs, wenn wir die Freyheit, welche Täuschung seyn soll, wirklich hätten, wir kein andres Gefühl davon haben könnten, als wir wirklich haben. Indessen haben die Einwendungen gegen dieselbe so viel Schein, und finden, aus mehr als einem Grunde, so leicht Eingang, dafs es von Wichtigkeit ist zu zeigen, worin denn eigentlich jene Verkettung als nothwendig gedacht wird, und wie wenig sie der Lehre von der Freyheit Eintrag thun kann. Was sich hierüber zur Bestärkung unsers Glaubens an dieselbe sagen läfst, kann in folgenden Sätzen zusammengefaßt werden.

Alles was wir von den Dingen aufser uns, und von uns selbst wissen, die einzige Idee unserer Persönlichkeit ausgenommen, beruhet auf Wahrnehmung dessen, was jene auf uns, oder was wir selbst wirken.

Diese Wirkungen wahrzunehmen und unter Gesetze zu bringen, bedürfen wir der Vorstellung von Zeit und Raum; Raum und

Zeit aber sind nicht Verhältnisse die den Gegenständen unserer Erkenntniß an sich zukommen, sondern in uns liegen, und aus uns auf sie übertragen werden.

Auf unserer Art, die Gegenstände der Erkenntniß zu betrachten, beruht also die für uns nothwendige, Verbindung aller Dinge; und die Naturgesetze beziehen sich nicht auf das Wesen derselben, sondern nur auf unsere sinnlichen Vorstellungen davon.

Wenn wir uns folglich Freyheit von Naturgesetzen zuschreiben, so heißt dieß nur: die Wirkungsart der Vernunft richtet sich nach andern Gesetzen als diejenigen sind, welche der Verstand auf sinnliche Vorstellungen gründet. — Dieß sind die Hauptsätze die nun weiter ausgeführt werden sollen.

Alle Erklärungen die von den Gegenständen der Natur gegeben werden können, sind so beschaffen, daß sich dieselben entweder geradezu auf das beziehen, was sie auf un-

fere Sinne wirken, oder doch durch einen Umschweif auf diese zurückkommen. Wenn die Chymie die Grundbestandtheile der Körper angeben will, so kann sie das, was sie am Ende gefunden hat, nicht anders als dadurch deutlich machen, daß sie Wirkungen derselben, entweder auf uns unmittelbar, oder gegen einander, anzeigt. Sie findet z. B. nach ihren letzten Auflösungen Erden und Salze, und beyde werden nur dadurch erklärt, daß jene ohne Geschmack und diese mit Geschmack verbunden sind; sie findet verschiedene Luftarten, und macht diese, entweder durch die unmittelbaren Wirkungen auf unsern Körper, oder durch ihr Verhältniß gegen einander kenntlich, das aber wieder nicht anders, als in Beziehung auf unsere Sinne, angegeben werden kann.

Geht man nicht auf die Bestandtheile einer Sache, sondern auf das Ganze derselben, wie wir es denken: so sind auch da alle Bestimmungen desselben von sinnlichen Eindrücken hergenommen, so lange man bey dem

Außern z. B. eines Baums, stehen bleibt, so ist dieß für sich klar. Will man in das Innere desselben dringen, so kommt man entweder auf die Bestandtheile desselben oder auf die Gesetze, nach denen ein Baum erzeugt, erhalten, vergrößert wird. Diese Gesetze sind zwar hinreichend ihn von andern Dingen zu unterscheiden und die Bedingungen anzugeben, unter welchen wir Gebrauch von demselben machen können, sie gründen sich aber immer auf Wahrnehmungen, und würden von dem Verstande gar nicht gefunden worden seyn, wenn ihm nicht der Stoff dazu von dem äußern Sinn geliefert worden wäre.\*)

Außer diesem Vermögen, das uns Vorstellungen von der Natur giebt, haben wir ein ähnliches, welches sich unmittelbar auf uns selbst bezieht, und der *i n n e r e S i n n* heißt.

\*) Der äußere Sinn ist das Vermögen, mittelst der Sinnorgane und einer innern Empfänglichkeit, Vorstellungen von den Dingen außer uns zu erhalten.

Vermittelst desselben schauen wir gleichsam die verschiedenen Zustände, in welchen sich unser Innres befindet. Empfindungen und Gedanken werden Gegenstände unserer Betrachtung, und geben uns den Stoff zu dem, was wir an uns selbst zu erkennen vermögen. Dadurch erfahren wir die mannigfaltigen Kräfte und Fähigkeiten, die in uns liegen. Wir bemerken, daß wir Vorstellungen von den Dingen außer uns haben, daß wir dieselben bewahren, zurückrufen, nach Willkühr trennen, zusammensetzen und uns gleichsam eine neue Welt schaffen können, und schreiben uns deswegen einen äußern Sinn, \*) Gedächtnis, Erinnerung, Einbildungskraft zu; wir bemerken, daß wir von vielen einzelnen Gegenständen

\*) Dieser und der innere Sinn, mit allen Fähigkeiten, die sich unmittelbar darauf beziehen, der Einbildungskraft, dem Gedächtnis der Erinnerung, machen zusammen das sinnliche Erkenntnisvermögen im weitem Verstande aus.



das Aehnliche zusammenfassen, allgemeine Begriffe bilden, mehrere davon mit einander vergleichen, Urtheile darüber fällen, Regeln darnach aufstellen u. s. w. und sehen dies alles als ein Geschäft des Verstandes an; wir bemerken, daß wir in allem, was wir empfinden und denken, nach dem letzten Grunde fragen, daß wir in alle Begriffe, Urtheile und Regeln, Einstimmung und Harmonie zu bringen suchen, und schreiben uns deswegen Vernunft zu. Auf eine ähnliche Art werden wir veranlaßt uns ein Gefühls- ein Begehrungsvermögen und eine Willkühr beizulegen. Kurz, alle unsere verschiedenen Kräfte leiten wir aus den verschiedenen Zuständen unsers Gemüths, und aus den verschiedenen Wirkungen her, die wir in uns und außer uns hervorbringen. Wie also die Kenntniß der Außenwelt von den Sinnorganen und von der innern Empfänglichkeit für die erhaltenen Eindrücke abhängt: so beruht die Kenntniß unserer selbst auf dem Vermögen, die Zustände unsers Gemüths zu betrachten, oder auf dem innern Sinne. Das

Einziges was nicht von demselben herkommt, ist das unmittelbare Bewusstseyn von unserm Ich, welches alle unsere Kräfte und Fähigkeiten enthält.

Wenn nun für uns keine Erkenntniß möglich ist, wozu nicht entweder der äußere, oder der innere Sinn, den Stoff geliefert hat, so können wir die Frage aufwerfen: Schreiben wir nicht vielleicht den Gegenständen unsers Wissens manche Eigenschaften und Verhältnisse zu, die eigentlich nicht in ihnen liegen, sondern auf dieselben von uns, vermöge der Einrichtung des innern und äußern Sinns, übertragen werden? Dies wollen wir jetzt untersuchen.

Wenn man die Gefühle von Lust und Unlust in Betrachtung zieht, so weiß jedermann aus Erfahrung, daß nicht allen Menschen eine und ebendieselbe Sache gleich angenehm, oder gleich unangenehm ist, und daß, obgleich die Ursache dieser Ungleichheit in

R

den Menschen und nicht in den Sachen liegt, doch diesen die Wirkung und daher eine Beschaffenheit zugeschrieben wird, wobey man gewöhnlich die Empfänglichkeit dafür ganz aus dem Gesichte verliert. Eine Musik wird oft schön genannt, die es bey weitem nicht für alle Menschen ist. Auch ist sie, an und für sich, nichts als eine Verbindung von Luftschwingungen, und die Schönheit, die man ihr zuschreibt, drückt nur das Verhältniß derselben zur Fähigkeit gewisser Personen von besonderer Organisation aus. Ausser diesen Eigenschaften, die man den Gegenständen der Natur zuschreibt, und die eigentlich nur Verhältnisse derselben zu einer besondern Art von Empfänglichkeit für Lust und Unlust anzeigen, giebt es noch andere, die sich zwar allen Menschen gleich darstellen, die aber dessen ungeachtet nicht den Gegenständen selbst zukommen, sondern ebenfalls nur eine besondere Art der Wirkung auf unsere Sinne ausdrücken. Wer einige Kenntniß von der Physik hat, kann nicht zweifeln, daß die Vorstellung ~~von~~ von den verschiedenen Farben,

die wir wahrnehmen, bloß eine Folge von der Einrichtung unsers Auges ist. Die Körper an sich haben die Farben nicht, sie haben dieselben nur für uns.

Von diesen unbezweifelten Wahrheiten kommen wir zu den Fragen: sind nicht vielleicht auch die Vorstellungen, auf welche sich die Naturgesetze beziehen, von der Art, daß sie nicht Eigenschaften, Verhältnisse, Bestimmungen ausdrücken, welche den von uns erkannten Gegenständen zukommen, sondern von der Einrichtung unsers äußern und innern Sinns abhängen?

Alle Naturgesetze beziehen sich auf Raum und Zeit; die Vorstellungen von diesen dienen jenen gleichsam zum Grunde. Was nur immer auf unsere äußere Sinne wirkt, setzen wir in den Raum — durch den Gestalt und GröÙe, so wie das gegenseitige Verhältniß der Dinge, bestimmt wird — und in die Zeit, durch welche die Erscheinungen auf einander folgen, und Verbindung unter

einander bekommen. Unsere Gedanken und Empfindungen setzen wir zwar nicht in einen Raum (denn es wäre lächerlich zu fragen, wie viel Raum ein Gedanke einnähme) aber doch in die Zeit, ohne welche wir unsere Zustände nicht betrachten können. Was ist nun Zeit und Raum? — Sind es wirkliche Wesen? — dieß kann wohl nicht seyn, denn es läßt sich schlechterdings nichts von ihnen angeben, was einer Wirkung ähnlich sähe, und nur von dieser können wir auf das Daseyn einer Sache schliessen. \*) — Sind es allgemeine Eigenschaften oder Verhältnisse aller Wesen, die ihnen zukommen, ohne Rücksicht auf unsere Art die Dinge zu sehen und zu denken; oder sind es nur Bestimmungen, die von unserer eigenthümlichen Einrichtung abhängen? — Sind es Vorstellungen, die uns von den Dingen kommen, oder werden sie auf diese von uns und aus

\*) Wir sagen wohl, die Zeit zerstöre alles, aber dann meynen wir nicht die Zeit selbst, sondern das, was in derselben unmerklich wirkt.

uns übergetragen? — Diese Fragen wollen wir zuerst in Absicht des Raums beantworten.

Haben wir die Vorstellung des Raums von den Gegenständen der Sinne hergenommen: so kann er nichts anders als eine allgemeine Eigenschaft oder ein allgemeines Verhältniß derselben ausdrücken. Dies stimmt aber mit unserer Art, den Raum zu betrachten, gar nicht überein. Wir sehen ihn als etwas für sich bestehendes an. Nun ist zwar wohl wahr, daß wir von bloßen Beschaffenheiten und Verhältnissen so sprechen, als wären sie, auch abgefondert von den Dingen, welchen sie zukommen, etwas für sich; wir denken uns z. B. die Härte, die Schwere, die Größe u. s. w. Aber um Deutlichkeit mit diesen allgemeinen Begriffen zu verbinden, müssen wir mehr oder weniger an die Dinge selbst denken, von denen wir sie hergenommen haben; und dies ist bey dem Raum gar nicht der Fall. Die Vorstellung davon ist an und für sich klar, und wir sind so weit entfernt in dieselbe etwas einzumischen, das

nicht er selbst ist, daß wir den Raum noch übrig behalten, wenn wir auch alles wegdenken, was die Natur ausmacht. Der leere Raum ist gerade das, was wir gar nicht wegdenken können, und dieser kann denn doch nicht Eigenschaft, nicht Verhältniß genannt werden. Weder das eine noch die andere kann da Statt finden, wo nichts ist.

Der Raum wird ferner allen Erklärungen von Naturdingen, die für sich bestehen, zum Grunde gelegt. So oft man sie genau bestimmen will, so gebraucht man das Wort Körper, und denkt sich hauptsächlich dabey eine im Raume eingeschlossene Sache. Er selbst aber wird weder im gemeinen Leben, noch sogar in der Wissenschaft erklärt, die alles auf Raum gründet, und sonst alles erklärt, — in der Geometrie. Dies wäre ganz sonderbar, wenn wir die Vorstellung des Raums aus der Erfahrung geschöpft hätten. Was uns diese angiebt, wird sonst ohne Ausnahme erklärt, wenn es zum wissenschaftlichen Gebrauche geschickt gemacht werden soll.

Die Schwere z. B. ist eine allgemeine Eigenschaft aller Körper, und wie genau wird dieselbe nicht bestimmt. Noch mehr! Auf das, was gar nicht erklärt wird, gründet man unwidersprechlich wahre Sätze, z. B. der Raum hat nur drey Abmessungen; zwey Dinge können nicht einen und ebendenselben Raum einnehmen. Die Gewisheit dieser Sätze ist von den schärfsten Zweiflern unangetastet geblieben, ob sie gleich alles, was uns Erfahrung lehrt, ungewis zu machen gesucht haben. Auch setzt diese in der That nichts so außer Zweifel, daß man gezwungen wäre, keine Ausnahme gelten zu lassen. Hätten wir also die Vorstellung des Raums von den Dingen, die uns umgeben, abgezogen, so müßte uns der Gedanke frey bleiben, daß in andern Weltkörpern zwey verschiedne Sachen einen und ebendenselben Raum einnehmen könnten, und wer kann diesen Gedanken fassen?

Der Raum ist endlich nach unserer Vorstellung davon unendlich. So unabsehlich, selbst für die angespannteste Einbil-



dungskraft, schon der Raum ist, welchen die, unfern Berechnungen und Muthmaßungen erreichbaren, Welten einnehmen: so ist es uns doch unmöglich, selbst da demselben Grenzen zu setzen. Er ist für uns über die unabhsehbare Ferne aller Sonnensysteme hinaus; nach dem letzten Weltkörper stellen wir uns noch leeren Raum vor. Wie nun diese Unendlichkeit uns von der Erfahrung hergekommen sey, ist ungedenkbar. Unmittelbar wird sie von derselben nicht gelehrt, und durch Schlüsse, die darauf gegründet worden wären, kann sie uns auch nicht bekannt worden seyn. Denn in diesem Falle müßten wir es uns als möglich denken, daß unwissende Menschen sich den Raum nicht als unbegrenzt vorstellten. Ueberdies haben sich von jeher die Philosophen mehr Mühe gegeben, die Unendlichkeit des Raums zu bestreiten als zu beweisen; und was hätte diejenigen, welche sie annehmen, wohl auf den Gedanken einer solchen Behauptung führen können, wenn sie nichts als die Erfahrung für sich gehabt hätten? Man sieht nicht einmal die Möglichkeit,

auf dieselbe die Unendlichkeit des Raums zu gründen.

Folgt nun aus allen diesen Betrachtungen, daß wir die Vorstellung vom Raume nicht durch die Erfahrung erhalten haben, so muß sie in uns selbst liegen. Dies wird auch offenbar, wenn wir bedenken, daß ehe wir irgend etwas von den Dingen außer uns wissen, ehe wir irgend eine Erfahrung machen können, wir schon die Vorstellung des Raums haben müssen. Der bloße Gedanke, daß etwas außer uns ist, stellt ihn schon für uns als nothwendig dar. Soll ich mich als verschieden von einer Sache denken, die auf mich wirkt: so geht dies nicht anders an, als daß ich mich und sie in verschiedene Orte setze; und diese beziehen sich offenbar auf den Raum, dessen Vorstellung folglich allem, was auf mich wirkt, zum Grunde gelegt werden muß.

Geht also die Vorstellung des Raums aller Erfahrung vorher, und ist sie uns zu dersel-

ben unentbehrlich, so muß sie uns angeboren seyn, und ein wesentliches Stück unsers sinnlichen Erkenntnißwermögens ausmachen. Der Raum ist demnach nicht selbst Eigenschaft, sondern für uns ein nothwendiges Erforderniß, um an den Gegenständen des äußern Sinns Eigenschaften zu erkennen; er ist nicht selbst Verhältniß, sondern er macht es uns möglich Verhältnisse zu finden. \*)

Sieht man den Raum so an, so begreift man, warum er allen Erklärungen der Kör-

\*) Kant drückt dies so aus: „Der Raum ist nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, d. i. die subjective Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist.“ — Anschauung heißt jede unmittelbare Vorstellung, die wir durch den innern oder äußern Sinn erhalten; sie wird rein genannt, wenn sie in der Einrichtung des Sinnes gegründet ist, wie die Vorstellung des Raums, und empirisch, wenn sie durch irgend einen gegebenen Gegenstand erzeugt wird. Jeder Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung; in diesem Sinne sind auch die Körper Erscheinungen.

perwelt zum Grunde gelegt werden kann, ohne selbst der Erklärung zu bedürfen, und warum so viele Sätze, die sich auf denselben beziehen, apodictische Gewissheit haben. Denn das, was ein wesentliches Stück unserer Natur ausmacht, muß an und für sich klar seyn, und sich jedem Menschen so aufdringen, daß darüber kein Zweifel erhoben werden kann. Für uns muß alles, was unmittelbar aus der Vorstellung des Raums folgt, vollgültige Wahrheit seyn. Fragen wir aber ob der Raum an und für sich etwas ist, ohne Rücksicht auf unsere Art, die Welt zu betrachten, so kann die Antwort nicht bejahend seyn. Denn ist die Vorstellung desselben nicht von den Dingen außer uns hergenommen, sondern liegt sie in uns selbst und gehört sie zur Einrichtung unserer Natur als nothwendige Bedingung alles dessen, was wir von der äußern Welt erfahren: so können wir auch nur als Menschen vom Raume und von ausgedehnten Dingen reden. Annehmen, daß alle mögliche Wesen die Gegenstände ihrer Anschauung

in Raum setzen, hiefse behaupten, dafs sie alle eben dieselbe innere Einrichtung ihres Erkenntnißvermögens haben müßten. Noch weniger läßt sich sagen, dafs die Welt an sich \*) im Raume eingeschlossen sey. Nur die Vorstellungen, die wir von ihr erhalten, sind für uns ohne denselben nicht möglich. Was aber eine besondere Bedingung unserer Sinnlichkeit ist, kann nicht als Bedingung des Daseyns der Dinge angesehen werden. Die Eigenschaften derselben, die sich nicht auf unsere Sinne beziehen, sind zwar für uns unerkennbar, aber sagen, dafs das, was wir nicht erfahren, auch gar nicht seyn könne, wäre eine Anmaßung, die bey der Eingeschränktheit unsers Wissens unverzeihlich seyn würde.

\*) Die Welt an sich, heifst die Welt, was und wie sie ist, ohne unsere sinnlichen Vorstellungen davon, so wie man sagt: die Musik an sich (ohne unsere Empfänglichkeit dafür) ist eine Zusammensetzung von Luftschwingungen.

Aus ähnlichen Gründen wird es uns auch wahrscheinlich vorkommen, daß selbst das, was wir Zeit nennen, nicht nothwendig eine Bedingung sey, nach der sich die Vorstellungen aller denkenden Wesen richten müssen, obgleich wir selbst an Zeitverhältnisse alles knüpfen, was uns zu erkennen möglich ist.

Nehmen wir wieder, wie bey dem Raume, einen Augenblick an, daß der Begriff der Zeit uns aus der Erfahrung kommt: so ist die Zeit nichts anders, als eine Folge von Wesen oder Erscheinungen, die sich auf unsern innern oder unsern äußern Sinn beziehen; denn so oft wir in dem, was wir wahrnehmen, an Zeit denken, so schwebt uns immer eine Reihe von aufeinander folgenden Begebenheiten vor. Wäre nun die Zeit nichts als die Vorstellung einer Folge von Veränderungen, so könnten wir sie allerdings aus der Erfahrung hergenommen haben. Allein dieß stimmt mit unserer Art, die Zeit zu betrachten, gar nicht überein.

Erstens denken wir nicht verschiedene Zeiten neben einander, ob wir gleich verschiedene Reihen von Erscheinungen neben einander setzen. Die Türken z. B. bestimmen ihr Jahr nach dem Laufe des Monds, die übrigen Europäer nach dem Laufe der Sonne. Fangen nun beyde Theile an einem und ebendenselben Tage ein Jahr an: so denkt jedermann, daß alles, was in demselben geschieht, bey den Türken und bey den übrigen Europäern in einem und ebendenselben Zeitraume geschehe. Auf welche Art also die Zeit bestimmt werde, so ist und bleibt sie nach unserer Vorstellung, eine und ebendieselbe. Wir denken sie nicht wie mehrere neben einander fortlaufende Linien, sondern als eine einzige, und schreiben dem Satze, daß verschiedene Zeiten nicht zugleich seyn können, sogar apodictische Gewisheit zu, gegen die sich nie ein Zweifel erheben könne. Dies würde gar nicht Statt finden, wenn wir uns die Zeit nur als eine Folge von Veränderungen dächten. Denn sagen, es gebe nicht verschiedene Zeiten zugleich, hiesse dann be-

haupten: verschiedene Reihen von Erscheinungen im Himmel und auf der Erde, könnten nicht zugleich seyn.

Wir denken uns zweytens die Zeit noch, wenn wir auch gar keine Veränderung mehr denken. Wären Sonne, Mond und Sterne, nach welchen wir die Zeit eintheilen, wäre überhaupt nichts mehr, was den Wechsel unterworfen ist; stünde auf einmal die ganze Natur stille, und blieben wir selbst ganz das, was wir zu der Zeit waren, ohne irgend eine Veränderung von innen und aussen zu erfahren; wären wir in einem, dem tiefen Schlaf ähnlichen, Zustande: so würden wir immer noch an eine Zeit in diesem wechsellosen Zustande denken, wir würden ein Vorher und ein Nachher in demselben suchen; er würde uns immer noch wie eine fortlaufende Linie, nicht aber wie ein untheilbarer Punkt vorkommen. Dafs es keine Veränderung gebe, können wir denken, dafs aber dadurch auch die Zeit aufgehoben werde, das ist unserer Vorstellungsart ganz zuwider.



Wir haben also die Vorstellung einer leeren Zeit. Zur Bestätigung hiervon denke man an eine geschäftlose Person, die sich vor der Länge der Zeit fürchtet, — Geht ihre Furcht wohl auf die Länge des Wechsels ihrer Empfindungen und Gedanken, oder nicht im Gegentheil auf den Mangel dieses Wechsels? Sie wünscht die Zeit auszufüllen, oder zu vertreiben. Das Erste bezieht sich unmittelbar auf die Vorstellung der leeren Zeit, und auch das Zweyte weist mittelbar darauf hin; denn die Zeit wird vertrieben, wenn man durch irgend eine Beschäftigung die Vorstellung der Leerheit entfernt. Stellten wir uns nun die Zeit selbst als eine Abwechslung vor, so hiesse eine leere Zeit: eine wechsellose Abwechslung.

Die Zeit hat endlich für uns keine Grenzen, so wenig als der Raum. Wenn gelehrt wird, alle Dinge haben einen Anfang gehabt: so findet der Glaube daran ziemlich leicht Eingang, aber den meisten, die ihn annehmen, dringt sich die Frage auf: was war

denn vorher? Und wenn es als möglich dargestellt wird, daß das Weltall wieder vergehe, so wird gefragt: was wird denn na ch e r seyn? Die Länge der Zeit, die man rückwärts bis zu dem Anfange aller Dinge, und vorwärts bis zu dem Untergange derselben annimmt, hindert auch jene Fragen gar nicht. Millionen Jahre, auf Millionen gehäuft, füllen die Zeit nicht aus. Wie wir nun die Unendlichkeit derselben aus der Erfahrung auf irgend eine Weise hergenommen haben sollten, läßt sich eben so wenig begreifen, als wie uns aus derselben die Unendlichkeit des Raums gekommen sey. Stellten wir uns überdies die Zeit als eine Folge von Veränderungen vor, so würden jene Fragen gar nicht Statt finden; denn es verstünde sich von selbst, daß in dem Nichts auch keine Veränderungen vorgehen könnten.

Aus diesen Betrachtungen folgt, daß wir die Vorstellung der Zeit nicht aus der Erfahrung geschöpft haben können. Denn was

diese über die Zeit angiebt, stimmt gar nicht mit dem überein, was sie für uns ist. — Nach der Erfahrung giebt es mehrere Reihen von Erscheinungen neben einander, und die Zeit ist nur eine fortlaufende Linie. — Die Erfahrung setzt nichts auffer allem Zweifel, und der Satz, daß verschiedene Zeiten nicht zugleich sind, hat apodictische Gewisheit. — Die Erfahrung kann, in Beziehung auf die Zeit, nur Reihen von Veränderungen angeben, und die Zeit bleibt, wenn sich auch nichts verändert. — Die Erfahrung stellt uns nur kurze Reihen von Erscheinungen dar, und die Zeit ist unendlich. — Ueberdies bleibt die Zeit nicht nur, wenn sich nichts verändert, sondern sogar, wenn wir denken, daß nichts mehr ist.

Alles dieses zeigt hinlänglich, daß die Vorstellung der Zeit mit der Vorstellung des Raums, einerley Beschaffenheit hat. Wie die letztere in uns seyn muß, ehe wir irgend etwas auffer uns erfahren können: so ist uns die erstere nothwendig, nicht nur für die

Kenntniß der Natur, sondern auch für die Kenntniß unserer selbst. Die Zeit ist demnach nicht selbst Veränderung, sondern das, was jeder Veränderung von uns zum Grunde gelegt wird; \*) sie ist nicht selbst eine Reihe von Erscheinungen, sondern ein nothwendiges Erforderniß, in uns und außer uns Wirkungen wahrzunehmen, aus welchen wir eine Reihe zusammensetzen; sie ist uns angeboren, und macht ein wesentliches Stück unsers sinnlichen Erkenntnißvermögens aus. Unmittelbar bezieht sich die Zeit auf das, was in uns selbst vorgeht, in so ferne aber unsere Zustände von den Erscheinungen außer uns abhängen, so ist sie uns auch nothwendig um diese wahrzunehmen. \*\*)

\*) Man stelle sich die Veränderungen noch so unmerklich vor, so muß man selbst diese unendlichkleinen Veränderungen an die Zeit knüpfen, und denkt nicht, daß sie die Zeit selbst sind.

\*\*) Sie ist daher eigentlich die Form des innern Sinns — aber aus dem angeführten Grunde zugleich die formale Be-

Aus dieser Art die Zeit zu betrachten, folgt, daß sie für andre Wesen, als wir selbst sind, nicht nothwendig etwas sey. Denn da die Vorstellung derselben nicht von den Dingen außer uns, auch nicht von dem Wechsel unserer eignen Zustände hergenommen, da sie uns angeboren ist: so müßten wir annehmen, daß alle Wesen eben dieselbe Einrichtung wie wir hätten, wenn für sie die Zeit etwas seyn sollte. — Es läßt sich denken, daß es Wesen giebt, die vermöge der Einrichtung ihrer Augen, nur ganz nahe Gegenstände bemerken, und auf keine Weise, mit oder ohne künstliche Werkzeuge, einen weiten Kreis, so wie wir, zu umfassen vermögen. Wenn nun diese Wesen dächten, vieles könne nur nach und nach gesehen werden, und es wäre schlechterdings Zeit nöthig, um mehrere Gegenstände zu bemerken:

dingung aller Wahrnehmungen. — Da die Vorstellung der Zeit für sich besteht, ohne irgend einen Gegenstand der Erfahrung zu bedürfen, so heißt sie auch eine reine Anschauung.

so wäre dieses für uns, die wir Tausende von Dingen auf einmal übersehen, ein sehr lächerlicher Schluß. Einen ähnlichen würden wir selbst machen, wenn wir, die wir nur die Wirkungen der Natur und unsere Zustände nach und nach fassen können, behaupten wollten, jedes Wesen sey auf eine ähnliche Erkenntniß der Welt und seiner selbst eingeschränkt. So wie wir nicht allen Wesen Verstand und Vernunft zuschreiben: so können wir auch nicht allen vernünftigen Wesen eben dasselbe sinnliche Erkenntnißvermögen zuschreiben, welches für uns die Quelle alles Wissens ist. Dies thäten wir aber, wenn wir die Zeit, welche die Bedingung unserer Erkenntniß ist, für alle vernünftige Wesen als nothwendig betrachteten.

Aus eben diesem Grunde kann man nicht sagen, daß alle Dinge an sich in der Zeit sind. Denn wir tragen diese aus uns auf das über, was jene für uns sind. Nur für uns geschieht alles in der Zeit, — ist der

Wechsel der Dinge da. Es geht hier allen Menschen, wie es denen gieng, die, in der Kindheit des menschlichen Verstandes, die lebendige Kraft, welche in ihnen selbst wohnte, auf leblose Dinge übertrugen. Weil sie selbst mehr waren, als sie mit ihren Sinnen zu fassen vermochten: so stellten sie sich vor, daß auch Bäume, Berge, Flüsse mehr seyn müßten, als sie schienen. Auf eine ähnliche Weise tragen alle Menschen ihre sinnlichen Vorstellungen von den Dingen in der Welt auf das Wesen derselben über, und glauben, daß dieses eine wirkliche Veränderung leide, weil sie dasselbe nicht zu schauen, sondern nur die Wirkungen davon nach und nach zu fassen vermögen.

Die Zeit als eine bloße Beschaffenheit unserer innern Einrichtung, und alle Veränderung nur als eine Folge derselben zu denken, hat freylich noch mehr Schwierigkeit, als den Raum an sich für nichts zu halten. Denn dieser geht nur auf die Dinge außer uns. Unsere Gedanken schliessen wir in keinen Raum ein; sie beziehen sich auch

nicht alle unmittelbar auf denselben, und dadurch haben wir doch etwas, woran wir festhalten, daß er nicht nothwendig für alle unsere Vorstellungen ist. Einem Wechsel hingegen sind sowohl unsere Gedanken, als alle Naturerscheinungen unterworfen. Die Zeit an sich also für nichts außer uns haltend, scheint alle Stützen niederzureißen, worauf wir unsere Kenntnisse gründen. Allein die Schwierigkeit der Sache kann die Wahrheit derselben nicht aufheben. Wer zum erstenmale hört, daß die Farben eigentlich in seinen Augen und nicht in den Körpern liegen, denen sie zugeschrieben werden, der wird eben so viel Mühe haben sich davon zu überzeugen, als es den meisten Menschen Mühe kostet zu denken, daß Raum und Zeit nichts als Formen unsers sinnlichen Erkenntnisvermögens sind.

Ubrigens leidet unser Wissen durch die dargestellten Lehren vom Raume und von der Zeit nichts. Für uns hat das, was sich darauf bezieht, noch eben die Wahrheit, als wenn sie



etwas wirkliches wären. Wenn wir aber Ideen haben, die sich nicht darauf beziehen, so können wir dieselben nicht deswegen für nichtig erklären, weil sie mit den Formen unsers sinnlichen Erkenntnißvermögens nicht zu vereinigen sind. Dieß führt uns zur Hauptsache, um dererwillen wir die Betrachtungen über Zeit und Raum anstellten.

Alle unsere Kenntniß, unsere Persönlichkeit ausgenommen, beruht auf Wahrnehmung dessen, was die Gegenstände ausser uns und was wir selbst wirken. Die Vorstellungen, die wir dadurch erhalten, nehmen die Formen der Fähigkeiten an, vermittelst welcher wir die Dinge in der Welt, oder unsere eigenen Zustände schauen, das heißt: wir müssen vermöge der Einrichtung unsers sinnlichen Erkenntnißvermögens alles, was wir schauen, neben oder nach einander setzen. Hierauf beruhen die Gesetze der Natur, so wie wir sie fassen, und die nach denselben nothwendige Verbindung aller Dinge. Da also der Grund

dieser Gesetze in uns selbst, und nicht in den Wesen, auf die wir sie anwenden, liegt, so beziehen sie sich nur auf Vorstellungen, die wir von allen Dingen überhaupt, und zum Theil von uns selbst haben, und nicht auf das, was sie und wir selbst ohne jene Formen unserer Sinnlichkeit sind. \*) Wüßten wir nun nichts weiter von uns, als was sich auf Raum und Zeit bezieht, so könnten wir nicht über die Erfahrung hinausgehen. Allein dieß ist nicht der Fall. Wir haben Ideen, die nach Naturgesetzen gar nicht beurtheilt werden können. Die Gebote der Pflicht setzen den Menschen in eine Ordnung der Dinge, die ganz von der verschieden ist, welche wir in der Natur antreffen. „Das Sollen drückt eine Art von Nothwendigkeit und Verknüpfung der Dinge mit Gründen aus, die sonst in der ganzen Natur nicht vor-

\*) Dieß wird so ausgedrückt: Die Gesetze der Natur gehen nur auf Erscheinungen, d. h. auf die Gegenstände unserer Kenntniß, wie sie uns erscheinen, nicht wie sie an sich sind,

kommt. Der Verstand kann in dieser nur erkennen was da ist, oder gewesen ist, oder seyn wird. Es ist unmöglich, daß darin etwas anders seyn soll, als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der That ist, ja das Sollen, wenn man blos den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung. Wir können gar nicht fragen, was in der Natur geschehen soll, eben so wenig als was für Eigenschaften ein Zirkel haben soll, sondern was darin geschieht oder was für Eigenschaften der letztere hat.“\*) Es denkt sich also der Mensch durch das Sittengesetz in eine Welt, die von der sinnlichen ganz verschieden ist, \*\*) und schreibt sich in dieser Rücksicht Freyheit von den Gesetzen der Natur und das Vermögen zu, seinen eignen zu

\*) Kants Kritik der reinen Vernunft, S. 575.

\*\*) Man drückt dies auch so aus: der Mensch betrachtet sich in Absicht der Vernunft als ein Wesen an sich, oder als ein Wesen, welches nicht im Raume und in der Zeit eingeschlossen ist.

folgen. Die Annahme der Freyheit von Naturgesetzen hat auch keine Schwierigkeit mehr, wenn dieselben nur als eine Folge unserer sinnlichen Vorstellungen angesehen werden. Denn jene Freyheit dem Menschen zuschreiben, heist dann weiter nichts als glauben, das die Vernunft auf eine andere Art wirken könne, als diejenige ist, welche auf der Einrichtung unsers sinnlichen Erkenntnißvermögens beruht. Wollte man wider diesen Gedanken noch Einwendung machen, so wäre dieß eben so viel, als wenn man läugnen wollte, das das Gesicht eine andere Einrichtung habe als das Gehör, oder das, weil die Gesetze, nach denen sie wirken, verschieden sind, der eine oder der andere Sinn gar nicht existiren könne.

So entfernt die Speculation über den Grund der Naturgesetze von der gewöhnlichen Vorstellung der Menschen zu seyn scheint: so findet man doch das Resultat derselben in allen Urtheilen über die Nothwendigkeit moralischer Handlungen; und man

kann sagen, daß jeder Mensch, der nicht Pflicht und Tugend für leere Worte hält, die transcendente Freyheit stets vor Augen hat. Auffer dem, was aus dem vorigen Abschnitte hierher gehört, verdient besonders bemerkt zu werden, daß die dargestellte Lehre von der Zeit, welche den meisten Schwierigkeiten ausgesetzt ist, von allen Menschen, welche glauben, daß die Vernunft alle freywillige Handlungen leiten könne und solle, stillschweigend angenommen wird. So oft sie sich und andere als die eigentlichen Urheber derselben betrachten, so sehen sie die Zeit für nichts an; die ganze Reihe von Veränderungen, die sie erfahren haben, verschwinden vor ihren Augen, und sie denken nicht, daß der Grund des Entschlusses zum Guten oder zum Bösen in ihren vorhergehenden Zuständen, sondern allein in ihrem Wille liege. Der bloße Gedanke der Verbindlichkeit etwas zu thun oder zu lassen, setzt voraus, daß Zeitbedingungen nicht das ganze Wesen des Menschen, nicht die Vernunft treffen. Sie wird so angesehen, als

sey sie unveränderlich, und werde von allem, was in der sinnlichen Natur des Menschen vorgeht, gar nicht afficirt.

So lange es nur aufs Handeln ankommt, so denkt sich der Unwissendste, wie der Aufgeklärteste, als ein Wesen, das den Gesetzen der Natur nicht unterworfen, sondern den Gesetzen der Vernunft zu folgen vermögend ist. Soll nun aber irgend eine Handlung auf entfernte Gründe zurückgeführt, oder soll erklärt werden, wie der ganze Charakter eines Menschen entstanden ist: so liegt schon in der Aufgabe selbst, daß jene und dieser, in Beziehung auf die Sinnenwelt betrachtet werden. Denn von der Vernunft kann man nicht sagen, daß sie vorhergehender Gründe bedürfe, um die Willkühr zur Handlung, oder vorhergehender Zustände, um den Charakter eines Menschen zu bestimmen. Bey der Unmöglichkeit, die Vernunft selbst, oder ihre Wirkungsart, unmittelbar zu schauen, bey der gänzlichen Verborgenheit alles dessen, was nicht der Raum und die Zeit

einschließen, ist es uns überhaupt unmöglich, etwas zu erklären, das sich auf den Menschen, als ein überfinnliches Wesen, bezieht. Nur, daß er ein solches Wesen ist, liegt in seinem unmittelbaren Bewußtseyn. Was der Verstand also über die Gründe einer Handlung, oder über die Entstehung eines Charakters zu erforschen vermag, beruht auf einer Verbindung nach Naturgesetzen. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft werden mit einander verknüpft, und bey diesen Zeitverhältnissen ist eine bedingte Nothwendigkeit unvermeidlich. Die Frage: warum sind einige Menschen gut und andere böse? kann gar nicht beantwortet werden, so lange wir sie als überfinnliche Wesen betrachten, und gleichwohl müssen wir sie so betrachten, wenn Zurechnung Statt finden soll. Sehen wir sie als Naturwesen an, von denen wir angeben können, wie sie nach und nach durch Anlagen, Umstände und Verhältnisse gut oder böse geworden sind: so erscheinen sie als nothwendig bestimmt, so zu seyn wie sie sind; und da wäre Zurechnung gar nicht möglich. Finden wir diese in der

Vernunft gegründet, so geschieht es unter der doppelten Voraussetzung, daß der Charakter eines Menschen nicht von dem äußern Einflusse, sondern von der Selbstthätigkeit hauptsächlich bestimmt werde, und daß er, so wie er uns erscheint, mit dem übereinstimme, wie wir ihn erkennen würden, wenn wir in das Innre des Menschen dringen könnten.\*) Denn wir denken uns einen Zusammenhang zwischen dem, was von uns in der Sinnenwelt geschieht, mit dem, was in unserer übersinnlichen Natur liegt. Der Wille, der sich in jener äußert, wird als der Wille von dieser angesehen. Er ist sittlichgut oder böse, nach dem er als der Wille eines freyen vernünftigen Wesens angesehen werden kann,

\*) Der Charakter, den wir wahrnehmen, heißt empirisch, und derjenige, den wir als den Grund davon ansehen, heißt intelligibel. Jenen kann man auch sehr gut die Sinnenart, und diesen die Denkungsart nennen, da der erstere in der Sinnenwelt wahrgenommen, und der letztere in der Verstandeswelt nur gedacht wird.



oder nicht. Wer das Sittlichgute nicht zu seinem letzten Zwecke macht, erscheint als ein Mensch, welcher sich selbst herabsetzt, und den Gesetzen der Sinne unterwirft. Wer sich von diesen immer freyer macht, ist der Achtungswürdige, der seine höhere Natur zu behaupten sucht, und die Würde, als vernünftiges Wesen, seinen eignen Gesetzen zu folgen, mit vollem Rechte verdient.

Da nun alle Zurechnung auf der Beurtheilung der Sinnesart \*) beruht, die wir an dem Menschen wahrnehmen, und doch auf die Denkungsart desselben geht, die wir nicht kennen: so ist uns die eigentliche Moralität der Handlungen, selbst die unsers eignen Verfahrens, gänzlich verborgen. Denn wir können in keinem Falle angeben, wie viel von dem Character, den wir beurtheilen, eine Wirkung der Freyheit, wie viel der bloßen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments, oder dessen

\*) S. die vorige Note.

glücklichen Beschaffenheit zuzuschreiben sey. Daraus folgt aber nicht, daß gar keine Zurechnung, gar keine Schuld und kein Verdienst Statt finde. Den Menschen bloß nach dem beurtheilen, was er nach und nach in der Sinnenwelt geworden ist, ohne Rücksicht auf' das zu nehmen, was er selbst dazu beygetragen hat, streitet nicht nur mit den Urtheilen des gefunden Verstandes, sondern auch mit dem, außer Zweifel gestellten, Sittengesetze, das aufhören würde ein Gesetz zu seyn, wenn die Beobachtung oder Verletzung desselben als gleichgültig angesehen werden könnte. Auch dringt sich der Gedanke an Verdienst und Schuld mit dem Gefühle der Freyheit jedem Menschen auf, der im Stande der Besonnenheit ist. Dieses und jenen für Täuschung erklären, heißt behaupten, daß die Vernunft auf eben dieselbe Weise wirken müsse, auf welche der sinnliche Theil unserer Natur wirkt. So offenbar dieser Fehlschluss ist, so ist es doch schwer denselben zu vermeiden, wenn

T

es auf Erkenntniß und nicht auf Handlung ankommt. Wovon keine sinnliche Vorstellung, keine Erfahrung möglich ist, das wird dem Menschen schwer zu fassen, so wie es ihm schwer wird zu handeln, wo ihn keine Aussicht auf angenehme Empfindung reizt. Ueberdies strebt er so gern über den Kreis hinaus, in welchem seine Erkenntniß eingeschränkt ist. Wer sich nun nicht genügen läßt zu wissen, daß die Vernunft wirkt, sondern auch erklären will wie sie wirkt, kann die Vermischung des Sinnlichen mit dem Ueberfinnlichen, dessen was im Raume und in der Zeit geschieht, mit dem was von diesen Formen unserer Erkenntniß unabhängig ist, nicht vermeiden, und er muß dann den einen Theil seiner Natur gleichsam dem andern aufopfern. Es geht ihm, wie den meisten Menschen, die durch Gründe von etwas überzeugt werden sollen, das mit ihren gewöhnlichen Vorstellungen streitet.

Als das Dafeyn der Gegenfüßler zuerst behauptet wurde, so schien dies etwas wider-

sinniges. Die Erfahrung hat nun zwar die Wahrheit davon außer allen Zweifel gestellt, und kein Mensch, der sich nur einiger Kenntnifs rühnen will, darf an diesem Daseyn zweifeln. Der Glaube an die runde Gestalt der Erde hat sich fast wie die ausgemachteste Vernunftwahrheit verbreitet. Wenn er aber überhaupt nicht nur annehmlich gemacht, sondern gegen jeden Einwurf vertheidigt werden soll: so dürfte dies wohl schwerlich zur Befriedigung des gemeinen Verstandes geschehen. Wie ist es möglich, würde mancher fragen, daß die Entgegenwohnenden nicht, so zu sagen, in den Himmel fallen? Man ziehe doch nur eine Linie von der Oberfläche der Erde durch den Mittelpunkt derselben bis an die entgegengesetzte Seite, so trifft sie auf die Füße der dasigen Menschen, und geht von da weiter bis an den Himmel; diesen haben sie also nicht über sondern unter sich. Auf diese Einwendung mache man nun noch so deutlich, daß die Begriffe von oben und unten nur auf jeden Ort anwendbar sind,

wo man sich befindet; daß sie bey jener geraden Linie vom Mittelpunkte der Erde an gerade umgekehrt genommen werden müssen, und daß folglich die Linie nur in der Phantasie nicht aber in der Wirklichkeit gezogen werden kann: so würde durch die Gründe, welche für diese Behauptungen angeführt werden, der gemachte Einwurf wohl niedergeschlagen, volle Uiberzeugung aber nur selten bewirkt werden, wenn man sich nicht am Ende auf eine ungezweifelte Erfahrung berufen könnte. Woher dieser Widerstand? — daher, daß keine sinnliche Vorstellung von einer Linie möglich ist, die ob sie gleich ununterbrochen fortgeht, doch in einem Punkte aufhören, und, ohne umzukehren, doch eine ganz entgegengesetzte Richtung annehmen soll. Der Verstand kann, nach gegebenen Erfahrungen nur die Nothwendigkeit der Sache fassen, ohne die Möglichkeit derselben zu erklären oder, mit andern Worten, ohne sie mit der sinnlichen Anschauung zu vereinigen. Wer nun die letztere als entscheidend über

die Wahrheit ansieht, wird in diesem Bey-  
spiele einen offenbaren Irrthum aufnehmen.  
Auf eine ganz ähnliche Weise irrt sich der-  
jenige, welcher die Freyheit des Menschen  
läugnet, weil sie mit der Verkettung aller  
Dinge streitet, und weil man keine An-  
schauung von der Art haben kann, wie  
vernünftige Wesen an sich wirken.  
In beyden Fällen werden, als entscheidend  
über die Wahrheit, Vorstellungen angesehen,  
die nicht entscheiden können. In dem ersten  
Falle soll die Sinnlichkeit über den Verstand,  
in dem zweyten der Verstand über die Ver-  
nunft richten. Jedes von diesen Vermögen  
hat seine eigenthümliche Einrichtung und ei-  
nen sich darauf beziehenden Wirkungskreis.  
Wird nun das, was in dem einen liegt, in  
einen andern gezogen, so entsteht Irrthum  
und Täuschung — und zwar hauptsächlich  
dann, wenn ein niedres Vermögen über ein  
höheres entscheiden soll. Indessen kann auch  
der Fall eintreten, daß man die Täuschung  
in dem Sinne sucht, wenn sie in dem Ver-  
stande liegt, Zum Beyspiel, vermöge der

Gefetze, nach denen sich der Sinn des Gesichts richtet, müssen wir eine lange Allee am Ende entweder verengt oder gar so spitzig sehen, daß sich zwey Bäume in einen vereinigen. Das Gesicht an und für sich trägt uns hier nicht. Ein Betrug fände nur dann Statt, wenn eine Abweichung von den Gesetzen geschähe, nach welchen wir Vorstellungen durch die Augen erhalten. Dieß ist aber in dem angeführten Beyspiele nicht der Fall. Im Gegentheile würde es eine Abweichung von den Gesetzen des Sehens seyn, wenn die Bäume einer Allee, vom Anfange bis ans Ende derselben, gleich weit von einander erschienen. Kein Mensch denkt an eine Täuschung, wenn er die Gegenstände in der Nähe größer als in der Ferne sieht. Ist nun die angeführte Erscheinung ein ganz ähnlicher Fall, warum wird denn da von einer Täuschung der Sinne gesprochen? — Bloß darum, weil wir nicht bey der eigenthümlichen Wirkungsart des Gesichts stehen bleiben, sondern ein Urtheil einmischen, das so lautet: was gleich ist, muß als gleich empfunden werden. Hier-

von ist aber nur so viel wahr, daß das Gleiche an und für sich nicht ungleich seyn könne, nicht aber, daß es auch von unsern Sinnen unter allen Umständen, so gefasst werden müsse. Auch wissen wir dies sehr wohl, wir vergessen es aber leicht, wenn die Gleichheit und Ungleichheit sich auf eine sehr merkliche Weise darstellt, wie in dem angeführten Beyspiele. Die vordere Breite der Allee ist nach angestellter Erfahrung, mit der entferntern gleich, und weil sie sich dessen ungeachtet als ungleich darstellt: so glauben wir, es gehe eine Täuschung des Gesichts vor, da doch eigentlich nicht dieses, sondern unser Urtheil täuscht. Das letztere, und nicht die sinnliche Erscheinung, muß berichtigt werden. Umgekehrt wäre der Fall, wenn wir daraus, daß zwey gleich große Sachen ungleich erscheinen, schliessen wollten, das Gleiche könne, an und für sich, ungleich seyn. Und dies ist etwas ähnliches mit dem Schlusse, daß, weil unsere Handlungen nach den Naturgesetzen bedingnothwendig sind, sie auch an und für sich als nothwendig ange-



sehen werden müssen. Hier zieht der Verstand in die Grenzen seines Gebiets was in dem Gebiete der Vernunft liegt. Was als Erscheinung nothwendig ist, kann in anderer Rücksicht sehr wohl als nicht nothwendig angesehen werden; was nach einem Naturgesetze erfolgen muß, kann nach dem Sittengesetze als unmöglich betrachtet werden, und so auch umgekehrt. Denn so wie der Grundsatz, daß das, was gleich ist, nicht ungleich seyn kann, auf keine Weise dadurch verdrängt wird, daß für unsere Sinne ganz gleiche Dinge doch ungleich erscheinen, eben so wenig kann dadurch, daß der Verstand alles, was wir von der Sinnenwelt wissen, in eine nothwendige Verbindung setzt, bewiesen werden, daß der ganze Mensch nur als ein leidendes Glied in dieser ununterbrochenen Kette der Dinge zu betrachten sey. Dies ist er nur in Absicht des sinnlichen, nicht aber in Absicht des übersinnlichen Theils seines Wesens. In ihm ist Natur und Vernunft, Nothwendigkeit und Freyheit. — Er ist im Raume und in der Zeit, und er ist

zugleich über diese Schranken erhaben. — Er ist fremden Gesetzen unterworfen, und kann seinen eignen folgen. — Sein Wille erscheint als der Natur untergeordnet; er kann aber auch diese seinem Willen unterordnen. — So gewiß endlich in seinem Bewußtseyn Vernunft höher ist als Sinnlichkeit: so gewiß liegt auch nur der niedere Theil seines Wesens in dem Gebiete der Nothwendigkeit, und der höhere in dem Gebiete der Freyheit.

Ende des ersten Theils.

---

**Freyberg,**  
gedruckt bey Ioh. Christ. Fried. Gerlach.

---

Gemeinfaßliche  
**D a r s t e l l u n g**  
der  
Kantischen Lehren  
über  
Sittlichkeit, Freyheit, Gottheit  
und Unsterblichkeit,

von  
Ambrosius Bethmann Bernhardt.

---

*II. Theil.*

---

Freyberg, 1797.  
in der Crazischen Buchhandlung.



## Vorrede.

**Z**wey Gegenstände sind es, die den wesentlichen Inhalt jeder Vorrede ausmachen können — die Absicht eines Buchs, und der Gang, den es nimmt, um dieselbe zu erreichen. Ueber die Absicht dieses Buchs hat sich

der Verfasser in der Vorrede zum ersten Theile, hinlänglich erklärt; hat er dagegen über den Gang, den er in seinen Untersuchungen genommen hat, dort gar nichts gesagt, so findet er es nöthig, hier einige kurze Anmerkungen darüber voraus zu schicken.

Nicht wenig Leser des ersten Theils werden geglaubt haben, der zweyte enthalte bloß die Lehre von dem Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele; und sie würden sich daher nicht wenig wundern, zwey lange Betrachtungen über das moralische Gefühl zu finden, wenn sie nicht im voraus, theils auf den Grund der Abtheilung, theils auf die Nothwendigkeit dieser Untersuchungen aufmerksam gemacht würden.

In dem ersten Theile war die Absicht, die wahre Beschaffenheit des Sittengesetzes zu zeigen, und dasselbe außer Zweifel zu setzen. Hiermit hieng die Betrachtung über die Freyheit des Willens auf das genaueste zusammen; denn das Gesetz und die Freyheit machen einander gegenseitig nothwendig, und stehen oder fallen mit einander. In dem zweyten Theile kommen nun die Untersuchungen, theils über die Wirkungen, welche das Gesetz auf das Gemüth des Menschen hervorbringt, theils über die Folgen, welche die Vernunft aus der Bestimmung des Menschen zur Sittlichkeit zieht.

Was nun die erstern betrifft, deren Betrachtung allein einer vorläufigen Rechtfertigung bedarf: so war es freylich in dem Gan-

ge, welchen die Untersuchungen im ersten Theile nahmen, unvermeidlich, auf dieselben hinzudeuten; es wurde aber auch im voraus (S. 202. und 236.) erinnert, daß sie noch besonders betrachtet werden würden. Die Nothwendigkeit dieser Betrachtungen an sich, wird in dem Buche selbst gezeigt. Hier sind also nur noch die Gründe anzuführen, warum sich der Verfasser so lange, und vielleicht, nach dem Urtheile mancher Leser, zu lange dabey aufgehalten hat.

Man findet nicht selten die Erklärung, daß das moralische Gefühl noch in Dunkelheit gehüllt sey; und wahrscheinlich liegt in dieser Dunkelheit der Grund, warum in manchem Buche, welches Kants Lehrsätze erläutert oder



zum Grunde legt, über das moralische Gefühl, und die daraus entspringende Selbstzufriedenheit entweder gar nichts befriedigendes, oder manches gesagt wird, was jenen Lehrsätzen widerspricht. Da nun der Verfasser dieselben deutlich zu denken glaubte, und ohne Einschränkung wahr fand: so war es natürlich, daß er eine etwas weitläufige Auseinandersetzung von Lehrsätzen, die Vielen dunkel schienen, und von Andern (nach seiner Meinung) mit Unrecht für einseitig erklärt wurden, für nützlich und nöthig hielt. Hat er sich geirrt, so ist er bereit, jede gründliche Zurechtweisung anzunehmen. Nur dies muß er noch erinnern, daß er, um eine, für die Absicht dieses Buchs, zu große Weitläufigkeit zu vermeiden, noch vieles weggelaf-

sen hat, was er gern ausgeführt hätte, und vielleicht an einem andern Orte ausführen wird.

Freyberg, den 10. May 1797.



---

*Von dem moralischen Gefühle, als der  
Triebfeder der practischen Vernunft.*

Um den Grund und die eigentliche Beschaffenheit dessen zu finden, was man Sittlichkeit nennt, fragten wir die Urtheile der gemeinen Vernunft über den Werth aller, für den Menschen wichtigen Dinge überhaupt, und seiner Handlungen insbesondere; und wir fanden, daß diese Urtheile, weit entfernt, den unmittelbar angenehmen Empfindungen oder den Mitteln dazu den höchsten Werth beyzulegen, denselben vielmehr in den guten Charakter setzen, ohne welchen selbst der angenehmste Zustand, und der Besitz und Gebrauch aller Mittel denselben zu erhalten nicht bekehrungswerth sey. Als wir nun weiter fragten, was, nach der Ent-

U

scheidung des für gesund gehaltenen Verstandes, der gute Charakter sey, und in dieser Rücksicht die Eigenschaften betrachteten, welche gleichsam die Bestandtheile desselben ausmachen: fanden wir die Wohlthätigkeit der Gerechtigkeit untergeordnet. Durch diese Unterordnung wurde es offenbar, daß selbst die Sympathie, deren Befriedigung allerdings zur eignen Glückseligkeit gerechnet werden kann, nicht den wahren Grund des guten Charakters ausmachen könne. Denn Gerechtigkeit muß oft dann geübt werden, wenn Sympathie nicht weniger als die eigentliche Selbstliebe leidet. Da also gar kein unmittelbarer Zusammenhang zwischen dem Streben nach angenehmen, oder der Abwendung unangenehmer Empfindungen, und zwischen der Handlungsweise, die dem Menschen von guten Charakter zugeschrieben wird, angetroffen wurde, so fragten wir weiter: was ist denn der letzte und höchste Bestimmungsgrund seines Willens? Die Pflicht, war hier die Antwort; und die Entwicklung des Begriffes der Pflicht leitete auf das reine Ver-

nunftgebot, nur solche Regeln in unferm Verhalten zu beobachten, die nach unferm Willen allgemeine Gesetze werden können.

Das Hauptgebot der Sittlichkeit, nach welchem alle einzelne Maximen, und folglich alle Handlungen zu beurtheilen sind, und größtentheils beurtheilt werden, beruht demnach nicht auf dem Triebe nach Glückseligkeit, sondern auf dem Wesen der Vernunft. Auch ließ sich zeigen, theils, daß die Vernunft entweder mit den Handlungen gar nichts zu thun habe, oder jenes Gesetz als den Inbegrif aller sittlichen Regeln aufstelle; theils, daß kein Mensch, der zur Besonnenheit gelangt ist, das Sittengesetz, als eine in seinem Bewußtseyn liegende Thatfache, abläugnen könne. Und wurde hierdurch auf der einen Seite allen Einwendungen begegnet, welche gegen den Grund der sittlichen Handlungsweise gemacht werden: so wurde auf der andern nicht weniger der Irrthum derjenigen aufgedeckt, welche auf Selbstliebe

und Sympathie ein Gesetz für die Handlungen gründen zu können glauben. Diese natürlichen Triebe, weit entfernt allgemeingültige und unveränderliche Regeln des Verhaltens an die Hand zu geben, sollen vielmehr der unbedingt gebiethenden Vernunft unterworfen werden, so oft sie nicht ohne Verletzung jenes Gebots befriedigt werden können. Ja, eben weil diese Unterwerfung nicht ohne Widerstand seyn kann, wird die Handlungsweise, welche aus der Vernunft fließt, zum Gebote.

Nachdem nun nicht nur der Grund, sondern auch zugleich die wahre Beschaffenheit des Sittengesetzes außer Zweifel gesetzt worden war, betrachteten wir ein Vermögen des Menschen, ohne welches die Gebote der Pflicht von gar keiner Bedeutung für ihn seyn würden — das Vermögen, seinen Willen nach den Vorstellungen von Recht und Unrecht, von Gut und Böse, zu bestimmen. Dabey war wiederum nicht etwa das Daseyn einer Kraft zu beweisen, die sich in einzelnen Men-

schen auf eine zweydeutige Weise ankündigt. Im Gegentheile ist die Freyheit des Willens so innig mit dem Bewußtseyn unserer Existenz, als vernünftiger Wesen, verbunden, und liegt der Beurtheilung aller Handlungen in Rücksicht auf ihre Güte und Verwerflichkeit so uneingeschränkt zum Grunde, daß noch niemand je das Gefühl dieser Freyheit geläugnet hat. Alle sich darauf beziehenden Speculationen zielen nur dahin, dasselbe für Täuschung zu erklären, oder als eine Folge eigenthümlicher Kraft zu rechtfertigen. Um das Letztere zu bewerkstelligen, mußten die Einwendungen gehoben werden, welche von der Verknüpfung aller Dinge nach den Begriffen von Ursache und Wirkung,<sup>1</sup> und der daraus entstehenden bedingten Naturnothwendigkeit aller Handlungen hergenommen werden. Es wurde in dieser Rücksicht gezeigt, daß es widerfinnig sey, ein Vermögen des Menschen deswegen zu läugnen, weil es mit der Aufsicht der Dinge streite, die aus einem andern Vermögen fließt; daß jedes seine eigenthümliche Einrichtung habe; daß daher

jede mit Befonnenheit verbundene Handlung auf der einem Seite als bedingt nothwendig, auf der andern als die Folge der Freyheit, und der Mensch selbst als ein zusammengesetztes Wesen, das von Naturgesetzen abhängig und unabhängig sey, betrachtet werden müsse. Zugleich folgte aber auch aus dieser Darstellung, dafs es dem Menschen unmöglich sey, von sich, als einem überfinnlichen Wesen, etwas mehr zu erkennen, als dafs er ein solches sey. Denn um die Freyheit mit der Naturnothwendigkeit zu vereinigen, wurde gezeigt, dafs Zeit und Raum als blofse Formen unserer sinnlichen Erkenntnifs, und alle Dinge, die wir, vermöge dieser Formen erkennen, als Erscheinungen anzusehen sind, deren eigentlicher Grund uns unerforschlich bleibt. Wird uns also durch das Sittengesetz die Aussicht in eine überfinnliche Welt eröffnet, von den wir selbst Glieder sind: so können wir doch keine eigentliche Erfahrung davon haben, indem diese stets in den Schranken der Zeit und des Raums eingeschlossen ist; und die eigentliche Mo-



ralität fremder sowohl als eigener Handlungen bleibt uns in so fern ganz verborgen, als wir nie sagen können, wie viel die Freyheit, und wie viel die Natur Antheil an denselben habe.

Aus der Unmöglichkeit, eine Erfahrung über die Willensbestimmung, als einem Akte der bloßen Freyheit, zu haben, folgt auch die Unmöglichkeit, die freye Selbstthätigkeit je begreiflich zu machen. Wenn wir aber nicht wissen können, wie ein freyer Wille möglich sey, oder, welches eben soviel sagt, wie er, an und für sich, durch ein Gesetz bestimmt werde: so können wir doch fragen, welches ist das Mittel, durch welches in der Sinnenwelt dem Sittengesetze Einfluß auf das Gemüth des Menschen, als eines zusammengefügten Wesens, verschafft werde; und diese Frage ist von keiner geringen Bedeutung. Denn wir sollen nicht nur selbst in der Sinnenwelt als freye Wesen handeln, sondern auch das Unfrige beytragen, daß Sittlichkeit immer mehr verbreitet werde; und das Verfahren dabey hängt doch offenbar von unse-

rer Einsicht in das Verhältniß der Vernunft zur Sinnlichkeit ab. Ohne diese Einsicht tapen wir gleichsam im Dunkeln. Nun führt zwar schon die dargestellte Natur der Sittlichkeit darauf, daß alle Bewegungsgründe zum Recht- und Wohlthun, die von der Selbstliebe hergenommen werden, die eigentlich gute Gesinnung nicht gründen, sondern oft eher hindern; und angeführte unläugbare Erfahrungen zeigen überdies, daß die Vorhaltung der Pflicht oft da Eindruck mache, wo alle andere Triebfedern nichts vermögen. Allein erstlich wird gegen die Beschaffenheit und Wirksamkeit des Sittengesetzes noch eine Einwendung gemacht, die nicht anders als durch eine Untersuchung über das Verhältniß desselben zur Sinnlichkeit gehoben werden kann; und zweytens kann durch dieselbe allein einer moralischen Schwärmerey vorgebeugt werden, die eben so schädlich ist, als das unaufhörliche Hinweisen auf die Vortheile, welche die Tugend bisweilen zufällig bey sich führt. Iene Einwendung soll in der gegenwärtigen Betrachtung und die moralische

Schwärmerey in der folgenden niedergeschlagen werden.

Der Mensch, sagt man, ist so beschaffen, daß der Bestimmung seines Willens stets ein Gefühl der Lust oder Unlust vorhergeht. Empfindet er nichts, so begehrt er auch nichts; Gefühle sind die eigentlichen Triebfedern zu allen, was er will und thut; er sucht entweder das Angenehme zu erlangen, oder das Unangenehme von sich zu entfernen; und dieß muß bey der moralischen Willensbestimmung eben so gut Statt finden, als bey jeder andern. Auch wird wohl kein Mensch, der auf sein Inneres Achtung gegeben hat, läugnen können, daß bey jeder Unterlassung des Bösen oder Vollbringung des Guten, die Empfindung im Spiele sey. Wenn nun das Sittengesetz nicht nur als ein Produkt der reinen Vernunft, sondern noch überdieß die Erfüllung desselben als mit Unlust verbunden vorgestellt wird, wie ist es möglich zu denken, daß das reine Sittengesetz je Einfluß auf die Handlungen des Menschen habe? Als

entfernt von allem Gefühle, muß es gleichgültig seyn; und als mit Unlust verbunden, muß es vielmehr Widerstand, als Eingang finden. Wird dieser Widerstand zugegeben, so muß derselbe doch durch etwas gehoben werden, und dieses Etwas kann nichts anders als ein Gefühl seyn, das man durch Befolgung des Sittengesetzes zu entfernen, oder zu erhalten sucht. Wenn also der Mensch sich zur Tugend überhaupt, oder zu einzelnen Aeußerungen derselben insbesondere entschließt: so hat er gewiß die Absicht, entweder einen Schmerz dadurch abzuweisen, oder ein Vergnügen zu erlangen, und man kann folglich gar nicht sagen, daß der Wille von dem Gesetze, sondern, daß er von dem Gefühle bestimmt werde, welches auf die Erfüllung oder nicht Nichterfüllung desselben folgt, und von dem Menschen voraus gesehen wird. Wie thöricht, setzt man daher vielleicht hinzu, zu verlangen, daß die Menschen, um einer bloßen Denkform und eines reinen Vernunftgesetzes willen, ihren Begierden und Leidenschaften entsagen sollen! Man zeige ihnen

vielmehr das Elend, in das sie sich durch dieselbe stürzen, und den Genuß, den sie durch die entgegengesetzte Handlungsweise erlangen, wenn man sie zur Tugend und Rechtschaffenheit führen will. Wer anders verfährt, wird seinen Zweck, Sittlichkeit zu verbreiten, nie erreichen.

Diese Einwendung kann nun zwar die Wahrheit dessen, was bisher über die sittliche Natur des Menschen gesagt worden ist, auf keine Weise niederschlagen. Wenn das reine Sittengeletz schlechterdings nicht abzulugnen, ein auf Lust gegründetes hingegen unzähligen Einwendungen ausgesetzt ist; wenn jenes nach der allgemeinen Ansicht in allen Fällen, wo die sinnlichen Neigungen demselben zuwider sind, um der daher entstehenden unangenehmen Empfindung willen als ein Gebot, und doch als das letzte und kräftigste Mittel zur Hervorbringung gewisser Handlungen, zu denen man wenig oder gar keine Neigung voraussetzt, betrachtet wird: so ist ein Raisonement, das sich auf die vermeint-

lich erkannte Natur des Menschen stützt, den Urtheilen der gemeinen Vernunft aber, sowohl als der wesentlichen Form derselben widerspricht, nicht entscheidend. Auch ist demselben schon an mehreren Orten gewissermaßen begegnet. Allein, da es ein Bedürfnis des menschlichen Geistes ist, den Widerstreit zwischen mehreren, wenigstens dem Anschein nach entgegengesetzten Grundätzen und Thatfachen des Bewusstseyns zu heben, und in Übereinstimmung aufzulösen: so kann die Untersuchung über die sittliche Natur des Menschen nicht als vollendet angesehen werden, so lange nicht gezeigt worden ist, wie die unläugbare Thatfache des Bewusstseyns, auf die sich jene Einwendung stützt, mit den dargestellten Lehren der reinen Sittlichkeit zu vereinigen ist. Es soll also in dieser Betrachtung dargethan werden, wie das Sittengesetz Triebfeder für den sinnlichafficirten Willen werden könne, oder mit andern Worten, wie das Sittengesetz selbst die Gefühle erzeuge, welche den Widerstand der Sinnlichkeit heben, Gelingt diese Ableitung des

Gefühls von dem Sittengesetze, so sind auch die beyden Behauptungen, daß das reine Vernunftgesetz der Bestimmungsgrund des guten Willens sey; und daß der Wille ohne Gefühl nie zu Entschlüssen und Handlungen bestimmt werde, vollkommen vereinbar. Denn in beyden wird die Sache nur aus verschiedenen Gesichtspunkten angesehen. In der letzten wird die Willensbestimmung auf das unmittelbar vorhergehende Gefühl, und in der ersten auf den Grund desselben, das Gesetz, bezogen. Und nennt man jenes Gefühl, als von dem moralischen Gesetze gewirkt, und demselben günstig, das moralische, so kann man gleich richtig sagen: der gute Wille werde von dem moralischen Gesetze, und von dem moralischen Gefühle bestimmt.\*)

- \*) Um indessen diese beyden Ansichten des moralischen Willens zu unterscheiden, nennt man das Gesetz den Bestimmungsgrund, und das Gefühl die Triebfeder. Dieser Unterschied, so fein und unbedeutend er scheinen mag, ist doch nicht nur gegründet, sondern auch von Wichtigkeit. Wenn jemand die Liebe zum Spiele aufgibt, weil er großen

Es fallen aber die auf den Grund jener Einwendung gebauten Schlüsse durch diese Darstellung von selbst weg. Denn in so fern das moralische Gefühl von dem Gesetze gewirkt wird, ist jenes mit der deutlichen Vorstellung von diesem unausbleiblich verbunden, und wird auch ohne weitere Lobpreisung seine Kraft auf das Gemüth äußern.

Die Hauptfragen, die wir nun zu beantworten haben, betreffen die Art, wie das Sittengesetz sich Eingang in das Gemüth des Menschen verschafft, die Ableitung des

Verlust erlitten hat: so ist das unangenehme Gefühl, das den Verlust begleitet, die Triebfeder zu seinem Entschlusse. Die Unannehmlichkeit des Gefühls aber kann von der Vorstellung des Werthes des Geldes an sich, oder des damit zu bewirkenden Guten herkommen. Und diese Vorstellung ist der Bestimmungsgrund zu jenem Entschlusse. Aus der Verwechslung der Triebfeder mit dem Bestimmungsgrunde des Willens, ist zum Theil die Meinung entstanden, daß die ganze Sittlichkeit auf dem Triebe nach Glückseligkeit beruhe,



moralischen Gefühls von der Wirkung des Gesetzes auf den sinnlichafficirten Willen, und endlich die Natur dieses Gefühls.

Wenn der Mensch sich im Staude der Besonnenheit befindet, so muß er die Richtigkeit und Verbindlichkeit der Regeln, die sein Verhalten, als das eines vernünftigen Wesens, leiten sollen, nothwendig anerkennen, sobald sie ihm auf eine deutliche Weise vorgehalten werden. So wenig er denken kann, daß etwas wahr sey, was sich selbst widerspricht, eben so wenig kann er einen offenbaren Widerspruch in seinen Willen, und zwischen seinen Urtheilen und Handlungen gut heißen. Er kann nicht für sich Rechte verlangen, und doch Andern keine zugestehen; er kann nicht Hülfe von seinen Mitmenschen für sich fordern, und es für gut halten, daß er eben diese Hülfe Andern verweigere; er kann nicht ein Gut höher schätzen als ein anderes, und es doch billigen, daß durch seine Handlungen das Kleinere den Vorzug vor dem Größern erhalte. Wenn

man sich nun vorstellt, daß ein Mensch an solche aus der Natur der Vernunft fließende Regeln zu einer Zeit erinnert werde, wo er, denselben zuwider, im Begriffe ist, sich Genuß zu verschaffen: so muß mit der Einsicht in die Nothwendigkeit denselben um des Gesetzes willen aufzugeben, unausbleiblich ein unangenehmes Gefühl entstehen. Die Sinnlichkeit müßte nicht Sinnlichkeit seyn, wenn ihn der Verlust eines Genusses, nachdem er, der Vernunft zuwider, strebte, ganz gleichgültig ließe. Einen ähnlichen Schmerz verursacht das Gesetz stets, wenn es zu Handlungen auffordert, welche keine Neigung auf ihrer Seite haben, oder irgend einer sogar zuwider sind. \*) Denn jede Neigung ist auf Gefühl der Lust gegründet, und die Unterdrückung desselben können wir uns eben so wenig ohne die Erzeugung eines entgegen-

\*) Wenn ohne sinnliche Antriebe gehandelt werden soll, so ist wenigstens die Trägheit zu überwinden, und der Hang dazu gründet sich ebenfalls auf Gefühl der Annehmlichkeit.

gesetzten Gefühls denken, als wir denken können, daß ein bewegter Körper aufgehalten werde, ohne eine entgegengesetzte Richtung zu erhalten. Auch ist hinlänglich gezeigt worden, daß der gemeine Verstand da, wo um der Rechtschaffenheit willen irgend eine Neigung aufgegeben, und ohne sinnlichen Antrieb gehandelt werden muß, die Willensbestimmung als eine unangenehme, mit innerm Zwange verbundene, Sache ansieht. In so fern also das Sittengesetz alle unseré Neigungen einschränkt, erregt es nothwendig ein unangenehmes Gefühl. Nun ist nicht zu läugnen, daß Unlust, an und für sich, kein Antrieb, sondern ein Hinderniß für diejenigen Entschlüsse ist, welche diese Unlust erzeugen und unterhalten. Wenn aber dies unangenehme Gefühl so zusammengesetzt wäre, daß der eine Theil gleichsam als das Gegengewicht des andern angesehen werden könnte: so würde offenbar seyn, daß die unmittelbare Wirkung des Sittengesetzes auf unser Gefühlsvermögen die Hindernisse aus dem Wege räumte, die, nach unse-

X

rer Einsicht, die einzige Ursache ausmachen, warum die Menschen nicht immer sittlich gut handeln. Und daß jenes unangenehme Gefühl wirklich solche entgegenstehende Theile enthalte, wird erhellen, wenn wir die Natur der Sinnlichkeit näher betrachten.

Alle unsere sinnlichen Neigungen lassen sich unter zwey Hauptabtheilungen bringen, von denen die eine in dem Wohlwollen gegen uns selbst, und die andere in dem Wohlgefallen an uns selbst besteht. Ienes heißt besonders Selbstliebe oder Selbstsucht, dieses Eigenliebe oder Eigendünkel, je nachdem diese Hauptneigungen entweder unbestimmt, oder ohne Schranken gedacht werden. \*) Die erste derselben ver-

\*) Es darf nicht unbemerkt bleiben, daß die Bestimmung dieser Wörter etwas von derjenigen abweicht, welche Kant davon giebt. Er begreift alle Neigungen unter dem Namen der Selbstsucht, theilt diese auf die angeführte Weise ein, und nennt das Wohlwollen gegen uns Selbstliebe, oder auch noch besonders Eigenliebe, das Wohlgefallen an uns aber Eigendünkel, doch unter der Voraussetzung, daß es ohne Schranken

wirft die Vernunft nicht an und für sich, sondern stellt sie vielmehr als natürlich und, noch vor dem Bewußtseyn des Sittengesetzes, als rege vor. Auch gestattet sie nicht nur die Befriedigung der Selbstliebe in allen den Fällen, wo die Rechte anderer dadurch nicht gekränkt werden, sondern fordert sogar in den-

sey. Da Eigenliebe und Selbstliebe, der Etymologie nach, einerley bedeuten können, so muß man sie entweder näher bestimmen, oder auf die Vorstellungen Rücksicht nehmen, welche nach dem Sprachgebrauche damit verbunden werden. Dieser scheint aber für die oben angenommene Bedeutung der Eigenliebe zu seyn. Die Selbstfucht kann zwar allerdings, auch nach dem Sprachgebrauche, alle sinnlichen Neigungen im übertriebenen Grade umfassen; doch zeigt sie gewöhnlich nur eine uneingeschränkte Selbstliebe an. Und wird Selbstliebe von dem Wohlwollen gegen uns, ohne weitere Bestimmung, Eigenliebe aber von dem ebenfalls unbestimmten Wohlgefallen gebraucht: so scheint es natürlich, diese Hauptneigungen, in so fern sie ohne Schranken gedacht werden, mit dem Namen der Selbstfucht und des Eigendünkels zu belegen,

jenigen dazu auf, in welchen die Befriedigung Mittel werden kann, die Gebote der Pflicht leichter, und in einem größern Umfange zu erfüllen. In so fern sie aber doch das Streben nach angenehmen Empfindungen einschränkt, und in vielen Fällen Aufopferung fordert: so soll die Frage beantwortet werden, wie überwindet sie den Widerstand der Sinnlichkeit, wie drückt sie den Schmerz nieder, den die Aufopferung irgend eines Genusses erregt. Die Antwort darauf wird sich aus den Betrachtungen ergeben, die wir über die Wirkung der practischen Vernunft auf die Eigenliebe anstellen wollen.

Die zweyte Hauptneigung des Menschen ist das Wohlgefallen an seiner Person. Die Gegenstände, die sie befriedigen, sind nicht nur seine, von der Natur erhaltenen und durch Uebung entwickelten, Kräfte und Fähigkeiten, die Gaben des Geistes und des Körpers, seine Neigungen und seine Handlungen, sondern auch selbst solche Vorzüge, die eigentlich außer ihm liegen, sein Stand

in der bürgerlichen Gesellschaft, sein Geld und Gut, kurz, alles was er ist, thut, besitzt und genießt. Er rechnet sogar zu seinem Selbst was nur in irgend einer Verbindung mit ihm steht. Die Thaten seiner Vorfahren und seiner Landsleute, die Vorzüge seiner Verwandten und Freunde, macht er gewissermaßen zu den seinigen. Und wie oft gefällt er sich in einem Nichts, dessen Werthschätzung und Amalgamirung mit seiner Person, er, wenn er nicht mehr Kind ist, weder andern noch sich selbst laut zu gestehen getraut! Aus dieser künstlichen Ausdehnung sieht man schon wie stark der Trieb ist, der zur Selbstschätzung auffordert; noch mehr aber aus dem Widerstande, der in den meisten Menschen sichtbar wird, wenn sie etwas aufgeben sollen, das sie als einen Theil ihres Selbst ansehen, oder, wenn ihnen der Unwerth der Dinge vorgehalten wird, um deren willen sie sich wohlgefallen. Schwer hält es von offenbaren falschen Meinungen abzubringen, wenn sie lange unterhalten und dadurch gleichsam ein Theil der Person geworden sind; schwer

hält es, von der Wahrheit zu überzeugen, daß das, was auffer uns und nur ein Werk des Zufalls ist, kein Grund der Selbstschätzung seyn könne. Und gesetzt, man hoffe der Eigenliebe irgend etwas zu entziehen, so wird man sich doch, von seinem eigenen Bewußtseyn gedrungen, leicht vorstellen, daß es nicht ohne Schmerz von Seiten der Person möglich sey, die es verlieren soll. Wie viel Schonung räth nicht deswegen die Klugheit an! Und wie viel Künste hat nicht die Schmeicheley erfunden, um die Gunst derjenigen zu gewinnen und zu erhalten, für die man nichts weiter thun kann, als daß man sie in dem Gefühle ihres Werths bestärke! Auch ist nicht etwa bloß unter den Verfeinerten, unter den Hohen und Reichen die Eigenliebe so wirksam; der gemeine Mann ist durch sie eben so wohl zu gewinnen, und er ist oft nur deswegen störrisch und unzufrieden, weil man dem, was er sagt, thut, und ist, wenig oder gar keinen Werth zugestehet.



Dieser mächtige, über das ganze Leben verbreitete Trieb wird von der practischen Vernunft noch mehr eingeschränkt, als die eigentliche Selbstliebe. Diese wird nur dann verwerflich, wenn sie, dem Gesetze zuwider, ihre Zwecke durchsetzt, ohne es schon deswegen zu seyn, weil sie ohne dasselbe wirkt; das Wohlgefallen an der Person hingegen wird gänzlich verworfen, so lange es ohne eine mit dem Sittengesetze übereinstimmende Gesinnung, welche eine unerläßliche Bedingung aller Selbstschätzung ist, behauptet werden soll. Das Vergnügen, als Vergnügen, ja selbst die ganze Summe angenehmer Empfindungen, und der Inbegriff aller Kräfte, die wir in uns und auffer uns zur Bewirkung derselben besitzen, äußerliche und innerliche Vorzüge sind nach dem Urtheile der practischen Vernunft gegen den Werth des sittlich guten Willens für nichts zu achten. Dieser ist das Höchste, was der Mensch besitzen kann, das unnachlässlich Nothwendige, was er besitzen soll; und wer die- ses schlechthin Nothwendige, an und für sich

Gute, um feiner Sinnlichkeit willen aufgibt, dessen Selbstschätzung ist eben so nichtig, als die Schätzung des Reichthums ist, wenn man in dem Besitz desselben sich doch nicht die ersten Bedürfnisse des Lebens verschaffen kann.

Wird also das Sittengesetz einem Menschen vorgehalten, der im Begriffe ist, etwas Böses zu thun, oder etwas Gutes zu unterlassen: so wirkt der Schmerz über den Verlust, den er durch die Befriedigung seiner Neigung an feiner Selbstschätzung leiden würde, dem Schmerze, welchen die Aufopferung verursacht, entgegen, und bey dem daher entstehenden möglichen Gleichgewichte wird das Sittengesetz nicht mehr gehindert, den Willen zum Entschlusse und zur That zu bestimmen. Denn da ohne den Widerstand der sinnlichen Triebe die Handlungsweise der Vernunft stets befolgt werden würde: so kommt es bey der Erklärung, wie das Sittengesetz Eingang gewinne, nur darauf an, zu zeigen, das es selbst jenen Widerstand hebe. Es hebt ihn aber auf die angeführte Weise, indem es eine

Neigung der andern entgegenstellt, und das Wohlgefallen an unsrer Person, ohne Aufopferung alles unrechtmässigen Genusses, unmöglich macht.

Wenn auf diese Weise offenbar ist, daß das Sittengesetz durch die Einschränkung der ganzen Sinnlichkeit des Menschen sich Einfluß auf seine Handlungsweise verschaffen könne: so läßt sich nicht weniger bestimmt das Gefühl angeben, welches in so fern moralisch genannt zu werden verdient, als es aus dem Gesetze entspringt und der Befolgung desselben beförderlich ist. Denn aus der vorhergehenden Darstellung folgt unmittelbar, daß diese Gefühl das Misfallen an der Person ist, welches aus der Verletzung des Sittengesetzes entsteht. Bedenken wir nun, daß dieses Misfallen Demüthigung heisst, so werden wir auch den eignen Namen finden, den das moralische Gefühl, zum Unterschiede von jedem andern, führt. Denn die Demüthigung weist auf das hin, was wir Achtung nennen. Wie Niedrigkeit und Hoheit in so fern unzertrennlich verbunden sind, als

die Vorstellung der einen, auch die Vorstellung der andern voraussetzt: so sind in gleicher Rücksicht Demüthigung und Achtung unzertrennlich verbunden. Das was die eine erzeugt, ist ein Gegenstand der andern. Demüthigt also das Sittengesetz, so geschieht es eben dadurch, daß es Achtung für sich fordert. Dieses Gefühl kann auch ohne Umweg aus der Natur des Sittengesetzes und der Sinnlichkeit hergeleitet werden. Denn indem die practische Vernunft das Wohlgefallen an der Person einschränkt, und so den Eigendünkel niederschlägt, führt sie unmittelbar auf das, was wir Demüthigung nennen, und dadurch zum Gefühle der Achtung.

Aus dieser Ableitung des moralischen Gefühls ist offenbar, daß es ganz eigener Natur ist.\*) Alle andere Gefühle gehen dem Gebrauche der Vernunft vorher, und können zwar

\*) Kant sagt daher, dieses Gefühl sey nicht pathologisch, sondern practisch gewirkt.

von derselben gerichtet, erweitert oder geschwächt, aber nicht hervorgebracht werden. Dieß bezieht sich nicht nur auf die Gefühle der eigentlich sogenannten Sinne, sondern auch auf solche, die nicht in einem besondern uns bekannten Werkzeuge gegründet sind, als Sympathie, Furcht, Bewunderung u. s. w. Diese wie jene äußern sich in der frühesten Kindheit. Von der innern Achtung hingegen ist keine Spur in derselben anzutreffen; sie findet sich erst mit der Entwicklung der Vernunft, erst dann ein, wenn der Gedanke eines Gesetzes gefaßt werden kann, und ist mit keinem andern Gefühle als mit demjenigen zu vergleichen, welches sich auf die *W a h r h e i t*, als Wahrheit, bezieht. Auch diese beruht auf Gesetzen, nach welchen wir in unzähligen Fällen Urtheil fällen, ohne es uns einfallen zu lassen, daß irgend ein Gefühl zum Grunde liege. Daß die Lehrsätze der Mathematik auf Empfindung beruhen, wird wohl niemand behaupten; aber wirken können sie auf das Gefühlsvermögen, und sowohl Unlust als Lust erzeugen. Wer die Quadra-

tur des Cirkels gefunden zu haben glaubt, und nachher überzeugt wird, daß sie unmöglich ist, bey dem kann ein Gefühl der Unlust eintreten, dessen Stärke sich nach dem Grade des Werths richtet, den er auf seine vermeinte Entdeckung legte. Wie nun in diesem Falle eine Art von Demüthigung die Wirkung der Denkgesetze ist: so ist eine ähnliche Demüthigung die Wirkung des Sittengesetzes. Wie dort die theoretische, so fordert hier die practische Vernunft — Achtung.

Diese Vergleichung wollen wir fortsetzen, weil sie geschickt ist, den Gegenstand der gegenwärtigen Betrachtung zu erläutern. — Achtung für die Wahrheit nöthiget den Menschen, das angenehme Gefühl aufzugeben, das ihm eine vermeinte, aber als grundlos dargestellte Entdeckung machte. Daß nun an die Stelle desselben immer ein anderes gesetzt werde, welches in der Achtung für die Wahrheit enthalten sey, widerspricht der innern Erfahrung. So lange man noch in einer Untersuchung begriffen ist, kann man wohl eine

Art von Lust empfinden, wenn man einen Irrthum entdeckt, in so fern diese Entdeckung einem gewissen Zwecke beförderlich ist. Wenn man aber eine Untersuchung als geschlossen ansieht, und das Resultat derselben, auf welches man einen hohen Werth setzt, doch wieder aufgeben muß, ohne dadurch etwas anders als die bloße Einsicht des Irrthums zu erhalten, wie in dem angeführten Falle: so ist ein Gefühl der Lust unmöglich. Dieses ist also in der Achtung für die Wahrheit nicht nothwendig enthalten; sie weist im Gegentheile auf gekränkte Eigenliebe hin. Da sie nun aus dem Gedanken entspringt, daß die Gesetze des Denkens die höchste unabänderliche Bedingung enthalten, unter der alle unsere Urtheile stehen: so ist sie (die Achtung) dem Wesentlichen nach, nichts anders, als der den Denkgesetzen eingeräumte Vorzug, verbunden mit der Demüthigung, die daraus entspringt, oder, mit andern Worten, das Gefühl der Nothwendigkeit die Eigenliebe den Bedingungen der Vernunft zu unterwerfen.

So betrachtet, ist die Achtung für die Wahrheit ein ganz unwillkürliches Gefühl. Wenn wir aber dieselbe irgend einem Menschen insbefondere zu schreiben, so denken wir dabey noch etwas, was von seiner Willkühr abhängt, und meinen dann nicht das Gefühl allein, sondern auch die Wirkung desselben, nämlich die freye Unterwerfung unter jene Nothwendigkeit, und ein Verhalten, das aus derselben entspringt. Dieser Unterschied ist in der menschlichen Natur nur zu sehr gegründet. Denn weil die Achtung für die Wahrheit einen Schmerz enthält, so sucht der Mensch demselben dadurch zu entgehen, dafs er in den Fällen, wo es möglich ist, seine Irrthümer vertheidiget. Gleichet er auch in seinem äufsern Benehmen nicht ganz jenem Kaiser, der die Gesetze der Sprache abgeändert wissen wollte, weil er einen Fehler dagegen begangen hatte (denn um so etwas zu wollen, muß man ein Kaiser seyn): so sucht er doch in seinen Meinungen eine Seite auf, von welcher sie sich einigermaassen retten lassen; und da bey der Unvollkommen-



heit der menschlichen Erkenntniß eine solche Seite in jedem, nicht unmittelbar klaren Irrthume, mit einem gewissen Grade von Scharfsinn, leicht gefunden werden kann: so fehlt es der Eigenliebe, die sehr erfinderisch ist, nicht an Mitteln, ihr Interesse zu behaupten. Dieses muß man aufgeben, wenn die Wahrheit unbefchränkten Eingang finden soll. Die Achtung für dieselbe aber drückt eben den niedergeschlagenen Eigendünkel aus, und ist dadurch ein Mittel zur Vermeidung des Irrthums und der Täuschung.

Mit der Achtung für das Sittengesetz hat es eine ähnliche Beschaffenheit. Für dasselbe findet an und für sich eben so wenig ein Gefühl Statt, als für die Denkgesetze überhaupt. Es wirkt aber auf das Empfindungsvermögen, weil es einen Widerstand in unserer Sinnlichkeit findet. Der Schmerz, den wir in Absicht des einen Theils derselben erfahren, ist Demüthigung; diese, verbunden mit der Hochschätzung des Gesetzes, ist Achtung für dasselbe. Man kann zwar sagen, das Gefühl

der Niedrigkeit unserer Neigungen, und unserer ganzen sinnlichen Natur, gehe über in das Gefühl der Hoheit des Gesetzes, und des überfinnlichen Theils unsers Wesens; nur ist dieses Letztere, an und für sich, eben so wenig ein Gefühl der Lust zu nennen, als das Gefühl der Hoheit der Denkgesetze, in so fern sie bloß auf das Erkennen und nicht auf das Handeln angewandt werden. \*) Das Sittengesetz verschafft sich also durch die Achtung, die es fordert, Eingang in das Gemüth des Menschen, nicht in so fern als in derse,

\*) Wenn mehrere Philosophen sagen, das Gefühl der Achtung enthalte Lust und Unlust zugleich, und so, in Rücksicht auf das moralische Gefühl, Kants Lehren widersprechen: so scheint es mir aus den angeführten, und im Folgenden noch anzuführenden Gründen, daß sie, theils das Mögliche mit dem Nothwendigen, theils die Achtung, als bloßes Gefühl, mit derjenigen verwechseln, worin zugleich die freye Unterwerfung gedacht wird. Und selbst mit der letztern ist nur unter gewissen Bedingungen ein angenehmer Gemüthszustand verbunden, wie in der folgenden Betrachtung gezeigt werden soll,

ben eine angenehme Empfindung enthalten ist, sondern in so fern darin ein weggeräumtes Hinderniß der niedergeschlagene Eigendünkel liegt, und nach der Wegräumung dieses Hindernisses, auf die oben angeführte Weise, das Wohlgefallen an unserer Person dem Wohlwollen für uns, entgegenwirkt. Die Sinnlichkeit erhebt sich gegen die Vernunft; wird sie mit ihren Ansprüchen auf unbedingte Befriedigung abgewiesen: so hat sie es nur noch mit sich selbst zu thun, und die Wirkung des einen Theils hebt die Wirkung des andern auf. Denn die Einsicht, daß ohne eine Gesinnung, die mit dem Sittengesetze übereinstimmt, der Mensch seinen Werth verliere, schlägt den Schmerz, welchen die Aufopferung von Neigungen erzeugt, durch denjenigen nieder, welcher bey der Befriedigung derselben aus dem Verluste an seiner Selbstschätzung entstehen würde.

In so fern nun Herabsetzung der sinnlichen Neigungen nothwendig ist, ehe das Sittengesetz Einfluß auf die sinnlichen Handlungen

Y

lungen

lungen der Menschen bekommen kann, und in so fern das daher entstehende Gefühl in der Achtung für das Sittengesetz enthalten ist, muß diese als eine unnachlässige Bedingung des moralischen Lebens angesehen werden. Es ist also zwar das Gesetz nicht auf ein Gefühl, sondern in der wesentlichen Einrichtung der Vernunft gegründet, wirkt aber ein Gefühl, das dem Vorfatze, es zur Regel des Verhaltens zu machen, vorhergehen muß — oder, mit andern Worten, das Gesetz ist zwar der Bestimmungsgrund des reinvernünftigen Willens, verschafft sich aber Einfluß auf den sinnlichafficirten Willen, vermittelt eines Gefühls, das von ihm selbst hervorgebracht wird.

Wenn endlich Triebfeder zu Entschlüssen und zu Handlungen alles dasjenige genannt wird, was einen denselben entgegengesetzten Widerstand überwindet: so kann sowohl das Sittengesetz selbst, als die Achtung für dasselbe, wie die Triebfeder zur Erfüllung desselben angesehen werden. In so fern

nämlich, ehe der Voratz zu einem sittlichen Verhalten entstehen kann, der Eigendünkel niedergeschlagen werden muß, und dieser mit der Anerkennung des Sittengesetzes nicht bestehen kann: so räumt dieses unmittelbar den Widerstand, der in dem Wohlgefallen an unserm sinnlichen Selbst liegt, aus dem Wege, und bewirkt Achtung für sich; in so fern aber diese zu dem Entschlusse bewegt, selbst mit Aufopferung des Vergnügens, den Geboten der Pflicht gemäß zu handeln, ist sie ebenfalls als eine sittliche Triebfeder anzusehen. Das Sittengesetz wirkt Achtung für sich, und durch diese den Entschluß, dasselbe zur *Maxime* zu machen.

Wie ist es denn aber mit denen, die nur ihren sinnlichen Trieben folgen? Haben sie denn keine Achtung für das Sittengesetz? Hierauf kann man mit ja und nein antworten. Sie muß ihnen abgesprochen werden, in so fern sie zugleich die Wirkung, die freye Unterwerfung, enthält; — sie muß ihnen beygelegt werden, in so fern sie

als ein bloßes Gefühl betrachtet wird. Es ist auch in dieser Rücksicht wie mit der Achtung für die Wahrheit. Wir schreiben sie freylich gewöhnlich nur denen zu, welche durch ihr Verhalten beweisen, daß ihnen ihre vorgefaßten Meinungen nicht lieber sind, als die Wahrheit; und sprechen sie denen ab, die lieber diese, als ihre Eigenliebe aufopfern. Allein, sie beweisen selbst durch die Mittel, die sie anwenden, um der Demüthigung zu entgehen, daß sie die Achtung für die Wahrheit wohl fühlen, und daß sie zwar derselben äußerlich entgegen handeln, oder auch innerlich bis zu einem gewissen Grade entgegen streben, aber, so peinlich sie immer seyn mag, nicht ganz entgehen können. Eben so ist es mit der Achtung für das Sittengesetz. Bloß als Gefühl betrachtet, muß sie, in einem gewissen Grade jedem Menschen beywohnen, der den Gebrauch der Vernunft hat; denn sie ist ein nothwendiges Resultat des Verhältnisses der Vernunft zur Sinnlichkeit. Wem sie ganz abgehen sollte, der müßte entweder ein reinvernünftiges oder ein bloß sinnliches

Wesen seyn.\*) Der Unterschied zwischen dem gutgefinnten, und dem unmoralischen Menschen besteht also, in Absicht der Achtung für das Sittengesetz, nur darin, daß jener das darin enthaltene schmerzhaftes Gefühl nicht vorsetzlich unterdrückt, sondern sich zum Antriebe dienen läßt, gut oder immer besser zu werden; dieser hingegen es durch allerley Mittel von sich zu entfernen sucht.\*\*)

\*) Wie ein reinvernünftiges Wesen unmittelbar, ohne Dazwischenkunft eines Gefühls, nach Gesetzen sich bestimme, können wir freylich gar nicht einsehen; wohl aber, daß es nicht vermittelt der Achtung geschehe, in so fern diese nicht nur überhaupt ein Gefühl, sondern auch ein solches ausdrückt, welches einen Widerstand der Sinnlichkeit anzeigt.

\*\*) Es ist zwar billig, diejenigen, welche das Sittengesetz ohne Vorbehalt zu erfüllen suchen, von denen zu unterscheiden, welche hauptsächlich ihren Meinungen leben; indessen muß nicht vergessen werden, daß selbst diese doch von manchen Uebelthaten, aus Achtung fürs Gesetz, abgehalten werden. Ohne dieselbe würden sie ihren Begierden und Leidenschaften noch viel weniger Gewalt anthun.

es hierin gebracht werden könne, läßt sich nicht bestimmen. Vielleicht ist es unter günstigen — oder vielmehr ungünstigen — Umständen möglich, den Gedanken des Gesetzes ganz von sich zu entfernen, oder, wenn dieß nicht möglich ist, doch das von demselben gewirkte Gefühl als bloße Täuschung zu betrachten, und durch den Glauben an eine Täuschung sich wirklich zu täuschen. Wird aber das Sittengesetz auf eine deutliche Weise vorgehalten, so kann es im Zustande der Besonnenheit nicht geläugnet, so kann ihm die Achtung, die es verdient, nicht ver sagt werden. Nennt man nun die Fähigkeit dieselbe zu empfinden, das moralische Gefühl: so ist offenbar, daß dieses ein nothwendiges von der menschlichen Natur unzertrennliches Gefühl ist. <sup>6)</sup>

<sup>6)</sup> Gefühl wird in zweyerley Bedeutung gebraucht, als die Fähigkeit bey einer Vorstellung Lust oder Unlust zu haben, und als der Gemüthszustand selbst, der vermittelst dieser Fähigkeit entsteht. In dieser doppelten Bedeutung wird auch das moralische Gefühl genommen.



Ganz recht hatten also diejenigen, welche dasselbe so betrachteten, nur war es unmöglich, die Einwürfe Anderer niederzuschlagen, welche es als eine bloße Folge der Gewohnheit ansahen, so lange es als abgefordert von der Vernunft, und als für sich bestehend gedacht wurde. Ueberdies dient es nur zur Triebfeder, und nicht zur Beurtheilung der Handlungen. Lust und Unlust können, wie hinlänglich gezeigt worden ist, eben so wenig zum Mafse der Rechtmäßigkeit eines gewissen Verhaltens, als zum Mafse der Wahrheit genommen werden. Auf die unwandelbaren Gesetze der Vernunft kommt es bey jener wie bey dieser an. Auch kann kein anderes Gefühl, als die Achtung für das Gesetz, moralisch genennet werden; dies folgt aus der Natur der Sittlichkeit. Denn sie ist nicht nur ein Produkt der praktischen Vernunft, sondern sie wird auch in den Handlungen und dem ganzen Charakter eines Menschen nur dann gedacht, wenn das Gesetz, oder die aus demselben entstandenen Begriffe des Guten und Bösen seinen

Willen bestimmen. Soll also dabey noch ein Gefühl Statt finden, so muß es ein solches seyn, welches von dem Gesetze selbst abhängig ist. Gäbe es ein von demselben unabhängiges, so müßte es, wenn kein ander Widerspruch entstehen sollte, zu eben derselben Handlungsweise treiben, welche von der Vernunft vorgeschrieben wird; so, daß es entweder unmöglich wäre, die Vorschriften der letztern von den Antrieben des Gefühls zu unterscheiden, oder, daß es auch ohne Vernunft wirksam seyn könnte. Im ersten Falle nähme man zur Erklärung der Sittlichkeit ohne alle Ursache einen doppelten Grund an, und der zweyte Fall findet gar nicht Statt. \*)

- \*) Wenn in der Natur irgend eine Erscheinung erklärt werden soll, so ist zwar oft nöthig, sie auf mehr als ein Prinzip zurück zu führen; es wird aber die Annahme von mehreren Prinzipien stets als fehlerhaft angesehen, wenn ein einziges hinreicht. Die Erscheinungen der Elektrizität z. B. werden von Einigen aus einer, von Andern aus einer doppelten Materie erklärt. Die Annahme der letztern ist an und für sich nicht zu tadeln, aber verwerflich, wenn sie nicht

Wer der Vernunft nicht mächtig ist, wird auch nicht so angesehen, als ob er moralisch handeln könne, und überdies finden wir nicht nur in einzelnen Menschen, sondern in dem ganzen Menschengeschlechte das moralische Gefühl in eben dem Maße sich erweitern, in welchem sich die Vernunft entwickelt.\*) Nur das, was diese als eine Forderung des in ihr enthaltenen Gesetzes, als Pflicht, darstellen kann, erweckt auch jenes.

mehr Aufschlüsse giebt, als die Annahme einer einzigen; und unvernünftig würde sie seyn, wenn sie anstatt Aufschlüsse zu geben, nur Verwirrung hervorbrächte. Das moralische Gefühl ist auch eine Erscheinung, die erklärt werden soll. Läßt sich nun einsehen, wie aus der Vernunft und Sinnlichkeit dasselbe folgt, ohne Annahme eines für sich bestehenden Gefühls: so ist diese ganz überflüssig; und bewirkt sie überdies mehr Verwirrung als Deutlichkeit, so hat sie nichts für, und vieles wider sich,

\*) Dies soll eben nicht so viel heißen, als ob das sittliche Betragen der Menschen im Ganzen mit der Entwicklung der Vernunft

Es ist etwas sehr gewöhnliches, daß bey Erörterung von Streitfragen, wenn dieselbe bis zu einem gewissen Punkte gelangt ist, selbst gebildete Personen sich zuletzt auf ein Gefühl berufen, und voraussetzen, daß jeder Mensch mit ihnen gleich empfinden müsse. Wird diese Berufung nicht selten gemisbraucht, so findet sie doch eben so oft da Statt, wo die Wahrheit wirklich auf der Seite desjenigen ist, welcher sie zu fühlen behauptet; und ungebildete Personen, die nicht deutlich denken, und eben deswegen ihre Gedanken nicht im Worte zu fassen vermögen, können ihre Ueberzeugung von Wahrheiten, die durch die unmittelbare Anwendung der Gesetze des Denkens klar sind, nie auf einen andern Grund, als auf ein Gefühl beziehen. Daß eine gefechene Sache, im eigentlichen Verstande,

gleichen Schritt halte, wie wohl sich auch dieß in einer gewissen Rücksicht behaupten läßt, sondern nur, daß das sittliche Gefühl sich in dem Maße auf mehrere Gegenstände erstreckt, als die Urtheile der Vernunft sich erweitern und berichtigen.

nicht ungefehen gemacht werden könne, fühlt jeder, der nicht zu sagen weifs, daß in der Behauptung des Gegentheils ein offenbarer Widerspruch sey, und daß, wenn dieser nicht als ein Merkmal der Unwahrheit anerkannt werde, der Mensch überhaupt nichts zu erkennen, von nichts Ueberzeugung zu haben vermöge.\*) Auf eine ähnliche Weise fühlt man bloß das Unrecht, wenn man den Grund desselben nicht deutlich zu denken vermag. Wie es aber von Wichtigkeit ist, selbst dann, wenn es nur auf das Wissen ankommt, dasselbe nach deutlichen Grundsätzen zu richten: so ist es von noch größerer Wichtigkeit, die Sittenlehren nicht auf ein bloßes Gefühl zu bauen, da es theils so leicht irre führen, theils geläugnet werden kann, so lange nicht die Verbindung desselben mit den

\*) Das Gefühl für die Wahrheit äußert sich auf doppelte Weise; weil sie einen doppelten Widerstand finden kann, einen innern und einen äußern. Bey dem erstern erregt sie Achtung, bey dem zweyten Unwillen — eben darüber, daß ihr die Achtung, wenigstens äußerlich ver sagt wird.

Gefetzen der Vernunft außer Zweifel gestellt ist. Erst durch die Einsicht in diesen Zusammenhang wird das Gewissen in seine vollen Rechte eingesetzt.

Es ist merkwürdig, daß, während die Philosophen über die Natur des moralischen Gefühls stritten, sie sowohl, wie jeder andere cultivirte Mensch, die Achtung stets als eine Wirkung des Gesetzes der Freyheit, und nur da dachten, wo dasselbe mittelbar oder unmittelbar vorgehalten wird.

So manche Gefühle haben die Thiere mit den Menschen gemein, als Neid, Zorn, Furcht, Liebe, und doch ist es noch keinem Menschen eingefallen, denselben das Gefühl der Achtung zuzuschreiben. Niemand belegt mit diesem Namen weder die Empfindungen, die sie gegen einander, noch diejenigen, die sie gegen Menschen äußern. Selbst die Furcht und die Liebe, die manche Thiere ihren Herrn beweisen, und die oft eben dieselben Wirkungen hervorbringen, welche die Achtung hervorbringt, werden als etwas

von derselben verschiedenes angesehen. Und so wie von allen Wesen, die wir kennen, die Menschen allein derselben für fähig gehalten werden: so sind sie es, nach dem allgemeinen Urtheile, auch nur in Rücksicht auf ein Gesetz, dessen Befolgung als eine Wirkung der Freyheit angesehen wird.

Alles was uns die Natur zur unmittelbaren Befriedigung unserer Triebe, oder als Mittel zu künftigem Genusse anbietet, als Pflanzen und Thiere, Geld und Güter, sind Gegenstände unserer Neigung, unsers Wohlgefallens, oder auch unserer eigentlichen Liebe, wenn sich die Neigung auf Thiere bezieht; \*) aber Achtung für Speise und Trank, für Blumen, Steine und Thiere, haben wir nicht, so groß auch der Werth ist, den wir den Gegenständen unserer Lust zuschreiben. Eben so werden alle Gefühle, welche von den Ge-

\*) Man sagt wohl von einem Geitzigen, er habe nur Achtung für sein Geld, bezeichnet aber stets dadurch ein verkehrtes Gefühl, das man mir Misbilligung darstellen will.

genständen der Natur erzeugt werden, Bewunderung, Erstaunen, Furcht, Schrecken, mit dem, was wir Achtung nennen, nicht verwechselt. Ein Gefühl, das dieser ähnlich ist, und bisweilen so genennt wird, erregt nur die ganze Natur, in so fern sie bey aller ihrer Mannichfaltigkeit das Bild der innern Einheit ist, dem wir durch Erfüllung des Gesetzes der Freyheit nachstreben sollen.

Wenn wir zur Achtung für irgend etwas aufgefordert werden, so geschieht es immer deswegen, damit wir in Rücksicht auf diesen Gegenstand unsere Neigungen einschränken, und nicht nach Gefallen handeln. \*) So for-

\*) Man fordert zwar auch zur Liebe für die Menschen auf, wobey es scheint, daß die Liebe ebenfalls als ein Gefühl angesehen werde, welches sich auf ein Gesetz bezieht. Allein die Liebe wird da jederzeit im uneigentlichen Sinne genommen. Sie selbst, als Gefühl, läßt sich durch keine Aufforderung erzwingen, sondern nur das, was geschehen würde, wenn sie da wäre; und hierauf bezieht sich also jene Aufforderung.



dert man zur Achtung für uns selbst, für Andere, für das Publikum, für die bürgerliche Gesellschaft, für die Wahrheit, für die Menschheit auf; und bey allen diesen Anforderungen liegt der Gedanke eines Gesetzes zum Grunde, das höher ist, als unser Genuß, unser Vortheil, unser ganzes sinnliches Selbst, und das von uns, als vernünftigen Wesen, beobachtet werden soll.

Eben dieser Gedanke liegt der Achtung zum Grunde, die uns einzelne Personen einflößen. Jeder Mensch kann schon, als solcher, ein Gegenstand der Achtung seyn, in so fern er als Selbstzweck uns das Gesetz vorschreibt, ihn nicht bloß als Mittel zur Befriedigung unserer Neigungen zu gebrauchen, und in dieser Rücksicht geschieht die Aufforderung zur Achtung für die Menschheit. Wir haben aber dieses Gefühl noch insbesondere für solche Personen, die sich durch Vorzüge vor andern auszeichnen. Nun ist schon an einem andern Orte gezeigt worden, daß nach dem gemeinen Urtheile der Vernunft

weder Gaben des Glücks noch der Natur, weder einzelne Eigenschaften des Herzens noch Vorzüge des Verstandes ohne sittliche Güte der Achtung würdig sind, und daß nur derjenige darauf Anspruch machen kann, welcher die Gebote der Pflicht in einem vorzüglichen Grade zu erfüllen strebt. Wir haben also Achtung für eine Person, in so fern sie durch ihr Beyspiel an die Gesetze der Sittlichkeit erinnert, und wir unterscheiden dies Gefühl von allen andern Empfindungen, welche Menschen einlösen können. Erweckt ein verdienstvoller Mann zugleich Liebe und Bewunderung: so sind diese Gefühle deswegen nicht mit der Achtung Eins, oder von derselben nur dem Grade nach unterschieden; welches man hauptsächlich daraus sieht, daß Liebe und Bewunderung allein Statt finden können.

Liebe bezieht sich stets auf Eigenschaften, die uns angenehme Empfindungen machen, als Munterkeit, Witz, Schönheit u. s. w. und richtet sich nach der individuellen Beschaffen-

heit der Menschen. \*) So wie nun Liebe ohne Achtung seyn kann, so ist Achtung in einem hohen Grade möglich, ohne von Liebe begleitet zu seyn. Achtung können wir demjenigen nicht verfahren, der Rechtschaffenheit, sie koste noch so viel Aufopferung, in allen seinen Handlungen beweist. Gleichwohl ist es nichts seltenes, daß man den Umgang eines solchen Mannes nicht nur nicht sucht, sondern sogar abweist, wenn ihm diejenigen Eigenschaften, welche den Freuden der Geselligkeit günstig sind, fehlen, und solche anhängen, welche dieselben stören. Diefs geschieht selbst von solchen Personen, die nicht zu den Bösen gehören. \*\*) Wird Liebe als

\*) Liebenswürdigkeit schreibt man sogar solchen Personen zu, denen durch die Bezeichnung ihres Charakters alle Achtung entzogen wird. Man spricht von liebenswürdigen Böfewichtern. (aimables roués) Obdies nun gleich eben nicht zu billigen ist, so ist es doch nicht widersinnig. Es zeigt eine Fehlerhaftigkeit der Menschen, aber nicht des Ausdrucks an.

\*\*) Wenn man behauptet, daß wahre Liebe nicht ohne Achtung seyn könne: so drückt

Z

eine Wirkung der Tugend angesehen: so geschieht es nur in so fern, als diese unter gewissen Umständen, die Summe angenehmer Empfindungen zu vermehren geschickt ist. Der Rechtschaffene sucht freylich so viel Glückseligkeit als möglich zu verbreiten, und bewirkt so nicht nur bey denen, welchen er unmittelbar angenehme Empfindung macht, sondern auch, vermöge der Sympathie, bey Andern Zuneigung, die noch durch die gefel-

man einen halbwahren Gedanken falsch aus. Die Liebe, so lange sie dauert, ist immer wahr. Man will aber eigentlich sagen, daß sie ohne Achtung nicht von Bestand sey; und davon ist wiederum nur so viel wahr, daß sie bey Verachtung nicht bestehen könne. Mit dieser verträgt sich freylich Zuneigung nur in so fern, als sie ein bloßer Instinkt ist, als Geschlechts- und Aelternliebe. Aber Abwesenheit von Verachtung, ist eben so wenig Achtung, als Abwesenheit von Haß, Liebe ist. Gleichgültigkeit hält in beyden Fällen die Mitte, und ist in dem ersten bey gewöhnlichen Menschen der Liebe gar nicht ungünstig. Dadurch soll aber nicht gesagt seyn, daß vorzügliche Rechtschaffenheit, an und für sich, nicht auch Zuneigung erwecken könne.

ligen Tugenden, Nachgiebigkeit, Gefälligkeit, Offenheit u. s. w. verstärkt wird. Da er aber diese den höhern nachsetzen, und um der Gerechtigkeit willen oft wehe thun muß; da er sich überdies in Umständen befinden kann, die ihm, wo nicht alle, doch die meisten Mittel benehmen, sich angenehm zu machen: so fallen auch eben so oft die in der Tugend liegenden Gründe zur Erweckung der Liebe weg, und diese ist folglich keine nothwendige, sondern nur eine zufällige Wirkung derselben.

Die Bewunderung ist zwar nicht so zufällig. Sie ist im Gegentheile mit einem hohen Grade von Achtung stets verknüpft. Denn dieser findet für eine Person nur dann Statt, wenn sie, entweder durch das Ganze ihres Lebens, oder bey einzelnen Fällen, eine ungewöhnliche Selbstthätigkeit zeigt, um den Vorschriften der Vernunft gemäß zu handeln, und der Tugend entweder viele kleine, oder einzelne große Opfer bringt. Da nun eine solche Rechtschaffenheit als etwas seltenes angesehen, und Bewunderung von Menschen

eben dann erregt wird, wenn sie etwas außerordentliches zeigen: so ist diese Empfindung von großer Achtung unzertrennlich; sie ist aber deswegen mit derselben nicht eine und eben dieselbe. Denn alle körperliche und geistige Eigenschaften in einem vorzüglichen Grade, eine große Gewandtheit, eine seltene Schönheit, ein Gedächtniß von ungewöhnlichen Umfange, u. s. w. erregen Bewunderung, aber nicht zugleich Achtung. Diese kann einen Menschen noch abgesprochen werden, wenn er auch alle genannte Eigenschaften in sich vereinigt. Große Talente scheinen zwar eine Ausnahme zu machen; man kann allerdings Achtung dafür fühlen. „Allein da es immer ungewiß bleibt, wie viel das angeborene Talent, und wie viel Cultur durch eigenen Fleiß an der Geschicklichkeit Theil habe: so stellt uns die Vernunft die letztere muthmaßlich als Frucht der Cultur, mithin als Verdienst vor, welches unsern Eigendünkel merklich herabstimmt, und uns darüber entweder Vorwürfe macht, oder die Befolgung eines solchen Beyspiels in der Art, wie

es uns angemessen ist, auferlegt. Sie ist also nicht bloße Bewunderung diese Achtung, die wir einer solchen Person (eigentlich dem Gesetze, was uns sein Beyspiel vorhält) beweisen; welches sich auch dadurch bestätigt, daß der gemeine Haufe der Liebhaber, wenn er das Schlechte des Charakters eines solchen Mannes (wie etwa Voltaire) sonst woher erkundigt zu haben glaubt, alle Achtung gegen ihn aufgiebt, der wahre Gelehrte aber sie immer noch wenigstens im Gesichtspunkte seiner Talente fühlt, weil er selbst in einem Geschäfte und Berufe verwickelt ist, welches die Nachahmung desselben ihm gewissermaßen zum Gesetze macht.\*<sup>c</sup>) Eben so ist es, wenn wir insbesondere Achtung für den Verstand eines Mannes fühlen. Wenn übrigens bey einem sittlichguten Betragen viel Verstand gefunden wird: so verstärkt dieser die Achtung theils deswegen, weil er den Wahn nicht aufkommen läßt, daß bloß natürliche Gutherzigkeit oder Schwachheit der Grund

\*) Kants Critik der practischen Vernunft, S. 138.

der sittlichen Handlungen sey, theils weil er uns die Befolgung des vorgehaltenen Beyspiels nothwendiger macht, indem er uns manche Ausflucht abschneidet, und die Triebfeder unsers unmoralischen Benchmens, wir mögen es noch so sehr beschönigen, durchspähet.

So ist Achtung vernünftigen Wesen allein eigen, entsteht erst mit der Entwicklung der Vernunft, weist auf ein Gesetz derselben, und hat dieses selbst dann zum Gegenstande, wenn es nicht deutlich gedacht wird. Daher ist Achtung für Personen von vorzüglichem Verdienste, so wenig ein Gefühl der Lust, daß man sich derselben meistentheils nur ungerne überläßt. Nicht nur sehr unmoralische Menschen, sondern selbst solche, welche zu den bessern gezählt zu werden verdienen, suchen, ohne sich dessen stets deutlich bewußt zu werden, auf mancherley Weise der Demüthigung zu entgehen, welche ihnen durch fremdes Verdienst wiederfährt. Man richtet es mit der größten Strenge, um irgend etwas tadelnwürdiges ausfindig zu machen. Können



die Handlungen, an und für sich, nicht getadelt werden, so nimmt man die Triebfedern dazu in Anspruch; ist diesen schwer beyzukommen, so sucht man den Tugenden einer Person ihre Untugenden entgegen zu stellen, um zu zeigen, daß sie nicht den hohen Grad von Vollkommenheit besitze, den man ihr zuschreibt; und sind diese Mittel nicht hinreichend, um sich des Gefühls seiner Unwürdigkeit zu erwehren: so wird das Sittengesetz wohl gar selbst zur bloßen Vorschrift des wohlverstandenen Vortheils herabgewürdigt, oder doch diejenige Eigenschaft herabgesetzt, durch die man an seine Fehlerhaftigkeit erinnert wird. Edelmuth, Wahrhaftigkeit, Standhaftigkeit, Nachgiebigkeit u. f. w. heißen dann Gutherzigkeit, Unklugheit, Hartnäckigkeit, Schwachheit.

Würde Achtung als ein Gefühl der Lust angesehen, so müßten die Regeln, die man in dieser Rücksicht für den Umgang giebt, ganz anders ausfallen, als sie wirklich gegeben werden. Sie müßten dann heißen:

suche, wenn du in der Welt gefallen willst, mehr lobenswürdige als tadelhafte Handlungen bekannt zu machen, und stelle sie Andern immer so vor, daß der Urheber derselben im schönsten Lichte erscheine; suche besonders Beweise von solchen Tugenden hervorzuziehen, die derjenige, welchem du gefallen willst, entweder gar nicht, oder nur in einem sehr niedrigen Grade besitzt; denn je mehr er Schwierigkeiten bey diesen Tugenden zu überwinden findet, desto größer wird die Achtung und folglich das damit verbundene Vergnügen seyn, das er empfindet. Sind aber wohl solche Regeln als Mittel, sich in Gunst zu setzen, je angepriesen worden? Erfordert nicht vielmehr die Klugheit gerade entgegengesetzte zu befolgen, und wenigstens jedes Lob solcher Eigenschaften zu vermeiden, die demjenigen, in dessen Gunst man sich setzen oder erhalten will, abgehen?

Den Hang, fremdes Verdienst in seinen eignen Augen zu verkleinern, ist einer von den Fehlern, gegen die auch der gute Mensch

zu kämpfen hat. Die Eigenliebe verleitet ihn gar zu leicht zu dem Gedanken, daß er, wo nicht vollkommen, doch als Mensch in der Lage, in welcher er sich befunden hat, und noch befindet, alles ist, was er seyn kann. Entdeckt er nun an andern Eigenschaften, die ihm Vorwürfe über den Mangel derselben machen: so kann es leicht geschehen, daß er, um der Demüthigung zu entgehen, zu den Kunstgriffen des Stolzes seine Zuflucht nimmt. Thut er dieß nicht, so wird ihm vorzügliche Rechtschaffenheit auch dann noch Achtung einflößen, wenn er sich gleich einer ähnlichen bewußt ist. Denn bey der Unvollkommenheit der menschlichen Tugend wird er an Andern immer noch Seiten entdecken, die ihm zum Muster dienen, und Vorwürfe über seine Schwachheiten machen können. Auch muß ihm fremdes Verdienst in einem reinern Lichte erscheinen, als sein eigenes, da ihm die Unlauterkeit der Triebfedern bey jenem nicht so bekannt seyn kann, als die bey seinen eignen.

müthigung, die uns wiederfährt, von der Erhebung, die in einer Verbindung mit vorzüglich achtungswürdigen Personen liegt, überwogen. Sie werden gleichsam als ein Theil von uns angesehen; was sie erhebt, erhebt auch uns, und was sie herabsetzt, setzt auch uns herab. Ueberdies gewinnen wir durch die Verbindung mit ihnen, theils in der Meinung der Welt, theils in unserer eigenen. Eben deswegen schliesen sich an vorzüglich gute Menschen, bisweilen auch solche an, die ihnen in vielen Stücken sehr unähnlich sind. Sind wir ferner durch die bürgerlichen Verhältnisse genöthigt, gewissen Personen äußere Ehrerhietung zu beweisen: so ist es uns lieber mit dem Körper zugleich den Geist, als jenen ohne diesen zu beugen. Physischer Zwang ist noch schmerzlicher als moralischer für jeden Menschen, der es anerkennt, daß äußeres Ansehen stets nach dem Mafse der innern Verdienste sich richten sollte.

Zweytens ist ein Unterschied zu machen zwischen der wirklichen Achtung und der blo-

Ist denn aber der Gedanke [an fremdes Verdienst jederzeit mit Unlust verknüpft? Wie kann Achtung stets mit Demüthigung verbunden, und folglich ein unangenehmes Gefühl seyn, wird vielleicht mancher fragen, da man nicht selten einen wahren Schmerz empfindet, wenn man es aufgeben muß? Wer hat je eine Person hochgeschätzt, ohne tief verwundet zu werden, wenn er nachher sah, daß sie der bewiesenen Achtung unwürdig war? Welcher gute Mensch fühlt nicht Misyergnügen, wenn ihm die Ehrfurcht, die ihm berühmte Männer einflößten, durch Darstellung ihres Charakters entrißen wird? Und werden nicht vorzüglich achtungswürdige Personen selbst von solchen bisweilen gesucht, die es entweder gar nicht oder nur in einem sehr niedrigen Grade sind? — Diese Fragen können auf folgende Weise beantwortet werden.

Erstlich ist ein Unterschied zwischen den Personen zu machen, die uns Achtung einflößen. Wenn wir mit derselben zugleich durch Liebe verbunden sind: so wird die De-

fsen Erklärung, daß jemand achtungswürdig sey. Diese heist oft nur so viel, daß eine Person, bey manchen Fehlern und Mängeln, doch noch für viele Menschen ein Beyspiel zur Nachahmung vorhalte, und kann, in so fern wir uns selbst für frey von jenen Fehlern oder andern eben so großen halten, ohne das Gefühl der Demüthigung bestehen, welches erst dann eintritt, wenn wir einen höhern Grad von Tugend in Andern bemerken, als wir selbst besitzen. Wenn nun eine Person von uns für achtungswürdig gehalten worden ist, ohne ihr deswegen mehr Verdienst als uns selbst zuzuschreiben, und sie sich nachher verächtlich zeigt: so ist ein Schmerz darüber natürlich. Er fließt theils aus der Einsicht, daß wir uns getäuscht hatten, theils aus dem Misfallen, welches jeder in einem gewissen Grade gute Mensch an einem unmoralischen Verhalten hat, das er nicht um seiner eignen Unfittlichkeit willen in Schutz nimmt. Und dies führt zur Hauptantwort auf jene Einwürfe.

Achtung für das Gesetz und folglich auch für die Personen, die uns dasselbe in ihrem Bey-

spiele vorhalten, enthält zwar Demüthigung, kann aber zugleich ein Gefühl der Lust enthalten für Alle, die sich dem Gesetze unterwerfen, das auf die Würde der Menschheit führt. Sehen sie dann dasselbe auch in einem noch höhern Grade als von ihnen selbst befolgt: so kann die daher entstehende Demüthigung dem Interesse weichen, das die Höhe der menschlichen Natur einflößt. Sie werden gleichsam selbst über die Sinnlichkeit erhoben, indem sie sehen, daß Wesen mit ihnen, von gleicher Art sich über dieselbe erheben, und dadurch in dem Zutrauen gestärkt, auch einst eben dieselbe Höhe zu erreichen. Wer selbst Achtung verdient, findet auch Wohlgefallen an der Achtungswürdigkeit anderer, so wie an dem Gesetze, durch dessen Erfüllung sie erhalten wird. Weh muß es ihm also thun, wenn ihm dieses Wohlgefallen entrissen wird, wenn er auf die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur selbst da zurückgeführt wird, wo er sie in ihrer ganzen Würde gefunden zu haben glaubte.

Dies führt uns zur nähern Betrachtung der angenehmen Empfindungen, die aus der Vorstellung einer sittlichen Handlungsweise an sich, oder aus der Befolgung derselben hervorgehen.



*Von*



*Von dem moralischen Gefühle als einer  
Quelle angenehmer Gemüthszustände.*

Die Begriffe von Recht und Unrecht liegen so wesentlich in der Natur des Menschen, daß er denselben stets gemäß handelt, wenn er durch ein entgegen gesetztes Verfahren nichts für seine Sinnlichkeit gewinnt.\*) Man sagt daher, der Mensch habe ein natürliches Wohlgefallen an der Sittlichkeit; bestimmter aber würde die Wahrheit ausgedrückt seyn, wenn man nur sagte, der Mensch habe ein natürliches Misfallen an einer Handlungsweise, welche der Einheit und Uibereinstimmung in Thaten und Urtheilen zuwider ist. Wohlgefallen deutet stets auf ein angenehmes Gefühl, und dieses findet bey

\*) Selbst dann, wenn er boshaft zu handeln scheint um boshaft zu handeln, läßt sich der Grund seines Verhaltens in irgend einem sinnlichen Triebe finden.

dem Gedanken an ein sittliches Verhalten an sich entweder gar nicht, oder doch auf keine merkbare Weise Statt. In allen den Fällen, wo die Natur mit der Pflicht in Uibereinstimmung gedacht wird, haben wir gar kein besonderes Gefühl für das hieraus entspringende Verfahren. Dafs eine Mutter für die Bedürfnisse ihres Kindes, und ein Hausvater für seine ganze Familie, auf eine nicht sehr mühevolle Weise, Sorge, erregt kein besonderes Wohlgefallen; aber Misfallen würde das Gegentheil erzeugen. Eben so ist auch in dem Menschen selbst, der unter jener Voraussetzung handelt, kein merkliches Gefühl, das sich auf sein Verfahren in so fern bezieht, als es den Begriffen von Recht angemessen ist. Es ist mit dem Handeln wie mit dem Denken. Dafs wir die Gesetze des letztern befolgt sehen, oder selbst befolgen, erregt an und für sich kein Vergnügen; aber Misvergnügen kann entstehen, wenn wir eine Verletzung dieser Gesetze an uns oder andern bemerken. Ja, man kann sagen, dafs, wenn wir die Regeln der Sittlichkeit stets befolgt

fähen, und bey der Beobachtung derselben selbst gar keinen Widerstand von unsern sinnlichen Neigungen erföhren, auch gar kein Gefühl in Rücksicht auf jene Regeln Statt finden würde. \*) Es widerführe uns dann in Beziehung auf unsern Geist, was uns in Beziehung auf unsern Körper widerfährt. So lange die innern Säfte in ihrer gewöhnlichen Bewegung nicht gestört werden, so fühlen wir auch nichts von ihrem Gange; und selbst das Gefühl der Gesundheit, das so angenehm werden kann, würde ohne den entgegengesetzten Zustand schwerlich als ein Gefühl der Lust angesehen werden, da es in der That, an und für sich, mehr Abwesenheit des Schmerzes, als ein eigentlicher Genuß ist. Wie es aber

\*) Man kann zwar mit Recht behaupten, aus der Uibereinstimmung der Natur und der Freyheit entstehe das, was man Anmuth nennt, dieß hebt aber die obige Behauptung nicht auf. Denn die Anmuth ist eben deswegen so reizend, weil jene Uibereinstimmung da Statt findet, wo man Kampf zu sehen und zu denken gewohnt ist.

dazu wirklich durch den entgegengesetzten Zustand wird: so kann auch die Vorstellung eines sittlichen Verhaltens eben deswegen mit Wohlgefallen begleitet seyn, weil die entgegengesetzte Misfallen erregt. Denn es ist dem Menschen natürlich mit entgegenstehenden Vorstellungen entgegenstehende Gefühle zu verknüpfen, wenn die eine davon Lust oder Unlust erregt. Eben deswegen sucht man, um das Wohlgefallen an dem Guten zu erwecken, mit demselben das Böse in Contrast zu stellen; und dieser Contrast ist stets nöthig, wenn nur für die gewöhnlichen Tugenden, die mit unsern natürlichen Trieben übereinstimmen, ein Interesse erregt werden soll. Anders verhält sich die Sache, wenn von solchen Tugenden die Rede ist, welche ungewöhnliche Anstrengung erfordern; da erregt die Vorstellung der Kraft, ohne welche sie gar nicht Statt finden können, so wie alles was groß ist, Bewunderung, die, an sich, immer eine angenehme Empfindung ist.

Ueberdies haben die Begriffe von Recht und Unrecht einen mittelbaren Zusammenhang mit der menschlichen Glückseligkeit. Wenn denselben zuwider gehandelt wird, so regt sich oft, theils die Selbstliebe, theils die Sympathie. Das daher entstehende unangenehme Gefühl vereinigt sich mit dem Misfallen an einer unfittlichen Handlungsweise und verstärkt indirecte das Wohlgefallen an der fittlichen. Endlich, so wenig mit bloßen Begriffen an sich Lust oder Unlust verknüpft ist: so können sie doch schon dadurch ein angenehmes Gefühl erzeugen, daß man sich mit denselben beschäftigt. Denn wir gewinnen alle Gegenstände unserer Thätigkeit lieb, wenn sie uns zur Entwicklung unserer Erkenntnißkräfte helfen, sollten sie auch Anfangs eher Unlust als Lust bey sich führen. So unangenehm manche Gegenstände der Natur an sich sind: so verschwindet doch nicht nur diese Unannehmlichkeit für den Naturforscher, sondern sie werden auch oft für ihn Quellen des Vergnügens. An ein Insect, welches der Gegenstand seiner Unter-

sichtung gewesen ist, und ihm zu neuen Entdeckungen verholfen hat, denkt er gewiss mit Lust, sollte es auch Anfangs seine Augen beleidigt haben. Auf ähnliche Weise entsteht ein Wohlgefallen an den sittlichen Begriffen. Ist die Urtheilskraft an denselben geübt und entwickelt worden: so werden dem Menschen diese Begriffe eben deswegen lieb, weil die Beschäftigung mit denselben seine Erkenntnißkräfte erweitert.

Man kann also in gewisser Rücksicht wohl behaupten, die Tugend sey so schön, daß, wenn sie in Person auf Erden erschien, sie alle Augen auf sich ziehen und alle Herzen gewinnen würde. Auch kann die Einbildungskraft die persönliche Erscheinung in gewissem Mase ersetzen, und ein Gemälde von der Tugend entwerfen, das auf die Empfindung eben so zu wirken vermögend ist, als stünde ihre hehre Gestalt in der Wirklichkeit vor uns. Die Vorstellung von der harmonischen Ordnung aller Triebe und Kräfte; der Gedanke an die Erhabenheit ei-

nes Wesens, das alle Lockungen des Vergnügens abweist, um den unveränderlichen Vorschriften der Vernunft zu folgen; die Idee von einer Ordnung der Dinge, wo allen vernünftigen Wesen gleiche Rechte gesichert erscheinen, und ihr Wohl mit ihrer Würdigkeit in unzertrennlichem Zusammenhange steht, können über die Schilderung der Tugend in ihrem Wesen und in ihren Folgen, eine Schönheit verbreiten, die mit Entzücken erfüllt. Da nun diese Annehmlichkeit auf sittlichen Begriffen beruht, und aus dem Misfallen an der Person, die denselben nicht gemäß handelt, hervorgeht: so kann sie allerdings als eine Folge des moralischen Gefühls angesehen werden, in so fern man unter demselben die Fähigkeit denkt, Interesse sowohl an den Begriffen von Recht und Unrecht, als an den Wirkungen derselben zu nehmen. Allein, ehe Empfänglichkeit für das Gefühl entsteht, welches das Ideal sittlicher Vollkommenheit einflößt, muß eine lange Gewohnheit moralischer Beurtheilung vorausgegangen seyn. Denn es

beruht auf einem intellectuellen Grunde, und entsteht erst mit Entwicklung der Vernunft. Auch ist es bekannt genug, wie viel Mühe es kostet — nicht auf die Begriffe von Recht und Unrecht zu leiten (denn dieß ist der Hauptsache nach leicht) sondern — Interesse an denselben einzulöf-  
fen. Ja, viele Menschen scheinen sogar an der Möglichkeit zu verzweifeln, irgend einer sittlichen Regel anders als dadurch Eingang zu verschaffen, daß man die Befolgung derselben mit der Aussicht auf mancherley sinnliche Güter verbindet, gleichsam als ob für die bloße Schönheit der Tugend gar kein Sinn geweckt werden könnte. So ungegründet nun eine solche Voraussetzung ist, so beweist sie doch so viel, daß jener Sinn mit Mühe erregt und gepflegt werden muß. Gleichwohl ist der Sinn für die Schönheit der Tugend noch nicht die sittliche Gefinnung selbst. Er macht nur, daß man sich gern mit der Betrachtung der Denkungsart nach moralischen Gesetzen unterhält, eine Ordnung der Dinge liebt, in wel-



cher die Erfüllung derselben gedacht wird, und sie gewiß befördern würde, wenn sie keinen Widerstand in den sinnlichen Neigungen fände. Es ist daher auch nichts seltnes, daß sich Menschen an der Schönheit der Tugend weiden, es gehe die Versinnlichung derselben aus ihnen selbst, oder aus andern hervor, ohne darnach zu streben, in ihren Handlungen auszudrücken, was sie in der Idee bewundern. Die moralische Welt ist für sie das, was für manche Menschen die Feenwelt ist; die eine wie die andere beschäftigt nur die Einbildungskraft mit lieblichen Bildern, und erregt dadurch ein Gefühl, das wohl zu den feinern Freuden gerechnet werden kann, aber nicht dasjenige ist, welches zur sittlichen Handlungsweise antreibt.

Es ist ein großer Unterschied, ob man die sittliche Handlungsweise überhaupt, oder in Beziehung auf sich, betrachtet. An und für sich kann sie Wohlgefallen erregen, aber Misfallen, in so fern man sie selbst annehmen soll. Wer nun nicht die Kunst ge-

lernt hat, einen Unterschied zwischen sich und Andern, zwischen der gedachten und der wirklichen Welt, in Ansehung des Sittengesetzes, zu machen, und doch Maximen befolgt, die demselben widerstreiten, der hat vielmehr Widerwillen gegen alles, was ihn an Recht und Unrecht erinnert, als Wohlgefallen daran. Diese Begriffe erregen Misfallen an seiner Person, und werden deswegen auch selbst mit Misfallen betrachtet. In so fern also das Sittengesetz für uns zu einem Gebote wird, ist die Wirkung desselben auf unser Gemüth keine angenehme Empfindung. Denn Liebe zu einem auf uns selbst sich beziehenden Gebote ist ein Widerspruch. Wir fanden daher auch zwischen ihr und der Achtung, welche das Sittengesetz einflößt, nach der menschlichen Sinnesart, einen eben so großen Unterschied, als zwischen der Pflicht und der Befriedigung sinnlicher Neigungen. Allein, obgleich die Achtung für das Sittengesetz nicht nothwendig ein Gefühl der Lust enthält: so kann sie doch auf doppelte Weise mit einem angeneh-

men Gemüthszustande verbunden seyn, erstlich, in so fern sie mit jenem Wohlgefallen an einer sittlichen Handlungsweise vereinigt ist; und zweytens, in so fern sie die freye Unterwerfung ausdrückt, welche (als Wirkung,) zwar von dem Gefühle, (als der Triebfeder) zu unterscheiden ist, aber doch ebenfalls und vorzüglich Achtung heist. Denn da der Mensch Wohlgefallen an dem hat was er thut: so kann auch mit der freyen Unterwerfung, ein angenehmer Gemüthszustand verbunden seyn.

Aus diesem Grunde sind von dem moralischen Gefühle oder dem Gewissen, nach dem Urtheile der gemeinen Vernunft, zweyerley Wirkungen zu erwarten: Bestrafung und Belohnung. Wie die erste Statt finde, erhellet aus der vorhergehenden Betrachtung. Demüthigung, Misfallen an unferer Person, Gefühl unsers Unwerths sind unausbleiblich mit dem deutlichen Bewusstseyn verbunden, daß wir nicht thaten, was wir thun sollten. Und hieraus ist auch die Wirkung des entgegengesetzten Bewusstseyns

leicht einzusehen. Wer sich dem Gesetze unterwirft, und so die Bedingung zu erfüllen strebt, unter welcher die Selbstschätzung als rechtmäßig erscheint, der ist frey von Vorwürfen, und darf einen Blick in sein Inneres wagen. Dies erzeugt den eignen Genuß, der, um seines intellectuellen Ursprungs willen, von jedem andern Gefühle der Lust unterschieden wird, und Selbstzufriedenheit heißt. Das Wohlgefallen an der Person, welches darin ausgedrückt wird, gehört zwar an und für sich zur Sinnlichkeit; denn es wird von der Vernunft eingeschränkt; in so fern es aber aus dem Bewußtseyn einer überwiegenden, durch That bewiesenen, sittlichen Gesinnung fließt, hat es einen intellectuellen Ursprung. Denn die sittliche Gesinnung besteht eben darin, daß der Wille nicht von sinnlichen Neigungen sondern von einem Gesetze bestimmt werde, welches uns in eine, von der reinen Vernunft bestimmten Ordnung der Dinge versetzt.

Wenn wir nun ferner bedenken, daß die Selbstzufriedenheit gar nicht Statt findet

kaun, ehe die Gewalt der Begierden zu dem, was unmittelbares Vergnügen gewährt, und selbst zu den Mitteln desselben, in einem gewissen Mafse wenigstens, gebrochen ist: so läßt sich einsehen, dafs in der Zufriedenheit mit uns selbst auch auf gewisse Weise diejenige liegt, welche sich auf unfern Zustand als sinnlicher Wesen bezieht. Wer seine Bedürfnisse eingeschränkt hat, der hat auch dann noch Wohlgefallen an seiner Existenz, wenn er eine Menge Dinge entbehrt, welche von so vielen Menschen als das höchste Ziel ihrer Wünsche angesehen werden. Das Bewußtseyn einer Befreyung von Bedürfnissen gewährt einen Genuß, der ebenfalls in der Selbstzufriedenheit ausgedrückt wird, und nicht eigentlich einen Theil der Glückseligkeit ausmacht, in so fern unter dieser die positive Befriedigung sinnlicher Triebe verstanden wird, sondern ein schwaches Bild der Seligkeit der Gottheit ist. Denn dieser schreiben wir eben deswegen die Seligkeit zu, weil wir dieselbe als frey von allen Bedürfnissen denken müssen.

Daher ist die Zufriedenheit, welche aus der Einschränkung der Begierden entsteht, ganz anderer Natur als diejenige, welche aus der Befriedigung derselben entspringt. Jene enthält in sich den Keim von Dauer und Wachsthum, und ist über das ganze Leben verbreitet; diese einen Keim von Hinfälligkeit und Zerstörung, und fällt oft schon in dem Augenblicke weg, wo man glauben sollte sie sey vollkommen. Denn die sinnlichen Neigungen wechseln, wachsen mit der Begünstigung, und die Gegenstände derselben gewähren gleichwohl das, was sie zu versprechen scheinen, oft um so weniger, je stärker das Verlangen darnach ist. \*)

\*) Die Zufriedenheit, welche aus der Unabhängigkeit von bestimmenden Neigungen entsteht, kann intellectuel, und diejenige, welche aus der Befriedigung der Neigungen entsteht, ästhetisch heißen. Die beyden Gemüthszustände werden zwar nicht selten verwechselt, sind aber verschieden. Daher auch die Franzosen zwey besondere Worte dafür haben. *Contentement* drückt die intellectuelle, und *Satisfaction* die ästhetische Zufriedenheit aus,

Geht man von der Wirkung der Tugend auf den allgemeinen Gemüthszustand des Menschen, zu der Wirkung einzelner moralischen Handlungen, selbst solcher über, die große Aufopferung fordern: so kann man auch da einen gewissen damit verbundenen Genuß denken. Auf den Kampfe, der zu bestehen war, kann eine Ruhe folgen, die schon an und für sich zu den angenehmen Empfindungen zu rechnen ist, und deren Annehmlichkeit noch auf mancherley Weise vermehrt wird. Durch solche Handlungen wird das Wohlgefallen an der Person erweitert, und das Gefühl der Würde erhöht; der Mensch sieht sich gleichsam dem Ziele näher, das er durch sein ganzes Leben zu verfolgen entschlossen ist. So wie nun überhaupt der Sieg über Hindernisse in jeder Angelegenheit des Lebens, und die Annäherung zu irgend einem Ziele, welchem nachgestrebt wird, mit Lust erfüllen: so führet auch die bewiesene Kraft bey der Selbstverläugnung, und die Annäherung zur sittlichen Vollkommenheit unausbleiblich ein angenehmes Gefühl herbey.

Bedarf die moralische Handlung keines Kampfes, so kann mit ihr doch in so fern Lust verbunden seyn, als überhaupt das, was wir thun, mit Wohlgefallen begleitet ist, und die Leichtigkeit, mit der eine, sonst Kampf erfordernde Handlung gethan wird, ebenfalls ein Zeugniß von den Fortschritten zum Guten ablegt. Uiberdieß sind viele Pflichten von der Art, daß die Erfüllung derselben von Folgen begleitet wird, die unmittelbar oder mittelbar mit Befriedigung unserer sinnlichen Triebe zusammenhängen. Wird bey den Pflichten, die sich auf uns selbst beziehen, die Erhaltung des Lebens in einem trostlosen Zustande ausgenommen: so kommt es dabey jederzeit darauf an, daß etwas erhalten oder erreicht werde, was zur Glückseligkeit unserer Existenz nothwendiger ist, als das, was aufgeopfert werden muß. Durch Mäßigkeit seine Gesundheit und den ungehinderten Gebrauch der Kräfte erhalten, durch Arbeitsamkeit sich vor Mangel schützen, oder seine Fähigkeiten erhöhen u. s. w. kann niemand thun, ohne nach überwundenem; Widerstan-



de der Neigungen, die solchen Zwecken Eintrag thun, Zufriedenheit mit sich selbst zu empfinden. Auch unter den Pflichten gegen Andere giebt es ihrer viele, welche durch die Befriedigung der Sympathie reichen Stoff zur Erhöhung unserer Glückseligkeit gewähren. Kommt denn nun noch der Beyfall der Vernunft zu dem was wir thaten: so wächst oft der Genuß in eben dem Mafse, in welchem sich, von Seiten selbstischer Neigungen; Hindernisse zeigen.

So stark aber in mancher Rücksicht der Zusammenhang zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit ist; so gewifs aus den moralischen Handlungen viele angenehme Empfindungen entstehen; so groß der Werth des eignen Genusses angesetzt werden kann, welcher in der Selbstzufriedenheit liegt, und so entzückend das Bild wahrer Tugend ist: so muß man sich doch hüten, das Sittengesetz dadurch herabzusetzen, daß man den Grund davon in den besondern Freuden suchet, welche die Tugend gewährt. Denn auf die Be-

friedigung unserer sinnlicher Triebe kann unmittelbar gar kein Gesetz gegründet werden, wie gezeigt worden ist. Der Genuß aber, welcher in der Selbstzufriedenheit ausgedrückt wird, ist nur eine Folge von der Beobachtung des Gesetzes, nicht der Grund desselben; denn er besteht seinem Wesen nach in der Freyheit von Vorwürfen und der innern Verachtung, und ohne Gesetz würden keine Vorwürfe, würde keine Verachtung Statt finden. Uiberdies setzt die Selbstzufriedenheit, als ein angenehmer Gemüthszustand, Bedingungen voraus, die, im Anfange des moralischen Lebens, selten Statt finden, und die für keinen Menschen, in jedem denklichen Falle, Statt finden können, wie nunmehr noch ausführlicher gezeigt werden soll, als schon aus der Natur der Selbstzufriedenheit erhellt.

Wenn Handlungen gethan oder unterlassen werden sollen, welche einen Widerstand in den sinnlichen Neigungen finden: so kann

ein Genuß aus einem solchen pflichtmäßigen Betragen nur in so fern hervorgehen, als der Mensch Wohlgefallen an dem hat, was er thut, und dieses Wohlgefallen von der Vernunft selbst gebilliget wird. Diese Annehmlichkeit ist stets überwiegend, wenn es auf Handlungen ankommt, die wir nach Belieben thun oder lassen können, ohne das Sittengesetz zu verletzen; wenn aber dieses den Willen bestimmt, so geschieht es nicht selten, daß die freye Unterwerfung, so groß das Wohlgefallen an der That selbst im Allgemeinen vorgestellt werden kann, doch keinen Genuß gewährt. Denn soll derselbe eintreten, so muß die Pflicht keiner fortwirkenden Neigung Abbruch thun. Wer der Geschlechtslust, dem Ehrgeitze, der Habsucht ergeben ist, kann auch dann noch, wenn er sich entschlossen hat, einen Gegenstand seiner wollüstigen Begierde nicht zu verführen, ein verwerfliches Mittel zur Befriedigung seines Ehrgeitzes, seiner Habsucht nicht zu gebrauchen, von seinen Neigungen so gequält werden, daß der Gedanke an die

B b

Selbstverläugnung vor der Begierde nach dem, was er aufopferte, schwerlich aufkommt; zeigt er sich aber in ruhigern Augenblicken: so kann er wiederum von der Beschämung über die fehlerhafte Gemüthsbeschaffenheit begleitet, und von Wohlgefallen an der Person entblößt seyn. Kommt hierzu noch die Erinnerung an ehemals begangene Fehler, die mit den neuerlich vermiedenen Aehnlichkeit haben: so läßt sich kaum denken, daß die Demüthigung, die ihm auf diese Weise doppelt widertähr, ein Gefühl der Lust an der Willensbestimmung übrig lasse, welche die Veranlassung dazu ist. Von welcher Seite man also die Sache betrachtet, so scheint es ausgemacht, daß, so lange die Leidenschaften fortfahren, die Gegenstände ihrer Befriedigung als reizend darzustellen, und dadurch in dem Innern des Menschen, selbst nach der Willensbestimmung, den Kampf gegen die Vorschriften der Vernunft fortsetzen, das Wohlgefallen an der Befolgung derselben verloren gehen muß.

Was von einzelnen Leidenschaften gesagt worden ist, kann auf den Hang zur Sinnlichkeit überhaupt angewendet werden. Wenn diese in dem Menschen noch herrschend ist, und ihr doch von der Vernunft bisweilen Opfer abgedrungen werden: so ist der Schmerz über erlittenen Verlust gewöhnlich viel zu stark, und auch nach der Selbstverläugnung viel zu wirksam, als daß er von dem Wohlgefallen an derselben aufgewogen werden könnte. Nun sind wir aber so beschaffen, daß das Übergewicht einer Empfindung unsern Gemüthszustand bestimmt. Als genießend können wir nicht angesehen werden, so lange die Unlust herrscht, wenn gleich das, woraus dieselbe entsteht, etwas bey sich führt, das unter andern Umständen unser Gefühlsvermögen angenehm afficirt haben würde. Der Ausbruch eines Vulkans bringt an und für sich gewiß für die meisten Menschen eine angenehme Empfindung hervor; wer aber dadurch sein Hab und Gut verliert, bey dem wird man auch nicht einen Schatten von Vergnügen voraus-

setzen. Mit den sittlichen Handlungen, die Aufopferung erfordern, hat es eine ähnliche Bewandniß. Die Handlung an und für sich, als ein Erzeugniß unserer Selbstthätigkeit, kann wohl so betrachtet werden, als sey sie mit Wohlgefallen begleitet; findet sie aber in der Sinnlichkeit einen Widerstand, der auch nach der Willensbestimmung noch fortwirkt: so ist das Bewußtseyn, seine Pflicht gethan zu haben, keine Quelle von Genuß. Soll dieser aus irgend einer sittlichen Handlung entspringen, so muß sie der Sinnlichkeit nichts entreißen, dessen Verlust nicht von dem Gewinn für das Wohlgefallen an unserm persönlichen Werthe aufgewogen werde. \*) Diese Bedingung heißt mit andern

- \*) Dies weiß auch jedermann, der nur einige Menschenkenntniß hat, so gut, daß es selbst vertrauten Freunden Ueberwindung kostet, in moralischer Rücksicht einander immer die Wahrheit zu sagen. Vor leiblicher Gefahr unaufgefordert zu warnen, findet jeder nothwendig, an die moralische hingegen wagt man oft gar nicht zu erinnern; und wagt man es, so ist es nichts

Worten: der Mensch muß nicht nur sittliche Gefinnungen besitzen, sondern auch schon in einem gewissen Grade Herr seiner Neigungen geworden seyn, wenn nach Handlungen, die denselben zuwider sind, nicht das Gefühl der Unlust herrschend bleiben soll. Erst dann, wenn er durch Natur und Freyheit, durch

seltenes, dafs, bey aller Vorsicht, durch solche Vorhaltungen die Freundschaft gestört, oder doch auf einige Zeit geschwächt werde. Ein merkwürdiges Beyspiel hiervon hat Swift gegeben. Er hatte seinen Freund Sheridan mehreremale geberet, ihn ja zu warnen, wenn er etwa im Alter geitzig werden sollte. Er wurde es wirklich, und Sheridan erinnerte ihn an jene Bitte, indem er ihm zugleich eine Liste von Zügen des bewiesenen Geitzes übergab. Zum Lohne dafür erinnerte Swift seinen Freund an das Loos von Gilblas, der um der Erfüllung einer ähnlichen Bitte willen, von seinem Principal verstoßen wurde. Wenn man nun einen Widerstand gegen moralische Vorhaltungen selbst bey Menschen bemerkt, die schon einen gewissen Grad sittlicher Gefinnung besitzen, wie kann man denn einen Sinn für den moralischen Genuß bey denjenigen voraussetzen, deren Bildung zur Sittlichkeit erst angefangen werden soll?

physischen und moralischen Zwang, durch fremde und eigne Kraft dahin gekommen ist, daß er die Neigungen, die sich auf seine eigne Glückseligkeit beziehen, in Ordnung gebracht, und denselben durch wiederholte Siege die Macht benommen hat, selbst nach der Willensbestimmung fortzuwirken, kann er des moralischen Genusses fähig werden, und die Selbstzufriedenheit als ein Gefühl der Lust betrachten. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn gleich zu beklagen, daß so viele Menschen gar keinen Sinn für die Annehmlichkeit haben, die aus dem Gedanken eines geordneten und wohlgeführten Lebens entsteht; denn dieser Sinn geht nicht demselben vorher, sondern entspringt erst aus demselben.

Aus diesen Betrachtungen folgt, daß die Grenzen der Empfänglichkeit für das sogenannte sittliche Vergnügen gar nicht zu bestimmen sind, in so fern sie von der individuellen Beschaffenheit der Menschen abhängen. Nur die Bedingung kann man an-



geben, unter der das Wohlgefallen an einer mit Aufopferung verbundenen That noch als ein Genuß anzusehen ist; das Stattfinden desselben hängt theils von dem physischen, theils von dem moralischen Charakter jedes Menschen ab. Was bey dem Einen von gar keiner Bedeutung mehr ist, das kann auf einen Andern von gleichem Grade der Sittlichkeit einen starken Eindruck machen; Temperament, Stimmung, äußere Lage u. s. w. sind hierbey von großem Einflusse. Ferner, im Anfange des moralischen Lebens ist vielleicht schon die Aufopferung eines vorübergehenden Vergnügens mit zu großem Schmerze verbunden, als dafs sie um des darauf folgenden Wohlgefallens willen, als wünschenswürdig angesehen werden könnte — und im Fortgange wird vielleicht ein Gut, das mannichfaltige und lebhaftige Lust zu gewähren im Stande ist, mit Gleichgültigkeit um der Pflicht willen hingegeben. So verschieden aber auch die Menschen, theils in der wesentlichen, theils in der zufälligen Beschaffenheit ihres Charakters sind: so kann man doch kei-

nen so frey von Bedürfnissen denken, daß die Beobachtung des Sittengesetzes, in jedem denklichen Falle, eine Quelle von Lust für ihn werde. Der Mensch vermag viel, vermag fogar, lieber seine körperliche Freyheit aufzugeben und physischen Schmerz zu übernehmen, als seiner Pflicht entgegen zu handeln; aber dann dieselbe als ein Mittel zum Genuß ansehn kann oder soll er nicht. Dies führt zur Betrachtung der Grenzen, innerhalb welchen das aus der Erfüllung der Pflicht entstehende Vergnügen eingeschlossen ist, in so fern diese Grenzen nicht von der Beschaffenheit einzelner Menschen, sondern von der Beschaffenheit der Selbstverläugnung abhängen.

Wenn ein Mann sich gezwungen sieht, sein Amt aufzugeben und sich dem Mangel auszusetzen, um nicht das Werkzeug pflichtloser Entwürfe zu werden; wenn ein Anderer lieber im Kerker schmachten und seine Familie im Elende lassen, als sich zu einem falschen Zeugnisse gebrauchen lassen will: so legt je-

der gute Mensch einen Werth auf das Bewußtseyn der Rechtschaffenheit, welches jenen Männern beywohnen muß. Wer es aber wagte zu sagen, in diesem Bewußtseyn läge Ersatz für die Opfer, die sie ihrer Pflicht gebracht hätten, und ein Lohn, um dessen willen sie glücklich zu preisen wären; wer es wagte zu äußern, man müsse jene Männer nicht unterstützen, sie wären rechtschaffene Männer, und als solche fänden sie in der Tugend ihre ganze Glückseligkeit: der würde gewiß für böse gehalten, und des höhnischen Spottes beschuldigt werden. Gesetzt also, es hätten sich einzelne Menschen so von aller Sinnlichkeit frey gemacht, daß kein Schmerz das Uibergewicht über die unveränderliche Ruhe ihres Geistes erhalten könnte: so verbietet doch die Vernunft diese besondere Empfindungsart zum Maßstabe für unsere Handlungen zu nehmen. Denn wer es zur Regel seines Verhaltens machte, die Tugendhaften nie als leidend zu betrachten, sondern alle um der Rechtschaffenheit willen mögliche Aufopfer-

rungen so anzusehen, als ob in der Selbstzufriedenheit hinlängliche Entschädigung läge, würde so wenig auf die Zustimmung aller Menschen rechnen können, daß er außer einigen überspannten Köpfen gerade nur diejenigen auf seiner Seite haben würde, welche an gar keine Tugend glauben.

Fragt man nach dem Grunde der Unmöglichkeit der allgemeinen Einstimmung zu jener Regel, so kann man ihn in dem Geiste des Sittengesetzes finden. Es verlangt nicht die Unterdrückung, sondern die Einschränkung unserer Selbstliebe, und gebietet sogar diese Einschränkung deswegen, damit allen Menschen, als sinnlich vernünftigen Wesen, gleiche Rechte an der Glückseligkeit, welche von der Befriedigung sinnlicher Triebe abhängt, gesichert werde. Es setzt diese voraus, weil sonst keinem Menschen Unrecht geschehen könnte. Denn welches Unrecht kann Wesen widerfahren, die in dem Bewußtseyn ihrer Rechtschaffenheit jederzeit Ersatz für die Aufopferung ihrer

Neigung fänden, und folglich über jedes Bedürfnis erhaben wären? Sind nun aber die Menschen nicht solche sinnenfreye, sondern bedürftige Wesen: so muß jede durch Unfittlichkeit Anderer erzeugte Einschränkung der Neigungen als ein Verlust angesehen werden, den der Mensch an seinen rechtmäßigen Ansprüchen auf Glückseligkeit leidet. Und solche Pflichten, welche bloß deswegen Aufopferung fordern, weil es unmoralische Menschen giebt, sind eben diejenigen, welche, an und für sich, nie als eine Quelle überwiegenden Genusses angesehen werden können oder sollen. In einer Welt, wo das Sittengesetz allgemeyn befolgt würde, hätte kein Mensch zu fürchten, um seiner guten Gefinnungen willen, zur Verzichtleistung auf sein Amt genöthiget, oder gar mit seiner Familie ins Elend versetzt zu werden; und die Aufopferung, die in einer ganz nach moralischen Gesetzen regierten Welt nicht Statt finden würde, soll auch nicht so angesehen werden, als ob sie ein Gegenstand der Lust seyn könnte.

Die Beyspiele, die der Bestimmung der Grenzen des moralischen Genusses zum Grunde gelegt worden sind, beziehen sich auf die Selbstverläugnung, welche durch unmittelbare Ungerechtigkeiten einzelner Personen gegen andere nothwendig gemacht wird. Diese unmittelbare Ungerechtigkeit aber ist nicht nothwendig, um die Erfüllung der Pflicht als von Genuss entblößt, darzustellen. Auch mittelbar kann die Unfittlichkeit einzelner Menschen zu einer Selbstverläugnung nöthigen, welche die Selbstzufriedenheit der Annehmlichkeit beraubt, die in vielen Fällen damit verbunden ist.

Wenn ein Mann von großem Einflusse die Nothwendigkeit fühlt, seinem unwürdigen Sohne zu keinem ehrenvollen Amte beförderlich zu seyn; wenn ein Anderer von sehr eingeschränkten Vermögensumständen bloß deswegen einen Theil seines geringen Einkommens der Erziehung eines hülfbedürftigen Verwandten widmen muß, weil dieser von denen verlassen wird, die es sich in der That

zum Vergnügen machen könnten, ihren Reichthum zu feiner Unterstüzung zu gebrauchen: so wird in beyden Fällen das Bewußtseyn, seine Pflicht gethan zu haben, Selbstzufriedenheit erzeugen, dieselbe aber so vorzustellen, als ob sie das unangenehme Gefühl der Selbstverläugnung überwiege, wird keinem Menschen einfallen. Denn eine solche Vorstellung würde die Möglichkeit des Wunsches nach Gelegenheiten zu solchen Pflichten voraussetzen, und diese Möglichkeit liegt in der menschlichen Sinnesart auf keine Weise.

Bisher haben wir die Unfittlichkeit einzelner Menschen als die Ursache einer Selbstverläugnung betrachtet, welche nicht mit überwiegenden Vergnügen begleitet seyn kann. Es fließt aber eine solche Selbstverläugnung oft auch aus der gegenwärtigen Einrichtung der Dinge überhaupt, in so fern dieselbe theils von übermächtiger Sinnlichkeit erzeugt, theils um derselben willen nothwendig geworden ist. Ohne die

Uibermacht uneingeschränkter Neigungen, würde jenes ungeheure Misverhältniß im Besitze der Mittel zum Genuß entweder gar nicht Statt finden, oder wenigstens nicht die drückende Noth des Armen zur Folge haben; ohne Uibermacht der Sinnlichkeit würde nie der Ungefchickte und Unerfahne dem Gefchickten und Einsichtsvollen zu befehlen haben. Und wie viele Pflichten sind nicht bloß deswegen unangenehm, weil sie das Streben nach den nothwendigsten Lebensbedürfnissen gegen sich haben, oder weil das Verdienst dem Unverdiente sich unterwerfen muß. Uiberdieß müssen bloß um der Unfittlichkeit der Menschen willen, Heere unterhalten und Abgaben erlegt werden; und bey diesen nothwendigen Einrichtungen ist das Maafs dessen, was von Freyheit und Mitteln zum Genuß aufgefördert werden soll, wiederum oft gar nicht in Verhältniß mit dem, was jedes Glied der Gesellschaft dafür erhält. Nun spricht sich zwar, um dieses Misverhältnisses willen, der moralischgesinnte Mensch nicht von der Unterwürfigkeit unter die bürgerli-



chen Gefetze frey; in fo fern aber die daher entstehenden Pflichten Aufopferungen fordern, die seine rechtmäßigen Ansprüche auf Glückseligkeit mehr einschränken, als es ohne die unrechtmäßigen Anderer nöthig wäre, sind sie für ihn keine Quelle überwiegend angenehmer Empfindung. Denn er würde derselben gern überhoben seyn; und kein Mensch soll die Erfüllung solcher Pflichten so betrachten, als gewährten sie einen Genuß, der für alle Selbstverläugnung entschädige; er soll im Gegentheil streben, so viel an ihm ist, eine solche Selbstverläugnung immer weniger nothwendig zu machen.

So weist uns das Sittengesetz selbst die Grenzen an, innerhalb welchen die Selbstzufriedenheit als ein bekehrungswerther Genuß vorgestellt werden kann. Diese Grenzen sind die bestimmtesten, aber nicht die einzigen.

Dafs der Mensch seine guten Gefinnungen durch die That beweisen müsse, sieht er wohl, wenn er nicht ganz falsche Begriffe von Tugend hat; als sinnlichvernünftige

Wesen aber kann er nie Gelegenheiten zu solchen Pflichten wünschen, deren Erfüllung gar nichts weiter gewährt, als das bloße Bewußtseyn, seine Würde behauptet zu haben. Die Erhaltung des moralischen Lebens kann mit der Erhaltung des leiblichen verglichen werden. Ist die letztere nicht anders als durch Mittel möglich, die an und für sich keinen Reitz haben, so müssen wir sie freylich gebrauchen; aber gern vereinigen wir die Annehmlichkeit der Mittel mit der Behauptung des Zwecks. Bey der Erhaltung des moralischen Lebens ist die menschliche Sinnesart ebendieselbe. Auch wendet die Vernunft an und für sich dawider so wenig etwas ein, daß sie diese Handlungsart fogar in vielen Fällen zur indirecten Pflicht macht. Bey der Wahl unserer bürgerlichen Bestimmung zugleich auf die Neigung zu gewissen Geschäften und auf den Nutzen zu sehen, den sie der Gesellschaft leisten, heist vernünftig handeln. Wird so die Sittlichkeit mit der eignen oder der fremden Glückseligkeit vereinigt, so befindet

sich der Mensch wohl; wo aber für seine Sinnlichkeit gar keine Befriedigung, weder durch eigentliche Selbstliebe, noch durch Sympathie erreicht wird, da ist der eine Theil seines Wesens mit dem andern in einem Streite begriffen, wozu er eben so wenig Gelegenheit wünschen kann, als unangenehme Nahrungsmittel zur Erhaltung des leiblichen Lebens. Gleichwohl sind die vollkommenen Pflichten von der Art, daß sie jene Unannehmlichkeit oft bey sich führen. Hat jemand einen Vertrag gemacht, wobey er hinterher sieht, daß der Vortheil ganz auf der Seite des Andern ist, und doch, nach Lage und Umständen, nicht in Vergleichung mit dem Verluste zu setzen ist, den er selbst dabey leidet: so ist er zwar verbunden, sein Wort zu halten, auch vielleicht entschlossen, den Verlust zu verschmerzen; aber gewiß wird er lieber, mit Einwilligung des Andern, den Vertrag aufheben als das angenehme Gefühl, welches in der Selbstzufriedenheit liegt, behalten wollen. Eben so ist es mit allen Pflichten wo das, was

C c

aufgeopfert werden muß, in gar keinem Verhältnisse mit dem steht, was dadurch erreicht wird.

Zu großen Opfern unter solchen Umständen ist gewöhnlich eine Unbilligkeit von irgend einer Seite die Veranlassung, und es fällt dann diese Grenze des moralischen Genusses mit der vorher angegebenen in Eins zusammen; dies ist aber nicht immer der Fall. Denn obgleich eine vorübergehende unangenehme Empfindung für gar nichts zu rechnen ist, sobald durch Uebernehmung derselben irgend ein Zweck erreicht wird, der für uns oder Andere einen bedeutenden Einfluß auf Glückseligkeit hat: so ist sie doch hinreichend die Veranlassung dazu als nicht wünschenswertig darzustellen, wenn gar nichts weiter erreicht wird, als das Bewußtseyn seine Pflicht nicht verletzt zu haben. Dies ist besonders der Fall, wenn jene unangenehme Empfindung aus unterdrückter Sympathie entsteht. Denen die wir lieben, Gefälligkeiten und Dienste abzuschlagen, weil

ſie mit einer ſtrengen Rechtfchaffenheit nicht beſtehen können, iſt eine Selbſtverläugnung, zu der ſich kein Menſch Gelegenheit wünſchen darf, ohne ſelbſt ſeine Geſinnungen verächtlich zu machen.

Pflichten, die für die Aufopferung gar keine, derſelben angemessene Wirkung verſprechen, gehören ohne Ausnahme zu den ſtrengen Pflichten. Bey den unvollkommenen muß jederzeit ein Zweck vorſchweben, deſſen Erreichung mehr werth iſt, als das, was er an Aufwand von Kräften und Mitteln zum Genuſſe fordert. Wenn aber der Zweck verfehlt wird, dann tritt gewöhnlich eben der Wuſch ein, welcher ſo oft die Handlungen der Gerechtigkeit begleitet. Macht auch die gehabte Ausſicht auf das zu bewirkende Gute, und das damit verbundene Bewußtſeyn ſittlicher Geſinnung, daß in den Fällen, wo nur vorübergehendes Vergnügen aufgegeben worden iſt, die unangenehme Empfindung über den erlittenen Verluſt bisweilen gar nicht, und bey groſſen Opfern

minder gefühlt wird: so ist doch wohl schwerlich ein Mensch zu finden, der in letztem Falle nicht gern das noch übrigbleibende Vergnügen hingeben würde, wenn er dafür das wieder erhalten könnte, was er aufgeopfert hat. Dieser Wunsch ist noch stärker, wenn gerade das Entgegengesetzte von dem erfolgt, was beabsichtigt wurde. Was bleibt dann von der Selbstzufriedenheit mehr übrig, als ein negatives Wohlgefallen an der Person, eine Freyheit von Vorwürfen, die Trost gewähren kann, aber kein Gefühl der Lust ist? Denn ein solches wird ungern aufgegeben.

Ist der Mensch endlich so glücklich, daß die Unfittlichkeit Anderer ihn zu keinem bedeutenden Kampfe mit seiner sinnlichen Natur auffordert; befindet er sich in einer Lage, in welcher die strengen Pflichten ihm keine Unlust machen, und wo er die Erreichung seiner guten Absichten mit Wahrscheinlichkeit hoffen kann: so darf er sich doch nicht schmeicheln, daß alle

Handlungen, welche das Sittengesetz von ihm fordert, überwiegenden Genuß versprechen, oder gewähren. Denner ist, eben seiner glücklichen Lage wegen, zu einer Wohlthätigkeit verbunden, die, in ihrem ganzen Umfange, nicht immer in Uibereinstimmung mit seinem Vergnügen seyn kann. Jede einzelne sogenante verdienstliche Pflicht kann freylich so vorgestellt werden, als ob sie mit Lust lohne; es läßt sich aber schwerlich denken, daß irgend ein Mensch je die Bereitwilligkeit zu allen den Aufopferungen erlange, welche die practische Vernunft als nothwendig darstellt.

Wenn die Menschen, als vernünftige Wesen, den Antheil zu bestimmen hätten, den jeder an der Glückseligkeit haben soll, in so fern dieselbe von den Gesetzen, und von der Zusammenwirkung aller Glieder einer Vereinigung abhängig ist: so würde eine vollkommene Uibereinstimmung herrschen; diese läßt sich aber nicht anders als unter der Voraussetzung denken, daß jener

Antheil gleich gesetzt, und, wenn das Uibergewicht der Sinnlichkeit als möglich angenommen wird, nur um dieses Uibergewichts willen, zur Strafe, dieser Antheil verkümmert werde. Wer also darnach strebte, sich auf Kosten anderer einen größern Antheil zu verschaffen, der würde, schon um dieses Strebens willen, sich sogar des gleichen Antheils unwürdig machen. Denn dieser gebührt ihm nur als vernünftigen Wesen, als einen Theilhaber an der allgemeinen Gesetzgebung, und dieser Würde geht er verlustig, indem er nicht die Vernunft hört, sondern seine Selbstsucht zur Gesetzgeberin aufzuwerfen strebt.

Aus dem Grundsätze, daß, nach der Vernunft, der Genuß unter allen guten Menschen gleich seyn würde, folgt freylich nicht, daß diese Gleichheit sich auch auf die Mittel zur Glückseligkeit erstrecke. Unter der Voraussetzung einer natürlichen, unverschuldeten, durch mancherley Verhältnisse erzeugten, und mit der gegenwärtigen Einrichtung



der Dinge nothwendig verbundenen Verschiedenheit der Menschen, würde die Vernunft nicht nur eine Mannichfaltigkeit der Mittel zum Lebensgenuß, sondern auch eine gewisse Ungleichheit in dem Maße derselben gut heißen. Was Einem Menschen zum frohen Leben genügt, ist einem Andern, ohne sein Verschulden, nicht immer hinreichend. Auch will jene Gleichheit nicht sagen, daß nicht einzelnen Menschen, aus mancherley Ursachen, Vortheile und Vorzüge mit Recht eingeräumt werden könnten. Aber alle sollen sich doch einer solchen Einschränkung der Neigungen unterwerfen, welche die allgemeine gleiche Glückseligkeit möglich machen; und Vorzüge können nach der Vernunft nur unter der Bedingung eingeräumt werden, daß dafür etwas geleistet werde, was die Gleichheit wieder herstelle. \*)

\*) Daß die Vernunft auf diese Gleichheit dringe, sehen wir bey jeder Gelegenheit, wo sich die Menschen freywillig zu gewissen Zwecken vereinigen. Ohne hinlängliche

Wenn man so die Glückseligkeit als ein gemeinschaftliches Gut ansieht, auf welches jeder Mensch, als vernünftiges Wesen, gleichen Anspruch hat, und das daher zu befördern jederzeit Pflicht ist, so oft nicht die eignen gerechten Forderungen und die strengen Pflichten darunter leiden; wenn man die Vorzüge an Glücksgütern als eine verbindende Aufforderung ansieht, für das Beste der Menschheit zu wirken: so erhält man für die verdienstlichen Pflichten

Ursache wird kein Unterschied unter den Gliedern einer Gesellschaft gemacht. Wird irgend Einem ein Vorzug eingeräumt, so geschieht es in Rücksicht auf Verdienst. Hierbey ist aber die Ungleichheit nur anscheinend, nicht wirklich. Denn um des Verdienstes willen, mehr erhalten als Andere, heißt nichts anders, als auf der einen Seite Ersatz für das erhalten, was man auf der andern aufgeopfert hat; um des Verdienstes willen Vorzüge ertheilen, heißt mit den Lasten die Vortheile in angemessenes Verhältniß setzen. Dieß aber, weit entfernt die Gleichheit zu stören, geht von dem Gedanken der Nothwendigkeit derselben hervor.

einen so weiten Umfang, daß es wohl kein Mensch wagen wird zu behaupten, daß in demselben stets mit den moralischnothwendigen Handlungen zugleich Genuß verbunden sey. Denn das Sittengesetz fordert, das eigne Entbehrliche dem fremden Nothwendigen aufzuopfern; zwischen sich selbst und Andern, bey dem Gebrauche der Glücksgüter und der Kräfte, keinen andern Unterschied zu machen, als den, welchen die Größe des zu erreichenden Zwecks und die Würdigkeit bestimmen; und die Vorzüge, welche auf der einen Seite eingeräumt werden, auf der andern der Menschheit zu vergüten.

Daß aus der Vernunft eine solche, auf Gleichheit des Genusses hinwirkende Handlungsweise hervorgehe, kann kein Mensch läugnen. \*) Wird sie also nicht wirklich,

\*) Die Gleichheit der Mittel zum Genuß auf eine gewalthätige Weise bewirken zu wollen, ist Unrecht sie als möglich zu denken, so lange die Menschen unvollkommen sind, ist Chimäre; die Gleichheit des Genusses selbst aber zu befördern, ist Pflicht, wie

und findet vielleicht schon der Gedanke daran Widerstand: so kann der Grund davon nur in der Selbstsucht liegen, und eben das, was diese zu thun hindert, was aber nach der Gesetzgebung der Vernunft geschehen würde, ist Pflicht. Auch kann man dieselbe in sehr vielen Fällen als eine Art von bloßer Gerechtigkeit vorstellen. Es ist nämlich keinem Zweifel unterworfen, daß eben die bürgerliche Gesellschaft, welche für einen großen Theil der Menschen so vielfältigen Genuß bereitet, einem andern Theile sogar denjenigen verkümmert, den er in der Wildheit gefunden haben würde. Wer also, mittelst der Vereinigung unter Gesetze, mehr erhält, als er ohne dieselbe haben würde, ja mehr, als er, wenn er nur einigermassen vernünftig denkt, bey einer von ihm selbst bestimmten Anordnung der Dinge verlangen würde, der übt bey der Wohlthätigkeit, durch die er, vermit-

in dem Hauptgebote des Christenthums, seinen Nächsten wie sich selbst zu lieben, gelehrt wird.

telst des ihm zugefallenen Uibermasses, dem Elende abhilft, blofs eine Art von Gerechtigkeit aus; denn er giebt dasjenige zurück, was er, nach der Gesetzgebung der Vernunft, gleichsam nur zur Verwaltung erhalten hat, und hält diejenigen, welche durch eben die Einrichtung, die ihm so viele Vortheile verschafft, oft alles verlieren, nur einigermassen schadlos. Mit dem Aufwande von Kräften und Fähigkeiten zum Besten Anderer, hat es gleiche Bewandnifs. Durch die bürgerliche Gesellschaft werden sie geweckt und erhöht, und zwar auf eine Art, die von Glied zu Glied am Ende gewöhnlich eine Aufopferung von Seiten gewisser Menschen, voraussetzt; diese Aufopferung aber durch die Dienste, die der Gesellschaft geleistet werden, einigermassen vergüten, ist Gerechtigkeit im weitesten Sinne.\*)

\*) Durch diese Ansicht wird auch der Einwendung begegnet, die man gegen den weiten Umfang der verdienstlichen Pflichten etwa davon hernehmen könnte, dafs man sein Vermögen doch selbst erworben habe,

Die verdienstlichen Pflichten sind bisher nur betrachtet worden, in wie fern sie eine

Woher kamen denn die Kräfte und Mittel dazu? — Ueberdies sollte man bedenken, daß in den meisten Fällen selbst der Erwerb eines großen Vermögens nicht anders als dadurch Statt finden kann, daß auf der einen Seite eingebüßt wird, was auf der andern erworben wird. Die Einbuße geschieht entweder dadurch, daß den Erwerbgeschäften eine Ausdehnung gegeben wird, welche Andere in eben den Geschäften nicht aufkommen läßt, oder dadurch, daß die eigene Arbeit zu einem hohen, und die Arbeit Anderer zu einem niedrigen Preise angeschlagen wird, bloß weil die eine nicht übersehen werden kann, und die andere nur nach der Concurrenz der Menschen geschätzt wird, denen man noch eine Wohlthat zu erzeigen glaubt, wenn man sich von ihrem Schweiß bereichert. Der Lohn sollte nach der Größe und nach der Dauer der angewandten Mühe bestimmt werden. Wenn dies nun aber bey den gewöhnlichen Arbeiten gar nicht geschieht, und größtentheils daher der drückende Mangel so vieler Menschen auf der einen Seite, und der Ueberfluß auf der andern entsteht: so hat derjenige, welcher sich im letztern befindet, eine große Schuld an diejeni-

allgemeine Glückseligkeit befördern sollen. Betrachtet man sie in Beziehung auf Sittlichkeit, die ebenfalls jeder Mensch befördern soll, und die sehr viele Opfer nothwendig macht: so wird der Umfang jener Pflichten noch mehr vergrößert, und bey dieser Erweiterung läßt sich noch weniger als zuvor die Möglichkeit denken, daß für den Menschen die Beobachtung des Sittengesetzes jederzeit mit Genuß verbunden sey.

So groß also der Werth der Selbstzufriedenheit ist, so hoch auch das Gefühl der Würde eines vernünftigen Wesens und der

gen zurückzuzahlen, welche durch den ungerechten Maßstab, nachdem der Lohn eingerichtet wird, um den frohen Lebensgenuß gebracht werden. Die dabey obwaltende Ungerechtigkeit ist freylich von der Art, daß ihr kein menschlicher Richter abhelfen kann. Auch läßt sich behaupten, daß bey der gegenwärtigen Einrichtung der Dinge jene Ungerechtigkeit nicht ganz vermieden werden kann; aber eben deswegen ist jeder verbunden, sie wieder gut zu machen und das zu thun was er thun kann.

Freyheit von bestimmenden Neigungen ange-  
setzt werden kann: so hat denn doch dieser  
Genuss seine Grenzen. Denn so wie die  
Selbstzufriedenheit, abgesehen von al-  
lem Gefühle, was nicht von der Moralität  
einer Handlung, sondern von dem Zwecke,  
oder dem glücklichen Erfolg derselben und  
der auf Kampf folgenden Ruhe herkommt,  
in einzelnen Fällen nicht als ein Vergnü-  
gen betrachtet werden kann: so macht sie  
auch dann, wenn sie als Folge des Bewusst-  
seyns unserer moralischen Gesinnun-  
gen überhaupt betrachtet wird, nicht  
einen Theil unserer Glückseligkeit aus.  
Denn so lange man noch etwas von dieser  
behält, muß man das Leben lieben; bey aller  
Rechtchaffenheit aber kann der Mensch so  
elend werden, daß der Tod nicht nur nicht  
gescheut, sondern sogar gewünscht wird.  
Nur dann, wenn die moralischen Handlungen  
ihren Zweck erreichen, ist in einzelnen  
Fällen, und wenn die physischen unumgän-  
glichen Bedürfnisse befriedigt sind, ist im  
Allgemeinen die Zufriedenheit mit sich



selbst eine Veredlung des Lebensgenusses, und die Zufriedenheit mit seinem Zustande möglich. Ueberdies ist der Umfang der Pflichten so weit, daß selbst diejenigen, welche, einzeln genommen, wirklich als eine Quelle angenehmer Empfindung vorgestellt werden können, doch zusammen eine Selbstverläugnung fordern, die, bey dem Vordrängen sinnlicher Neigungen, ohne Nöthigung des Willens, und ohne Beyseitefetzung der Rücksicht auf Genuss, nicht als möglich gedacht werden kann. Verkennt man dieß alles, so verfällt man in eine moralische Schwärmerey, die in mehr als einer Rücksicht schädlich werden kann.

Es ist gezeigt worden, daß die Vernunft uns die Verbindlichkeit auflegt, nur solche Maximen zu befolgen, welche als allgemeine Gesetze gedacht werden können, und daß die sittliche Gesinnung in der Achtung für dieses Gebot besteht, ohne alle Rücksicht auf die angenehme Empfindung, die daraus entstehen kann. Es ist ferner ge-

zeigt worden, wie die Unterwerfung unter das Gesetz die Selbstzufriedenheit, und mancherley angenehme Gefühle zur Folge haben kann. Wäre nun der daher entstehende Genuß von der Beschaffenheit, daß er in der That als Ersatz für jede um des Sittengesetzes willen übernommene, Selbstverläugnung betrachtet werden könnte: so würde wenigstens ein Schein zu der Behauptung da seyn, daß selbst die Vorschriften, welche die reine practische Vernunft giebt, nur Mittel zur erhabensten Lust wären. Denn verwandelte sich auch der unbedingte Ausspruch der Vernunft: du sollst so handeln, in den bedingten: handle so, wenn du dir den höchsten möglichen Genuß verschaffen willst: so könnte man wenigstens sagen, die Vernunft verdecke gleichsam ihre Absichten, um sie desto gewisser zu erreichen, und es sey in der Pflicht nur eine solche Nöthigung des Willens, deren unangenehmes Gefühl jederzeit durch das darauf folgende angenehme überwogen werde. Allein auch jener Schein fällt weg,

wenn man bedenkt, daß das Gesetz, welches eine gewisse Handlungsweise unbedingt gebietet, zugleich verbietet, den daher entstehenden Genuß als Ersatz für alle Aufopferung anzusehen. Denn auf diese Weise bleibt gar nichts übrig, wodurch man berechtigt wäre, die Erfüllung der Pflicht als ein Mittel zum Genuße vorzustellen. Thut man es dessen ungeachtet, und baut man ein Moralsystem auf die vermeinte Glückseligkeit, die aus der Beobachtung der Vorschriften der practischen Vernunft folgt: so kann es nicht anders geschehen, als indem man den Werth der angenehmen Gefühle übertreibt, welche gesetzmäßige Handlungen begleiten. Diefs thaten die Stoiker, welche lehrten, daß das Bewußtseyn, frey von allen sinnlichen Neigungen, erhaben über Schmerz und Vergnügen zu seyn, die einzige Lust gewähre, nach der zu streben, des Weisen und Tugendhaften würdig sey.

So erhaben diese Lehre dem ersten Anblicke nach scheint, so verdient sie doch den

D d

**Namen einer Schwärmerey.** Denn so kann man schon jede, nach Grundsätzen unternommene Uiberschreitung der Grenzen der menschlichen Vernunft nennen, besonders aber, wenn diese Uiberschreitung ein Gefühl betrifft; und das auf diese Weise die Grenzen der Vernunft in dem Stoischen Moralsystem überschritten werden, ist offenbar. Nach demselben liegt der eigentliche Bestimmungsgrund zur sittlichen Handlungsweise in der Glückseligkeit, welche aus ihr entspringt — und die Vernunft gebietet unbedingt, ohne Rücksicht auf dieselbe; nach demselben ist das Wohlgefallen an der Person die einzige ächte Quelle der Glückseligkeit — und die Vernunft verbietet, dasselbe so zu betrachten.

Diese heroische Schwärmerey, welche die Seelenstärke zur Triebfeder der Sittlichkeit macht, kann, in mehr als einer Rücksicht, nachtheiligen Einfluss auf die sittliche Bildung der Menschen haben. Es ist nur Wenigen Sinn für das Vergnügen gegeben, welches als

letzter Zweck betrachtet wird, und wer diesen Sinn nicht hat, der ist nach jener Lehre freylich nicht glücklich, aber auch seines Verhaltens wegen nicht verantwortlich. Denn wenn es nur auf Gefühle der Lust ankommt, so glaubt jeder Mensch das Recht zu haben, nach Gefallen die Mittel zu dergleichen zu wählen, die ihm am meisten schmeicheln. Nimmt man aber auch an, daß der Sinn für jene angenehme Empfindung zu Handlungen treibe, die dem Sittengesetze gemäß sind; so ist doch die Gesinnung in so fern verfälscht, als sie nicht auf dem Gedanken der Verbindlichkeit, sondern auf dem Streben nach Vergnügen beruht, wodurch nicht nur der Geist des Gesetzes aufgehoben wird, sondern auch mancherley Verirrungen entstehen können. Damit soll nun freylich nicht gesagt werden, daß Menschen, welche jene Meinung von dem Grunde aller Sittlichkeit hegen, nicht moralisch gut handeln könnten. Bey der Inconsequenz der menschlichen Denk- und Handlungsart geschieht es sehr oft, daß man aus ganz an-

dern Gründen handelt, als man nach dem angenommenen System zu handeln vorgiebt. Auch ist es nur dieser Inconsequenz zuzuschreiben, daß die Stoiker größtentheils die Pflichten gut bestimmten. Denn besteht die wahre Glückseligkeit in der Freyheit von allen sinnlichen Neigungen, und ist nur um derselben willen der Tugend nachzustreben: so müssen davon viele Zweige ausgeschlossen werden, die sich auf die sinnlichen Triebe beziehen. Der ist im Grunde der glücklichste, der nach der gemeinen Meinung am meisten leidet; denn er hat das Bewußtseyn der Seelenstärke im höchsten Grade. Weit entfernt also dahin zu sehen, daß physischer Schmerz in der Gegenwart und in der Zukunft, für uns selbst und für Andere vermieden werde, müßten vielmehr Mittel zu demselben erdacht werden. Daß das stoische System so etwas nie lehrte, ist eine Inconsequenz, welche die practische Vernunft, demselben zuwider, aufdrang. Allein, wenn man weiß, welche Gewalt Meinungen über das Gemüth haben, so kann man

auch denken, daß ein falsches Moralprincip zur Verkennung der Pflichten leite; und in der That war bey den Alten die Lehre von dem Selbstmorde ein Erzeugniß des falschen Moralprincips. Uiberdieß ist es bekannt genug, daß aus einer, der stoischen ähnlichen Schwärmerey, die Tugend in die Abfonderung von der Welt, und in eine freywillige Zufügung von Schmerzen gesetzt worden ist.

Gegen diese Art von moralischer und andächtiger Schwärmerey, scheint eine Warnung in unsern Zeiten unnöthig zu seyn. In dem Gefühle der Freyheit von sinnlichen Neigungen seine Glückseligkeit zu suchen, ist jetzt der Grundsatz von wenigen Menschen. Man erkennt es an, daß der Mensch Bedürfnissen unterworfen ist, deren Befriedigung Glückseligkeit gewährt; und man beklagt diejenigen, welchen die Mittel dazu fehlen. Allein man übertreibt doch den Werth des sogenannten moralischen Vergnügens, und überschreitet so die Grenzen der Vernunft nicht weniger als die Stoiker. Man macht

Sympathie und Eigenliebe zu den einzigen Triebfedern der Sittlichkeit; man sucht oft nur Sinn für das Schöne, Große, Edle feltner Thaten zu erzeugen, ohne dieselben als Pflichten vorzustellen, und ohne darauf zu denken, die Verbindlichkeit zu den täglichen Pflichten fühlbar zu machen; man spricht von der Tugend nur als einer Quelle besondrer Freuden, ohne an den Widerstand zu denken, den sie in unserer Sinnlichkeit findet; man weist auf den Genuß hin, den gute Handlungen gewähren und fordert auf sich gleichsam in denselben zu versenken, ohne an die Nothwendigkeit eines festen Blicks auf die Fehler und Unvollkommenheiten zu erinnern. Hieraus kann leicht eine phantastische Denkungsart entstehen, die weder dem Geiste des Sittengesetzes angemessen ist, noch selbst den Buchstaben desselben zu erfüllen in dem Maße antreibt, in welchem das Gefühl der moralischen Nothwendigkeit treiben würde. Genuß aus jeder guten Handlung versprechen, heißt entweder eine un-



mögliche Vollkommenheit voraussetzen, oder die mögliche nicht zum Ziele menschlicher Bemühungen aufstellen. Denn das Sittegesetz fordert mehr, und der Mensch vermag mehr, als mit seinem Streben nach angenehmen Empfindungen zusammenstimmt; und zu wenig wird immer derjenige thun, der nur in so weit seine Pflichten zu erfüllen strebt, als Sympathie und Eigenliebe dabey befriedigt werden. Diese angepriesenen Triebfedern können nur selten da wirken, wo es mehr auf die Unterlassung des Bösen, als auf Vollbringung des Guten ankommt. Es giebt daher Menschen, die zu jeder großen und edlen That bereit sind, auch wirklich manches thun, was, aus einem gewissen Gesichtspunkte betrachtet, preiswürdig ist, die aber nicht daran denken — das Böse zu meiden. Dies, in seinem ganzen Umfange, ist das Schwerste für den Menschen, weil er dadurch unmittelbar an Genuß wenig oder nichts gewinnt, und die Befriedigung der Neigungen, die zum Bösen reitzen, so viel Vergnügen ver-

spricht. \*) Ia, Eigenliebe und Sympathie verleiten oft sogar zum Bösen. Wie viele feurige Anhänger des Revolutionsgeistes mögen sich für edel halten, weil sie bereit sind, — ihre Pflicht zu verletzen. So verhindert das stete Hinweisen auf Handlungen, die einen hohen Genuß gewähren können, die Vollbringung der strengen und ersten Pflichten. Dieß ist aber nicht der einzige Schaden, der aus der moralischen Schwärmerey entsteht. Die Gründung der Tugend auf schmelzende oder hochfliegende Gefühle, hat auch eine ganz entgegengesetzte Wirkung von dem, was sie zu versprechen

\*) Wie weit es bey einer solchen fehlerhaften Grundlage des Charakters mit einem Menschen kommen könne, lehrt das Beyspiel von D. Dod, der mit Kraft und Nachdruck die Schönheit der Tugend; das Befeligende der Religion darstellte, manche gute Anstalt beförderte, und dabey nicht nur in einem sehr hohen Grade der Wollust und der Habsucht ergeben war, sondern sich sogar durch einen schändlichen Betrug an Galgen brachte.

scheint. Wer nur nach dem Vergnügen strebt, das aus edlen Handlungen entspringen kann, ist so anzusehen, als folge er einer Neigung, deren Befriedigung, oder Nichtbefriedigung auf seine Willkühr ankomme. Hängt gleich diejenige, von welcher hier die Rede ist, mit dem Vernunftgesetze zusammen: so ist sie doch nicht darauf gegründet, wenn die Gegenstände derselben nicht mit dem Gedanken der Verbindlichkeit vereinigt werden; und ist sie des Grundes verlustig, so ist ihr auch kein dauerhafter Einfluß auf das Verhalten gesichert. Es darf nur jener Genuß auf irgend eine Weise gestört, oder von einem andern überwogen werden, wie dies leicht durch den fehlgeschlagenen Erfolg mehrerer Handlungen, und durch veränderte Lagen und Umstände geschehen kann: so ist auch der edle Sinn mit allen seinen Wirkungen dahin. Was sollte den Menschen, dem es einmal nur um Vergnügen zu thun ist, bewegen, demselben auf eine Weise nachzustreben, wo er es so oft verfehlt hat, und

nicht auf eine andere, wo er es weit sicherer erreicht? Dieß ist noch nicht alles. Selbst so lange der sogenannte edle Sinn bleibt, \*) ist sehr zu fürchten, daß er nicht einmal so viel solche Handlungen hervorbringe, die wirklich sehr angenehme Empfindungen zu Begleiterinnen haben können, als der bloße Gedanke der Pflicht. So unwahrscheinlich dieß vorkommen mag, so ist es doch der Erfahrung gemäß, und in der Natur des Menschen gegründet. Er sträubt sich zwar oft gegen die Vorstellung von bloßer Schuldigkeit, wenn er ihr auf irgend eine Weise entgegen kann, und findet sich dagegen von

\*) Da man im Allgemeinen das Vorzügliche in einer gewissen Art edel nennt, so kann dem Menschen, welcher die grobe Selbstsucht abgelegt hat, und die feinern Freuden liebt, auch auf gewisse Weise ein edler Sinn zugeschrieben werden. Wenn es aber wahr, daß nur derjenige gut ist, welcher seine Pflichten zu erfüllen strebt, so hat, in moralischer Rücksicht, nur derjenige den ächten edlen Sinn, welcher vorzügliche Selbstverläugnung, um der Pflicht willen, beweist.

dem Gedanken an Verdienst angezogen; \*) er verrichtet mit einem gewissen

- \*) Verdienst, auf Moralität bezogen, wird in zweyerley Bedeutung gebraucht: Es wird der Schuld und der Schuldigkeit entgegengesetzt. In der ersten Beziehung drückt es das aus, was der Mensch aus freyer Selbstthätigkeit dazu beynimmt, sein Leben dem Sittengesetze gemäß anzurichten, und besteht also in der freyen Unterwerfung unter dasselbe. Diese heißt deswegen Verdienst, weil sie die Erfüllung der Bedingung anzeigt, unter der vernünftige Wesen Anspruch auf Glückseligkeit machen können. Denn Schuld weist auf Strafwürdigkeit, und diese schließt den Gedanken der Glückseligkeit aus. Derselben würdig seyn, und sie verdienen, ist Eins. — Setzt man Verdienst der Schuldigkeit entgegen, so denkt man sich dabey die Vollbringung solcher Handlungen, welche mehr leisten, als nach positiven Gesetzen gefordert werden kann, und folglich in der bürgerlichen Gesellschaft die Hoffnung zu einer Vergeltung erregen. Diese Ansicht hat auch ihren guten Grund; nun vergißt man aber, daß Verdienst der Schuldigkeit nur in so fern entgegen zu setzen ist, als diese auf Zwangsgesetzen beruhet, setzt Verdienst der Pflicht (oder Schuldigkeit) überhaupt entgegen, und strebt nach solchen

Zwang was er thun soll, und mit Leichtigkeit, was er als eine Quelle von angenehmer Empfindung ansieht. Auch kann es zweckmäßig seyn, wenn irgend ein Entschluß gefaßt werden soll, der große Selbstverläugnung erfordert, den Genuß, der daraus entspringen wird, so reizend als möglich vorzustellen, und den Menschen gleichsam außer sich selbst zu setzen. Denn es liegt allerdings in seiner Natur, daß er sich auf diese Weise bisweilen zu großen Aufopferungen hinreißen läßt. Allein, außer dem, daß bloße Gefühle, ohne auf Begriffe errichtete Grund-

Thaten, die mehr leisten, als nach dem Sittengesetze in seinem ganzen Umfange gefordert werden kann. Mit diesem Verdienste schmeicheln sich die Menschen nur gar zu gern, und sollten doch bedenken, daß keine Handlung preiswürdig ist, die nicht aus dem Sittengesetze hergeleitet, nicht als Pflicht vorgestellt werden kann. Denn mehr thun als die Vernunft fordert, heißt es aus Gründen thun, die, wenn sie von denselben auch nicht überhaupt, doch in Beziehung auf Sittlichkeit, dem höchsten Zwecke des Menschen, verworfen werden.

sätze, kein gleichförmiges Verhalten hervorbringen, so ist auch, im Allgemeinen, der Drang der moralischen Nothwendigkeit, wie der physischen, von weit stärkerer Gewalt, als der Drang nach einer gewissen Art von Vergnügen, wenn dasselbe nur mit Mühe errungen, und durch eine andere oder ähnliche Art ersetzt werden kann. Wie oft wird nicht ein Geschäft, zu dem wir, im Ganzen genommen, Neigung haben, doch unterlassen, weil wir uns dazu nicht ganz gestimmt fühlen, das gewiß verrichtet würde, wenn wir es von einer unumgänglichen Nothwendigkeit hielten. Diese ist ein so mächtiger Sporn, daß sie auch da noch Kraft erweckt, wo keine mehr zu seyn scheint. So wie der Kranke, den im gewöhnlichen Zustande seine Schwachheit ans Bette fesselt, bey Feuersgefahr die erstorben gescheienen Lebensgeister zu einem Grade auferweckt fühlt, der ihm seine Rettung möglich macht: eben so kann die Nothwendigkeit, das moralische Leben zu erhalten, mit einem Nachdrucke wirken, der das möglich macht,

was aus bloßen Streben nach Vergnügen unmöglich gewesen wäre. Daher gewährt die moralische Schwärmerey nicht einmal das, was sie verspricht, und zwar um so viel weniger, je leichter es ist, den Genuß, welchen sie zur sittlichen Triebfeder macht, auch ohne That zu erhalten.

Das Gefühl der Selbstschätzung worin jener Genuß zum Theil besteht, kann auf zweyerley Weise erweckt werden: durch das bloße Bewußtseyn der guten Gesinnung, und durch Thaten, die derselben gemäß sind. Ist zu den letztern keine Gelegenheit und keine physische Kraft da: so bestimmt die erstere allerdings den Werth der Person ganz allein. So wahr eine solche Beurtheilung ist, so muß doch dabey die angeführte Bedingung nicht vergessen werden; und diese vergessen Personen, welche die Tugend nur um des daraus entspringenden Genusses willen schätzen, sehr leicht. Die angenehme Empfindung, die mit der Vorstellung einer moralischen Ordnung der Dinge verbunden ist,



läßt sich weit leichter durch die Phantafie, als durch Thaten erhalten; und bey der Selbstgefälligkeit, zu welcher der Hang im Menschen sehr groß ist, 'dünkt er sich oft schon deswegen gut, wo nicht gar vollkommen, wenn er nur Gefühl für große und edle Thaten hat, in Geschichten und Reden, Schaufpielen und Gedichten, das Schöne der aufgestellten Charaktere und Handlungen empfundet. Gefetzt ferner, er fuche feine Gefinnung mit der That zu beweifen: fo kann dieß Bestreben, wenn es nicht auf moralische Nothwendigkeit, sondern auf angenehmes Gefühl gegründet wird, doch durch den Genuß selbst, dem er sich bey einzelnen Handlungen, oder bey dem Gedanken seiner ganzen Lebensweise überläßt, aufgehoben werden. Wer sich an der Beschauung seines Selbst weidet, und nur die guten Seiten desselben auffucht, der verliert auch dadurch den Antrieb, der in dem Gefühle der Unvollkommenheit liegt. Und dieses kann schwerlich bey demjenigen Statt finden, welcher nur darauf gewiesen wird, sich ange-

nehme Empfindungen zu verschaffen. Ist die Aussicht auf diese die eigentliche Triebfeder bey feinen moralischen Handlungen: so kann er bey Unterlassung derselben nur den Verlust der Glückseligkeit beklagen, der ihm etwa vorschwebt. Wie leicht sich nun die Menschen überhaupt über einen solchen Verlust zu trösten pflegen, bedarf kaum der Erwähnung; dafs es aber noch überdies Grundsat z seyn müsse, sich darüber zu trösten, das liegt offenbar in der Natur der vorausgesetzten Triebfeder zur Tugend. Ein Gut, das man nicht erreicht hat, muß man zu ersetzen suchen; kann man nun dies im vorliegenden Falle durch die Erinnerung an vergangene Handlungen, und durch das Wohlgefallen, mit dem man seine edle Denkart betrachtet: so ist nichts vernünftiger, als dieses Mittel zu gebrauchen.

Wie ganz anders verfährt derjenige, der seine höhere Bestimmung nicht aus den Augen verliert, und zwar wohl in der Selbstzufriedenheit eine Art von Genuß findet,

wenn er seine pflichtmäßige Denkungsart mit Thaten bewiesen hat, aber dabey nicht vergißt, daß er sich dem Ziele, das er erreichen soll, nur nähern kann, und bey der Unterlassung jedes Schritts, der ihn demselben hätte näher bringen können, die Augen auf seine Unvollkommenheit richtet, ohne sie mit dem Gedanken der schon gethanen Fortschritte bedecken zu wollen.

Von welcher Seite man also die Gründung der Moral auf Selbstliebe oder Eigenliebe betrachtet, so findet man dabey Steine des Anstoßes. Nicht nur ist es unmöglich, aus dem bloßen Streben nach Glückseligkeit je eine allgemeingültige Regel abzuleiten, die von allen Menschen befolgt werden soll, sondern es ist auch nachtheilig, bey den aus der Vernunft hervorgehenden Begriffen von Recht und Unrecht, nicht diejenige Triebfeder zu gebrauchen, welche von den Begriffen selbst erzeugt wird, und in einer mit Demuth verbundenen Selbstschätzung besteht. In sogar das Hinweisen auf dem Ge-

E c

nufs, welcher in dem Bewußtseyn der sittlichen Gesinnung und des darnach eingerichteten Verhaltens liegt, kann einen schädlichen Einfluß auf die sittliche Bildung des Menschen haben. Denn der Sinn für jenen Genuß ist vor dem Daseyn eines gewissen Grades guter Gesinnung gar nicht möglich, und wird oft eben deswegen nicht geweckt, weil man ihn nicht als ein Product des Sittengesetzes, sondern als den Grund desselben betrachtet. Hat aber der Mensch den Werth seines Daseyns, und die Hoheit seiner Natur einigermaßen fühlen lernen, und ist so einige Empfänglichkeit für die Selbstzufriedenheit entstanden: so verwandelt man leicht dieselbe in Selbstgefälligkeit und Eigendünkel, wenn man die Pflichten nur in Beziehung auf den angenehmen Gemüthszustand betrachtet, den die Erfüllung derselben gewähren kann. Den Menschen als ein Wesen vorstellen, das bloß auf die Befriedigung seiner sinnlichen Neigungen, sie mögen noch so fein seyn, zu denken habe, heißt, ihm eine zu niedrige — ihn aber

als ein solches denken, das in der Freyheit von sinnlichen Neigungen seine einzige ächte Glückseligkeit finden könne, heißt, ihm eine zu hohe Stufe anweisen, und ihn durch diese eingebildete Hoheit selbst derjenigen berauben, die er erreichen kann und soll. Die Vernunft führt ihn auf eine Handlungsweise die er über alles setzt, was Vergnügen heißen mag, und die er bey einiger Cultur mit Bewunderung betrachtet, die aber ein Gebot für ihn wird, weil seine Sinnlichkeit nicht mit derselben übereinstimmt. Als solches erfüllt sie ihn daher mit Unlust, und legt ihm einen Zwang an, der nur mit Mühe überwunden werden wird. Nun vermindert sich zwar dieser Zwang in eben dem Grade, in welchem der Mensch seine Neigungen einschränkt und ordnet. Nicht nur thun die oft überwundenen Begierden nicht mehr eben den Widerstand, den sie Anfangs thaten, sondern sie werden auch mit Verachtung betrachtet, sobald sie von der Art sind, daß sie in einer sittlichen Ordnung der Dinge gar keine Befriedigung erwarten dürfen. Ia, der

Mensch kann es so weit bringen, daß die Erfüllung des Gesetzes die erste Angelegenheit seines Lebens wird, und kein Opfer so groß ist, das er nicht der Pflicht darzubringen entschlossen sey. Auch entspringen aus dem Bewußtseyn sowohl dieser Gesinnung überhaupt, als der einzelnen Thaten, die von derselben ausgehen, angenehme Gefühle, die ihn in der That sehr oft für das schadlos halten, was er von andern Freuden zur Behauptung seines Hauptzwecks hingeben muß. Allein so befeligend auch die Selbstzufriedenheit ist, so kann sie doch, ihrer Natur nach, dem Menschen zu seinem vollen Wohlbefinden nicht gnügen. Sie beruht auf einem intellectuellen Grunde, und die Glückseligkeit auf Befriedigung sinnlicher Triebe, von welchen sich der Mensch, so lange er lebt, nicht vollkommen frey machen kann — und durch das einzige gedenkbare Mittel, welches die Möglichkeit dieser Freyheit enthält, durch den Tod, nicht frey machen soll. Er ist also, in Rückficht auf das, was zur vollkommenen Zufriedenheit mit seinem

Zustande gehört, abhängig, in so fern sowohl seine Wünsche, als die Befriedigung derselben, auf physischen Ursachen beruhen; und bey dieser Abhängigkeit ist es unmöglich zu denken, daß die Forderungen des Sittengesetzes in ihm stets eine solche bereitwillige Ergebenheit finden, die gar keinen Zwang mehr enthält. Die Fehlerhaftigkeit seiner Mitmenschen und die Natur können ihm solche Pflichten auflegen, wobey er als sinnliches Wesen zu sehr leidet, als daß die Selbstzufriedenheit noch als ein überwiegender Genuß angesehen werden könnte; ist er aber so glücklich, daß weder einzelne Menschen, noch die Unvollkommenheit der bürgerlichen Verfassung, noch physische Uebel, ihm Pflichten auflegen, welche die Zufriedenheit mit seinem Zustande stören: so ist dagegen seine Verbindlichkeit, dem mannichfaltigen Elende seiner Mitmenschen abzuhelpen, und ihre Sittlichkeit sowohl als ihre Glückseligkeit zu befördern, von so weitem Umfange, daß er diesen verkennen muß; wenn er wähnt, daß seine sinnlichen Triebe gar kei-

nen Widerstand mehr bey irgend einer verdienstlichen Pflicht thun können.

Bleibt nun dieser Widerstand in jedem, auch dem besten Menschen, möglich, und ist keiner sicher vor schmerzhaften Aufopferungen: so hört das Sittengesetz, nach seinem ganzen Umfange, in diesem Leben auch nicht auf, ein Gebot zu seyn, das einen innern Zwang auflegt, und Unterwerfung fordert. In so fern also der Zwang in der Pflicht, und die Unterwerfung in der Achtung für das Gesetz ausgedrückt wird, hat der Mensch stets dahin zu sehen, daß der Gedanke der Pflicht, und das Gefühl der Achtung seine Handlungen leite. Schmeichelt er sich mit einer freywilligen Gutartigkeit des Gemüths, die weder Sporns noch Zügels bedarf: so wird er nie den Grad der sittlichen Vollkommenheit erreichen, den er erreichen soll. Man kann zwar sagen, das Gefühl der Unlust über die Einschränkung der Sinnlichkeit verwandle sich in die reinste Lust an dem erhabenen Vermö-



gen, mitten in der Sinnenwelt, eine Freyheit von den ihr angemessenen Neigungen, als bestimmenden Gründen, zu behaupten; man kann auch in gewisser Rückficht sagen, die Achtung für das Gesetz gehe in Neigung zu demselben über. Allein, bedeutet jene Lust nicht ein unthätiges Wohlgefallen, entweder an einer moralischen Ordnung der Dinge überhaupt, oder an der Erhabenheit der menschlichen Natur insbesondere: so hat sie Grenzen, und ist gerade dann unmöglich, wenn sie, als grenzenlos gedacht, am größten seyn sollte. Daher bedeutet die Neigung zu dem Gesetze nur den im Ganzen gehobenen Widerstand der sinnlichen Triebe, und das zur Fertigkeit gewordene Streben, alle Handlungen nach sittlichen Maximen einzurichten. Soll hingegen unter Liebe zum Gesetze eine solche Neigung verstanden werden, deren Gegenstand jederzeit überwiegende Lust gewährt, wie man in der That bey Liebe und Neigung zu denken gewohnt ist: so setzt eine solche Verwandlung der Achtung in Liebe eine Freyheit

von Bedürfnissen voraus, die der Mensch als sinnliches Wesen, nicht erlangen kann, oder eine Uibereinstimmung dieser Bedürfnisse mit der sittlichen Gesinnung, welche er ohne Einschränkung auf dieser Erde nicht erwarten darf.

Wie also im Anfange des moralischen Lebens Achtung für das Sittengesetz von jedem andern Gefühle unterschieden ist, und eine mit Demuth verbundene Selbstschätzung ausdrückt: so muß sie auch bey aller Annäherung zur Neigung, ihre eigenthümliche Natur behalten, und als die einzige ächte moralische Triebfeder angesehen werden. „Nun lassen sich mit derselben gar wohl so viel Reitze und Annehmlichkeiten des Lebens verbinden, daß auch um dieser willen allein schon die klügste Wahl eines vernünftigen, und über das größte Wohl des Lebens nachdenkenden Epicuräers sich für das sittliche Wohlverhalten erklären würde, und es kann auch rathsam seyn, diese Aussicht auf einen fröhlichen Genuß des Lebens mit jener ober-

sten, und schon für sich allein hinlänglich bestimmenden Bewegungsfache zu verbinden; aber nur um den Anlockungen, die das Laster auf der Gegenseite vorzuspiegeln nicht ermangelt, das Gegengewicht zu halten, nicht um hiervon die eigentlich bewegende Kraft, auch nicht dem mindesten Theile nach, zu setzen, wenn von Pflicht die Rede ist. Denn das würde so viel seyn, als die moralische Gefinnung in ihrer Quelle verunreinigen zu wollen. Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuss zu schaffen; sie hat ihr eigenthümliches Gesetz, auch ihr eigenthümliches Gericht, und wenn man auch beyde noch so sehr zusamenschütteln wollte, um sie vermischt gleichsam als Arzneymittel der kranken Seele zuzureichen: so scheiden sie sich doch alsbald von selbst, und, thun sie es nicht, so wirkt das erste gar nicht, wenn aber auch das physische Le-

ben dabey einige Kraft gewönne, so würde doch das moralifche ohne Rettung dahin fchwinden. \*)“



\*) Kants Critik der practifchen Vernunft, S. 158.

*Von dem, auf Moralität gegründeten  
Glauben an Gott und Unsterb-  
lichkeit.*

**I**n allen Grundsätzen, die je über das Wesen der Sittlichkeit aufgestellt worden sind, hat man Rücksicht auf die Glückseligkeit genommen. Epicur legte das Streben nach derselben allen Maximen zum Grunde, die der Mensch in seinen Handlungen zu befolgen habe, und setzte das Wesen der Tugend in das Bewußtseyn solcher Verhaltensregeln, welche die möglich größte Summe angenehmer Empfindungen gewähren. Die Stoiker schlossen zwar von den sittlichen Bestimmungsgründen alles, was zur Sinnlichkeit gerechnet wird, aus, drangen auf die Befolgung der Vorschriften der Vernunft, und setzten das Wesen der Tugend in das Bewußtseyn über die Sinnlichkeit erhaben zu seyn, konnten aber doch so wenig sich von dem natürlichen

Streben nach angenehmen Empfindungen los-  
machen, daß sie die Tugend als die Quelle  
der Glückseligkeit vorstellten. Eben so ist  
diese bey allen andern Grundfätzen der Sitt-  
lichkeit in Betrachtung gezogen worden, und  
wird immer in Betrachtung gezogen werden  
müssen, so lange der Mensch nicht aufhört  
ein bedürftiges Wesen zu seyn. Nun ist aber  
gezeigt worden, daß das Streben nach  
Glückseligkeit gar keine sittlichen Maxi-  
men gründe, und daß das Bewußtseyn solche  
zu befolgen, nicht die Glückseligkeit  
gewähre, deren der Mensch bedürftig ist.  
Denn bey dieser kommt es auf die Befriedi-  
gung seiner sinnlichen Triebe an, welche so  
wenig aus der Befolgung des Sittengesetzes  
an sich fließt, daß nicht nur manche einzelne  
Pflicht Verlust für die Glückseligkeit verur-  
sachet, sondern auch das Ganze des gegen-  
wärtigen Lebens gerade deswegen für den  
Menschen voll Elend seyn kann, weil er seine  
Pflicht nicht verletzen will.

Dies stimmt mit den gemeinen Urtheilen  
so sehr überein, daß mau fast nur diesen zu

folgen braucht, um das Wesentliche der eigentlich moralischen Grundsätze, und die Wirkung derselben auf das menschliche Gemüth zu finden. Sittliche Güte, ohne alle Rücksicht auf angenehme Empfindungen, ist nach diesen Urtheilen das Höchste, wornach der Mensch streben soll, und Glückseligkeit nicht die nothwendige Folge derselben. Allein es findet doch, nach der gewöhnlichen Art, diese beyden Hauptzwecke aller menschlichen Bemühung zu betrachten, zwischen denselben eine gewisse, nicht wirkliche, aber von der Vernunft im Ideal aufgedrungene Verbindung Statt. So wie die Pflicht auf Gesetzen beruht, die nicht wirklich befolgt werden, sondern befolgt werden sollten; so wird auch die Glückseligkeit nicht als eine Folge der Tugend angesehen, die wirklich daraus entspringt, sondern die daraus entspringen sollte. Dies heist mit andern Worten: der Tugendhafte erreicht zwar nicht immer die Glückseligkeit, er ist aber derselben würdig, und würde sie stets erreichen,

wenn die Natur mit dem Willen vernünftiger Wesen in Einstimmung wäre.

Die Würdigkeit glücklich zu seyn, ist eine Vorstellung, die sich mit dem Sittengesetze zugleich aufdringt, und nach der jeder eben so unfehlbar seine Handlungen einrichtet, als nach dem Sittengesetze selbst, wenn seine Neigungen ihn nicht daran hindern. Aus der Nichtbefolgung dieser Idee kann eben so gut Reue und Beschämung entspringen, als aus der Verletzung jeder andern Vorschrift der Vernunft. Daher die Vorhaltung, daß bey Vertheilung von Wohlthaten nicht auf die Würdigkeit der Personen Rücksicht genommen worden sey, fast stets als ein beleidigender Vorwurf angesehen wird. Und denkt man bey dieser Würdigkeit oft die Geschicklichkeit: so denkt man doch auch eben so oft den moralischen Charakter, der entweder bey gleichen Fähigkeiten den Ausschlag geben, oder wo es auf diese nicht ankommt, allein entscheiden soll.



Woher diese Art zu urtheilen komme, ist zum Theil aus allen vorhergehenden Betrachtungen klar. Denkt man den Unmoralischen der Glückseligkeit unwürdig, sieht man Unfälle, die ihn treffen, mit Gleichgültigkeit, und, was ihm Gutes widerfährt, eben nicht mit sonderlichem Wohlgefallen, oder gar mit Misfallen an: so fließt diese Ansicht unmittelbar aus dem Gedanken, daß der Uibertreter des Gesetzes Strafe verdiene; denn Strafe und Glückseligkeit schliessen einander aus. Maßt sich bey einer solchen Ansicht der Mensch oft mehr an, als er sich anmassen sollte: so besteht dieß nicht darin, daß er den Unmoralischen nicht glücklich wünscht, sondern darin, daß er zu entscheidend über die Moralität des Charakters abspricht. Denn nicht nur in Beziehung auf Andere, sondern auch in Beziehung auf sich selbst erkennt es der Mensch an, daß eine gewisse Strafe, womit Uibelthaten belegt werden, gerecht sey; und so gefällig er gewöhnlich gegen sich selbst ist: so kann er sich doch bey einer Vergleichung zwischen seinem äußern und in-

uern Zustande, nicht immer des Auspruchs enthalten, daß er die Vortheile des letztern nicht verdiene. Wenn es also bey Vertheilung von Gütern nur auf die Wahl zwischen sittlich- und unfittlichgefinnten Menschen ankommt: so folgt unmittelbar aus der Strafwürdigkeit des Einen, daß der Vorzug dem Andern zuzuerkennen sey. Ob aber der gute Mensch, an sich und ohne Vergleichung, der Glückseligkeit würdig sey, oder, mit andern Worten, ein Recht darauf habe, ob diese Würdigkeit ein Erzeugniß der Vernunft, oder der bloßen Selbstliebe sey, das sind Fragen, die eine Betrachtung verdienen.

Es ist nicht zu läugnen, daß die Würdigkeit glücklich zu seyn, aus dem bloßen Gedanken der Unwürdigkeit entstanden seyn könnte. Denn der menschliche Geist ist so beschaffen, daß er oft das, was er in einer gewissen Beziehung, als nothwendig erkennt, auch an sich für nothwendig ansieht. Es ist auch nicht zu läugnen,

dafs die Selbstliebe zu vielen Urtheilen verleitet, die bey einer nähern Betrachtung gar keine Haltbarkeit haben. Auf seine Wünsche gründet der Mensch so manche Chimäre, die, bey einer nähern Beleuchtung, vor der Vernunft als das erscheint, was sie ist. Aber die Idee der absoluten Würdigkeit glücklich zu seyn ist mit dem Sittengesetze selbst unzertrennlich verbunden, wie sich leicht zeigen läfst.

Denken wir uns eine Ordnung der Dinge, wie sie von uns, als vernünftigen Wesen, gebilligt werden könnte: so würden in derselben entweder gar keine sinnlichen Triebe, oder zu irgend einem Zwecke da seyn. Dieser Zweck könnte freylich aufser den Wesen liegen, denen sie verliehen worden wären, in so fern diese Wesen blofs als Mittel gebraucht würden. Da aber das Sittengesetz verbietet, den Menschen als ein blofses Mittel zu betrachten, so führt es auch unausbleiblich zu dem Gedanken, dafs der Zweck seiner sinnlichen Natur sich auf ihn selbst, zum Theil wenigstens, beziehe.

F f

Dieser Zweck kann als doppelt gedacht werden: er ist entweder an sich gut, oder wieder nur als Mittel zu einem höhern Zwecke anzusehen. In der letztern Rückficht können die sinnlichen Triebe des Menschen allerdings als Beförderungsmittel zu Erreichung seiner höhern Bestimmung, betrachtet werden, indem sie den Stoff liefern, an welchem sich seine vernünftige Natur äußern und entwickeln kann. Auch ist in der That manches Leiden, das dem Menschen widerfährt, als ein solches Beförderungsmittel anzusehen. Allein, da ihm, als einem sinnlichvernünftigen Wesen, die Zufriedenheit mit seinem innern Zustande nicht genügen kann: so fordert die practische Vernunft für ihn, wenn er das Sittengesetz erfüllt, die Glückseligkeit aus eben dem Grunde, aus welchem sie auf Erfüllung desselben dringt. Denn ein Wesen als elend, und doch als Zweck an sich betrachten, ist ein offener Widerspruch, wenn dieses Wesen sich nicht selbst um die Würde bringt, zu der es von der Vernunft

erhoben wird. Die Befolgung des von ihr ausgehenden Gesetzes ist also die unnachlässliche, aber auch einzige Bedingung, unter welcher der Mensch, als Zweck an sich, Anspruch auf Glückseligkeit hat; und folglich kann die Tugend als die Würdigkeit glücklich zu seyn vorgestellt werden. Denn eines Guts würdig seyn, und es verdienen ist Eins; ein Gut aber verdienen heisst nichts anders, als die Bedingung erfüllen, unter der es zu Theil werden soll.

Die auf solche Weise von der Vernunft aufgedrungene Verbindung zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit, führt auf den Begriff des vollständigen Guts, \*) das die

\*) Man nennt es auch das höchste Gut; bey welcher Benennung aber nicht zu vergessen ist, daß es, um vollendet zu seyn, Tugend und Glückseligkeit begreift, jene als die oberste Bedingung alles Werths, und diese als die nothwendige Folge derselben. Darin eben bestand der Irrthum der Epicuräer und der Stoiker, daß die ersten die Glückseligkeit allein, und die letztern die Tugend allein zum ganzen höchsten Gute machten.

zwey Hauptzwecke des Menschen, als Elemente, begreift, und der Gegenstand ist, welchen der Mensch, als sinnlichvernünftiges Wesen, für sich und für Andere, wollen und wünschen muß und befördern soll. Nun leben wir aber in einer Welt, wo bey der strengsten Erfüllung der Bedingung, unter welcher die Glückseligkeit zu Theil werden soll, dieselbe doch verfehlt werden, und wo selbst das, was aus sittlichen Grundsätzen zum Besten Anderer gethan wird, zu ihren Verderben ausschlagen kann. Bey der Glückseligkeit kommt alles auf den Erfolg an, welcher sich in der Sinnenwelt gar nicht nach den moralischen Gefinnungen richtet, sondern nach der Kenntniß der Naturgesetze, und nach dem physischen Vermögen dieselben zu gewissen Absichten zu gebrauchen. Diese Kenntniß und dieses Vermögen aber werden nicht nur vielen Menschen, ohne ihr Verschulden, in einem sehr geringen Grade zu Theil, sondern sie sind auch für Alle so eingeschränkt, daß keiner des sichern Erfolgs seiner Bemühung um eigne

und fremde Glückseligkeit gewifs feyn kann. In fo fern also, nach dem Urtheile der practischen Vernunft, die Glückseligkeit als eine nothwendige Folge der Tugend anzusehen ist, und doch mit derselben auf dieser Erde in keinem nothwendigen Zusammenhange steht: so ist zu fürchten, das das vollständige Gut als mit sich selbst streitend, und folglich als unmöglich betrachtet werde.

Ist der Mensch Zweck an sich, kann man sagen, so folgt freylich, das er nur solche Regeln, die mit seinem Willen allgemeine Gesetze werden können, beobachten, und, selbst in Beziehung auf Andere, die Sittlichkeit ihrem äußern Wohle vorziehen soll; es folgt aber auch, das er, wenn er die Gebote der Pflicht erfüllt, Anspruch auf Glückseligkeit habe. Findet sich nun zwischen der Wirklichkeit derselben, und der Würdigkeit dazu, kein Zusammenhang in der Erfahrung, ja, muß man zugeben, das bey der Verschiedenheit der Quellen, woraus die Glückseligkeit und das sittliche

Betragen fließt, jene um dieses willen, nach dem bloßen Naturgange, gar nicht zu erwarten ist: so zeigt die Unmöglichkeit des einen Bestandtheils des höchsten Guts, die Nichtigkeit des Grundes, auf welchem es beruht, und mit diesem fällt auch das moralische Gesetz selbst. \*)

\*) Man hat neuerlich Herrn Kant eine Unbestimmtheit des Ausdrucks darin vorgeworfen, daß er die Beförderung des vollständigen Guts als ein Gebot darstelle, da dieses Gebot doch eigentlich nur auf einen Bestandtheil desselben sich beziehe. Dieser Vorwurf scheint ganz wegzufallen, wenn man bedenkt, daß das Gebot zwar unmittelbar nur auf das geht, was wir selbst leisten können, mittelbar aber auch auf das, was daraus folgt. In einer nach moralischen Gesetzen gedachten Welt würde Tugend und Glückseligkeit als Ursache und Wirkung anzusehen seyn. Ein Gebot, das auf die erste sich bezieht, geht mittelbar auch auf das, was darauf folgt, indem sie beyde zusammen eigentlich nur einen Gegenstand ausmachen. Man kann also mit Recht sagen, daß die Beförderung des vollständigen Guts ein Gebot sey. Diese Ansicht geht nothwendig aus der practischen Vernunft hervor, da der Grund der sitt-



So ist die Vernunft mit sich selbst im Streite; und könnte derselbe auf keine Weise gehoben werden, so würde die Sittlichkeit allerdings Gefahr laufen für Chimäre zu gelten. Denn mit der Vernunft verträgt sich in der That der Gedanke, daß ein Wesen, welches der Glückseligkeit bedürftig und würdig ist, derselben doch nicht theilhaftig werde, eben so wenig, als daß ein vernünftiges Wesen seiner höhern Natur nicht achte, und nur nach dem frage, was seiner niedrigern angenehm ist. \*) Es muß also gezeigt wer-

lichen Maximen eben derselbe ist, auf welchem auch das Recht auf Glückseligkeit beruht, und folglich, wenn dieser Grund in einer Beziehung für nichtig gehalten wird, er auch in der andern sinken muß. Drückt man das Gebot der Sittlichkeit so aus: behaupte die Würde der Menschheit, so sieht man, daß das Gebot beyde Bestandtheile des vollständigen Guts enthält. Denn in der Würde liegt eben sowohl das, was der Mensch leisten soll, als das, was ihm gebührt.

\*) Auch denke man nicht, daß dieser Einwurf etwa nur erkünstelt sey. Man findet ihn täglich, wenn gleich in etwas anderer Ge-

den, daß jener Widerstreit nur unter einer gewissen Voraussetzung, aber nicht schlechterdings Statt finde.

Wir haben schon einen ähnlichen Widerstreit gehoben. Er fand sich zwischen dem Gedanken von der Naturnothwendigkeit, und dem von der Freyheit des

stalt. Wie oft heißt es nicht: solche Gefinnungen passen nicht für diese Welt; wer zu gewissenhaft ist, kommt schlecht darin fort; was sich andere gegen uns erlauben, das kann man sich auch gegen sie erlauben u. s. w. Es heißt ferner nicht selten, wenn von Einrichtungen die Rede ist, welche die practische Vernunft als nothwendig darstellt: das ist Ideal — gleichsam als ob die sittliche Vollkommenheit nicht ein Ideal wäre, dem wir nachzustreben verbunden sind. — Wer übrigens in unzähligen Fällen seine Urtheile auf die, nach der Vernunft, nothwendige Verbindung der Tugend und Glückseligkeit gründet, und doch geneigt ist darüber zu lächeln, daß der Mensch als Selbstzweck vorgestellt werde, der überlege, ob in seinen Urtheilen nicht ein offener Widerspruch sey. Wie könnte er den Tugendhaften der Glückseligkeit würdig erklären, wenn er ihn nicht als Selbstzweck betrachtete?

Willens. So widersprechend diese beyden Vorstellungen scheinen: so konnte doch gezeigt werden, daß der Widerspruch verschwinde, wenn man ein und ebendasselbe Wesen in doppelter Rücksicht, als sinnlich und überfinnlich betrachte. So wie uns nun das Sittengesetz selbst zu dieser doppelten Ansicht nöthigte: so berechtigt es uns bey dem vorliegenden Widerstreite zu einer ähnlichen. Daß Tugendgefinnung Glückseligkeit hervorbringe, ist nur in so fern unmöglich, als man die Verknüpfung von Ursache und Wirkung nach der Naturnothwendigkeit, als die einzige mögliche Art von urfachlicher Verbindung annimmt. Diese Annahme kann aber schlechterdings mit nichts bewiesen werden. Im Gegentheile weist uns das Sittengesetz auf eine von der Sinnenwelt ganz verschiedne Ordnung der Dinge, in der wir unser Daseyn als Intelligenz, und unsere Wirkungsart als frey von allen sinnlichen Bestimmungsgründen zu denken befugt, ja verbunden sind, ob wir uns gleich in der Sinnenwelt befinden, und nach dem, was wir

von derselben zu erkennen vermögen, von Ursachen abhängen, die nicht in unserer Gewalt sind. So wie also die Verknüpfung aller Dinge nach Naturgesetzen, auf keine Weise die Nichtigkeit des Sittengesetzes darthun kann, sondern dieses im Gegentheile auf die Unzulänglichkeit jener Verknüpfung zur Erklärung dessen, was in dem Menschen ist, hinweist, und auf den Glauben an die Causalität durch Freyheit führt: eben so kann auch die Verknüpfung der Dinge nach Naturgesetzen nicht die Uunmöglichkeit der Verbindung zwischen Tugend und Glückseligkeit beweisen; sondern diese, von der praktischen Vernunft aufgestellte Verbindung führt im Gegentheile auf den Glauben an die Bedingungen, unter welchen sie als wirklich gedacht werden kann. Anstatt zu sagen: Alles geht nach Naturgesetzen, folglich giebt es weder Freyheit, noch eine Verbindung zwischen dem Gebrauche derselben und den Folgen davon, muß man vielmehr die Sache umkehren, und sagen: die Freyheit und die Folgen des Gebrauchs derselben sind von unserm

Wesen unzertrennliche Ideen, folglich ist die Naturnothwendigkeit nicht die einzige Art, nach welcher unsere Existenz zu betrachten ist.

Ist also das Sittengesetz eine unlängbare Thatfache der Vernunft; weist dasselbe auf die Würde der Menschheit hin, und durch diese auf die nothwendige Verbindung der Tugend und Glückseligkeit; hat der Mensch gerechte Ansprüche auf die eine, wenn er die andere übt, und kann er doch die Erfüllung dieser Ansprüche nach der Naturordnung nicht erwarten: so ist er befugt, in seinen Wünschen nicht weniger als in seinen Pflichten, zum Ueberfinnlichen seine Zuflucht zu nehmen, um die Möglichkeit zu denken, daß die Wesen, welche von der Vernunft als der Glückseligkeit würdig und bedürftig vorgestellt werden, dieselbe auch erreichen. Und diese Möglichkeit findet nur Statt, wenn das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele angenommen wird. So führet die Moral zur Religion, und hebt dadurch den Widerstreit, in welchem, ohne

jenen Glauben, die Vernunft mit sich selbst feyn würde.

Eine Schwierigkeit, die sich bey der, nach der Vernunft nothwendigen Verbindung zwischen Tugend und Glückseligkeit findet, konnte bey der Ableitung des vollständigen Guts aus dem Grunde des Sittengesetzes übergangen werden, verdient aber hier eine Betrachtung. Man kann nämlich sagen, das Sittengesetz verlange eine Heiligkeit des Willens, die keinem Menschen erreichbar sey; so sehr er auch nach Vollkommenheit streben möge, so werde er doch theils in den Handlungen selbst, theils in den Beweggründen dazu sich mannichfaltige Fehler und Unlauterkeiten vorzuwerfen haben; seine Neigungen behalten oft die Oberhand über seine bessere Einsicht, oder werden wenigstens dazu Hülfe gerufen, wo der Gedanke der Pflicht allein seinen Willen bestimmen sollte; ja, je besser der Mensch werde, destomehr fühle er seine Schwachheit. Wenn es also auch wahr sey, das Tugend der Glückseligkeit würdig

mache, so könne denn doch nur eine solche Tugend verstanden werden, die sich rein von Mängeln wisse; und da diese dem Menschen nicht möglich sey, so falle auch der Anspruch auf Glückseligkeit weg. Dieser Einwurf hat allerdings seinen Grund. Nach der Strenge der Vernunft kann nicht eher ein Recht auf Glückseligkeit gedacht werden, als bis die Bedingung, unter der sie eintreten soll, vollkommen erfüllt ist; und da wohl kein Mensch wagen wird, sich der Heiligkeit des Willens zu rühmen: so kann er auch noch kein unbestreitbares Recht auf Glückseligkeit aufweisen. Allein, eben das Gebot vollkommen zu seyn, bey der Unmöglichkeit es auf dieser Erde zu werden, eröffnet uns die erste Aussicht zur Fortdauer nach dem Tode. So wie der Glaube an die Freyheit eine nothwendige Folge von der Annahme des Sittengesetzes ist, weil dieses ohne jene eine leere, unausführbare Idee seyn würde: so ist auch zur Realisirung der ganzen Forderung des Gesetzes der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele nothwendig, nur

mit dem Unterschiede, daß jener den Anfang des sittlichen Lebens, und dieser den Fortgang desselben begründet. Denn ist dem Menschen, und überhaupt jedem sinnlichvernünftigen Wesen, so wie wir es denken müssen, die vollkommene Uibereinstimmung seiner Gefinnungen und Handlungen nur stufenweise möglich, und wird sie doch gefordert: so muß auch die Bedingung, unter der die Erfüllung des Gebots allein gedenkbar ist, angenommen worden, und diese Bedingung ist die ins Unendliche fortdauernde Existenz und Persönlichkeit der sinnlichvernünftigen Wesen.

Je strenger, d. h. je richtiger man daher die Sittlichkeit und die daraus fließenden Ansprüche auf Glückseligkeit beurtheilt, desto dringender wird das Bedürfnis, um die Vernunft mit sich selbst einig zu machen, eine Fortdauer des Menschen nach dem Tode anzunehmen. In ihr allein liegt die Möglichkeit, die Bedingung vollkommen zu erfüllen, unter der er der Glückseligkeit würdig ist. — Nimmt man die Erfüllung der Be-



dingung, unter der sie zu Theil werden soll, nicht so strenge; sagt man, es könne von den Menschen nicht eine Heiligkeit des Willens verlangt werden, zu der ihn seine sinnliche Natur unfähig mache; das thätige Bestreben, seine Gefinnungen immer reiner, und seine Handlungen immer gesetzmäßiger zu machen, kurz, menschliche Tugend müsse auch für den Menschen hinreichend gedacht werden: so kann diese Ansicht mit der vorhergehenden auf gewisse Weise vereinigt werden. Zwar ist es eine verwerfliche Selbstgefälligkeit, wenn man sich das Sittengesetz als nachsichtig denkt, und in dieser Nachsicht eine Entschuldigung für die Fehler findet, die man nicht ablegen will. Denn wird einmal eine solche Nachsicht angenommen, so giebt es gar keine Grenzen, in denen sie eingeschlossen werden kann. Der böse Mensch findet sich eben so berechtigt, für seine Unthaten, in dem Schmerze, den ihm die Unterlassung derselben verursachen würde, ein unübersteigliches Hinderniß zu denken, als der bessergefinnte in dem Schmerze, der

die uneingeschränkte Unterwerfung unausbleiblich nach sich zieht; und so würde das Gesetz selbst, als solches, aufgehoben werden. Allein, versteht man unter menschlicher Tugend eine unbegrenzte Achtung für das Sittengesetz, und ein thätiges Streben, demselben immer gemäßer zu handeln: so wird allerdings eine solche Tugend mit Recht als der Glückseligkeit würdig gedacht. Denn da die Sittlichkeit in der Gefinnung besteht, und dieselbe als vollendet angesehen wird, wenn sie eine uneingeschränkte Unterwerfung unter das Gesetz ausdrückt: so erfüllt sie auch vollkommen die Bedingung, unter welcher Glückseligkeit Statt finden soll. Der Widerstreit dieses Urtheils mit dem vorhergehenden ist nur anscheinend, nicht wirklich, da beyde aus verschiedenen Ansichten des Menschen entspringen. Nach der einen wird er als bedürftiges Wesen für unfähig erklärt, in irgend einem Zeitpunkte seiner Existenz Heiligkeit des Willens wirklich zu besitzen, und dem Gesetze, ohne alle Abweichung, gemäß zu handeln; nach der

andern Ansicht wird ihm diese Heiligkeit in so fern zugeschrieben, als der Grund zur möglichen Erreichung derselben in der sittlichen Gefinnung liegt, und das Ziel, welches nur in der Unendlichkeit erreichbar ist, als schon erreicht gedacht wird. Diese zweyte Ansicht ist auch nothwendig mit dem Gedanken der Freyheit verbunden. Denn die Gefinnung als ein Product derselben, und die daher entstehende Zurechnung steht gar nicht unter Zeitbedingungen, wie in dem Capitel von der Freyheit gezeigt worden ist. \*)

Aus den beyden Urtheilen: der Mensch kann die Bedingung nicht vollkommen erfüllen, unter der seine Ansprüche auf Glückseligkeit gerecht sind, und, der gute Mensch erfüllt diese Bedingung, entsteht ein drittes Urtheil, in welchem beyde durch gegenseitige Einschränkung vereinigt werden. In so fern nämlich die sittliche Gefinnung überhaupt als die Würdigkeit glücklich zu seyn ge-

\*) Erster Theil, S. 287.

dacht wird, und doch diese Würdigkeit für den Menschen, als Sinnenwesen, das Zeitbedingungen unterworfen ist, Grade hat: so fordert die Vernunft einen dem innern Zustande des Menschen angemessenen äußern Zustand. Und diese Forderung ist um so nothwendiger, da ohne dieselbe für endliche Wesen gar keine Würdigkeit glücklich zu seyn gedacht werden könnte. Denn sollte diese erst dann eintreten, wenn die Heiligkeit des Willens wirklich erreicht wäre: so würde sie nur in der Unendlichkeit und folglich gar nicht Statt finden können, welches der Vernunft widerspricht.

Finden wir nun endlich zwischen Tugend und Glückseligkeit nicht immer ein angemessenes Verhältniß auf dieser Erde; ist es unmöglich den Elenden zugleich stets für lasterhaft zu erklären; können wir uns im Gegentheile des Gedankens nicht erwehren, daß in dem gegenwärtigen Leben die Glückseligkeit bey aller Würdigkeit dazu, ja sogar um der guten Gefinnung

willen, oft verloren gehe : so dringt uns die Vernunft auch den Gedanken auf, daß unsere Existenz nicht auf das gegenwärtige Leben eingeschränkt, sondern nur eine Vorbereitung auf ein künftiges sey. Zu dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele führt uns also, theils das Gebot selbst, nach der Heiligkeit zu streben, theils der von demselben unzertrennbare Gedanke, daß der Mensch, als Zweck an sich, früh oder spät, die Glückseligkeit erreichen müsse, deren er würdig und bedürftig ist.

Durch die Fortdauer nach dem Tode wird der Mensch auf doppelte Weise in den Stand gesetzt, zur Erreichung seines ganzen Zwecks mitzuwirken. Es ist ihm unter dieser Voraussetzung möglich, die Bedingung zu erfüllen, unter der nach der Vernunft die Glückseligkeit zu Theil werden soll, und selbst unmittelbar zu seinem Wohle beyzutragen. So wie schon hier auf Erden das Bewußtseyn, sich nicht nach sinnlichen Bewegungsgründen, sondern nach allgemeinen Gesetzen zu bestimmen, eine Art von Genuß erzeugt: so kann

man annehmen, daß bey einer immer mehr wachsenden Freyheit von sinnlichen Neigungen die Zufriedenheit mit seinem Zustande immer vollkommner seyn, und sich immer mehr der Seligkeit, unter der man eine gänzliche Unabhängigkeit von Neigungen und Bedürfnissen denkt, nähern werde. Auch kann der Gewinn, der auf diese Art aus den Fortschritten zur moralischen Vollkommenheit entsteht, als sehr groß vorgestellt werden. Allein, so wenig er auf dieser Erde hinreichend ist, so wenig kann er es eher seyn, als bis der Mensch gleichsam seine ganze Natur verändert, und seine Endlichkeit abgelegt hat. So lange ihm diese bleibt, haben wir gar keine Vorstellung davon, daß er frey von Bedürfnissen seyn könne; und da die Befriedigung von diesen, in dem gegenwärtigen Leben, nicht von selbst mit dem moralischen Gesetze übereinstimmt: so könnte auch in einem künftigen eine ähnliche Disharmonie Statt finden. Um also die Möglichkeit zu denken, daß der Mensch seinen ganzen Zweck erreiche, ist die Voraussetzung der Fortdauer

nach dem Tode an sich nicht hinreichend. Ist sie blofs eine Folge der blinden Natur, so liegt darin für den Menschen so wenig Hoffnung, das vollständige Gut, das die Vernunft ihm zum Gegenstande seines Strebens macht, wirklich werden zu sehen, daß der Unglückliche eher Vernichtung als Unsterblichkeit wünschen müßte. Denn welchen Grund kann er haben, zu glauben, daß in einem künftigen Zustande ihn nicht ein eben solches Loos treffe, wie ihn hier traf? Hat die Natur ihn hier elend gemacht, kann sie ihn einst nicht noch elender machen? Kann ihn die Natur nicht in eine Lage versetzen, wo die Selbstzufriedenheit noch weniger zum Gemüthe gerechnet werden kann, als in der gegenwärtigen Verbindung der Dinge? Und selbst derjenige, der sich in diesem Leben wohl verhalten und wohl befunden hat, kann einen, seiner sittlichen Beschaffenheit angemessenen Zustand gar nicht erwarten, wenn er das Schicksal so vieler, eben so guten, vielleicht noch bessern Mitmenschen bemerkt, und daraus einen Schluß für sich selbst zieht. Soll

also der Mensch hoffen können, daß im Ganzen seiner Existenz sein ganzer Zweck erreicht werde, und daß die Natur nicht die Glückseligkeit zerstöre, worauf er durch seine sittliche Beschaffenheit Anspruch hat: so bedarf er des Glaubens an ein Wesen, welches, als der Urheber und der Herr der Natur, dieselbe mit den moralischen Gesinnungen einstimmig mache.

Die oberste Ursache der Natur soll unser Unvermögen zur Erreichung des vollständigen Guts ergänzen, Vermittler zwischen Natur und Freyheit, zwischen Glückseligkeit und Tugend seyn. Um das Eine thun, und das Andere seyn zu können, muß dieses Wesen nicht nur allmächtig, sondern auch der Vorstellung von Gesetzen, und der Handlung nach denselben fähig gedacht werden. Denn wie könnte es den Grund der Uibereinstimmung zwischen sittlichen Gesinnungen und den angemessenen Wirkungen der Natur enthalten, wenn es nicht diese Gesinnungen nach dem Gesetze, auf welchem dieselben beruhen, zu



richten, und nach der Vorstellung von Gesetzen zu handeln vermöchte. Nun nennen wir aber das Vermögen Vorstellungen von Gesetzen zu haben, Verstand; und das Vermögen nach denselben zu handeln, den Willen. Es ist also die oberste Ursache der Natur, in so fern sie zur Hervorbringung des höchsten Guts vorausgesetzt werden muß, ein Wesen, das durch Verstand und Willen der Urheber der Natur ist. \*) Bedenken wir nun ferner, daß es heilig seyn muß, um nie in Versuchung zu gerathen, von dem Gesetze abzuweichen, — allwissend, um das Innerste der Gefinnung zu erkennen, — allweise, um die Menschen in die Zustände zu versetzen, die ihrem Verhalten angemessen sind; und daß aus den angeführten Eigenschaften Allgenugsamkeit, Allgüte und unwandelbare Gerechtigkeit folgen: so sehen wir, daß, in mo-

\*) In so fern das höchste Gut, wornach der Mensch streben soll, nur durch die vermittelnde Gottheit möglich ist, wird es als abgeleitet; und die Gottheit selbst als das ursprüngliche höchste Gut betrachtet.

ralischer Ablicht, die oberste Ursache der Welt als das allervollkommenste Wesen gedacht werden muß.

Auf diese Weise geht der Glaube an das Daseyn Gottes, als eines Wesens, das alle mögliche Vollkommenheiten besitzt, nicht weniger als der an die Unsterblichkeit der Seele aus der moralischen Natur des Menschen hervor. Will man die Gründe, auf denen er beruht, entkräften, so geht diets nur auf eine dreyfache Weise an. Entweder es muß gezeigt werden, daß es gar kein Sittengesetz gebe, oder, daß dasselbe, seinem Grunde nach, nicht auf die Verbindung der Tugend und Glückseligkeit weise, oder endlich, daß diese Verbindung unter andern, als den angegebenen Bedingungen, möglich sey. So lange die Wahrheit von den entgegenstehenden Behauptungen unbezweifelt gewiß bleibt, ist es moralisch nothwendig, die Unsterblichkeit der Seele und das Daseyn Gottes anzunehmen. \*)

\*) Diese Annahme kann ein reiner Vernunftglaube heißen, da der Grund, auf

Wäre das Sittengesetz auch nicht dem Menschen selbst, sondern Wesen anderer Art gegeben: so würde er, bey einiger Cultur, von der Vernunft gedrungen werden, die Bedingungen aufzufuchen, unter denen theils das, was das Sittengesetz unmittelbar fordert, theils das, was aus der Beobachtung desselben folgt, wirklich werden könne. — Auf der einen Seite die Heiligkeit des Willens, als den Gegenstand eines Gebots, und auf der andern die Erfüllung desselben als unmöglich betrachten; auf der einen Seite die Unterwerfung unter das Gesetz als die einzige Bedingung der Glückseligkeit, und auf der andern diese als unerreichbar denken, sind zu harte Widersprüche, als das der nachdenkende Mensch sie nicht zu vereinigen suchen sollte, wenn er auch gar nicht auf sich selbst Rücksicht nähme. Da aber ihm selbst jenes Gebot gegeben ist: so

dem er beruht, in der practischen Vernunft liegt, und die Annehmung einer höchsten Intelligenz das Geschäft der theoretischen Vernunft ist.

wird das Vernunftbedürfnis zu der Vereinigung seiner unabwendbaren Gedanken noch dringender. Er selbst soll nach der Heiligkeit des Willens streben, und sich jeden Genuß, welcher mit derselben nicht bestehen kann, ohne Einschränkung ver sagen. Unterwirft er sich nun diesem Gebote, um der innern Verachtung zu entgehen: so kann er es doch nicht als zwecklos und als mit sich selbst streitend ansehen. Diese Ansicht aber würde unvermeidlich seyn, wenn er seine Existenz auf dieses kurze Leben eingeschränkt, und die Glückseligkeit, auf die er durch die Erfüllung des Gesetzes ein Recht bekommt, als unerreichbar dächte.

So wird die Vernunft nur durch den Glauben an Gott und Unsterblichkeit enig mit sich selbst. Und deswegen ist es zwar möglich, daß der gute Mensch in seinem Glauben wanke, aber nicht, daß er in entschiedenen Unglauben gerathe. Denn da der Grund, auf dem seine Handlungsweise beruht, eben der ist, auf welchem auch der

Glaube an die Fortdauer nach dem Tode, und an das Daseyn eines allweisen Welturhebers beruht: so kann er diesen Grund, den er in einer Rücksicht für vollgültig erkennt, nicht in einer andern für nichtig erklären. Er handelt so, als ob seine Existenz über den Tod hinausgehe, und unter der Regierung eines weisen Welturhebers stehe, und würde sich selbst widersprechen, wenn er behauptete, die Fortdauer seiner Persönlichkeit und das Daseyn der Gottheit sey unmöglich. Eben deswegen läßt sich auch gar nicht denken, daß die Religion von der Erde verdrängt werde. Ehe dieß geschehen könnte, müßte der Gebrauch der Vernunft, müßte Tugend und Rechtschaffenheit verschwinden.

Der Glaube an das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele ist bisher als ein Vernunftbedürfnis vorgestellt worden; und so ist in der That die moralische Nothwendigkeit jenes Glaubens zu verstehen. \*) Sie so denken, als ob sie selbst

\*) Wahres phylisches Bedürfnis weist im Allgemeinen auf einen Mangel hin, der

eine Pflicht enthalte, oder auf den Grund aller Verbindlichkeit hinweise, streitet mit der

aus einem von der menschlichen Natur unzertrennlichen Gefühle entsteht. Eben so weist Vernunftbedürfnis im Allgemeinen auf einen Mangel hin, der aus einem nothwendigen Gedanken entsteht. So ist die ganze Philosophie auf Vernunftbedürfnisse gegründet. Denn bey einiger Cultur dringen sich dem Menschen die Fragen auf: was ist die Welt? was bin ich selbst? was soll ich thun? und was wird aus mir werden? So wie nun aber ein physisches Bedürfnis wegfällt, wenn das Gefühl, worauf es beruht, befriedigt ist: so fällt auch ein Vernunftbedürfnis weg, wenn die Beantwortung einer nothwendigen Frage auf eine Weise gegeben werden kann, die über alle Zweifel erhaben ist. Man sagt daher im engern Sinne nur dann, daß die Ueberzeugung auf ein Vernunftbedürfnis gegründet sey, wenn die Beantwortung einer nothwendigen Frage bloß in Beziehung auf einen gewissen Zweck, entscheidend, nicht aber in jeder Rücksicht befriedigend ist. Von der Art ist die Beantwortung der Frage über das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, in so fern sie sich auf die Nothwendigkeit sittlich zu handeln stützt. Deswegen heißt auch das Fürwahrhalten einer

menschlichen Denkungsart und mit den Lehren, auf welche der Glaube an Gott und Unsterblichkeit gegründet wurde. Denn das Daseyn oder die Fortdauer eines Wesens anzunehmen, ist das Geschäft der theoretischen Vernunft, die nur nach Gründen, nicht nach Pflichten fragt; und da die Verbindlichkeit tugendhaft zu seyn, aus der

solchen Entscheidung nicht Wissen sondern Glauben. Dieser Unterschied ist aber nicht so zu verstehen, als ob bey dem Glauben die Gründe der Ueberzeugung nicht eben die Festigkeit bewirken könnten, welche bey dem Wissen Statt findet, sondern nur so, daß bey dem Glauben die Gründe der Ueberzeugung von anderer Art sind, als bey dem Wissen. Ich weis, daß ich rechtschaffen handeln soll; denn die Rechtschaffenheit beruht auf einem Gesetze, das für alle vernünftige Wesen gültig ist — ich glaube nur, daß es einen Gott giebt, denn ich kann nicht beweisen, daß alle vernünftige Wesen das vollständige Gut, nur unter der Voraussetzung eines moralischen Urhebers der Welt als möglich ansehen. Da sie aber für mich, als Menschen, in moralischer Rücksicht, nothwendig ist, so kann ich mit Recht sagen: ich selbst bin gewiß, daß es einen Gott gebe.

Gesetzgebung der practischen Vernunft fließt, so bleibt sie stehen, der Mensch sey gläubig oder ungläubig. Damit soll aber nicht gesagt seyn, daß es keine Pflicht in Beziehung auf den religiösen Glauben gebe, oder, daß die Gebote der Pflicht nicht als Gebote Gottes vorzustellen seyn. Die Beförderung des vollständigen Guts ist Pflicht; und da dasselbe nur unter der Voraussetzung des Daseyns Gottes und der Unsterblichkeit der Seele von den Menschen als möglich gedacht werden kann: so ist allerdings jeder verbunden, theils, alles zu unterlassen, was den ächten Religionsglauben schwächen könnte, theils, so viel von ihm abhängt, nach eigener Festigkeit in demselben zu streben. Ferner, obgleich die Sittlichkeit auf der eignen Gesetzgebung der Vernunft beruht: so führt doch diese auch unvermeidlich zu dem Gedanken, die Gebote der Pflicht als göttliche Gebote vorzustellen. Denn ist die Erreichung des vollständigen Guts nur durch den Willen des heiligen und allmächtigen Urhebers der Welt zu erhalten: so muß derselbe auch als



das Oberhaupt und der Gesetzgeber in dem Reiche der Sitten, wie im Reiche der Natur, betrachtet werden. Nur sind die göttlichen Gebote nicht so zu verstehen, als ob sie willkührliche, oder zufällige Verordnungen wären. Dafs eine solche Ansicht mit der Wahrheit nicht übereinstimme, kann keinem Zweifel unterworfen seyn, wenn der Glaube an Gott selbst erst auf der Gesetzgebung der Vernunft beruht. Wendet man dagegen ein, dafs es auch andere Gründe für das Daseyn eines höchsten Wesens gebe; so ist diefs zwar allerdings wahr, sie sind aber von der Art, dafs sie, theils, allein genommen, keinen festen Glauben gründen können, wie bald gezeigt werden soll, theils wenig oder gar nichts dazu beytragen, Gott als den gerechten Richter und Vergelter vorzustellen. Als solcher ist er nur deswegen schwer zu verkennen, weil in uns selbst ein innerer Richter ist, der auf den Allmächtigen hinweist. Läge nicht in uns ein Gesetz, dessen Uibertretung als strafwürdig, und dessen Erfüllung als die nothwendige aber

auch einzige Bedingung der Glückseligkeit erscheint: so würde es in der That ganz umsonst seyn, den Sittenlehren dadurch Nachdruck verschaffen zu wollen, daß sie als Gebote Gottes vorgestellt werden. So wie das moralische Gefühl sich auf das Sittengesetz gründet, und nur nach dem Maße der Entwicklung der Vernunft entsteht: so gründet sich auch die ächte Furcht vor Gott, die recht verstandene Liebe, und das wahre Vertrauen zu ihm auf die innere Gesetzgebung. <sup>a)</sup>

\*) Christus selbst verweist auf das innere Bewußtseyn, als den letzten Richter über das Gute und Böse, und gründet folglich die Religion ebenfalls auf die Gesetzgebung der Vernunft. Als göttlicher Gesandte giebt er derselben nur mehr Nachdruck, ohne doch die Pflichten als willkührliche Gebote Gottes vorzustellen. Halte meine Lehre, sagt er, und ihr werdet erfahren, daß sie von Gott sey. Diese Erfahrung läßt sich nur auf zweyerley Weise machen, entweder durch das Gefühl der Glückseligkeit, die aus der Befolgung der Lehre fließt, oder durch die Einsicht der innern Nothwendigkeit derselben. Das

Die Furcht vor Gott kann mit dem Gedanken des moralischen Gesetzes zugleich geweckt werden. Daher ist es vielleicht nützlich, unter gewissen Umständen, die Sittelehren gleich Anfangs als Gebote Gottes vorzustellen. \*) Nur muß dabey nicht verfäumt

Erste konnte aber Christus gar nicht meinen; denn er sagte seinen Jüngern ausdrücklich, daß sie viel zu leiden haben würden, und macht nur Hoffnung zur Glückseligkeit in einem künftigen Leben, wovon man doch keine Erfahrung haben kann. Wird ferner für die Wahrheit der göttlichen Offenbarung ein Beweis gesucht, so können selbst diejenigen, welche denselben in den Wundern finden, doch zuletzt sich nicht enthalten, als ein wesentliches Kennzeichen eines Wunders die Absicht anzugeben, um deren willen es verrichtet wurde. Ob nun aber diese Absicht der Gottheit würdig sey, kann nur nach dem Begriffe beurtheilt werden, den uns die Vernunft von dem höchsten Wesen giebt.

- \*) Dieses Vielleicht soll abermals keinen Schatten auf die Weisheit des Stifters der christlichen Religion werfen. Er sprach zu Menschen, die an Gott glauben, und alle Pflichten als Gebote desselben betrachten. Wenn solche Menschen belehrt werden sol-

H h

werden, die innere Nothwendigkeit derselben fühlbar zu machen, sonst ist Aberglaube oder Unglaube zu fürchten. Denn wer nur die positiven Strafen der Gottheit, und nicht die innere Verachtung scheut, der kommt leicht auf den Gedanken, daß das heilige Wesen nach Menschenart durch äußern Dienst zu gewinnen, oder gar durch Mittel zu befriedigen sey, welche der Gesetzgebung der Vernunft geradezu widersprechen, wie die Geschichte mit blutigen Spuren zeigt. Nicht minder als der Aberglaube, entsteht auch leicht der Unglaube aus der Vernach-

len: so kann das Verfahren dabey ganz anders seyn, als wenn der Glaube an Gott erst gegründet, und der erste Begriff von Pflicht beygebracht werden soll. Daher kann die Untersuchung über die beste Art, die Menschen zur Tugend zu erziehen, gar nicht als mit der Wahrheit der christlichen Religion deswegen streitend angesehen werden, weil diese die Sittenlehren als Gebote Gottes darstelle. Da überdies Christus selbst auf das innere Bewußtseyn des Gesetzes führt: so ist es sogar seiner Lehre zuwider, dasselbe auszuschließen,

läsigung des practischen Vernunftinteresse. Denn wer in den Sittenlehren nur willkührliche Gebote Gottes sieht, und gern seine Neigungen, denselben zuwider, behaupten möchte, der ergreift auch begierig alles, was ihm von Andern oder von ihm selbst gegen das Daseyn Gottes eingegeben wird; und entstehen auch nur Zweifel über dasselbe, so sind sie oft schon hinreichend, die Erfüllung des Sittengesetzes zu hindern. Ist im Gegentheile das practische Vernunftinteresse geweckt: so können Zweifel über das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele zwar beunruhigen, aber nicht den Gedanken der innern Verachtung aufheben. Dieser wirkt auch dann noch, wenn der Glaube an die Religionswahrheiten wankt; denn über moralische Verbindlichkeit, wenn sie einmal deutlich eingesehen ist, können keine Zweifel entstehen.

Mit der Achtung für das Sittengesetz kann zugleich die Furcht vor Gott geweckt werden, wie eben gesagt worden ist; nicht aber eben so die richtig verstandene Liebe

und das ächte Vertrauen zu ihm. Zwar findet sich unter günstigen Umständen bisweilen früh Empfänglichkeit für die Empfindung, welche aus dem Gedanken an Gott, als den Urheber alles Guten, entsteht, und Liebe zu ihm heißt. Auch ist es sehr heilsam, diese religiöse Empfindung zu wecken. \*) Wenn es aber überhaupt ein großer Irrthum ist, die Bestimmung des Menschen auf seine Glückseligkeit an sich einzuschränken: so muß auch das höchste Wesen nicht als Wohlthäter überhaupt, sondern als gerechter Wohlthäter betrachtet werden; und wird so die Sittlichkeit als die Bedingung der von ihm ausgehenden Glückseligkeit vorgestellt, so ist die Liebe zu dem Geber alles Guten, nicht eher möglich, als bis der Voratz gefaßt ist, die Bedingung seiner Wohlthaten zu erfüllen. Wer sich noch nicht bewußt

\*) Gott lieben heißt zwar auch seine Gebote gern erfüllen; diese Liebe aber, weis entfernt im Anfange des moralischen Lebens möglich zu seyn, ist es selbst für den besten Menschen nur mit Einschränkung.

ist, daß er derselben würdig zu werden strebt, der scheut auch den Gedanken an ein allgütiges aber heiliges Wesen, und kann sich der beseligenden Empfindung des Danks gerade um so weniger überlassen, je mehr er Veranlassung dazu hat. — Zu dem ächten Vertrauen auf Gott, wird ein noch größerer Grad erlangter Herrschaft über die Sinnlichkeit erfordert. / Denn so wenig der Einfluß des höchsten Wesens auf die Schicksale der Menschen selbst in diesem Leben auszuschließen ist: so hat denn doch ächtes Vertrauen zu demselben nur derjenige, welcher von seiner Vermittelung hofft, nicht, daß es ihm in jedem einzelnen Zeitpunkte seines Lebens — sondern im Ganzen seiner Existenz nach Wunsch und Willen gehen; nicht, daß er stets glücklich seyn — sondern, daß selbst Unglück zu seinem Besten, d. h. zu seiner Veredlung und Vervollkommnung gereichen werde. Wenn man also gleich sagen kann, daß die Moral in Verbindung mit der Religion Glückseligkeitslehre sey: so wird doch weder die Mo-

ral an sich, noch auch die darauf gegründete Religion eher für den Weg zur Glückseligkeit gehalten, bis schon die sittliche Gefinnung vorhanden ist. Um diese hervor zu bringen, ist das Erste, was dem Menschen vorgehalten werden muß, das Gebot: du sollst nur solche Regeln befolgen, welche allgemeine Gesetze werden können; und dies Gebot, es werde bloß auf die Gesetzgebung der Vernunft, oder auf den Willen Gottes zugleich gegründet, wird, in seinem ganzen Umfange, und an sich, von keinem Menschen als Erwerbmittel der Glückseligkeit betrachtet. — Nur dann bist du derselben würdig, wenn du jenes Gebot erfüllst, ist der zweyte, mit dem vorigen verbundene Gedanke. — Auch in diesem liegt nur die Vernunftbedingung der Glückseligkeit, nicht ein Mittel sie zu erlangen. Wenn nun aber der Mensch das Gesetz zur Regel seines Verhaltens gemacht, durch Beobachtung desselben den Werth seiner Existenz nicht nach bloß angenehmen Empfindungen schätzen gelernt, und durch



die Betrachtung dieses Werths, vermittelst der Religion, die Hoffnung erhalten hat, in seiner ganzen Existenz das zu erreichen, was er als sinnlichvernünftiges Wesen wünschen und wollen soll: so kann er die Moral, die Anfangs nur Pflichten auflegt, nicht eigen-nützige Maasregeln an die Hand giebt, als den Weg betrachten, auf dem er zum Gefühl seiner Würde, und zur Aussicht auf eine Glückseligkeit gelangt, die nicht auf dieses Erdenleben eingeschränkt ist. Selbstzufriedenheit begleitet das Bewusstseyn seiner guten Gesinnungen und Handlungen; und ist sie nicht hinreichend, ihn für alle Selbstverläugnung schadlos zu halten, oder überhaupt das Gefühl seiner Leiden aufzuwiegen, so gewinnt er wenigstens Trost in denselben, durch den Glauben an Gott und Unsterblichkeit.



---

*Darstellung und Prüfung der speculativen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, und das Daseyn Gottes.*

**E**s ist nichts lächerlicher als die Furcht vor der Wahrheit, sagt mehr als ein Philosoph — es ist nichts gefährlicher als die Wahrheit, sagen Andere, und beyde haben nach dem Sinne, den sie mit ihren Aussprüchen verbinden, Recht. Es ist nichts lächerlicher, als die Furcht vor der Wahrheit, wenn man diese an sich betrachtet, und als etwas ansieht, das nothwendig aus der menschlichen Denkart hervorgeht; es ist nichts gefährlicher als die Wahrheit, wenn man unter derselben einzelne wahre Sätze versteht, die, aus ihrer Verbindung mit andern gerissen, allerdings einen schädlichen Einfluß auf die Denk- und Handlungsweise der Menschen haben können. Es ist daher unstreitig eine gegründete moralische

Klugheitsregel darauf zu sehen, daß man Wahrheiten; die von ungebildeten Personen leicht einseitig gefälscht und falsch angewandt werden, nicht in ein Licht stelle, welches die Einseitigkeit begünstigt. Geht man aber weiter, und sucht nicht bloß diese schädliche Einseitigkeit zu verhüten, sondern selbst das Wahre, das ihr zum Grunde liegt, entweder ganz zu verbergen, oder gar für nichtig zu erklären: so handelt man nicht nur unrecht, sondern arbeitet auch oft dem Zwecke, den man erreichen will, gerade entgegen. Wenn die Menschen einmal auf gewisse Ansichten, die aus der Natur ihres Geistes hervorgehen, gekommen sind, so ist es Mangel an Aufrichtigkeit und Achtung für die Wahrheit, nicht zuzugeben, was man doch als gegründet ansehen muß, und es ist überdies in diesem Verfahren oft Unklugheit zugleich. Denn stellt man unstatthafte Behauptungen auf, so giebt man Blößen, die selbst der Absicht, um deren willen man sie aufstellt, schädlich werden. Der Gegner benutzt die Blößen, und glaubt oft dann

schon das Recht auf seiner Seite zu haben, wenn er das Unrecht auf der andern gezeigt hat, ohne daran zu denken, daß die Gründe, die er für seine Meinung anführt, eben so unzureichend seyn können, als diejenigen, deren Zulänglichkeit er bestreitet. Wird im Gegentheile das zugegeben, was ohne Verletzung der Wahrheit nicht abgeläugnet werden kann: so ist selbst dann eine Vereinigung möglich, wenn sie noch so schwer scheint.

Aus diesem Gesichtspuncte muß man die Prüfung der Beweise für das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele betrachten. Der gutgesinnte Mensch hat ein hohes Interesse bey dem Glauben an die hierüber aufgestellten Lehren. Sie sind ihm von Wichtigkeit, nicht nur in Beziehung auf sich selbst, sondern auch in Beziehung auf Andere, und beruhen auf Gründen, die ihm kein Mensch entreißen kann. Läßt er sich aber durch dieses Interesse verleiten, seinen Glauben für ein Wissen, und seine Gründe für unumstößliche Beweise auszugeben: so läuft er

Gefahr, denselben sogar die Kraft zu benehmen, die sie haben können. Wie jede Anmaßung, reizt zum Widerstande auch diejenige, welche sich auf die Erkenntniß überfinnlicher Gegenstände bezieht. Es ist also von Wichtigkeit, sich einer solchen Anmaßung zu enthalten, um der guten Sache nicht zu schaden; und wie kann man dies, wenn man das Wahre von dem Erschlichenen nicht zu unterscheiden weiß? Schon deswegen ist eine Prüfung der Beweise für das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele nothwendig. Sie wird es aber noch mehr dadurch, daß sie vor der Gefahr bewahrt, selbst in seinem Glauben zu wanken. Denn so wie der Gegner desselben nur dadurch triumphiren kann, daß er seine Waffen auf die Uiberschreitung der Grenzen menschlicher Wissenschaft richtet: so schlägt sich oft der Mensch selbst, durch diese Uiberschreitung. \*)

\*) Alles was jemals gegen das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele gesagt worden ist, trifft nicht unmittelbar den religiösen Glauben selbst, sondern nur die Beweise,

Sieht er das Unerweisliche in seinen Behauptungen, wie er sich in der That nicht immer verbergen kann: so verliert er nicht selten dabey auch das aus dem Gesichte, was unerschütterlich fest steht, oder betrachtet es vielleicht nie aus dem rechten Gesichtspuncte. \*) Zur Absonderung des Wahren

welche dafür aufgestellt worden sind, und ist vielleicht nur deswegen auf eine oft empörende Art vorgetragen, weil von der Gegenparthey die schwachen Seiten ihrer Gründe vorfetzlich in Schatten gestellt zu seyn schienen.

- \*) Als Grund des Glaubens an Gott hat man die Nothwendigkeit tugendhaft zu seyn, vor Kant nur indirecte angeführt. Nie hat man geradezu so geschlossen: wir sollen tugendhaft seyn, folglich ist es nothwendig das Daseyn Gottes anzunehmen; sondern vielmehr so: es ist ein Gott, folglich müssen wir tugendhaft seyn. Wenn man nun den Einwendungen gegen die Beweise für das Daseyn Gottes begegnen wollte: so war es am Ende freylich nothwendig, sich mehr oder weniger auf das Interesse der practischen Vernunft zu beziehen; nur geschah es auf eine Weise, welche deutliche Einsicht unmöglich machte.

von dem Falschen, in Rückficht auf den strengen Beweis für die Fortdauer nach dem Tode, soll die erste Betrachtung dienen.

Rey einem strengen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele kommt es darauf an, aus dem Wesen derselben zu zeigen, daß sie, abgefondert von dem Körper, und ohne die Werkzeuge, die ihr mit demselben zum Wahrnehmen und zum Denken dienen, nicht nur bestehe, sondern auch das Bewußtseyn ihrer Persönlichkeit behalte, oder, mit andern Worten, daß nicht nur ihre Vergänglichkeit, sondern auch ihre Bewußtlosigkeit unmöglich sey. Diesen Beweis hat man in der That unternommen, und auf folgende Weise geführt.

Es ist unmöglich, irgend etwas, es sey von einer Art, von welcher es wolle, nach der Naturordnung als vernichtet zu denken. So zerstörbar alles, was uns die Sinnenwelt darbietet, in unsern Augen erscheinen muß: so trifft doch diese Zerstörbarkeit nicht die Theile selbst, aus de-

nen die Dinge zusammengesetzt sind, sondern nur die Form, unter der sie uns zu einer gewissen Zeit erscheinen. In so viele Theile das Holz durch das Feuer zerlegt werden mag, so würden sie doch, wenn die in der Luft zerstreuten mit denen in der Asche verbunden werden könnten, nach unserer Ansicht der Dinge, alles ausmachen, was in dem Holze vor der Auflösung vorhanden war. Eben so ist es mit den Theilen unsers Körpers; nicht sie selbst, sondern nur ihre Verhältnisse unter einander, in so fern sie ein Ganzes bilden, werden zerstört. Die Theile, die wir mit unsern Sinnen nicht mehr fassen können, denken wir doch noch als vorhanden.

Bey dieser in uns liegenden Nothwendigkeit, die Fortdauer alles dessen, was ist, zwar nicht seiner Form, aber doch seinem Daseyn nach, zu denken, kommt es bey der Unsterblichkeit der Seele nur darauf an, zu zeigen, daß diese etwas für sich Bestehendes, eben so Unzerstörbares sey, als die Elemente der Kör-



per in unsern Augen sind; und dieser Gedanke, sagt man, liegt allerdings in uns. So viel Einfluß auch der Körper auf unsere Gedanken und Empfindungen hat, so wird dennoch unser Ich, welches denkt und empfindet, von dem Körper nothwendig geschieden. Dasselbe mit irgend einem Theile des Körpers oder mit dem ganzen zu verwechseln, ist jedem Menschen, der zum deutlichen Bewußtseyn gelangt, eben so unmöglich, als eine Anschauung davon zu haben. Man denkt zwar mit dem Kopfe, und fühlt mit dem Herzen; allein man stellt sich diese Theile des Körpers nur als den Sitz der zwey Hauptvermögen des Menschen, nicht als sie selbst, und noch weniger als das Ich vor, welches sie beyde befaßt.\*) Und dieser Sitz ist wieder

- \*) Der methaphorische Gebrauch des Kopfs und Herzens, weist eben so wenig auf die wirkliche Verwechslung der Fähigkeiten mit dem Theile, wo sie ihren Sitz zu haben scheinen, als die Benennung eines Sinnorgans statt der Fähigkeit durch dasselbe Empfindung zu erhalten, auf eine Verwechslung des äußern Werkzeugs mit der innern Fähigkeit.

gar nicht so zu verstehen, als ob wir irgend einen Raum angeben könnten, in welchem die Seele eingeschlossen wäre, sondern nur so, daß sie zunächst von gewissen Organen Eindrücke empfängt, und auf dieselben wirkt. Wäre sie eigentlich im Raume, so müßten wir sie als theilbar denken, und dies ist jedem Menschen eben so unmöglich, als sie mit dem Körper selbst zu verwechseln. Sie ist also einfach, und bleibt eben deswegen stets eine und eben dieselbe. Ihre Zustände wechseln wohl, aber sie, die diesen Wechsel erfährt, wechselt nicht. Eben dasselbe Ich, welches Eindrücke von außen empfängt, ist auch das, was sie vergleicht, sich nach denselben bestimmt und handelt. So sind wir auch vom Anfange unsers vollen Bewusstseyns, bis auf jeden Augenblick, wo wir uns selbst betrachten, noch eben dasselbe Ich, das durch verschiedene Zustände gegangen ist, verschiedene Bestimmungen angenommen hat, aber, seinem Wesen nach, nicht von dem verschieden ist, was es ehemals war; es ist und bleibt eben dasselbe. Ja, man kann mit

Recht sagen, daß der Wechsel der Zustände gar nicht Statt finden würde, wenn das Ich, welches denselben erfährt, nicht selbst bleibend und unveränderlich wäre. Denn überall, wo wir Veränderungen denken, da setzen wir etwas Beharrliches voraus.

Wenn nun in unsern Augen kein Ding, nach dem Laufe der Natur, in ein Nichts übergehen, sondern nur in seine Elemente aufgelöst werden kann, unser Ich aber nicht als ein Theil unsers zerstörbaren Körpers, sondern als für sich bestehend, einfach und beharrlich erscheint: so ist die Fortdauer desselben nach dem Tode eben so gewiß als die Fortdauer aller Elemente, aus welchen die Körper bestehen.

So lautet der speculative Beweis, welcher von der Unsterblichkeit der Seele geführt wird, und welcher über alle Zweifel erhaben seyn soll. Betrachtet man nun die einzelnen Sätze, aus welchen er besteht: so scheint es in der That, als ob sich gar nichts dagegen einwenden ließe. Irgend etwas nach

dem Laufe der Natur als vernichtet zu denken, ist in der That unmöglich; und so ist es auch ganz gewiß, daß wir unsere Seele als für sich bestehend, als einfach, und als unveränderlich ansehen. Gleichwohl findet man unter Gelehrten und Ungelehrten nicht selten Aeußerungen, welche gar keine solche Ueberzeugung von der Unsterblichkeit ausdrücken, als stets entsteht, wenn eine Wahrheit auf unumstößliche Sätze sich gründet. Woher mag dies kommen? Die Sätze selbst, auf welche die Unsterblichkeit der Seele gebaut wird, sind doch gar nicht schwer zu fassen, sie sind vielmehr mit einer sehr großen Menge von Urtheilen so genau verbunden, daß sie sich jedem denkenden Menschen aufdringen. Auch die Verbindung jener Sätze erfordert keine große Anstrengung. Wenn nun überdies offenbar ist, daß viele Menschen nach unumstößlicher Gewißheit über ihre Fortdauer nach dem Tode streben, und doch diese Gewißheit in jenem Beweise nicht finden: so müssen wohl darin Fehler liegen, die denselben seiner Kraft berauben.

Der Hauptfehler liegt in der doppelten Beziehung, in welcher die Selbstständigkeit der Seele gebraucht wird. Der Mensch unterscheidet sie allerdings von seinem ganzen Körper sowohl, als jedem Theile desselben; und er kann daher gewissermaßen sagen, sie bestehe für sich, in so fern damit nur angezeigt werden soll, daß in der Körperwelt nichts ist, woraus auf irgend eine Weise das Denken und das Wollen erklärt werden könne. Dies muß jeder Mensch zugeben. Wer es versucht aus den Eigenschaften der Körper, sie mögen mechanisch oder chymisch betrachtet werden, einen Gedanken oder eine Willensbestimmung abzuleiten, der muß zu höchst lächerlichen Voraussetzungen seine Zuflucht nehmen. Wenn man aber daraus schließt, die Seele bestehe so für sich, daß sie auch ohne körperliche Organe seyn und wirken könne, und dauere also noch fort, wenn dieselben zerstört sind: so überschreitet man das Maß der menschlichen Erkenntniß. Um hierüber ein unwidersprechliches Urtheil zu

fällen, müßten wir das Wesen der Seele kennen, oder, mit andern Worten, das Ich, abgefondert von aller Materie, schauen und das Band, welches Körper und Geist vereinigt, bestimmen können. Da uns aber gänzlich verborgen ist, wie viel der Körper zu den Verrichtungen der Seele beyträgt; da unsere Existenz und Wirkfamkeit jetzt an die Bedingungen der sinnlichen Werkzeuge gebunden ist: so ist es unmöglich die Seele, als Substanz, zu erkennen, und aus ihrer Einfachheit ihre Fortdauer nach dem Tode zu beweisen. Ja, so gewiß jeder Mensch sein Ich von seinem Körper unterscheidet, so gewiß ist es ihm unmöglich, eine Vorstellung davon zu haben, wie eine geistige Kraft ohne Körper seyn könne. Daher die Alten, so oft sie auch von der geistigen Natur der Seele reden, doch sich so ausdrücken, als ob sie zwar etwas Unsichtbares aber Körperliches sey, oder wohl gar fragen, ob sie aus Luft oder Feuer bestehe; daher man in den neuern Zeiten, wo man mit Recht eine solche Ansicht verworfen hat, doch, um

sich die Fortdauer der Seele nach dem Tode als möglich zu denken, sie von dem wesentlichen Seelenorgan als unzertrennlich vorstellt. Hieraus sieht man offenbar, daß der Mensch deswegen, weil er seine geistige Thätigkeit von allem, was Körper ist, trennet, und sein Ich als einfach denkt, nicht zugleich auch eine Uiberzeugung davon gewinnt, daß sie so für sich bestehe, als ob sie des Körpers gar nicht bedürfe und als einfaches Wesen existiren könne, ja müsse.

Gesetzt ferner, es habe mit dem ganzen Beweise seine Richtigkeit, gesetzt unsere Seele sey nothwendig als ein für sich bestehendes, einfaches Wesen zu beurtheilen, weil wir sie in der Vorstellung von dem Körper trennen: so hat die Unsterblichkeit der Seele, in so fern sie bloß aus der Natur derselben bewiesen werden soll, immer noch eine unauf lösbare Schwierigkeit. Als einfaches Wesen kann die Seele freylich nicht aufgelöst und folglich nicht zerstört werden. Allein, mit ihrer Unvergänglichkeit soll zugleich gezeigt werden, daß sie ihr Bewußtseyn nach

dem Tode behalte; denn ohne dasselbe wäre es eben so gut, als dauere sie nicht fort. Sagt man in dieser Rücksicht, das Bewusstseyn könne nicht verschwinden, weil die Seele unveränderlich sey, und als einfaches, folglich untheilbares Wesen, nichts verlieren könne: so hat man in so fern die Erfahrung gegen sich, als jeder Mensch wohl weiß, daß das Bewusstseyn verschiedner Grade fähig ist. Von der deutlichsten Vorstellung unsers Selbst herab bis zur dunkelsten, und von da bis zur völligen Bewusstlosigkeit, die wir im Schläfe und in Ohnmachten erfahren, findet eine Abstufung Statt, die niemand läugnen kann. Wie soll also bewiesen werden, daß durch eine solche Abstufung im Tode nicht eine völlige Bewusstlosigkeit entstehe, die eben so gut als Vernichtung wäre?

Bedenkt man dieß alles, so muß man zugeben, daß ein unumstößlicher Beweis für die Fortdauer unserer Persönlichkeit über dieses Erdenleben hinaus, aus der einfachen Natur der Seele nicht geführt werden kann.



Damit soll aber nicht gesagt seyn, als ob die nothwendige Vorstellung von unserm Ich als abgefondert von unserm Körper, als Einheit und doch denkende Kraft zu dem Glauben an die Unsterblichkeit gar nichts beytrage. Im Gegentheile ist es nicht nur gewis, das von jeher die Abfonderung dessen, was in uns denkt und will, den Gedanken einer Fortdauer nach dem Tode erzeugt oder verstärkt hat, sondern sie ist auch eine unbezwingbare Schutzwehr gegen den Materialismus. Denn so wie kein Mensch beweisen kann, das die Seele ein für sich bestehendes und folglich unzerstörbares Wesen sey, weil sie von allem, was Ausdehnung heisst, in unserer Vorstellung getrennt wird: so kann auch keiner deswegen, weil sie in Verbindung mit dem Körper steht, mit Grund behaupten, das mit seiner Zerstörung auch sie zu seyn aufhöre.

Bey der letztern Behauptung ist die Annahme noch viel unrechtmässiger, als bey der erstern. Denn in jener wird das, was

wirklich in dem Menschen liegt, nur fälschlich auf das Wesen der Dinge angewandt, in dieser aber über dasselbe, der menschlichen Ansicht zuwider, abgesprachen. Lügner kann doch kein Mensch, daß Denken und Wollen etwas ist, was sich aus keiner uns bekannten Eigenschaft der Materie ableiten läßt. Bernft man sich nun auf die bloße Möglichkeit, daß durch das Innere unserer Organisation eine solche Vorstellung, als die von geistiger Thätigkeit hervorgehe: so habe ich nicht nur eben das Recht, das Gegentheil anzunehmen, und mich ebenfalls auf das Unbekannte zu berufen, sondern ich habe sogar viel vor dem Gegner in so fern voraus, als ich nur zu erklären suche, was in meinem Bewußtseyn liegt, er aber dieses Bewußtseyn selbst für bloße Täuschung erklärt, ohne im geringsten angeben zu können, wie diese Täuschung entsteht.

So hat die Materialität der Seele noch weniger für sich, als die Spiritualität derselben. Geht man aber über das hinaus,

was wirklich in dem Menschen liegt, indem man aus der Absonderung der geistigen Thätigkeit von den Wirkungen des Körpers, die abgefonderte Existenz der Seele beweisen will: so überschreitet man die Grenzen der menschlichen Erkenntniß, und giebt dem Materialismus gleichsam das Recht, auf eine ähnliche Uiberschreitung. Denn abgeläugnet kann wiederum nicht werden, daß wir nur die Wirkungen der Seele in Verbindung mit der Körperwelt erkennen; und daß, wenn auf der einen Seite Denken und Wollen keine erklärbaren Resultate der materiellen Organisation sind, diese doch auf der andern in unserm gegenwärtigen Zustande zur geistigen Thätigkeit nothwendig ist. Erlaubt sich nun der Vertheidiger der Spiritualität der Seele eine einseitige Ansicht, so muß er sich über eine ähnliche Einseitigkeit bey dem Materialisten nicht wundern. Der eine wie der andere betrachtet nicht den ganzen Menschen, sondern nur einen Theil desselben, und kann daher auch nie auf die Zustimmung derer rechnen, welche die Doppel-

seitigkeit ihrer Natur nicht vorgeffen. Eine Vereinigung in den Meinungen kann nur unter der Bedingung Statt finden, daß die Unmöglichkeit, die Körper- und Geisterwelt zu ergründen, eingestanden, und alle Einseitigkeit in den Behauptungen vermieden werde.\*)

Es darf endlich nicht unbemerkt bleiben, daß durch jenen Beweis von der Unzerstörbarkeit der Seele, einzeln betrachtet, wenig gewonnen seyn würde, wenn er auch

- \*) Was Materie an sich sey, wissen wir eben so wenig als was ein Geist sey. Die eine wie den andern kennen wir nur nach ihren Wirkungen und Formen. Wenn daher gar nicht bewiesen ist, daß das, was der Erscheinung der Materie zum Grunde liegt, an sich von ganz anderer Natur sey, als das, was die geistigen Thätigkeiten hervorbringt: so verschwindet auch eine große Schwierigkeit, bey der Frage über die Möglichkeit der Verbindung zwischen Körper und Geist, und es bleibt keine andere übrig als die, wie überhaupt Gemeinschaft von Substanzen möglich sey, deren Lösung unstreitig außer dem Felde menschlicher Erkenntniß liegt.

unbezweifelte Gewisheit bewirkte. Denn wenn nun auch ausgemacht wäre, daß unser Ich nach dem Tode fortdaure, und sein Bewußtseyn behalte: so würde doch gar nicht das daraus folgen, was wir eigentlich durch den Glauben an die Fortdauer unserer Existenz zu erreichen suchen. Diese ist uns nicht an und für sich wichtig, sondern in Rücksicht auf Glückseligkeit; und daß mit der Fortdauer nach dem Tode auch ein angenehmer Zustand verbunden sey, bedarf eines neuen Beweises; denn in dem Angeführten kommt von der Glückseligkeit gar nichts vor. Wollte man sagen, daß alle Leiden, denen wir auf Erden unterworfen sind, aus der Beschaffenheit unsers Körpers und dem Verhältnisse desselben zu den Dingen ausser uns herkämen, und daß sie folglich mit Ablegung des Körpers aufhören müßten: so wäre doch zu beweisen, entweder, daß die Seele nicht in eine neue Verbindung mit dem, was wir Materie nennen, treten, oder, bey einer neuen Gemeinschaft, nur Quellen der Lust aber nicht der Unlust an-

treffen würde. Und wer kann behaupten, er wisse den Zustand unserer Seele nach dem Tode und das Verhältniß derselben zu der Natur. Alles, was man hierüber noch sagen kann, bezieht sich auf die Aehnlichkeit des gegenwärtigen Lebens mit dem zukünftigen, und aus dieser Aehnlichkeit an sich geht so wenig die allgemeine Ueberzeugung von der künftigen Glückseligkeit, hervor, daß, wie im vorhergehenden Abschnitte gezeigt worden ist, bey einer möglichen Wahl zwischen Seyn und Nichtseyn, das Erstere dem Letztern von unzähligen Menschen nur deswegen vorgezogen werden würde, weil sie, ihrer Natur nach, von der Hoffnung zur Erreichung eines, nicht dem ictzigen ähnlichen, sondern bessern Looses belebt werden. Soll also die Hoffnung zu einem wünschenswerthen Zustande nach dem Tode nicht grundlos seyn, so muß nothwendiger Weise ein Wesen vorausgesetzt werden, das als Herr der Welt den Menschen in einen solchen Zustand versetzen könne und wolle. Gründe ich aber meinem Glauben in Rücksicht auf das, weswegen

allein ich die Fortdauer nach dem Tode wünsche, auf die Allmacht und Weisheit Gottes: so ist es von geringer Bedeutung, ob ich meine Seele an sich als unzerstörbar, oder mich in meiner Persönlichkeit nur deswegen als fortdauernd betrachte, weil diese Fortdauer der Wille der Gottheit ist. Nur der Gedanke bleibt wichtig, das mit der Zerstörung meines Körpers meine Persönlichkeit nicht nothwendig zugleich zerstört werde; und diesen Gedanken wird nie irgend eine Speculation aufzuheben vermögen.

In Beziehung auf den Willen der Gottheit kann man ausser dem Verhältnisse der Tugend zur Glückseligkeit, noch manche Betrachtung anstellen, die den Glauben an die Fortdauer nach dem Tode stärken. Die herrliche Ausstattung des Menschen mit Kräften, die einer immer wachsenden Entwicklung fähig sind; die geringe Ausbildung derselben bey den meisten Menschen, und das Unbefriedigende selbst der höchsten Ausbildung bey Wenigen; die Zwecklosigkeit der

Vernunft, welche selbst in Rückficht auf Glückseligkeit bey weitem nicht so sicher leitet als der thierische Instinkt; dieß sind allerdings eben so viele Gründe für die Unsterblichkeit der Seele. Aber, sie sind es nur unter der Voraussetzung eines allmächtigen und allweisen Urhebers der Welt. Dieß führt uns zur Darstellung der strengen Beweise für das Daseyn der Gottheit. Denn soll die, in moralischer Rückficht, nothwendige Annahme der Unsterblichkeit der Seele mehr als ein Glaube werden, und sich der apodictischen Gewißheit wenigstens nähern: so ist diese Annäherung nur durch die Gewißheit möglich, welche in den Beweisen für das Daseyn Gottes liegt.

Das man sich bey allgemeingültigen, unwidersprechlichen Beweisen für das Daseyn Gottes nicht auf eine unmittelbare Anschauung berufen könne, bedarf kaum der Erwähnung. Auf Schlüsse kommt es an, und diese können auf einem doppelten Grun-



de beruhen, auf einer bloßen Vernunftidee, oder auf einer Vernunftidee in Verbindung mit Erfahrung. Bey dieser Verbindung kann man auf zweyerley Weise verfahren; man nimmt nämlich entweder nur das Daseyn und ein einziges Gesetz der Sinnenwelt überhaupt, oder die Einrichtung und Gröfse derselben insbesondere zu Hülfe. Hieraus entstehen drey speculative Beweise für das Daseyn Gottes, welche die einzigen sind, die geführt werden können. \*) Denn außer der Vernunft und der Erfahrung giebt es nichts, das einen Weg

- \*) Der erste heist der ontologische, weil Ontologie die Lehre von den nothwendigen Bedingungen anzeigt, die nach der Vernunft zur Möglichkeit eines Wesens erfordert werden, und dieser Beweis von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit schliesst. Der zweyte heist der cosmologische, weil Cosmologie die Lehre von den allgemeinen Gesetzen der wirklichen Welt ist, und dieser Beweis auf das allgemeine Naturgesetz gegründet wird. Der dritte heist der physicotheologische

zu irgend einer natürlichen Ueberzeugung öffnen könnte. Da nun zwar die Erfahrung als bestimmt oder unbestimmt genommen werden kann, die Vernunft aber diese doppelte Ansicht nicht verträgt: so ist durch jene drey Wege der Kreis geschlossen, in welchem sich ein Beweis für das Daseyn Gottes auffuchen läßt.

Der erste darzustellende und zu prüfende Beweis wird bloß aus Begriffen geführt. Es liegt, sagt man, in der Vernunft der Begriff des allervollkommensten, oder allerrealsten Wesens, das alle Eigenschaften vereinigt, welche sich nicht entweder mittelbar oder unmittelbar widersprechen. Dieses Wesen kann nur Eins seyn; denn paßte

oder auch teleologische. Er hat die erste Benennung; weil aus der Einrichtung der Natur das Daseyn Gottes gefolgert wird, und die zweyte, weil es dabey auf die Zweckmäßigkeit aller Dinge ankommt, Teleologie aber die Lehre von den Zwecken anzeigt.

der Begriff davon auf mehrere Gegenstände, so wären diese entweder verschieden, oder nicht verschieden. Das erste können sie nach der Voraussetzung an sich nicht seyn; denn es würde sich so in dem Einen befinden, was in dem Andern nicht wäre, welches der Idee der größten Vollkommenheit widerspricht. Mehrere Wesen also, denen dieselbe zukäme, würden nur durch die Verschiedenheit der Oerter zu unterscheiden seyn, in denen sie sich befänden; dies setzt aber voraus, daß sie im Raume wären, und räumliches Daseyn ist dem Begriffe der größten Vollkommenheit zuwider. Denn es weist unvermeidlich auf Schranken, denen das vollkommenste Wesen nicht unterworfen seyn kann. Es ist folglich einfach und einzig in seiner Art.

Daß nun der Begriff eines solchen Wesens gedacht werden könne, und daß es das Wesen bezeichne, welches wir die Gottheit nennen, ist keinem Zweifel unterworfen. Man geht aber weiter und sagt: da der Be-

K k

griff des allervollkommensten Wesens keinen Widerspruch enthält, da es folglich möglich ist: so ist dasselbe auch wirklich, ja nothwendig. Denn eben das ist nothwendig, was mit der Vernunft so unzertrennlich verbunden ist, daß es nicht aufgehoben werden kann, ohne sie selbst aufzuheben. So sind alle Wahrheiten der Mathematik nothwendig, weil nur derjenige sie läugnen kann, der entweder keine Vernunft hat, oder sie nicht gebraucht. Nun liegt aber der Begriff des vollkommensten Wesens so in uns, daß er mit Entwicklung der Vernunft eben so gewiß entsteht oder aufgenommen wird, als die mathematischen Wahrheiten; und in dem Begriffe eines Wesens, das alle Realitäten besitzt, liegt auch schon dieß, daß es existirt. Existirte es nicht, so würde ihm eine Realität abgehen; und man kann folglich das allervollkommenste Wesen nicht denken, ohne ihm zugleich das Daseyn zuzuschreiben.

Bey diesem Schlusse beruht der Schein von Wahrheit, wenn ja einer Statt findet,

auf der Zweydeutigkeit des Worts Realität. Setzt man dafür Eigenschaft Vollkommenheit, wie man Heiligkeit, Ewigkeit und alles nennen kann, was man dem höchsten Wesen zuschreibt: so sieht man sogleich, daß die Existenz nicht in dem Begriffe desselben liegt. Es existire oder es existire nicht, so bleibt der Begriff, den ich von ihm habe, ebenderselbe. Auch giebt man zu, daß das Daseyn in keinem andern Begriffe an sich enthalten sey, und behauptet nur eine Ausnahme für den einzigen Begriff des höchsten Wesens. Da man aber keinen andern Grund von dieser Ausnahme angiebt als den, welcher auf der Zweydeutigkeit eines Worts beruht: so kann man nicht sagen, daß die Existenz des vollkommensten Wesens durch den bloßen Begriff desselben nothwendig, sondern nur, daß das Ideal der Vollkommenheit von der entwickelten Vernunft unzertrennlich sey.

Man hat auch so geschlossen: weil der Begriff des höchsten Wesens uns angeboren ist, so muß er uns auch von eben diesem höch-

sten Wesen eingepflanzt seyn. Dafs hierbey Die Gottheit als schon existirend vorausgesetzt wird, obgleich das Daseyn derselben erst bewiesen werden soll, leuchtet zu sehr in die Augen, als dafs eine Widerlegung eines solchen Schlusses nöthig wäre. Der Beweis aus blofsen Begriffen hat daher, allein genommen, nicht die allergeringste Kraft. Auch würdeer wohl nie erdacht worden seyn, wäre nicht das Bedürfnis der Vernunft vorausgegangen, den letzten Grund aller Dinge und den Begriff eines Wesens zu suchen, welches als der letzte Grund angesehen werden kann. \*) Dies führt uns zur Untersuchung des cosmologischen Beweises für das Daseyn Gottes. Er ist der umgekehrte von dem vorhergehenden. Anstatt zu sagen: es

\*) Auch der darauf gegründete Beweis hat seine Schwierigkeiten, wie bald gezeigt werden soll. Um nun denselben auszuweichen, hat man versucht aus dem blofsen Begriffe von dem höchsten Wesen auch sein Daseyn abzuleiten, ohne zu bedenken, dafs auf diese Weise selbst die Kraft verloren geht, die in dem Vernunftbedürfnisse liegt.

liegt der Begriff des höchsten Wesens in uns, folglich existirt es nothwendig, kehrt man die Schlußfolge um, und sagt: es muß etwas schlechterdings Nothwendiges da seyn, folglich existiret das allervollkommenste Wesen; denn dieses kann allein dem Begriffe der unbedingten Nothwendigkeit Genüge thun. Dieser Beweis soll nunmehr ausführlicher dargestellt werden.

Der Mensch fragt bey allem, was ist und geschieht, nach dem Grunde oder der Ursache. Betrachtet er nun sich und alle Dinge überhaupt, so findet er, daß nichts durch sich selbst hervorgeht, sondern immer auf etwas hinweist, das nicht die Sache ist, welche entsteht. Deswegen sieht er alles was ist, als zufällig, d. h. als etwas an, das ohne die Existenz eines andern vorhergehenden Dinges nicht da seyn würde. Findet er die nächste Ursache, so geht er von dieser, da sie eben so zufällig ist, zu einer zweyten, dritten, vierten bis ins Unendliche zurück, ohne irgend etwas zu finden, das nicht auf der einen Seite

eben so gut Wirkung, als auf der andern Ursache wäre. Sieht er nicht auf ein einzelnes Wesen, sondern auf die Welt: so ist es nach den Begriffen des Verstandes nothwendig, daß er den Zustand derselben in dem unmittelbar vorhergehenden, diesen in einem entferntern gegründet findet u. s. w. Dieses beständige Fortschreiten läßt ihn aber unbefriedigt. Von Jahren zu Jahren, von Jahrhunderten zu Jahrhunderten, von Jahrtausenden zu Jahrtausenden zurück zu gehen, — das ist noch leicht möglich; je mehr er aber die Zahlen vergrößert, desto schwieriger wird dieser nach bloßen Naturgesetzen nothwendige Gang. Millionen auf Millionen von Jahren, und jede noch zu fassende Zahl auf die andere zu häufen, ohne eine Grenze zu finden, ja ohne derselben nur im mindesten näher zu kommen, das befriedigt den Menschen nicht. Es schwindelt ihm nicht nur bey dem Gedanken einer unermesslichen Reihe, von der jeder Theil, wenn er auch noch so groß genommen wird, doch nur etwas unendlich Kleines gegen das Ganze ist,



sondern er findet auch in der Unermesslichkeit der auf einander folgenden stets zufälligen Wesen nicht das, was er doch sucht, den letzten Grund aller Dinge. So kommt er von den bedingten Ursachen in der Welt auf den Gedanken einer unbedingten, von den zufälligen Wesen auf ein schlechthin nothwendiges, welches den Grund seiner Existenz nicht in andern, sondern in sich selbst enthält. Dadurch allein wird er in den Stand gesetzt, jene unermessliche Reihe von zufälligen Ursachen zu schliessen, und sich Rechenschaft von dem Daseyn derselben zu geben.

Aus der Art, wie der Mensch zu dem Begriffe eines nothwendigen Wesens gelangt, folgt unmittelbar, daß es der Urheber der Welt ist, und keinen Theil derselben ausmacht. Denn das Rückwärtschreiten von den bedingten Ursachen in der Welt zu einer unbedingten geschieht eben deswegen, weil man den letzten Grund der Natur sucht, und in derselben nichts findet, was als

eine unbedingte Ursache angesehen werden könnte. Ueberdies aber sucht man zu zeigen, daß das Urwesen auch alle Vollkommenheiten, selbst diejenigen Eigenschaften besitzen müsse, die nicht unmittelbar aus dem Begriffe eines Urwesens hervorgehen, als Heiligkeit, Gerechtigkeit, Weisheit u. s. w.

Wenn nun die Frage über den letzten Grund aller Dinge allerdings von der Vernunft erzeugt wird, und dieser letzte Grund nur in dem allervollkommensten Wesen gefunden werden kann: so scheint der Beweis für das Daseyn Gottes nach aller möglichen Strenge geführt zu seyn. Auch haben nicht wenige Männer diesen Beweis nicht nur für den besten, sondern auch für den einzigen, Ueberzeugung erzwingenden gehalten. Betrachtet man aber denselben nicht einseitig, so muß man gestehen, daß er nicht ganz das leistet, was er verspricht; und die Schwierigkeiten dabey dürfen nicht verborgen werden.

Eine unendliche Reihe zufälliger Wesen befriedigt den menschlichen Verstand nicht, das ist nicht zu läugnen; sie ist für ihn zu groß. Kaum hat er sie aber geschlossen, so findet er sie wieder zu klein. Er setze den Anfang noch so weit hinaus, so ist die ganze Dauer der Welt wiederum nur ein unendlich kleines Zeittheilchen der ganzen Ewigkeit. Daher kann er weder die rückwärts gebende unendliche Dauer noch einen, der Zeit nach, bestimmten Anfang der Welt ertragen. Diese Schwierigkeit wird noch größer, wenn man den Anfang der Welt auf das ausser derselben gesetzte Urwesen bezieht. Als im Besitz aller Vollkommenheiten kann es keiner Veränderung unterworfen seyn. Man schreibe ihm aber dieselbe zu, oder man schreibe sie ihm nicht zu, so kommt man auf eine Ansicht, der eine andere entgegensteht. Ist Wechsel in ihm, so führt dieser auf eine Reihe von Zuständen, deren Anfang eben so wenig, als der Anfang der zufälligen Dinge in der Welt gefunden werden kann, und es wird folglich

eine ähnliche Schwierigkeit herbeygeführt, als diejenige ist, welche man zu lösen suchte; ist aber keine Veränderung in dem Urwesen, so ist es ungedenkbar, wie es die Welt, der Zeit nach, hervorgebracht habe. Eine solche Schöpfung führt unvermeidlich auf den Gedanken von Willensbestimmung, der ein Zustand vorhergieng und ein anderer folgte. Um diese Schwierigkeit zu heben hat man angenommen, die Welt könne von Ewigkeit her geschaffen seyn, und so, zum Theil wenigstens, das wieder aufgehoben, worauf man den Beweis für das Daseyn Gottes stützte. Ich sage zum Theil; denn, wenn man auch die Dauer der Welt ganz unbestimmt läßt: so bleibt doch der Gedanke übrig, daß etwas unbedingt Nothwendiges von aller Ewigkeit her gewesen seyn muß, und daß in der Welt selbst gar nichts zu finden ist, welches den Charakter der unbedingten Nothwendigkeit hat. Allein nimmt man deswegen seine Zuflucht zu einem aufferweltlichen Wesen, so findet sich bey diesem ebenfalls eine unauflösbare Schwierigkeit.

Ist eine Reihe von bedingten Ursachen unbegreiflich, sagen die Gegner, so ist ein Wesen, das den Grund seiner Existenz in sich selbst hat, und dieselbe allen andern Dingen ursprünglich mitgetheilt hat, eben so unbegreiflich. Nimmt man also, um das Daseyn der Welt zu erklären, seine Zuflucht zu einem Urwesen, und kann man doch das Daseyn dieses Wesens nicht erklären: so setzt man die Unbegreiflichkeit nur um einen Schritt weiter hinaus. Diese neue Einwendung läßt sich in der That auf keine ganz befriedigende Weise heben. Man muß zugeben, daß der Begriff eines ausserweltlichen Urwesens wohl den Fragen über das Daseyn der zufälligen Welt Genüge thut, aber nicht denen über sein eignes Daseyn.

Bey diesen unauflösbaren Schwierigkeiten bleibt nur so viel gewiß, daß, da die Frage nach dem letzten Grunde aller Dinge von der Vernunft unzertrennlich ist, die Annahme eines Wesens, welches diesen Grund enthält, auch in speculativer Rücksicht als die Folge

eines Vernunftbedürfnisses, aber nicht so angesehen werden kann, als ob sie über alle Zweifel erhaben sey. Es kann auch als natürlich vorgestellt werden, das nothwendige Wesen zugleich als das vollkommenste zu denken. Denn der Begriff eines Wesens, das den Grund alles Möglichen enthält, und selbst, in keiner Rücksicht, einer ausser ihm liegenden Bedingung bedarf, ist auch der schicklichste für dasjenige, welches als der Grund alles Wirklichen, und in dieser Beziehung als unbedingt wirkend betrachtet wird. Aber zu läugnen ist wiederum nicht, daß die höchste Vollkommenheit eines außerweltlichen Urwesens aus dem bloßen Begriffe desselben nicht folgt, sondern in dem cosmologischen Beweise auf eine solche Weise dargethan wird, die nicht befriedigend ist. Daß es, als die letzte Ursache aller Dinge, große Macht besitzen müsse, ist offenbar; und sagt man ferner, es gebe nur zweyerley Arten zu wirken, die nach Naturgesetzen und die nach einem freyen Willen; die erste könne in dem Urheber der Natur gar nicht

gedacht werden, folglich besitze er Verstand und Willen: so leuchtet dies jedem Menschen, der ein außerweltliches Urwesen annimmt, noch ein. Wenn man nun aber weiter geht, und die göttlichen Eigenschaften in ihrer Vollkommenheit aus bloßen Begriffen herleiten will: so haben die Gründe dafür wenig oder keine Kraft. Zuerst sucht man zu zeigen, daß das Urwesen allmächtig gedacht werden muß, und aus seiner Allmacht leitet man nachher die Unendlichkeit seines Verstandes, sowohl als die Heiligkeit seines Willens her. Auch hat diese Ableitung wenig wider sich, denn ein Wesen, das alles Mögliche vermag, und nach den Einsichten des Verstandes wirkt, muß in der That alles erkennen und Allgenugsamkeit besitzen; und aus dieser, in Verbindung mit Allwissenheit, folgt unstreitig Heiligkeit des Willens, Allweisheit, unwandelbare Gerechtigkeit und allumfassende Güte. Es kommt also hauptsächlich auf den Beweis für die Allmacht des Urwesens an. Um diesen zu führen, sagt man ohngefähr so: die

Welt ist nicht nothwendig so, wie sie ist, denn sie kann ohne allen Widerspruch anders gedacht werden, als sie ist; da sie aber von Gott allen andern vorgezogen worden ist, so muß sie die beste seyn; und vermochte er die vollkommenste Welt hervor zu bringen, so reicht seine Macht noch weit mehr zur Schöpfung der minder vollkommenen hin, folglich ist er allmächtig. — Bey diesem Schlusse findet ein offener Cirkel Statt. Wenn dem Urwesen Verstand und Wille zugeschrieben wird, so folgt wohl gewissermaßen, daß es die beste Welt hervorbrachte, die es hervor zu bringen vermochte, \*) aber nicht, daß es unter allen möglichen überhaupt die beste hervorbrachte. Um ihm die Schö-

\*) Ich sage gewissermaßen; denn immer bleibt noch die Frage übrig, ob es nicht durch eigne Bedürfnisse gehindert wurde, den Einsichten des Verstandes zu folgen. Man muß ihm also auch schon Heiligkeit zuschreiben, ehe man nur ohne Einschränkung behaupten kann, daß es die beste Welt hervorbrachte, die es hervorzubringen vermochte.



pfung von dieser zuzuschreiben, muß man ihm schon Allmacht beylegen, und gleichwohl soll diese Eigenschaft erst bewiesen werden.

Betrachtet man daher genau das Verfahren, welches in dem cosmologischen Beweise für das Daseyn Gottes beobachtet wird, um die göttlichen Eigenschaften in ihrer Vollendung darzuthun, so bemerkt man einen Sprung im Schließen. Sie werden nicht aus dem Begriffe eines nothwendigen Wesens hergeleitet, wie doch geschehen sollte, sondern aus dem Ideal der Vollkommenheit auf dasselbe übertragen. Auch ist aus der Art, wie man zu dem Begriffe eines außerweltlichen Urwesens gelangt, offenbar, daß ihm nur solche Eigenschaften zugeschrieben werden können, die aus seinem Werke hervorgehen. \*) Diefs ver-

\*) Weil diefs einleuchtend ist, so ist es hier nicht nöthig gewesen, alle Cirkelschlüsse zu lösen, die man gemacht hat, um aus den Begriffen der Nothwendigkeit und Zufälligkeit die höchste Vollkommenheit des Urwesens zu beweisen.

läßt man aber ganz und thut weiter nichts, als daß man durch versteckte Cirkel das schon als bewiesen voraussetzt, was erst noch bewiesen werden soll. Ist ein Gott, so ist ihm freylich die höchste Vollkommenheit zuzuschreiben, und sein Werk ist die beste mögliche Welt, in so fern in dem Begriffe der Gottheit schon die Vollkommenheit enthalten ist; sagt man aber, sie ist die beste Welt, folglich ist Gott das vollkommenste Wesen: so giebt es kein anderes Mittel, die Wahrheit der Behauptung darzuthun, als durch die Beschaffenheit dieser Welt. Dies führt zu der Darstellung und Prüfung des physicotheologischen Beweises für das Daseyn Gottes.

Bey diesem Beweise legt man die Betrachtung der wirklichen Welt zum Grunde. Es finden sich, sagt man, in derselben überall deutliche Spuren von einer Anordnung nach bestimmter Absicht mit großer Weisheit ausgeführt, und dabey sowohl eine unendliche Mannichfaltigkeit der Dinge, als ein unbegrenzter Umfang des Ganzen. Diese Anord-

nung ist den Dingen in der Welt, einzeln genommen, so fremd, daß wir in der Natur derselben gar keinen Grund finden, der uns Anleitung gäbe, zu erklären, wie sie bey ihrer Mannichfaltigkeit und bey ihrem Umfange sich von selbst zusammengefunden hätten, um das hervor zu bringen, was in unsern Augen Zweck, Endabsicht ist, und Ideen eines vernünftigen Wesens voraussetzt. Die Einrichtung der Welt ist also nicht einer blindwirkenden allmächtigen Natur der Dinge zuzuschreiben, sondern als das Werk eines vernünftigen Wesens durch Freyheit anzusehen. Zwar könnten mehrere solche Ursachen gedacht werden; in so fern aber unter den Theilen der Welt, die wir kennen, eine wechselseitige Beziehung sichtbar ist, die auf Einheit des Plans hinweist, und wir berechtigt sind, von dem was wir kennen, mit Wahrscheinlichkeit auf das zu schließen, wohin unsere Kenntnisse nicht reichen: so geht aus der Einheit des Plans in der Welt auch die Ueberzeugung von der Einheit des Urhebers derselben hervor.

Diese Art zu schliessen hat in der That die allgemeine Denkungsart für sich. Die Einrichtung aller organisirten Körper, und noch mehr der lebendigen Wesen, ist so bewundernswürdig, daß sie für den menschlichen Verstand nicht als das Resultat einer zufällig zusammenfließenden Menge materieller Theile erscheinen kann. Das vollkommenste Werk der Kunst ist unendlich wahrscheinlicher das Resultat von unordentlich durch einander geworfener Atomen, als das unvollkommenste Insekt. Sind wir nun genöthigt, bey jenem Verstand und Willen voraus zu setzen: so würde es die Vernunft bey sich selbst nicht verantworten können, wenn sie, bey der Frage über die Ursache der lebendigen Wesen, die Art zweckmäßige Erzeugnisse hervor zu bringen, die sie kennt, vorbeyle, und zu dunkeln und unerweislichen Erklärungsgründen, die sie nicht kennt, übergehen wollte. Entweder muß die Analogie, die unsere Urtheile überall leitet, wenn es auf Erforschung unbekannter Dinge ankommt, auch bey dem Forschen nach dem Grunde der zweckmäßigen

Einrichtung der lebendigen Wesen unfer Urtheil bestimmen, oder wir müssen die Frage nach jenem Grunde gar nicht aufwerfen.

Die Vernunft verfährt nach Zwecken, und fragt stets nach denselben, sie findet Mittel zu Zwecken und kann sich nicht enthalten, als Mittel zu denselben alles das anzusehen, was bey einer großen Mannichfaltigkeit auf Einheit hinweist. Wie mannichfaltig aber sind nicht in jedem thierischen Körper die Werkzeuge und Triebe, deren Vereinigung das Leben möglich macht! wie mannichfaltig sind nicht in der Natur die Dinge, die jedem lebendigen Wesen nach seiner Art die Erhaltung und ein frohes Daseyn verschaffen! Eine solche Zusammenstimmung aller einzelnen Theile des Körpers, deren jeder an sich, nach unferer Einsicht, gar nichts vermag, und ein solches Verhältniß der leblosen Natur zu der lebendigen, führt unstreitig auf den Gedanken von Absicht. Schon ein einziges lebendiges und verständiges Wesen würde, wenn es nach seinem Ursprunge fragte, und

sowohl die innere Zusammensetzung seines Körpers, als sein Verhältniß zu den Dingen ausser sich, in Ueberlegung zöge, sich des Gedankens an Zweckmäfsigkeit nicht enthalten können. Dieser Gedanke würde gar sehr verstärkt werden, wenn es ein ähnliches Wesen seiner Art fände, mit dessen Vereinigung es sein Geschlecht fortpflanzen könnte. Wenn es nun nachher seine Kenntnifs über mehrere Arten lebendiger Wesen ausbreitete, und in allen einen bewundernswürdigen Bau sowohl, als ein Verhältniß ihrer Triebe zu den Dingen ausser ihnen, und die durch den Unterschied der Geschlechter getroffene Anstalt zur Fortpflanzung entdeckte: so würde sich auch die Vorstellung der Zweckmäfsigkeit noch mehr erweitern und stärken. Und nehmen wir nun die Millionen von lebendigen Wesen bey denen allen sich eine solche Anordnung ihres Innern, eine solche Zusammenstimmung ihrer Triebe mit den Mitteln der Erhaltung, ein solcher Unterschied der Geschlechter, oder doch überhaupt Anlage zur Fortpflanzung findet — wie können wir da uns des

Gedankens der Zweckmäßigkeit erwehren?— und wie können wir unter der Voraussetzung von dieser einem blinden Ungefähr die Anordnung der Welt zuschreiben? Ordnung, Zweckmäßigkeit leitet nothwendig auf den Gedanken einer derselben angemessenen Ursache, eines verständigen Urhebers.

Ist dieser Gedanke, als nothwendig mit unserer Vernunft verbunden, einmal aufgenommen, so findet er in der nähern Betrachtung der Welt einen so unbegrenzten Stoff, daß er nie deswegen aufgegeben werden darf, weil es ihm an Nahrung fehlte, sondern bloß deswegen seine Kraft bisweilen verliert, weil er die Nahrung, die ihm die Welt anbietet, verschmäht. „Sie eröffnet uns einen so unermesslichen Schauplatz von Mannichfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit, man mag diese nun in der Unendlichkeit des Raums, oder in der unbegrenzten Theilung desselben verfolgen, daß selbst nach den Kenntnissen, welcher unser schwacher Verstand davon hat erwerben können, alle Spra-

che, über so viele und unabsehlich große Wunder, ihren Nachdruck, alle Zahlen ihre Kraft zu messen, und selbst unfre Gedanken ihre Begrenzung vermessen, so, daß sich unser Urtheil vom Ganzen in ein sprachloses, aber desto beredteres Erstaunen auflösen muß. Allerwärts sehen wir eine Kette von Wirkungen und Ursachen, von Zwecken und Mitteln, Regelmäßigkeit im Entstehen oder Vergehen, und indem nichts von selbst in den Zustand getreten ist, darin es sich befindet; so weist er immer hin nach einem andern Dinge, als seiner Ursache, welche gerade eben dieselbe weitere Nachfrage nothwendig macht, so, daß auf solche Weise das ganze All im Abgrunde des Nichts versinken müßte, nähme man nicht etwas an, das außerhalb diesem unendlichen Zufälligen, für sich selbst ursprünglich und unabhängig bestehend, dasselbe hielt und als die Ursache seines Ursprungs ihm zugleich seine Fortdauer sicherte. Diese höchste Ursache (in Ansehung aller Dinge in der Welt) wie groß soll man sie denken? Die Welt kennen wir nicht ihren gan-



zen Inhalte nach, noch weniger wissen wir ihre Größe durch die Vergleichung mit allem was möglich ist, zu schätzen. Was hindert uns aber, daß, da wir einmal in Absicht auf Causalität ein äußerstes und oberstes Wesen bedürfen, wir es nicht zugleich dem Grade der Vollkommenheit nach über alles andere Mögliche setzen sollten? welches wir leicht, ob zwar freylich nur durch den zarten Umriss eines abstracten Begriffs, bewerkstelligen können, wenn wir uns in ihm, als einer einzigen Substanz, alle mögliche Vollkommenheit vereinigt vorstellen; welcher Begriff der Förderung der Vernunft in Ersparung der Prinzipien günstig, in sich selbst keinen Widersprüchen unterworfen, und selbst der Erweiterung des Vernunftgebrauchs mitten in der Erfahrung, durch die Leitung, welche eine solche Idee auf Ordnung und Zweckmäßigkeit giebt, zuträglich, nirgend aber einer Erfahrung auf entschiedne Art zuwider ist.

Dieser Beweis für das Daseyn Gottes verdient jederzeit mit Achtung genannt zu wer-

den. Er ist der älteste, klärste, und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur, so wie er selbst von diesem sein Daseyn hat, und dadurch immer neue Kraft bekommt. Er bringt Zwecke und Absichten dahin, wo sie unsere Beobachtung nicht von selbst entdeckt hätte, und erweitert unsere Naturkenntnisse durch den Leitfaden einer besondern Einheit, deren Prinzip außer der Natur ist. Diese Kenntnisse wirken aber wieder auf ihre Ursache, nämlich die veranlassende Idee, zurück und vermehren den Glauben an einen höchsten Urheber, bis zu einer unwiderstehlichen Überzeugung.

Es würde daher nicht allein trostlos sondern auch ganz umsonst seyn, dem Ansehn dieses Beweises etwas entziehen zu wollen. Die Vernunft, die durch so mächtige und unter ihren Händen wachsende, ob zwar nur empirische Beweisgründe, unablässig gehoben wird, kann durch keine Zweifel subtiler abgezogener Speculation so niedergedrückt werden, daß sie nicht aus jeder grüblerischen

Unentschlossenheit gleich als einem Traume, durch einen Blick, den sie auf die Wunder der Natur und der Majestät des Weltalls wirft, gerissen werden sollte, um sich von Gröfse zu Gröfse bis zur allerhöchsten, von Bedingung zu Bedingung bis zum obersten unbedingten Urheber zu erheben.“\*)

So vernunftmäfsig aber, so sehr zu empfehlen und aufzumuntern ein solches Verfahren ist, so kann man doch dieser Beweisart nicht Ansprüche auf apodictische Gewissheit zuschreiben. Man muß vielmehr gestehen, dafs die Betrachtung der zweckmäfsigen Einrichtung in der Welt gleichsam nur den Weg zum Glauben an die Gottheit bahnt, der Gunst und fremder Unterstützung bedarf, und folglich nicht eine unbedingte Unterwerfung erzwingt. Denn theils thut das, was die Betrachtung der Welt an sich lehren kann, dem Begriffe der Gottheit nicht Genüge, theils ist es noch Einwendungen ausgesetzt, die sich durch blofse Erfahrung gar nicht heben lassen, wie jetzt gezeigt werden soll.

\*) Kants Critik der reinen Vernunft, S. 650.

Die Gottheit ist als das allgenugsame, vollkommene Wesen zu betrachten, das den Grund der Welt und alle mögliche Eigenschaften nicht in unbestimmt großen Masse, sondern in ihrer Vollendung enthält. Wird dieser Begriff der Gottheit verlassen, so erhält man einen so unbestimmten, daß er weder zu irgend einer Absicht hinreicht, um deren willen die Frage über das Daseyn Gottes von Wichtigkeit seyn kann, noch den Verstand an sich befriedigt. Ist Gott nicht der Urheber alles dessen was ist, nicht eigentlicher Schöpfer der Welt: so ist er in seinen Werken abhängig von dem Stoffe, den er zu ordnen und zu bearbeiten hatte; seine Macht ist eingeschränkt, und wird, wie bey den Alten, dem Schicksale, unterworfen. Denn so wie der Mensch selbst seine Ohnmacht fühlt, nach der gegebenen Beschaffenheit der Materie und dem Verhältnisse derselben zu seiner Kraft, seine beyden Hauptzwecke für sich und andere auszuführen: so ist der Gedanke einer ähnlichen Ohnmacht in dem höchsten Wesen unvermeidlich, wenn

ihm nicht Allmacht im unbefchränktesten Sinne des Worts zugeschrieben wird. Wie kann aber dann von ihm der Mensch die Ergänzung seines Unvermögens zur Erreichung des höchsten Guts erwarten? Ist das höchste Wesen ferner nicht allgenugsam und über alle Versuchung erhaben, von den Gesetzen abzuweichen, auf welche unwandelbare Gerechtigkeit und allumfassende Güte beruhen, und umfaßt es nicht, in einer Anschauung, alles was ist, war, und seyn wird: so würde ein uneingeschränktes Vertrauen zu ihm ebenfalls nicht Statt finden können. Es ist also nothwendig, das höchste Wesen als den Grund aller Dinge, als den Inbegriff aller Vollkommenheiten zu denken, wenn die Absicht, um deren willen das Daseyn derselben dem Menschen von der äußersten Wichtigkeit ist, erreicht werden soll. Und selbst in speculativer Rücksicht geht der Nutzen, den der Gedanke der Gottheit leistet, verloren, wenn ihr nicht der uneingeschränkte Besitz aller Vollkommenheiten zugeschrieben wird. Er treibt an, überall Zweckmäßigkeit in der Welt zu suchen, wür-

de aber umfonst dieselbe vermuthen lassen, wenn das verständige Urwesen nicht als unumschränkter Herr der Natur und als allweite gedacht würde. Endlich sind die Attribute von unbestimmter, obgleich sehr großer, erstaunlicher Macht und Trefflichkeit für den Verstand gar nicht befriedigend. Sie geben nicht sowohl einen Begriff von dem Gegenstande, dem sie zugeschrieben werden, als ein Verhältniß desselben zu dem Wesen, von welchem er betrachtet wird. Ein Insekt, das die Werke des Menschen betrachten könnte, würde demselben ebenfalls eine erstaunliche Kraft und einen unermesslichen Verstand zuschreiben. Man vergrößere daher den Gegenstand der Betrachtung, oder man verkleinere die Fassungskraft des Wesens, welches ihn denkt: so fallen die Vorstellungen von Vollkommenheit gleich groß aus, wenn sie nicht durchaus bestimmt ist, und alles Mögliche umfaßt. \*) Gleichwohl führt die Be-

\*) Eben weil ein unbestimmter Grad von Vollkommenheit in Rücksicht auf das höchste Wesen, nicht befriedigend ist: so rechet

trachtung der Welt nur zu dem Gedanken eines Wesens, das die Welt geordnet, und bey dieser Ordnung einen hohen, obgleich für unsere Fassungskraft unendlichen Grad von Macht, von Weisheit und Güte bewiesen hat.

Wollte jemand unternehmen aus der Zweckmäßigkeit so vieler Naturanstalten zu beweisen, daß nicht bloß die Form, sondern auch die Materie in der Welt von einem und ebendenselben Wesen hervorgebracht wor-

auch der gemeine Verstand nicht über den Sprung von dem hohen, aber unbestimmten Grad der göttlichen Eigenschaften, die aus der Betrachtung der Welt geschlossen werden können, auf die Vollendung derselben; und die bedächtig schreitende Vernunft der Philosophen wagt oft ebenfalls diesen Sprung, ohne daran zu denken, daß es einer sey. Wenn übrigens ein solches Verfahren als ein Sprung im Schließen vorgestellt wird, in so fern es auf apodictische Gewisheit führen soll, so ist es doch nicht als radelnswürdig an sich anzusehen. Es ist im Gegentheile in der Natur der menschlichen Vernunft gegründet, und als ein Bedürfnis derselben zu betrachten.

den sey: so müßte er zeigen, die Dinge der Welt würden ganz untauglich zu der beobachteten Ordnung und Uibereinstimmung seyn, wenn sie nicht selbst von der höchsten Weisheit dazu erschaffen wären. Gleichwohl ist alles, was hierüber nach der Analogie mit menschlicher Kunst gesagt werden kann, bey weitem nicht hinreichend, um eine solche Behauptung auffer allen Zweifel zu setzen; und giebt man zu, daß die Abhängigkeit der Materie, ihrem Daseyn nach, nicht aus der zweckmäßigen Einrichtung in der Welt gefolgert werden kann: so muß man auch zugeben, daß der geführte Beweis für das Daseyn Gottes als mangelhaft anzusehen ist.

Gesetzt aber man wollte ihm doch die Allmacht in so fern zuschreiben, als die Materie ohne Einschränkung sich unter seinen Willen zu fügen, und jede beabsichtigte Form anzunehmen gezwungen sey: so ist dieß doch ebenfalls nicht mit ungezweifelten Gründen zu beweisen. Wahr ist es, daß die zahllose Menge der Geschöpfe, die wir theils auf der



Erde wirklich sehen, theils vermuthen, und die täglich wechseln, einen Grad von Macht anzeigt, der unsere Fassungskraft übersteigt; wahr ist es, daß, wenn wir jeden Planeten als bewohnt, und jeden Stern als eine Sonne, um die sich wieder bewohnte Planeten bewegen, ansehen, wie wir in der That mit hoher Wahrscheinlichkeit thun können, eine Menge von lebendigen Geschöpfen hervorgeht, die keine Zahl auszudrücken vermag. Aber so unendlich groß die Macht ist, welche eine solche Menge von Arten, und in jeder Art eine solche Menge von Individuen nach unwandelbaren Gesetzen zu formen vermochte: so kann doch weder auf der einen Seite gezeigt werden, wie viel der Stoff selbst (der als für sich bestehend angenommen wird,) zu dieser Form beygetragen hat, noch auf der andern, daß selbst diese zahllose Menge von lebendigen Wesen alle Formen erschöpft, deren die Materie fähig ist.

Gleiche Unbestimmtheit findet sich bey der göttlichen Weisheit, in so fern sie aus der

Zweckmäßigkeit in der Welt geschlossen werden soll. So unendlich große Weisheit aus den Anstalten hervorleuchtet, welche wir in der Natur zur Erzeugung, Erhaltung und Beglückung der lebendigen Wesen getroffen sehen: so wenig der Mensch im Stande ist, mit allen feinen Kräften nur einen Schatten der Vollkommenheit zu erreichen, die er theils in der Zusammensetzung der organischen Körper, theils in der Einheit der Gesetze bemerkt, nach welchen so eine zahllose Menge der organischen Wesen hervorgehen: so viel umfassend der Verstand eines Wesens gedacht werden muß, welches nach so einfachen Gesetzen eine solche Mannichfaltigkeit hervorbrachte: so läßt sich doch aus dem Allen noch nicht mit unbezweifelnder Gewisheit auf die Allwissenheit schließen, oder auf eine unbezweifelte Weise zeigen, daß in der Weltordnung die höchste Weisheit, im eigentlichen Verstande des Worts, ausgedrückt sey. Um so etwas darzuthun, müßten wir das Ganze der Welt übersehen, und die höchste Weisheit selbst besitzen. Und wie

eingeschränkt ist auf der einen Seite der Kreis unserer Beobachtung, und auf der andern der Umfang unsers Verstandes! Wie will unser kurzer Blick das Unendliche messen, und mit Beyspielen belegen?

Die Schwierigkeit, die von der Eingeschränktheit unsers Verstandes herkommt, ist nicht einmal die einzige. Eine nicht minder große erhebt sich aus der Betrachtung der Uebel in der Welt. Wenn man auf der einen Seite alles das Gute preist, welches sie enthält: so darf man auch auf der andern die große Zahl von Leiden nicht vergessen, welche die Menschheit von jeher gedrückt hat, und noch drückt. So sehr sich auch die Philosophen bestreben, die Zahl und die Stärke dieser Leiden zu vermindern: so ist es doch ganz unmöglich dieselben weg zu philosophiren. Mögen Phantasie und Mitgefühl dieselben vergrößern, und falsche Ansicht der Ursachen sowohl, als der Wirkungen, den Gesichtspunct verrücken, aus dem sie zu betrachten sind: so würde es doch in der That dem Elende Hohn sprechen heißen, wenn

M m

man es ganz läugnen, oder den Grund desselben immer in der fehlerhaften Beschaffenheit des Menschen, oder die Folgen davon schon für die gegenwärtige Welt als beglückend vorstellend wollte. Wie ist es nun möglich, aus der bloßen Betrachtung derselben die Allgüte und unwandelbare Gerechtigkeit Gottes darzuthun? \*)

\*) Herr D. Platner sagt in seinen Aphorismen (p. 444. zweyte Ausgabe): Keine Philosophie wird je vermögend seyn die Ueberzeugung der Menschheit von dem Uibergewichte des Elends merklich zu schwächen; denn diese Ueberzeugung selbst ist eine von der göttlichen Weisheit angeordnete Täufchung. Ist dieser Gedanke wahr, so ist der physicotheologische Beweis von dem Daseyn Gottes, den Herr D. Platner führt, und für vollgültig hält, doch, nach seiner eignen Erklärung, nicht hinreichend; denn er gründet ihn auf die Einrichtung der Welt zur größten möglichen Glückseligkeit der lebendigen Wesen, und gleichwohl behauptet er, daß alles, was darüber gesagt werden kann, nicht vermögend sey, den Glauben an das Uibergewicht des Elends nieder zu schlagen. — Wie gewagt ist ubrigens die Behauptung, daß die Gottheit den Menschen täufche? Hat sie aber ihre Richtig-

Es giebt nicht wenig Menschen, welche behaupten, das Uibel in der Welt habe das Uibergewicht. Wird hierbey nicht sowohl auf die Menschheit allein, als auf alle lebendige Wesen gesehen: so kann die Behauptung allerdings auf eine Art niedergeschlagen werden, die für den, welcher sehen will, volle Uiberzeugung hat. Schwieriger wird schon der Gegenbeweis, wenn blofs in Rücksicht auf das menschliche Geschlecht, die Leiden gegen die Freuden abgewogen werden sollen; ob es gleich möglich ist, bey der Betrachtung aller Länder und Zeiten, so weit die Geschichte sie umfassen kann, sich für das Uibergewicht der Glückseligkeit zu erklären. Wenn man aber endlich unternehmen wollte zu zeigen, dafs die Existenz jedes einzelnen Menschen, schon auf dieser Erde, mehr angenehme als unangenehme Gefühle enthalte: so unternähme man etwas, wovon

keit, so thut der Mensch, der sich über jene Täufchung erhebt, höchst unrecht, dieselbe in Andern schwächen, oder gar zerstören zu wollen.

man eben so wenig überzeugt seyn kann, als davon, daß sich das Maß der Glückseligkeit immer nach dem Maße der Sittlichkeit richtet. \*) Gleichwohl ist diese doppelte Ueberzeugung schlechterdings nothwendig, um die gegenwärtige Einrichtung der Dinge an sich als vollkommen zu betrachten. Sagt man, die Leiden seyen nothwendige Folgen der Einschränkung endlicher Wesen, und der größten möglichen Vollkommenheit des Ganzen: so ist eine solche Rechtfertigung gar nicht befriedigend, wenn nicht zugleich gezeigt wird, daß aller Einschränkung der endlichen Wesen ungeachtet, jedes Individuum im Ganzen seiner Existenz, mehr angenehme als unangenehme Empfindung habe. Die menschliche Vernunft wür-

\*) Böse seyn, sagt man, ist auch in der Empfindung ein größeres Elend, als Böses leiden. Dieses findet freylich der Rechtsschaffene sehr wahr, wenn es auf Vergleichung ankommt: ist denn aber Leiden nur in Vergleichung ein Leiden? und hat denn der Sittenlose das Gefühl des Rechtsschaffenen?

de nie zur Hervorbringung eines einzigen Wefens stimmen, das ohne Schuld elend wäre, bloß damit Andere glücklich feyn könnten; und ist das Urtheil unserer Vernunft nicht mehr entscheidend, fo ist es umfonst, fich auf dasselbe bey der Frage über das Dafeyn Gottes zu berufen. Daher würde in der That alles, was zur Rechtfertigung der göttlichen Vorsehung angeführt werden kann, wenig Gewicht haben, wenn nicht zuletzt die Eingeschränktheit unserer Erkenntnis, und die Hoffnung eines bessern Lebens, zu Hülfe gerufen würde. In der Zukunft, heift es, werden die Schicksale der Menschen in ihrem Zusammenhange erscheinen, und die Ausgleichungen Statt finden, auf die in der gegenwärtigen Einrichtung umfonst gerechnet wird. Auch ist auf der einen Seite die Schwachheit unsers Verstandes eine starke Aufforderung zur Bescheidenheit in unsern Urtheilen, und auf der andern der Glaube an Unsterblichkeit, auf eine Forderung der practischen Vernunft fo gegründet, dafs er gerade von denen, die des Trostes bedürfen,

und würdig sind, am willigsten aufgenommen wird. Wenn man aber behauptet, durch Betrachtung der uns bekannten Welt die Vollkommenheit des Urhebers, seine Allmacht und seine Weisheit hinlänglich zu erkennen: so muß man nicht auf die Eingeschränktheit unserer Erkenntniß, und auf die künftige Auflösung der menschlichen Schicksale verweisen.

Aus diesem Allen erhellet, daß der, auf die Vollkommenheit der Welt gegründete Beweis für das Daseyn Gottes ebenfalls nicht apodictische Gewißheit gewährt, sondern der Gunst bedarf. \*) Die Betrachtung

- \*) Man sagt, die moralische Gewißheit sey eben so groß als die mathematische; und dies ist auch in doppelter Rücksicht wahr. Versteht man nämlich unter moralischer Gewißheit diejenige, welche auf moralischen Gründen beruht, und welche allein so genannt werden sollte: so kann sie in einzelnen Menschen eben so stark seyn, als die mathematische. Sie kann auch allgemein gedacht werden, wenn man eine solche versteht, die aus unzähligen Gründen fließt, und nichts wider sich hat, als eine bloße



der Welt leitet nur auf den Gedanken eines Wesens, das sie geordnet hat, nicht aber auf den, daß es der Schöpfer derselben, oder, im eigentlichen Sinne des Worts, Herr der Natur ist. Und so wie seine Allmacht nicht streng bewiesen ist, so sind auch seine übrigen Eigenschaften in ihrer Vollendung, aus der Betrachtung der Welt, nicht auf eine

Möglichkeit. So wird gesagt, es sey moralisch gewiß, daß die Einrichtung in der Welt nicht eine Folge der von Ewigkeit her sich bewegenden ungleichartigen Atomen sey, weil die Unmöglichkeit dieser Entstehungsart zwar nicht bewiesen werden kann, der Gedanke derselben aber der menschlichen Denkungsart durchaus widerspricht. Wäre nun bloß zwischen einer solchen Entstehungsart, und zwischen der Bildung der Welt durch ein verständiges Wesen, zu wählen, um das Daseyn des Unendlichen zu beweisen: so würde die Gewißheit von demselben allerdings der mathematischen gleich gestellt werden können. Der vorausgesetzte Wechselfall erschöpft aber die Möglichkeiten nicht, und der Begriff eines Wesens, welches die Welt gebildet hat, ist nicht der ganze Begriff der Gottheit.

ganz befriedigende Weise abzuleiten, ja Einwendungen ausgesetzt, die aus eben dieser Betrachtung hergenommen, und durch keine unzweifelhaften Gründe gehoben werden können.

So sind also alle drey speculative Beweise für das Daseyn Gottes nicht ganz befriedigend. Wenn aber dieß zugegeben werden muß, so ist dagegen so viel gewiß, daß der Glaube an einen höchst vollkommenen Urheber der Welt, durch die natürlichen und nicht zu übersehenden Winke der speculirenden Vernunft vorbereitet, und durch das Interesse der practischen Vernunft vollendet werden kann. Daß der Mensch nach dem Grunde aller Dinge frage, und durch diese Frage auf den Gedanken eines nothwendigen Wesens komme, ist keinem Zweifel unterworfen. Liegen nun in dem Begriffe desselben mehrere Eigenschaften, die in dem Ideale des vollkommensten Wesens enthalten sind; so ist es natürlich, daß bey denjenigen, welche nicht so bestimmt sind, eine Ergänzung aus dem Ideale eintrete. Verliert sich der

Mensch bisweilen in der Unbegreiflichkeit eines Wesens, das den Grund seiner eignen und aller übrigen Dinge Existenz enthält, und will er deswegen alles Forschen nach demselben aufgeben: so führt ihn die Betrachtung der Zweckmäßigkeit, in der Einrichtung der Welt, wieder auf einen weisen Urheber derselben zurück. Sie ist der Abdruck eines vernünftigen Geistes; denn sie ist eine Ordnung nach allgemeinen Gesetzen, und bey dieser Ordnung von so künstlicher Zusammensetzung, daß es der menschlichen Denkungsart durchaus widerspricht, ein blindes Ungefahr, als den Grund des Weltbaus und alles dessen, was ist, zu betrachten. Dringt sich aber so der Gedanke eines unsichtbaren Wesens auf, welches der Materie die Form gegeben, und in dieser Bildung eine, für den Menschen, unendliche Macht und Weisheit gezeigt hat: so vereinigt sich mit diesem Gedanken wieder natürlicher Weise der, daß eben dieses Wesen auch dasjenige sey, welches den letzten Grund aller Dinge enthält, und dem Ideale der größten Vollkommenheit

entspricht. Bleibt man also bey der menschlichen Denkart stehen, so ist die Annahme eines allmächtigen, allweisen Urhebers der Welt, auch in speculativer Rücksicht, die vernünftigste Meinung. Soll sie aber ein fester Glaube, und der vollendete Begriff der Gottheit gefaßt und gerechtfertiget werden, so liegt die Möglichkeit davon nur in dem practischen Vernunftinteresse.

Wäre die Frage über das Daseyn Gottes eine bloße Frage der Speculation, so würde sie für die wenigsten Menschen von großer Wichtigkeit seyn; und da die völlige Beantwortung derselben noch überdies unauflösbaren Schwierigkeiten unterworfen ist: so würde selbst von denen, die, um den Kreis ihrer Kenntnisse zu vermehren, sich in theologische Untersuchungen einlassen, ein großer Theil dieselben wieder aufgeben, wenn sie nicht in Verbindung mit dem Verhalten und der Ruhe der Menschen stünden. So wie nun das practische Vernunftinteresse die Frage über das Daseyn Gottes erst allgemeiner wich-

tig macht: so bestimmt es auch die Beantwortung derselben auf eine entscheidende Weise. Da die bloß speculativen Gründe für das Daseyn Gottes andere gegen sich haben, welche nicht ganz niedergeschlagen werden können: so sind die ersten, wenn sie auch nach der menschlichen Denkungsart überhaupt das Uibergewicht haben, nicht hinreichend, eine hartnäckige Zweifelsucht zu überwinden. So weit aber kann jeder Mensch, der noch einigen Schein von Vernunft behaupten will, gebracht werden, daß er wenigstens ein Gleichgewicht der speculativen Gründe für und wider das Daseyn Gottes eingestehen muß. Wird nun gezeigt, daß die Annahme desselben in practischer Rücksicht nothwendig ist, so kann auch der hartnäckigste Gegner nichts gegen den ächten Glauben an Gott einwenden, wenn er nicht zugleich alle Moralität als grundlos darzustellen vermag; und dieß vermag er nicht anders, als indem er die Vernunft selbst aufhebt.

Ein solcher hartnäckiger Gegner ist der Mensch nicht selten gegen sich selbst. Er

schwankt von einem Gedanken zum entgegengesetzten, so lange gar nichts da ist, was den Einen schlechterdings nothwendig macht. Dieses Schwanken verschwindet aber überhaupt, sobald sich auf der einen Seite ein practisches Interesse zeigt, das auf der andern fehlt. Denn der Mensch befindet sich nur dann wohl, wenn Handeln und Denken mit einander übereinstimmen, und nimmt deswegen oft Meinungen an, die gar nichts weiter für sich haben, als die Uebereinstimmung mit seiner Handlungsweise. Noch mächtiger muß also das practische Interesse werden, wenn der Zweck, den er verfolgt, unumgänglich festgestellt, und zur Erreichung desselben eine Bedingung schlechterdings nothwendig ist. Denkt daher der Mensch bloß über die Möglichkeit, die Freyheit des Willens mit der Naturnothwendigkeit zu vereinigen, so kann er die Freyheit bald glauben, bald nicht glauben; sobald er aber dieselbe in Beziehung auf die Handlungsweise betrachtet, und so handelt, als ob er ein freyes Wesen sey: so verschwindet gewöhn-

lich die Kraft aller Gründe für die Naturnothwendigkeit, als der einzigen Wirkungsart in der Welt, wie die Kraft der Traumbilder bey der entgegengesetzten Erfahrung im wachenden Zustande. Eben so ist es in Rücksicht auf den Glauben an das Daseyn Gottes. Hat derselbe die Handlungsweise zum Grunde, so kann er eine Festigkeit gewinnen, die jedem Einwurfe trotzt. Auch ist der Rechtschaffene befugt zu sagen: er wolle auf alle Vernünftelleyen, die den Glauben an Gott wankend zu machen drohen, nicht achten; so wenig er darauf zu antworten, oder ihnen scheinbarere entgegen zu stellen, im Stande seyn möchte. Denn sein Urtheil wird von einem Interesse bestimmt, das er nicht aufgeben darf, ohne sich selbst zu verachten, das von keinem andern überwogen werden kann, und die speculative Vernunft wenigstens eben so gut für als wider sich hat.

Ist auf diese Weise der practische Grund, auf den der Glaube an Gott beruht, unerschütterlich: so ist er nicht weniger so beschaffen, daß auf demselben allein der be-

stimmte Begriff von der Gottheit gestützt werden kann, dessen der Mensch bedarf. Und in dieser Rücksicht ist seine Kraft noch ausgebreiteter, als in so fern er den Glauben an einen weisen Welturheber überhaupt sichert.

Der Gedanke eines nothwendigen Wesens, welches den letzten Grund aller Dinge enthält, ist so genau mit der menschlichen Denkungsart verbunden, daß die meisten Menschen gar nicht die Schwierigkeiten fühlen, welche die Speculation dagegen erhebt, und die wundervolle Einrichtung der Welt, als der Abdruck eines verständigen Wesens, kann ihnen so einleuchtend gemacht werden, daß auch darüber keine Zweifel entstehen. Wenn es aber darauf ankommt, den Glauben an einen moralischen Welturheber zu erwecken, der die Macht und den Willen hat, jeden Menschen in solche Verhältnisse zu setzen, daß es ihm möglich werde, für die Dauer seiner ganzen Existenz seinen ganzen Zweck zu erreichen: so ist weder der Gedanke an einen Welturheber überhaupt,



noch die Betrachtung dessen, was in der Welt, seinem Werke, geschieht, hinreichend auf eine entscheidende Antwort zu führen. Diese hängt stets von dem practischen Vernunftinteresse ab. Es läßt sich nicht einmal denken, daß der Gottheit eher die Heiligkeit des Willens beygelegt werde, als die Vernunft es dem Menschen zur Pflicht macht, selbst dieser Heiligkeit nachzustreben. Und da man von jeher in der Welt ein Mißverhältniß zwischen Tugend und Glückseligkeit zu bemerken geglaubt hat: so kann auch nicht die Betrachtung dessen, was geschieht, sondern der Gedanke dessen, was seyn sollte, auf den Glauben an einen moralischen Welturheber, geführt haben. So natürlich es ferner ist, die Gröfse der Macht und Weisheit, wovon sich die Spuren in der wirklichen Welt finden, bis zur wahren Unendlichkeit auszudehnen: so kann denn doch diese Ausdehnung nur durch das practische Vernunftinteresse hinlänglich gerechtfertiget werden.

Will man also einen würdigen Begriff von der Gottheit beybringen, und den Glauben an das Daseyn derselben auf eine unerschütterliche Weise gründen: so erwecke und erweitere man das Interesse an der Moralität. Dadurch wird man die Menschen gelehrig machen, die Grundwahrheiten der Religion aufzunehmen, und fest in denselben zu bleiben. Dann werden diese zurück auf die sittliche Gesinnung wirken, und ihr einen immer größern Einfluß auf das Leben verschaffen; dann wird es in mehr als einer Rücksicht wahr werden, daß, wer an die Tugend — auch an Gott, und wer an diesen glaubt, auch seine Pflichten erfüllt.

Ist es aber nicht niederschlagend, daß die Vernunft die wichtigsten Aufgaben nicht auf eine über alle Zweifel erhabene Weise zu lösen vermag; daß sie nur Glauben da bewirken kann, wo apodictische Gewissheit in doppelter Rücksicht so nützlich wäre? Würden nicht die Menschen, wenn sie von Gott und Unsterblichkeit auf eine un-

widerstehliche Weise überzeugt wären, viel besser und viel glücklicher seyn? — Diese Klage ist so natürlich, daß sie wohl in den meisten Menschen, die über ihre eigene Bestimmung und über die ihres ganzen Geschlechts nachdenken, zuweilen aufsteigt; ist sie aber auch gerecht? — Als solche wird sie schwerlich erscheinen können, wenn sich zeigen läßt, daß selbst das Dunkel, welches den Urheber der Welt und die Aussicht in die Zukunft bedeckt, der eigentlichen Moralität günstig ist; und dies läßt sich in der That zeigen. „Wäre uns die gewünschte Einsicht zu Theil geworden, so würden, statt des Streits, den jetzt die moralische Gesinnung mit den Neigungen zu führen hat, in welchem, nach einigen Niederlagen, doch allmählig moralische Stärke der Seele zu erwerben ist, Gott und Ewigkeit, mit ihrer furchtbaren Majestät uns unablässig vor Augen liegen; denn, was wir vollkommen beweisen können, gilt, in Ansehung der Gewisheit, uns so viel, als wovon wir uns durch den Augenschein versichern. Die Über-

N n

tretung des Gesetzes würde freylich vermieden, das Gebotene gethan werden; weil aber die Gefinnung, aus welcher Handlungen geschehen sollen, durch kein Gebot mit eingefföst werden kann, der Stachel der Thätigkeit hier aber sogleich bey der Hand und äußerlich ist, die Vernunft also sich nicht allererst empor arbeiten darf, um Kraft zum Widerstande gegen Neigungen durch lebendige Vorstellung der Würde des Gesetzes zu sammeln: so würden die mehresten gesetzmäßigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung, und gar keine aus Pflicht geschehen, ein moralischer Werth der Handlungen aber, worauf doch allein der Werth der Person, und selbst der der Welt in den Augen der höchsten Weisheit ankommt, würde gar nicht existiren. Das Verhalten der Menschen, so lange ihre Natur, wie sie jetzt ist, bliebe, würde also in einem bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo, wie im Marionettenspiel, alles gut gesticuliren, aber in den Figuren doch kein Leben anzutreffen seyn würde. Nun, da es mit uns ganz an-

ders beschaffen ist, da wir, mit aller Anstrengung der Vernunft, nur eine sehr dunkle und zweydeutige Aussicht in die Zukunft haben, der Weltregierer uns sein Daseyn und seine Herrlichkeit nur muthmaßen, nicht erblicken oder klar beweisen läßt, dagegen das moralische Gesetz in uns, ohne uns etwas mit Sicherheit zu verheissen oder zu drohen, von uns uneigennützig Achtung fordert, übrigens aber, wenn diese Achtung thätig und herrschend geworden, allererst alsdann und nur dadurch, Ausichten ins Reich des Ueberfinnlichen, aber auch nur mit schwachen Blicken erlaubt: so kann wahrhaft sittliche, dem Gesetze unmittelbar geweihte Gefinnung Statt finden, und das vernünftige Geschöpf des Antheils am höchsten Gute würdig werden, das dem moralischen Werthe seiner Person und nicht bloß seinen Handlungen angemessen ist. Also möchte es auch hier wohl damit seine Richtigkeit haben, was uns das Studium der Natur und des Menschen sonst hinreichend lehrt, daß die unerforschliche Weisheit, durch die wir existiren, nicht min-

der verehrungswürdig ist in dem, was sie  
uns vermagte, als in dem, was sie uns zu  
Theil werden liefs. \*)



\*) Kants Kritik der praktischen Vernunft, S. 264.

*Vereinigung aller moralischen Grund-  
sätze.*

Wenn man bedenkt, dafs, so weit man nur in die Geschichte der Wissenschaften zurückgehen kann, über die Beschaffenheit und den Grund der Sittlichkeit philosophirt worden ist: so ist es in der That nicht wenig wunderbar, dafs es dem Ende dieses Jahrhunderts vorbehalten seyn sollte, über eine, dem Menschen so nahe liegende, und so wichtige Angelegenheit, Grundsätze aufzustellen, die allein vollgültige Wahrheit haben. Wird aber daher eine Einwendung gegen die Kantischen Lehren genommen, und denselben blofs deswegen die Richtigkeit abgesprochen, weil sie sich in den Schriften der scharfsinnigsten Männer aller vorhergehenden Zeiten nicht finden: so ist eine solche Einwendung theils an sich nichtig, theils, bey näherer Betrachtung, selbst alles Scheins beraubt. Wer die

Wahrheit sucht und liebt, muß prüfen, und etwas nicht bloß deswegen verwerfen, weil es neu und den Meinungen zuwider ist, welche scharfsinnige Männer auszuschmücken verstanden haben. \*) Wären indeffen die neu aufgestellten Grundsätze von der Art, daß sie die menschliche Denkart umkehren sollten, und die Meinungen aller vorhergehenden Zeiten durchaus für falsch erklärten: so würde ein Widerstand gegen so schneidende Neuerungen gewissermaßen entschuldigt seyn. Denn bey Lehren, wo es nicht auf äußere, schwer anzustellende Erfahrung, oder auf das Resultat einer langen Kette von Schlüssen, sondern auf das unmittelbare Bewußtseyn und

\*) Es ist unbegreiflich, wie Männer, die auf Gründlichkeit Anspruch machen, sich nicht scheuen, bloß die Autorität der alten Philosophie anzuführen und zu erklären, sie wollen sich gar nicht auf die Untersuchung der neuen einlassen, gleichwohl aber dieselbe als lächerlich und verwerflich darstellen. Wenn in einem solchen Verfahren Achtung für die Wahrheit herrscht: so ist kein Mensch auf Erden, in dem sie nicht herrsche.



auf die allgemein nothwendige Anwendung eines Gesetzes ankommt, wäre die lange Verborgenheit oder Verkehrung desselben allerdings ein bedenkliches Zeichen, Dafs dieses aber der Kantischen Moralphilosophie gar nicht beygelegt werden könne, ist ein Hauptpunct aller vorhergehenden Betrachtungen gewesen. Es ist gezeigt worden, dafs dieselbe, weit entfernt mit den Urtheilen des gemeinen Verstandes zu streiten, sich aus denselben herleiten, oder doch mit denselben in die genaueste Verbindung setzen lasse. Nicht die allgemeine Denkungsart, sondern nur das Raisonement der Philosophen über dieselbe soll umgekehrt werden. Und selbst dem letztern wird nicht alle Wahrheit abgesprochen, sondern nur Einseitigkeit, oder Unbestimmtheit zugeschrieben. Nun müßte man doch in der That sonderbare Begriffe von dem Gange des menschlichen Geistes haben, wenn man es für unmöglich, ja nur für unwahrscheinlich hielte, dafs er sich durch Einseitigkeit der Grundsätze und durch Unbestimmtheit der Begriffe verirren, oder von

feinen Verirrungen zurückgebracht werden könne. Sollte jemand diesen Wahn hegen, so darf er ja nur auf die so große Verschiedenheit der Grundsätze blicken, welche über die Sittlichkeit aufgestellt worden sind. Alle können sie doch nicht uneingeschränkt wahr seyn, und als vollendet kann doch auch keine Untersuchung angesehen werden, so lange die Resultate derselben theils mit sich selbst, theils mit der allgemeinen Ansicht streiten. Dafs dieser doppelte Streit Statt finde, ist gezeigt worden, und denselben aufzuheben, ist die neue Philosophie bestimmt — und geschickt. Denn sie zeigt, dafs alle Partheyen in einer Rücksicht Recht, in einer andern aber Unrecht haben, und schlichtet so den Streit unter den Philosophen, wie die meisten Streitigkeiten in dem Gebiete der Wissenschaften sowohl, als in dem Gebiete der bürgerlichen Angelegenheiten geschlichtet werden. Nachdem nun in ausführlichen Betrachtungen das Wahre von dem Falschen in allen, vor Kant über die Sittlichkeit aufgestellten Grundätzen, geschic-

den worden ist: so soll jetzt noch eine kurze Uebersicht der Trennungs- und Vereinigungspuncte derselben von und mit dem Kantischen Grundfätzen angestellt, und insbesondere die Harmonie von diesen mit der christlichen Moral gezeigt werden.

Wenn sich die philosophirende Welt in zwey Hauptpartheyen trennt, von denen die eine wandelbare, und die andere unwandelbare Regeln der Sittlichkeit annimmt, so hat freylich nur die letzte Recht; in so fern sie aber dasselbe auf unhaltbare Gründe stützt, so ist die andere auf ihrer Seite berechtigt, diese für nichtig zu erklären. Sagt die eine, wir sollen tugendhaft seyn, weil wir sonst nicht glücklich seyn können, oder weil es der Wille der Gottheit ist, so ist die andere befugt, zu erwiedern: eben weil dem Menschen Alles auf Glückseligkeit ankommt, diese aber von seiner individuellen Beschaffenheit abhängt, so giebt es keine allgemeingültigen Regeln, und es ist in sich widersprechend, das Streben nach Glückseligkeit zu einem Ge-

bote zu machen; oder sie ist befugt, zu fragen: kann bey den so verschiedenen Begriffen von der Gottheit, welche in verschiedenen Ländern und zu verschiedenen Zeiten, noch herrschen, und von jeher geherrscht haben, irgend eine moralische Regel als ein allgemeingültiges Gebot Gottes vorgestellt werden? Diese Einwürfe nun werden dadurch niedergeschlagen, daß das Sittengesetz aus der wesentlichen Form der Vernunft abgeleitet, von dem Streben nach Glückseligkeit geschieden, ja denselben, in gewisser Rücksicht, entgegensetzt, und eben deswegen als ein Gebot vorgestellt wird. \*)

\*) Gegen die Scheidung des Sittengesetzes von allem, was unmittelbar zu dem Streben nach Glückseligkeit gehört, hat man den sonderbaren Einwurf gemacht, daß für den Menschen, als ein zusammengesetztes Wesen, auch kein reines Vernunftgesetz aufgestellt werden dürfe. Sind denn die chymischen Scheidungen deswegen unnütz, weil doch alle Körper zusammengesetzt sind? lehren sie nicht vielmehr, wie man auf die zusammengesetzten Körper am besten wirken könne? Und endlich, wird nicht nach der

Betrachtet man ferner die einzelnen Grundsätze über die Sittlichkeit, so findet man ebenfalls in jedem einen Vereinigungspunct mit dem Kantischen, und wird dieser gefaßt, so verschwindet zugleich der Streit zwischen den verschiedenen Partheyen.

Sagt Epicur, der Mensch handle nur, um entweder eine unangenehme Empfindung zu entfernen, oder eine angenehme zu erreichen, und es komme folglich bey der Moral alles auf Glückseligkeit an: so ist sein Vorderatz unbedingt zuzugeben, aber die Folgerung nur mit Einschränkung. Zur Triebfeder ist freylich bey jeder Handlung Gefühl nöthig, dieß ist aber bey der Moralität ganz eigener Natur, und mit den physischen Gefühlen nicht zu verwechseln. Hat man es daher in den neuern Zeiten davon geschieden und unter dem Namen des moralischen, als den

Scheidung des Sittengesetzes von allem Zufälligen, auf die doppelte Natur des Menschen eben dadurch Rücksicht genommen, daß die moralischen Handlungen als Pflichten vorgestellt werden?

letzten Bewegungsgrund zur Erfüllung der Pflicht, angesehen: so kam man der Wahrheit um einen Schritt näher, erreichte sie aber nicht ganz, in so fern man den moralischen Sinn als unabhängig von der Vernunft anfah. Diese enthält das moralische Gesetz, und wirkt dadurch selbst das Gefühl, das zur Erfüllung desselben antreibt, wie in einer eignen Abhandlung gezeigt worden ist. Kommt es also auf genaue Bestimmung der Regeln an, wornach die Beschaffenheit der Handlungen zu richten ist, so enthält Epicurs Maxime nicht nur nichts Befriedigendes, sondern ist auch eine unselige Quelle von falschen Vorstellungen und Hindernissen der moralischen Gesinnung. In so fern dagegen Epicur unter der Glückseligkeit die Selbstzufriedenheit, als eine Folge der Tugend, mit begriff, und die moralische Gesinnung schon voraussetzte, hatte er freylich Grund zu behaupten, der Mensch handle nur auf Antrieb des Schmerzes oder des Vergnügens, und beziehe folglich alles auf Glückseligkeit.

Wenn die Stoiker behaupteten, es komme bey dem Rechthandeln gar nicht auf Vergnügen, sondern auf die unwandelbaren Vorschriften der Vernunft an, so geben sie den Grund der Sittlichkeit ganz richtig an. In so fern sie aber doch wiederum die Glückseligkeit eben so, wie im Epicurischen Systeme, als Zweck vorhalten, und noch überdies in einen Gemüthszustand setzen, der dem Menschen unmöglich zur vollkommenen Zufriedenheit mit seinem Zustande hiureichen kann: so ist das Stoische Moralprinzip auf der einen Seite doch nicht rein, und deswegen einer falschen Auslegung fähig, und auf der andern der allgemeinen menschlichen Sinnesart wenig angemessen. Es muß also der Zweck, auf den die Stoiker verwiesen, von der Quelle, aus der sie die Sittlichkeit herleiteten, getrennt werden; und dann stimmt ihr System mit dem Kantischen, in Rücksicht auf den Ursprung der Sittlichkeit, überein.

In dem Epicurischen und in dem Stoischen Systeme liegt ein Hauptfehler darin, daß das eine geradezu, und das andere durch

einen Umweg auf Glückseligkeit, als den letzten Zweck der Sittlichkeit, verweist. Dadurch wird es unmöglich zu fassen, wie die Menschen darauf gekommen sind, erstlich die sittlichen Handlungen als Pflichten, und das Gesetz, auf dem sie beruhen, als ein Gebot vorzustellen (denn zum Streben nach Glückseligkeit bedarf es keines Gebots); und zweitens — gute und böse Handlungen von den angenehmen und unangenehmen, Klugheit von Rechtschaffenheit, und so manche andere Begriffe von einander zu unterscheiden, ja, moralische Würdigkeit der Unwürdigkeit, und Tugend dem Laster entgegen zu setzen. Diese Fehler vermeidet das theologische System, indem es auf den Gehorsam gegen Gott verweist, und den Herrn der Natur und des Menschen — zugleich als den Richter und Vergelter der Unterwerfung und des Widerstrebens, unter und gegen seine Gesetze, vorstellt. Dafs nun diese Vorstellungsart mit dem Kantischen Systeme, in einer gewissen Rücksicht, nicht nur nicht streite, sondern aus demselben hervorgehe, ist gezeigt wor-



den. Sieht man aber die Gebote Gottes als willkürliche Vorschriften an, die ihre Kraft nur durch den Gedanken an Strafe und Belohnung erhalten, und verweist man auf diese, als die einzigen Triebfedern zur Tugend; so vergift man theils die Würde des Menschen, der um des bloßen, in ihm selbst liegenden Gesetzes willen, handeln kann, und handeln soll, theils die Unmöglichkeit die sittlichen Grundsätze als allgemeingültig außer Zweifel zu stellen.

Wird so das Wahre von dem Falschen, oder Unbestimmten in allen Grundsätzen über die Sittlichkeit geschieden, so fällt zugleich entweder der Streit unter denselben ganz weg, oder es wird das Mittel angegeben, durch welches sie vereinigt werden können. Denn was das Erste anbetrifft, so ist bey den Partheyen, welche die Sittlichkeit bloß in Beziehung auf das vorstellen, was unmittelbar in dem Menschen liegt, nur der Gesichtspunct verschieden, aus welchem sie den Unterschied zwischen Recht und Unrecht betrachten.

Sieht man auf den Gemüthszustand, welcher gute und böse Handlungen begleiten kann, so findet man mit Epicur die Zufriedenheit und Unzufriedenheit im Zusammenhange mit der Glückseligkeit, und führt so die sittlichen Handlungen auf das Gefühlsvermögen überhaupt zurück; betrachtet man den Unterschied, der sich zwischen der Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit sich selbst, und andern angenehmen oder unangenehmen Gemüthszuständen findet: so kommt man auf das moralische Gefühl, als von dem physischen durchaus unterschieden; bemerkt man endlich, daß die Wirkung des moralischen Gefühls von dem Gebrauche der Vernunft abhängt, und daß überhaupt nur in dieser allgemeingültige Regeln des Verhaltens liegen können, so findet man den Grund jenes Gefühls mit den Stoikern in der Gesetzgebung der Vernunft. So hängen die Grundsätze der wohlgesinnten Epicuräer, der Vertheidiger des moralischen Gefühls, und der Stoiker, wie Stufen zusammen. Wird nun aber nach diesen Grundsätzen das Streben

nach Glückseligkeit in unmittelbaren Zusammenhang mit der Sittlichkeit gebracht, so wird es dadurch unmöglich, theils die Gesetze der Vernunft als Gebote, theils die Uibertretung oder Befolgung derselben als mit den Folgen begleitet zu denken, welche aus der Natur eines Gebots entspringen. Verweist daher der Theologe auf den Gehorsam gegen Gott, so wird die Vereinigung zwischen ihm und denjenigen, welche sich nicht in die überfinnliche Welt versteigen wollen, dadurch möglich, daß der Zusammenhang von dieser mit der Gesetzgebung der Vernunft gezeigt, und das Gebot Gottes, als das Gebot der Vernunft gerechtfertigt wird, ehe es auf den Willen Gottes bezogen werden kann. Und sowohl jenen Zusammenhang zu zeigen, als diese Rechtfertigung zu bewerkstelligen, ist die Absicht aller vorigen Betrachtungen gewesen. Wer das Sittengesetz läugnet, hebt die wesentliche Einrichtung der Vernunft auf, und verdient deswegen keine Widerlegung; wer es zwar anerkennt, aber nicht als ein Gebot betrachtet, vergift das Widerstreben

○ ○

der Sinnlichkeit gegen das Gesetz, und die Bedürftigkeit seiner Natur; wer diese anerkennt, und doch einen Zusammenhang zwischen der guten Gefinnung und der Glückseligkeit, ohne Vermittelung der Gottheit, und schon auf dieser Erde annimmt, der vergift theils die Verschiedenheit der Gründe, auf welche die beyden Hauptzwecke des Menschen beruhen, theils die Unmöglichkeit, mit dieser Annahme die Erfahrung zu vereinigen.

So macht die neuere Philosophie eine Vereinigung aller Partheyen durch einen Grundsatz möglich, welcher auf der einen Seite alles Individuelle ausschließt, und allgemeingültige, bestimmte Regeln des Verhaltens enthält, auf der andern aber zu eben den Gedanken leitet, welche den übrigen Moralsystemen zum Grunde liegen.

Der theologischmoralische Grundsatz ist bisher nur im Allgemeinen betrachtet worden, ohne Rücksicht auf die besondere Art, wie er in der Christlichen Religion vorgetragen wird. Die Uibereinstimmung zwischen dieser und den Kantischen Grundtätzen noch

zu zeigen, dürfte um so weniger überflüssig seyn, da dieselben auf der einen Seite in dieser Rücksicht gemißbraucht, und auf der andern als gefährlich dargestellt werden. Dreyfach ist der Gesichtspunct, unter welchem eine Disharmonie zwischen der Christlichen Moral und der Kantischen gefunden werden kann. Die eine, kann man sagen, weist oft auf Glückseligkeit, und die andere nur auf Pflicht; die eine verweist auf Liebe zu Gott und den Menschen, die andere hingegen auf Achtung für ein Gesetz, und erklärt zugleich, daß Liebe und Achtung ganz verschiedene Gefühle sind; die eine endlich stützt sich auf Religion, und die andere macht dieselbe von sich abhängig. Wenn nun gezeigt werden kann, daß diese Sätze, nur in einer gewissen Beziehung, nicht aber durchaus einander gerade entgegen stehen, und daß selbst diese Beziehung, recht verstanden, in beyden Lehren vorkommt: so wird es auch keinem Zweifel unterworfen bleiben, daß d.e. Christliche Moral, weder ihrem Inhalte noch ihrem Grunde nach, mit der Kantischen streite.

Dafs in der heiligen Schrift viel Ausprüche vorkommen, welche die Glückseligkeit, oder vielmehr Seligkeit des Frommen preisen, ist gar nicht zu läugnen. Wenn nun aber Christus selbst seinen Jüngern sagt, dafs sie viel auf dieser Erde zu leiden haben würden: so kann denn doch nicht die Glückseligkeit hauptsächlich gemeint seyn, welche in diesem Leben zu erreichen ist; \*) und

- \*) Dafs übrigens selbst bey Vorhaltung der Pflicht, als dem höchsten Bestimmungsgrunde des Willens, theils, in so fern sie sich auf uns selbst bezieht, oft unmittelbar, theils bey den Pflichten gegen Andere, mittelbar, um den Widerstand der sinnlichen Neigungen zu überwinden, auf die eigne Glückseligkeit Rücksicht genommen werden müsse, oder könne, ist ebenfalls ausdrücklich angeführt worden. (S. 436.) Wenn man also klagt, dafs seit Einführung des Kantischen Moralprinzips die Kanzelvorträge oft eine unerträgliche Trockenheit haben: so muß man die Schuld nicht auf die Lehre selbst, sondern auf den Mißbrauch derselben schieben. Der Buchstabe tödtet, aber der Geist machet lebendig. Falst man den letztern, so behält man nicht nur alle die Mittel, welche geschickt sind, dauerhaften Eindruck auf das

dafs derjenige, welcher der sittlichen Vollkommenheit nachstrebt, in Rückſicht auf ſeine ganze Exiſtenz, glücklich zu preiſen iſt, hängt mit Kants Lehren ſo genau zuſammen, dafs es weiter keiner Ausführung bedarf. Er ſagt ausdrücklich, dafs die Moral, in Verbindung mit Religion, Glückſeligkeitslehre ſey, und behauptet nur, theils, dafs das Verweiſen auf die Selbſtzufriedenheit wenig oder keinen Eindruck auf Menſchen mache, die erſt zur Sittlichkeit geführt werden ſollen, theils, dafs die Hoffn

ung zur künftigen Herz zu machen, ſondern gewinnt noch neue dazu. Dadurch, dafs man ſeit einer ziemlichen Zeit, die Chriſtliche Moral der Epicuriſchen anzupaffen ſuchte, beraubte man ſie des Nachdrucks, den der Gedanke der Pflicht an ſich, und in Beziehung auf die göttliche Geſetzgebung auf das menſchliche Gemüth zu machen vermag; und ſtellte man die Chriſtliche Moral auf der einen Seite nicht in ihrer Reinheit vor: ſo wagte man es auch kaum, ſie in ihrem ganzen Umfange vorzuſtellen, und beraubte ſich dadurch ebenfalls der Möglichkeit, durch die ganze Erhabenheit der Religion und des Menſchen, auf das Gemüth deſſelben zu wirken,

tigen Glückseligkeit, oder die Furcht vor der Strafe, nicht als die ächte sittliche Triebfeder anzusehen sey. Wendet man dagegen ein, daß eben diese beyden Behauptungen der Christlichen Moral widersprechen: so verliert bey gehöriger Unterscheidung diese Einwendung ebenfalls den Schein von Wahrheit, den sie bey dem ersten Anblicke haben kann. Denn was den ersten Punct betrifft, so darf man nur in Erwägung ziehen, daß die ganze Art des Vortrags der Christlichen Religion es unmöglich macht zu entscheiden, wie viel oder wie wenig Empfänglichkeit für die Selbstzufriedenheit und den Gedanken einer künftigen Seligkeit bey den Menschen Statt gefunden habe, welche zur Tugend ermuntert wurden. Will man aber ein Urtheil darüber fällen, so kann man in den ersten Christen, welche die strenge Lehre Christi angenommen hatten, jene Empfänglichkeit mit Grund voraussetzen. Ueberdies ist es offenbar, daß Christus selbst eine ganz andere Sprache gegen seine Anhänger, als gegen seine Feinde führt. Wo findet man in seinen Re-



den an diese eine Spur der Erinnerung an die Seligkeit, die sie bey einem veränderten Verhalten erlangen würden? Auf ihr Unrecht verweist er sie, und auf die Strafen, die sie zu erwarten hätten, und beobachtete also eben den Unterschied, den Kant als nothwendig darstellt. Aber Christus verweist doch auf Strafe und Belohnung, und macht die eine, wie die andere, zur Triebfeder der Tugend. Dieß ist der zweyte Punct, in welchem die Christliche Moral der Kantischen zuwider seyn soll. Diese letztere lehrt nun zwar erstens, daß die Furcht vor künftiger physischer Strafe nicht die ächte moralische Triebfeder sey, schließt aber dieselbe als ein Vorbereitungsmittel zur sittlichen Gesinnung nicht aus, sondern dringt zum Theil eben deswegen darauf, daß die Gebote der Pflicht, welche auf Strafe weisen, nicht zu beliebigen Regeln des wohlverstandenen Vortheils herabgesetzt werden. Und stimmt nicht hiermit die Christliche Lehre vollkommen überein? Erweckt auch diese Furcht vor der Strafe, so unterscheidet sie doch davon

die Gesinnung, auf welche sie dringt, zugleich ausdrücklich, indem sie die Liebe zu Gott zur moralischen Triebfeder vorhält, und hinzusetzt, Furcht sey nicht in der Liebe.

Was zweyten die Aussicht auf die künftige Seligkeit betrifft, so ist sie bey der Unvollkommenheit, in welcher sie uns eröffnet wird, schon an sich als Triebfeder nicht eher zu gebrauchen, als bis die sittliche Gesinnung schon vorhanden, und die Sinnlichkeit in einem gewissen Grade schon überwunden ist. Christus lehrt aber auch ausdrücklich, daß die Menschen ohne Rücksicht auf die künftige Belohnung ihre Pflichten erfüllen sollen. Trachtet zuerst nach dem Reiche Gottes, sagt er, so wird euch das Uibrige von selbst zufallen; und dies sagt er zu eben den Jüngern, denen er nicht verhehlt, daß sie viel zu leiden haben würden, und die folglich am meisten äußerer Unterstützung bedurften. Zeigt ein solcher Ausspruch, unter solchen Umständen, nicht offenbar an, daß die Belohnung zwar eine Folge der

sittlichen Gefinnung, aber nicht die Triebfeder derselben seyn soll? Wenn ferner die Christen aufgefordert werden, der Heiligkeit nachzustreben, und ihnen hierin die Gottheit selbst zum Vorbild aufgestellt wird: so läßt sich doch bey dieser Aufforderung nicht an eine Gefinnung denken, die bloß deswegen Kraft hat, weil sie durch die Aussicht auf Belohnung unterstützt wird. Kommen also in der heiligen Schrift Stellen vor, aus denen man schliessen könnte, daß der Gedanke der künftigen Vergeltung zur Triebfeder aller Sittlichkeit zu machen sey: so müssen sie den angeführten Ausprüchen gemäß erklärt werden. Und dies geschieht, wenn man zwar auf der einen Seite das Streben, das Gute bloß um des Guten oder um des Gesetzes willen, aus welchem der Begriff desselben abgeleitet wird, zu vollbringen, als die eigentlich sittliche Gefinnung betrachtet; auf der andern aber doch, um der Bedürftigkeit und Schwachheit der menschlichen Natur willen, theils die Aussicht auf künftige Zusammenstimmung der beyden Hauptzwecke

des Menschen als nothwendig darstellt, theils eben diese Aussicht von den Unterstützungsmitteln der eigentlich moralischen Gefinnung nicht ausschließt. Auf diese Weise wird der anscheinende Widerstreit der biblischen Aussprüche mit sich selbst, und mit den Lehren der reinen Moral, in Uibereinstimmung aufgelöst.

Eine gleiche Uibereinstimmung findet sich zwischen dem Hauptgebote des Christenthums, und der obersten Regel aller Sittlichkeit, wie sie von der reinen practischen Vernunft angegeben wird, wenn jenes, theils nach seiner innern Möglichkeit, theils nach dem unbezweifelten Sinne anderer Aussprüche der heiligen Schrift erklärt wird. Gott über alles, und den Nächsten wie sich selbst zu lieben, ist nach dem Ausspruche Christi das Hauptgebot, das der Mensch befolgen soll: und nach den aufgestellten Grundfätzen der reinen Moral, führt auf der einen Seite die unbeschränkte Gleichheit der Rechte zwischen allen Menschen, ebenfalls auf ein Verhalten,

welches nicht anders seyn würde, wenn wir den Nächsten wirklich liebten, und auf der andern das Gebot, das Gute um des Guten willen zu thun, auf das unnachlässige Streben der Gottheit ähnlich zu werden, welches Streben unstreitig Liebe zu Gott genennt werden kann. Vergleicht man also das Hauptgebot des Christenthums mit dem reinen Vernunftgebote, in praotischer Rückficht, so ist kein Schatten von Disharmonie zu finden. Und wenn nach der einen Lehre Liebe, und nach der andern Achtung, Ehrfurcht zur Triebfeder der Sittlichkeit gemacht wird: so läßt sich auch hier der anscheinende Widerstreit heben.

Was nun erstlich die Liebe zu Gott betrifft, so ist es an und für sich widersinnig, dabey an eigentliche Neigung und Wohlwollen (pathologische Liebe) zu denken, und kein Mensch wird es wohl wagen zu behaupten, daß durch jenen biblischen Ausdruck die Ehrfurcht ausgeschlossen werde. \*) Indessen

\*) Daß Ehrfurcht vor Gott von der Furcht vor seiner Strafgerechtigkeit verschieden sey, be-

kann doch auffer der Dankbarkeit gegen Gott, als den Geber alles Guten, Liebe zu ihm noch die bereitwillige Ergebenheit heißen, mit welcher seine Gebote erfüllt werden; und auf diese Bedeutung weist die heilige Schrift bestimmt genug hin. Sie sagt ausdrücklich, daß die Liebe zu Gott in der Erfüllung seiner Gebote bestehe. Wird also in der Liebe noch ein besonderer Gemüthszustand gedacht, so kann es kein anderer, als die uneingeschränkte Bereitwilligkeit zu jener Erfüllung seyn. Nun kann aber eine solche Bereitwilligkeit selbst nicht im eigentlichen Verstande geboten werden; denn thun wir das, was wir thun sollen, schon für uns selbst gern: so ist das Gebot unnöthig; und thun wir es zwar eben nicht gern, sondern nur aus Achtung fürs Gesetz: so würde es der gebotenen Gefinnung geradezu entgegen wirken. Als Gebot

darf wohl keiner Ausführung, aber der Erwähnung, damit nicht der Gedanke eines Widerstreits, zwischen einer vorhergehenden und der ieszigen Behauptung, Wurzel fassé.

folll das Gesetz Unterwerfung bewirken, und gleichwohl wäre der Inhalt so, daß es diese Unterwerfung wieder ausschlöfse; denn diese weist allemal auf Zwang, und steht der bereitwilligen Ergebenheit entgegen. Da dies ein offener Widerspruch ist, so kann die Aufforderung zur Liebe Gottes, nicht sowohl die Gefinnung selbst, welche darin ausgedrückt wird, als das Streben nach derselben, zum Gegenstande haben; und so verstanden hat dies Gebot einen Sinn, der mit Kants Lehrsätzen vollkommen übereinstimmt. Denn nach denselben liegt es allerdings in dem Gange der menschlichen Empfindung, daß die ehrfurchtsvolle Scheu vor dem, was von uns hochgeschätzt wird, uns aber zugleich an unsere Schwächen erinnert, durch die immer wachsende Leichtigkeit, mit der wir demselben Genüge thun, sich der Zuneigung nähert. Das Gesetz in seinem ganzen Umfange lieben, und jederzeit gern erfüllen, ist die Vollendung der moralischen Gefinnung — ist Heiligkeit. Und da diese auf der einen Seite in der Christlichen Lehre

ausdrücklich dem Menschen zum Ziele gesetzt, und auf der andern doch die ganze Erfüllung des Gesetzes als unmöglich dargestellt wird: so ist die angeführte Erklärung des Gebots, Gott zu lieben, unstreitig die richtige. Gegen die Menschen ferner findet zwar eigentliche Liebe Statt, als Empfindung aber kann sie ebenfalls kein Gegenstand des Gebots seyn. Wird dessen ungeachtet auf die Liebe zu den Menschen gedrungen, so kann dies nichts anders bedeuten, als auf der einen Seite das zu thun, was wir thun würden, wenn die Liebe vorhanden wäre, und auf der andern darnach zu streben, alle Pflichten gegen Andere gern zu erfüllen.

Macht man endlich den Einwurf gegen die Kantische Philosophie, daß sie die Religion auf Moral, das Christenthum hingegen die Moral auf Religion gründe: so ist diesem Einwurfe schon an einem andern Orte begegnet. Christus knüpft allerdings die Moral an die schon vorhandenen Religionsbegriffe; indem er aber auf das innere Bewußtseyn, als



dem letzten Richter über das Gute und Böse, verweist: so zeigt er damit hinlänglich an, theils, daß der Inhalt seiner Lehre nicht in Vorschriften bestehe, welche die Gottheit nach ihrer Machtvollkommenheit willkürlich aufdringe, theils, daß selbst der Glaube an die Gottheit, als ein heiliges Wesen, aus der Gesetzgebung der Vernunft hervorgehe.

Nach dieser Auseinandersetzung kann es keinem Zweifel unterworfen bleiben, daß die Kantische Moralphilosophie, weit entfernt mit den Lehren des Christenthums zu streiten, dieselben vielmehr zu befestigen, und gegen die Einmischung falscher oder unbestimmter moralischer Grundsätze zu schützen suche. Denn die Lehre der Stoiker, welche den schwachen und fehlerhaften Menschen doch, unter dem Bilde des Weisen, so vorstellt, als könne er, sich selbst genug, gleich der Gottheit, über jedes Bedürfnis, und folglich über jede Versuchung zum Bösen, erhaben seyn, verträgt sich mit dem Geiste des

Christenthums nicht; \*) und noch weniger verträgt sich damit die schlaife Lehre, welche unmittelbar auf die eigene Glückseligkeit als

- \*) Man hält gemeiniglich dafür, sagt Kant, die Christliche Vorschrift der Sitten habe in Ansehung ihrer Reinigkeit, vor dem moralischen Begriffe der Stoiker nichts voraus; allein der Unterschied beyder ist doch sehr sichtbar. Das Stoische System machte das Bewusstseyn der Seelenstärke zum Angel, um den sich alle sittlichen Gesinnungen wenden sollten, und, ob die Anhänger desselben zwar von Pflichten redeten, auch sie ganz wohl bestimmten: so setzten sie doch die Triebfeder, und den eigentlichen Bestimmungsgrund des Willens, in eine Erhebung der Denkungsart, über die niedrige, nur durch Seelenschwäche machthabende Triebfeder der Sinne. Tugend war also bey ihnen ein gewisser Heroism des über die thierische Natur des Menschen sich erhebenden Weisen, der ihm selbst genug ist, andern zwar Pflichten vorschreibt, selbst aber über sie erhaben, und keiner Verführung zur Uibertretung des sittlichen Gesetzes unterworfen ist. Dieses alles aber konnten sie nicht thun, wenn sie sich dieses Gesetz in der Reinigkeit und Strenge, als es die Vorschrift des Evangelii thut, vorgestellt hätten, (Kants Critik der practischen Vernunft, S. 229.)

das letzte Prinzip alles Handelns hinweist. Wäre diese wahr, so müßte das Christenthum nicht darauf dringen, Gott über alles, und die Menschen wie sich selbst, sondern sein Selbst über alles, und um deswillen Gott und die Menschen zu lieben. Mit dem Geiste des Christenthums verträgt sich dagegen der Geist der Kantischen Lehre vollkommen — ja es ist ein und eben derselbe Geist, welcher in beyden herrscht. In beyden werden die sinnlichen Neigungen, als die eigentlichen Bestimmungsgründe zu moralischen Handlungen, völlig ausgeschlossen; in beyden kommt es auf die Gesinnung, nicht auf die Wirkung der Handlungen an; in beyden ist die Regel des Verhaltens, auf welcher die Moralität beruht, nicht eine beliebige, selbst gewählte, an sich gleichgültige Maxime, sondern ein unabänderliches Gebot, dem die Sinnlichkeit widerstrebt; in beyden ist es zwar das Resultat der Vernunft, aber doch zugleich als ein Gebot Gottes zu betrachten; in beyden ist das vorgesteckte Ziel die Heiligkeit, und nur in der Unendlichkeit

P p

zu erreichen; in beyden ist die Glückseligkeit nicht der Zweck, aber doch die nothwendige Folge der Tugend, und nicht durch menschliche Bemühung allein, oder auf dieser Erde uneingeschränkt, sondern nur durch die Vermittelung der Gottheit, und in der Ewigkeit zu erhalten. So wie man also mit Recht sagen kann, daß die Lehre des Christenthums zuerst die Sittlichkeit in ihrem ganzen Umfange und in ihrer ganzen Reinheit, dem Menschen ans Herz gelegt hat: so kann man auch mit Recht behaupten, daß die Kantische Philosophie zuerst diese Reinheit und diesen Umfang uneingeschränkt anerkannt und bestätigt hat. Auf das Innere des Menschen verweist das Christenthum, und dieses Innere gleichsam aufzudecken, so viel als es menschliche Kräfte verstatten, ist das Verdienst der Kantischen Lehren. Sie setzen alle Vernunftwahrheiten, an denen der Menschheit am meisten gelegen ist, in ein Licht, das theils in voller Klarheit leuchtet, theils ein Abglanz dieser Klarheit ist. In jenem steht das Sittengesetz selbst,

und in diesem die damit nothwendige Annahme der Unsterblichkeit und des Dafeyns der Gottheit.

Ich trage, kann der Mensch nach jenen Lehren sagen, in mir ein Gesetz, das ich als vernünftiges Wesen, nicht abläugnen kann; ich soll in meinen Handlungen nur solche Regeln befolgen, die auf die Einstimmung aller vernünftigen Wesen rechnen können, und die ich, wenn ich eine Welt einzurichten hätte, ohne das meine Neigungen ins Spiel kämen, entweder schlechterdings befolgen müßte, wenn die Zwecke der Welt sich nicht zerstören sollten, oder die ich doch zur bessern Erreichung derselben befolgen würde. Dadurch sehe ich mich in eine andere Ordnung der Dinge versetzt, als diejenige ist, in welcher ich alles nach Naturgesetzen zu richten gewohnt bin. In so fern ich mich in der mir erkennbaren Welt befinde, bin ich ein bloßes Glied, das von ursprünglichen Anlagen, Verhältnissen und Umständen bestimmt wird, und wieder Lagen und Umstände für Andere hervorbringt. Allein,

ich habe auch das Gefühl einer freyen Selbstthätigkeit, deren Grund ich nicht erkenne, deren Möglichkeit ich nicht einsehe, die ich aber doch nicht für Täuschung halten kann, da jenes Gesetz eine solche Freyheit von Naturgesetzen nothwendig fordert, indem es auf eine Handlungsweise dringt, welche ohne dieselbe unmöglich wäre, und welche ich zu der meinigen machen muß, wenn ich nicht in meinen Augen verabscheuungswürdig seyn will. Werde ich dadurch auf die Hoheit meiner übersinnlichen Natur gewiesen, und eines ganz eignen Genusses fähig: so kostet es mich doch Mühe, jener gemäß zu handeln, und diesen nur einigermaßen als Ersatz für die Opfer anzusehen, welche der höhere Theil meines Wesens dem niedrigen auferlegt. Ich wünsche in unzähligen Fällen dieser Opfer überhoben zu seyn, fühle einen damit verbundenen innern Zwang, und muß also die Handlungsweise, die mir das Gesetz vorschreibt, als Pflicht, und mein Bestreben, dieselbe zu erfüllen, als Gehorsam, als Unterwerfung betrachten. Auch bleibt dies

Verhältniß meines Willens zu dem Gefetze in jedem Zeitpuncte meines Lebens, unter jeden Umständen, unverändert stehen. Iener Zwang wird zwar immer schwächer, und verschwindet in immer mehrern Fällen, je öfterer ich jenen Gehorsam beweise. Auch kann meine Lage so günstig seyn, daß auf die Erfüllung meiner Pflichten meistens mittelbar oder unmittelbar überwiegender Genuß folgt. Allein es so weit zu bringen, daß jede von dem Gefetze geforderte Handlung stets meinen Neigungen unter allen Umständen angemessen seyn, daß ich in keinem Falle innern Widerstand fühlen, oder von meiner Sinnlichkeit mich hinreißen lassen sollte, diese Vollkommenheit zu erreichen, bin ich hier auf Erden nicht im Stande. Nur darnach zu streben kann und soll mein erster Zweck seyn. Wenn ich überdieß mich auch selbst in Umständen befinde, wo es mir leicht wird, meine Pflichten zu erfüllen: so weiß ich doch, daß nicht alle Menschen, nicht einmal die meisten, sich in solchen Umständen befinden. In vielen ist keine andere Wahl als zwischen

Elend und Rechtschaffenheit möglich. Gleichwohl ist der Gedanke eines nothwendigen Verhältnisses zwischen Tugend und Glückseligkeit, von meiner Denkungsart unzertrennlich. Auf eben dem Grunde, aus welchem ich mich verbunden fühle, die Rechte meiner Mitmenschen für höher, als meine Neigungen zu halten, beruht auch die Vorstellung von der Tugend, als der Würdigkeit glücklich zu seyn, und der nothwendige Gedanke, daß Sittlichkeit nur in Verbindung mit Glückseligkeit die ganze Bestimmung des Menschen ausmacht. Soll er also diese erreichen, wie sie der sinnliche und übersinnliche Theil seines Wesens ankündigt: so darf er dadurch, daß er aus Achtung für den Einen die dringenden Forderungen des Andern nicht befriediget, der Glückseligkeit nicht verlustig werden. Um es daher für möglich zu halten, daß der Mensch seine ganze Bestimmung erreiche, muß ich ein zukünftiges Leben und eine vermittelnde Gottheit glauben. Nur unter der Voraussetzung von jenem und dieser, kann er die Vollkommenheit erreichen, auf



die ein unmittelbares Gebot dringt, und die Glückseligkeit, deren Forderung mittelbar auf eben diesem Gebote beruht.

Eben dieser Glaube wird auch vorbereitet oder gestärkt durch andere Betrachtungen, die ich über die Menschheit und über die Welt anstelle. Ich unterscheide das, was in mir denkt und will, durchaus von meinem Körper, und sehe mich als ein Wesen an, das nicht nothwendig mit demselben vereinigt seyn muß, um bestehen und wirken zu können; ich habe Kräfte, die einer immer größern Entwicklung und Anwendung fähig sind, und doch hier auf Erden, in Vergleichung, nur einen sehr geringen Grad von Ausbildung erreichen können, ja die, bey dem Werthe, dem ich nothwendig darauf lege, doch oft nicht einmal das leisten, was der blinde Instinkt in den Thieren leistet. Sehè ich nun in diesen eine Zweckmäßigkeit, die ich in dem Menschen nicht antreffe, in so fern ich seine Existenz auf dieses Leben einschränke: so weist mich auch hier die Vernunft auf

meine Fortdauer nach dem Tode. Nur durch diese wird das Räthsel gelöst, welches mir sonst die Menschheit bleibt; denn ich kann nicht in dem geringern Theile der Welt Zweckmäßigkeit, und in dem höhern Zwecklosigkeit zugleich denken.

Durch die Zweckmäßigkeit in der Einrichtung der Welt sowohl, als durch das Bedürfnis meiner Vernunft, einen letzten Grund aller Dinge zu denken, den ich in der mir erkennbaren Welt gar nicht antreffe, werde ich auch auf einen unendlich weisen und mächtigen Urheber aller Dinge geleitet. Schon das, was ich auf dieser Erde erkenne, übersteigt meine Fassungskraft; richte ich aber meine Augen gen Himmel, und auf die Sterne, gegen deren Größe und Menge diese Erde nur ein Punkt in dem Weltall ist; denke ich mir jeden Stern als eine Sonne, welche Planeten eben so, wie unsere Sonne die sie umgebenden Planeten erleuchtet; denke ich mir jeden derselben als den Aufenthalt lebendiger Geschöpfe, und diese mit einer eben

so zweckmäßigen Einrichtung, in Rücksicht auf ihre Erzeugung, Erhaltung und Ernährung: so bekomme ich die Begriffe von einer Weisheit und Macht, die für mich Unendlichkeit haben, und mich dadurch in den Glauben an die Allwissenheit und Allmacht bestärken, dessen ich zur Erreichung meiner ganzen Bestimmung bedarf.

Vermag ich endlich nicht die Aussicht in die Zukunft zu enthüllen, und die Herrlichkeit des Schöpfers in voller Klarheit zu erkennen; so finde ich die Rechtfertigung seiner Weisheit über die Dunkelheit, in welcher er meine Hoffnungen läßt, selbst in der Erhabenheit meiner Bestimmung. Ich soll das Gesetz, das er mir in vollem Lichte zeigt, ohne Rücksicht auf Lohn und Strafe, zu erfüllen, zu lieben streben, und dadurch mir selbst den Werth verschaffen, der allein mich über alle Dinge der sichtbaren Welt erhebt, und gerechte Ansprüche auf Glückseligkeit ertheilt.

Q q

So bekommt das, was der Mensch deutlich zu erkennen vermag, mit dem, was er als nothwendige Bedingung seiner Handlungsweise annehmen muß, einen unauflösbaren Zusammenhang — So stärkt die nähere Betrachtung der Welt und der Menschheit den Glauben an Gott und Unsterblichkeit, den die Bestimmung des Menschen zur Tugend nothwendig macht. — So rechtfertigt diese Bestimmung selbst den Schleyer, welcher die Herrlichkeit Gottes und die Aussicht in die Zukunft bedeckt.

Ende des zweyten und letzten Theils.

---

#### Nothwendige Verbesserungen.

- S. 306. Z 5. von unten, l. der statt deu.
- 311. - 2. dieselben, st dieselbe.
- 337. - 7. v. u. in der Anmerk. Neigungen,  
st. Meinungen.
- 344. -12. unmittelbar, st. unmittel.
- 359. -10. v. u. Ehrerbierung, st. Ehrer-  
hierung.
- 363. - 9. Sittlichkeit, st. Sittlicheite.
- 408. -14. in der Anmerk. einem, st. cinem.
- 429. - 1. v. u. den, st. dem.
- 458. -11. werden, st. worden.
- 529. -13. fehlt, st. fehlte.
- 542. - 5. vorstellend, st. vorstellen.

---

# Inhaltsanzeige

des

## Ersten Theils.

Einleitung	S. 1.
Darstellung aller Moralsysteme vor dem Kantischen, und der Zweifel gegen die Wahrheit derselben	S. 14.
Urtheile der gemeinen Vernunft über den Werth der Dinge überhaupt, und der menschlichen Handlungen insbefondere	S. 61.
Entwicklung des obersten Sittengesetzes aus dem Begriffe der Pflicht	S. 102.
Ableitung des Sittengesetzes aus dem Satze des Widerspruchs, und Darstellung des Zwecks der Sittlichkeit	S. 143.
Nur ein formaler Grundfatz kann als Sittengesetz gedacht werden	S. 185.

- Von der Freyheit des Willens fiber-  
haupt S. 219.
- Von der transcendentalen Freyheit  
des Menschen S. 248.

### Zweyten Theils.

- Von dem moralischen Gefühle, als der  
Triebfeder der practischen Ver-  
nunft S. 301.
- Von dem moralischen Gefühle, als der  
Quelle angenehmer Gemüthszu-  
stände S. 363.
- Von dem, auf Moralität gegründeten  
Glauben an das Daseyn Gottes und  
die Unsterblichkeit der Seele S. 439.
- Darstellung und Prüfung aller specu-  
lativen Beweise für das Daseyn  
Gottes, und die Unsterblichkeit  
der Seele S. 484.
- Vereinigung aller moralischen Grund-  
sätze S. 561.



