UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

Universitätsbibliothek Paderborn

Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre

Fichte, Johann Gottlieb

Jena ; Leipzig, 1798

Drittes Hauptstück. Systematische Anwendung desselben; oder, die Sittenlehre im engern Sinne.

urn:nbn:de:hbz:466:1-49217

Visual Library

Drittes Hauptstück.

SYSTEMATISCHE ANWENDUNG DES PRINCIPS DER SITTLICHKEIT

oder

DIE SITTENLEHRE IM ENGERN SINNE.

Erster Abschnitt.

Von den formalen Bedingungen der Moralität unsrer Handlungen.

§. 14.

Über den Willen insbesondere.

Ich könnte sogleich an eine synthetisch-systematische Aufstellung der formalen Bedingungen der Moralität unsrer Handlungen gehen. Da aber die formale

male Moralität, oder vorzugsweise sogenannte Moralität auch *guter Wille* heifst, und ich selbst sie so zu charakterisiren gedenke, so bin ich vorher Rechenschaft schuldig über meinen Begriff vom Willen.

Es ist zwar alles, was zu dieser Erörterung gehört, schon unter andern Namen vorgetragen, dennoch ist es auch darum nöthig, ausdrücklich unter dieser Benennung von der Sache zu reden, um meine Darstellung mit der bisher gewöhnlichen in Verbindung zu bringen.

Ein Wollen ist ein absolut freies Übergehen von Unbestimmtheit zur Bestimmtheit, mit dem Bewufstseyn desselben. Diese Handlung ist oben zur Gnüge beschrieben. — Man kann das objective, das von Unbestimmtheit zur Bestimmtheit übergehende Ich; und das subjective, das in diesem Übergehen sich selbst anschauende Ich, in der Untersuchung von einander scheiden; im Wollen ist es vereinigt. Der Trieb, das Sehnen, das Begehren, ist nicht der Wille. Bei dem ersten ist ein Hang da und Neigung; bei dem letztern auch Bewufstseyn des Objects der Neigung; aber keine Bestimmtheit des thätigen Ich, sondern Unbestimmtheit. Das Begehren möchte, dafs sein Gegenstand ihm käme; selbst Hand und Fufs dafür rühren mag es nicht. Durch das Wollen erfolgt die Bestimmtheit.

Sieht man auf das *Vermögen* jenes Übergehens mit Bewufstseyn überhaupt, — und ein solches *Vermögen* zur Äufserung *hinzu zu denken*, ist man durch die Gesetze der theoretischen Vernunft genöthigt, —

so

so erhält man den Begriff des *Willens* überhaupt, als eines Vermögens zu wollen. Es ist dies ein abstrakter Begriff, nichts wahrzunehmendes wirkliches, nicht etwa eine Thatsache, wie einige sich ausdrücken. Nimmt man ein wirkliches bemerkbares Übergehen, so hat man ein *Wollen*. Nun aber ist das Wollen nicht vollendet, und es ist überhaupt kein Wollen, wenn nicht Bestimmtheit da ist. Dann heifst es *ein* Wille; wie in der Redensart: das ist mein Wille; oder eine Wollung. Im gemeinen Leben macht man diesen Unterschied zwischen dem Willen überhaupt, als einem Vermögen und zwischen *einem* Willen, einem bestimmten Willen, als bestimmter Äufserung jenes Vermögens nicht, weil er da nicht nöthig ist; und in der Philosophie, wo er höchst nöthig wäre, hat man ihn auch nicht gemacht.

Der Wille ist frei in materialer Bedeutung des Worts. Das Ich in wiefern es will, giebt als Intelligenz sich selbst das Object seines Wollens, indem es aus den mehrern möglichen eins wählt; und die Unbestimmtheit, welche die Intelligenz anschaut und begreift, erhebt zu einer gleichfalls gedachten und begriffenen Bestimmtheit. — Diesem widerspricht nicht, dafs das Object durch den Naturtrieb gegeben seyn könne. Es ist durch ihn gegeben als Object des Sehnens, des Begehrens; aber keinesweges des *Willens*, des bestimmten Entschlusses, dasselbe zu realisiren. In dieser Rücksicht giebt es absolut der Wille sich selbst. Kurz, der Wille ist schlechthin frei, und ein unfreier Wille ist ein Unding. Wenn nur der Mensch will, so ist er frei; und wenn er nicht

nicht frei ist, so will er nicht, sondern wird getrieben. — Die Natur bringt keinen Willen hervor; sie kann der Strenge nach auch kein Sehnen hervorbringen, wie wir schon oben gesehen haben, denn auch dieses setzt eine Reflexion voraus. Nur wird in dieser Reflexion das Ich seiner selbst, als eines reflectirenden, sich nicht bewufst; mithin mufs es selbst annehmen, dafs das in ihm vorhandene Sehnen Naturprodukt sey; obwohl Beobachter aufser ihm, und wir selbst vom transscendentalen Gesichtspunkte aus, das Gegentheil finden.

Geht der Wille von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit — und dafs dies die Bedingung des Bewufstseyns der Freiheit, und mit ihm des Ich, als eines solchen, sey, ist oben streng erwiesen; es ist sonach erwiesen, *dafs ein Wille sey*, und dafs er so bestimmt sey, wie wir ihn beschreiben — ist dies, sage ich, so, so ist der Wille stets ein Vermögen zu wählen, wie ihn *Reinhold* sehr richtig beschreibt. Es ist kein Wille ohne *Willkühr*. Willkühr nemlich nennt man den Willen, wenn man auf das so eben angegebene Merkmal sieht, dafs er nothwendig unter mehrern gleich möglichen Handlungen eine Auswahl trifft.

(Einige Philosophen haben in der Behauptung, dafs es der Freiheit gleich möglich sey, die entgegengesetzten Entschliefsungen A oder — A zu ergreifen, einen Widerspruch gefunden; und andere Philosophen haben Mühe gehabt, den Zirkel, den man für einen Beweis dieses Widerspruchs ausgab, zu entblöfsen. Wir wollen doch einmal untersuchen,

was

was die erstern voraussetzen, ohne dafs die letztern es merken.

Setzen wir eine Naturkraft = X. Da sie Naturkraft ist, wirkt sie nothwendig mechanisch, d. i. sie bringt immer alles hervor, was sie vermöge ihrer Natur unter diesen Bedingungen hervorbringen kann. Die Äufserung einer solchen Kraft ist, wenn sie = A ist, nothwendig = A, und es wäre widersprechend, statt jenes irgend ein — A anzunehmen.

Ist denn nun dieses Gesetz auf den Willen anwendbar? — Zuförderst, worauf es vorzüglich ankommt, und was ich oben nicht ohne Grund eingeschärft habe: wo der Wille, wo überhaupt das Ich eintritt, ist die Naturkraft ganz am Ende. *Es ist durch sie weder A noch — A, es ist durch sie gar nichts möglich;* denn ihr letztes Produkt ist ein Trieb und ein solcher hat keine Kausalität. Also nicht einer Naturkraft, sondern dem ihr absolut entgegengesetzten Willen ist A und — A gleich möglich. Dann — wenn behauptet wird dafs der Wille frei sey, so wird behauptet, dafs er erstes anfangendes Glied einer Reihe sey, also durch kein anderes bestimmt werde, mithin die Natur sein Bestimmungsgrund nicht seyn könne, wie ich dasselbe aus der Natur selbst erwiesen: also dafs die Willensbestimmung keinen Grund aufser ihr selbst habe. Ferner wird behauptet, dafs der Wille nicht wie eine mechanische Kraft alles wirke, was er könne, sondern in einem Vermögen bestehe, sich selbst durch sich selbst auf eine bestimmte Wirkung zu *beschränken;* dafs also, wenn die ganze Sphäre wäre A + — A, es

in seiner Macht steht, sich zu dem ersten Theile oder zu dem letztern zu bestimmen, ohne allen aufser ihm liegenden Grund. Auf diese Voraussetzung müssen die Gegner sich einlassen. Statt dessen setzen sie voraus, was man ihnen ja eben ableugnet, dafs der Wille in der Reihe der Naturkräfte liege, und nichts sey, denn selbst eine Naturkraft; und unter dieser Voraussetzung ist ihre Folgerung richtig. Sie beweisen sonach, dafs der Wille nicht frei sey, aus der Voraussetzung, dafs er es nicht sey; und wenn sie richtig reden wollten, so sollten sie nicht sagen, die Behauptung, dafs der Wille frei sey, widerspreche sich selbst; sondern nur sie widerspreche *ihrer* Behauptung, dafs er nicht frei sey: was man ihnen denn allerdings ohne Widerrede zugestehen mufs.

Der wahre Widerspruch liegt höher, als sie selbst glauben. Es widerspricht ihrem gesammten individuellen Denkvermögen, sich eine andere Reihe, als die eines Naturmechanismus zu denken; sie haben zu den höhern Aufserungen der Denkkraft sich noch gar nicht empor gehoben, daher ihre absolute Voraussetzung, über welche sie selbst für ihre Person allerdings nicht hinauskönnen. Alles geht mechanisch zu: ist ihr absoluter Grundsatz; weil in ihrem klaren Bewufstseyn allerdings nichts anderes, als blofs mechanisches vorkommt. — So ist es mit allem Fatalismus beschaffen. Auch wenn man den Grund unsrer moralischen Entschliefsungen in die intelligible Welt versetzt, wird es nicht anders. Der Grund unserer Willensbestimmung soll so dann in etwas liegen, das nicht sinnlich ist, das aber übrigens uns

eben

eben so, wie physische Gewalt, bestimmt; dessen *bewirktes* unser Willensentschluſs ist. Aber wie ist denn so etwas von der Sinnenwelt unterschieden? Nach *Kant* ist die Sinnenwelt diejenige, auf welche die Kategorien anwendbar sind, hier aber wird ja doch die Kategorie der Kausalität angewendet auf etwas intelligibles; dasselbe hört sonach auf, ein Glied der intelligiblen Welt zu seyn, und fällt in das Gebiet der Sinnlichkeit herab.)

Nun wird diese als nothwendig zuzugestehende Wahl des Willens weiter so bestimmt, daſs sie sey eine Wahl zwischen der Befriedigung des eigennützigen Triebes (des Naturtriebes) und des uneigennützigen (des sittlichen Triebes.) Prüfen wir jetzt diese weitere Bestimmung. Die Freiheit ist nicht bloſs material, sondern auch formal; nach einer oben aus ihrem Grunde abgeleiteten Unterscheidung. Ich kann — zwar nicht ursprünglich, woraus oben argumentirt worden ist, aber wohl nachdem das Selbstbewuſstseyn entwickelt, und Erfahrungen schon gemacht sind, — der letztern so gut mir bewuſst werden, als der erstern. Werde ich mir bloſs der formalen Freiheit bewuſst, so erhalte ich, als Intelligenz, dadurch zuförderst das Vermögen, die Befriedigung der Natur aufzuschieben; und da, während dieses Aufschubs der Naturtrieb fortfahren wird, sich zu äuſsern, und auf eine mannichfaltige Weise sich zu äuſsern, erhalte ich zugleich *das* Vermögen, auf den Naturtrieb in den verschiedenen Ansichten, unter denen er jetzt sich mir darbietet, zu reflectiren, und *unter den mehrern möglichen Befriedigungen desselben*

zu wählen. Ich wähle die Befriedigung des Einen Bedürfnisses. Ich wähle mit völliger Willensfreiheit, denn ich wähle mit dem Bewufstseyn der Selbstbestimmung; aber ich opfere den Genufs keineswegs der Sittlichkeit, ich opfere ihn nur einem andern Genusse auf.

Aber, dürfte man sagen, du giebst denn doch dem stärkern in dir vorhandenen Triebe nach. Wenn das auch allgemein wahr wäre, so antworte ich: dieser Trieb würde nicht seyn, nicht zum Bewufstseyn gekommen seyn, wenn ich nicht an mich gehalten, den Entschlufs aufgeschoben, und auf das Ganze meines Triebes mit Freiheit reflectirt hätte. Sonach habe ich auch unter dieser Voraussetzung das Object meines Willens durch Selbstbestimmung bedingt, und mein Wille bleibt auch materialiter frei. — Wenn es allgemein wahr wäre, habe ich gesagt: aber es ist nicht allgemein wahr. Wenn erst eine gewisse Summe der Erfahrung vorhanden ist, kann ich durch die Einbildungskraft gar wohl einen Genufs mir vorstellen, welchen gegenwärtig meine Natur nicht im mindesten fodert; und diesem Genusse alle Befriedigung der gegenwärtig in der That vorhandenen Triebe nachsetzen. Ehemals mufs wohl ein Antrieb dieser Art in mir gewesen seyn, weil ich einen wirklichen Genufs gehabt habe, den ich gegenwärtig durch die Einbildungskraft nur reproducire. Dann ist mir die blofse Einbildung Antrieb, deren Object doch wohl Producte der Freiheit sind; und ich gebe mir sodann in dem ausgedehntesten Sinne des Worts, das Object meines Wil-

lens

lens selbst. Ich opfere dann eben so wenig der Tugend, sondern einem nur eingebildeten Genusse einen andern wirklichen Genufs auf. (Dies ist die gewöhnliche Lage der blofs *policirten* Menschen d. i. der Menschen auf dem Wege zur Kultur. Z. B. der abgenutzte Wollüstling, der Geizige, der Eitle rennt nach einem blofsen eingebildeten Genusse, und giebt dagegen den wahren auf.)

Nur auf diese Weise ist auch Klugheit möglich, welche nichts anderes ist, als eine verständige Wahl zwischen mehreren Befriedigung des Naturtriebes. Nach jenem Begriffe vom Willen, in der gröfsten Ausdehnung angewandt, würde diese gar nicht, sondern nur Sittlichkeit oder Unsittlichkeit möglich seyn.

§. 15.

Systematische Aufstellung der formalen Bedingungen der Moralität unsrer Handlungen.

I.

Wie wir gesehen haben, lautet das formale Gesetz der Sitten so: handle schlechthin gemäfs deiner Überzeugung von deiner Pflicht. Man kann sehen auf die Form dieses Gesetzes und auf seine Materie, oder, welches hier deutlicher seyn möchte, auf die Bedingung und das Bedingte. In Absicht des erstern

liegt, wie wir gleichfalls gesehen haben, dies darin; suche dich zu überzeugen was jedesmal deine Pflicht sey; in Absicht des letztern; was du nun mit Überzeugung für Pflicht halten kannst, das thue, und thue es lediglich darum, weil du dich überzeugt hast, es sey Pflicht.

II.

Wenn denn nun aber meine Überzeugung irrig ist, — könnte jemand sagen, so habe ich meine Pflicht nicht gethan; sondern gethan, was gegen die Pflicht läuft. In wiefern kann ich denn nun dabei ruhig seyn? Offenbar nur in so fern, in wiefern ich es auch nicht einmal für möglich halte, dafs meine Überzeugung irrig seyn könnte; noch für möglich, dafs ich sie jemals in einer unendlichen Existenz für irrig halten sollte. Ich halte sonach an meine Handlung nicht nur den Begriff von meiner gegenwärtigen Überzeugung; sondern ich halte wieder diese Überzeugung an den Begriff von meiner ganzen möglichen Überzeugung; an das ganze System derselben, in wiefern ich es mir im gegenwärtigen Augenblicke vorstellen kann. Eine solche Vergleichung und Prüfung ist *Pflicht*: denn ich *soll* mich überzeugen. Ist es mir nicht gleichgültig, ob ich pflichtmäfsig handle oder nicht, sondern ist mir dies die höchste Angelegenheit meines Lebens, so kann es mir auch nicht gleichgültig seyn, ob meine Überzeugung wahr seyn möge oder irrig. — Also, für die Richtigkeit meiner Überzeugung in einem besondern Falle bürgt mir ihre Zusammenstimmung

mit

mit aller denkbaren Überzeugung; und die Untersuchung, ob diese Zusammenstimmung vorhanden sey oder nicht, ist selbst Pflicht.

III.

Aber das ganze System meiner Überzeugung selbst kann mir auf keine andere Weise gegeben werden, als durch meine gegenwärtige Überzeugung von derselben. Wie ich in der Beurtheilung des einzelnen Falls irren kann, eben so kann ich ja auch in der Beurtheilung meiner Beurtheilung überhaupt, in der Überzeugung von meiner ganzen Überzeugung irren.

Demnach bleibt meine Moralität, mithin meine absolute Selbstständigkeit und Gewissensruhe, immerfort abhängig von einem Zufalle. Ich mufs, falls ich dies alles bedenke, — und es ist Pflicht, dasselbe zu bedenken — entweder auf gut Glück handeln, welches gegen das Gewissen läuft, oder ich darf gar nicht handeln, sondern mufs mein ganzes Leben unentschieden, und in einem ewigen Hin- und Herschwanken zwischen dem Für und Wider zubringen: wenn es kein absolutes Kriterium der Richtigkeit meiner Ueberzeugung über Pflicht giebt.

(Eine wichtige, und soviel mir bekannt ist, noch nirgends sattsam überlegte Bemerkung; durch deren Erörterung wir einen festern Zusammenhang in unsre Theorie bringen, und einen leichtern Übergang von den formalen Bedingungen der Moralität zu den materialen derselben erhalten werden.)

IV.

Soll überhaupt pflichtmäfsiges Verhalten möglich seyn, so mufs es ein absolutes Kriterium der Richtigkeit unsrer Überzeugung über die Pflicht geben. Also es mufs eine gewisse Überzeugung absolut richtig seyn; bei welcher wir um der Pflicht willen beruhen müssen. — Man bemerke zuförderst die Weise, wie hier gefolgert wird. Soll überhaupt pflichtmäfsiges Verhalten möglich seyn, so mufs es ein solches Kriterium geben; nun ist, zufolge des Sittengesetzes, ein solches Verhalten schlechthin möglich, mithin giebt es ein solches Kriterium. Wir folgern demnach aus dem Vorhandenseyn und der nothwendigen Kausalität eines Sittengesetzes etwas im Erkenntnifsvermögen. Wir behaupten mithin eine Beziehung des Sittengesetzes auf die theoretische Vernunft; ein *Primat* des erstern vor der letztern, wie *Kant* es ausdrückt. Ohne was es überhaupt keine Pflicht geben könnte, ist absolut wahr; und es ist Pflicht, dasselbe für wahr zu halten.

Damit dieser Satz nicht gröblich gemifsdeutet werde, bemerke man dabei folgendes: Das Sittengesetz fodert allerdings eine gewisse bestimmte Überzeugung = A, und autorisirt sie. Da das Sittengesetz aber kein Erkenntnifsvermögen ist, so kann es seinem Wesen nach diese Überzeugung nicht durch sich selbst aufstellen; sondern es erwartet, dafs sie durch das Erkenntnifsvermögen, durch die reflectirende Urtheilskraft gefunden und bestimmt sey, und dann erst autorisirt es dieselbe, und macht es zur Pflicht, bei ihr stehen zu bleiben. Die entgegengesetzte Behauptung

hauptung würde auf eine materiale Glaubenspflicht führen, d. h. auf eine Theorie, nach welcher unmittelbar im Sittengesetze gewisse theoretische Sätze enthalten wären, die nun ohne weitere Prüfung, und ob man sich von ihnen theoretisch überzeugen könnte oder nicht, für wahr gehalten werden müfsten. Eine solche Behauptung ist theils für sich selbst völlig widersprechend, aus dem Grunde, weil das praktische Vermögen kein theoretisches ist; theils würde sie Betrügereien, und der Unterdrückung und Unterjochung der Gewissen von aller Art Thor und Thür öffnen. Die theoretischen Vermögen gehen ihren Gang fort, bis sie auf dasjenige stofsen, was gebilligt werden kann; nur enthalten sie nicht in sich selbst das Kriterium seiner Richtigkeit, sondern dieses liegt im praktischen, welches das erste und höchste im Menschen, und sein wahres Wesen ist. Die gegenwärtige Behauptung ist, nur in ihrer weitern Bestimmung, die schon oben vorgekommene: das Sittengesetz ist lediglich formal, und mufs seine Materie anderwärts her erhalten. Aber *dafs* etwas seine Materie ist, davon kann der Grund nur in ihm selbst liegen.

Es entsteht nur dabei die weit schwierigere Frage: wie äufsert sich, und woran erkennt man die Bestätigung eines theoretischen Urtheils über die Pflicht durch das Sittengesetz? — Das Sittengesetz, auf den empirischen Menschen bezogen, hat einen bestimmten *Anfangspunkt* seines Gebiets: die bestimmte Beschränkung, in welcher das Individuum sich findet, indem es zuerst sich selbst findet; es hat ein bestimmtes, wiewohl nie zu erreichendes *Ziel*: absolute

Befreiung von aller Beschränkung; und einen völlig bestimmten *Weg*, durch den es uns führt: die Ordnung der Natur. Es ist daher für jeden bestimmten Menschen in einer jeden Lage nur etwas bestimmtes pflichtmäfsig, und man kann sagen, dies fodere das Sittengesetz in seiner Anwendung auf das Zeitwesen. Man bezeichne diese bestimmte Handlung oder Unterlassung mit X.

Nun ist das praktische Vermögen kein theoretisches, wie so eben erinnert worden. Es selbst kann sonach dieses X. nicht geben, sondern dasselbe ist durch die — hier frei reflectirende — Urtheilskraft, zu suchen. Da aber ein Trieb da ist, überhaupt zu handeln, und zwar das bestimmte X. durch die Handlung zu realisiren, so bestimmt dieser Trieb die Urtheilskraft, — nicht materialiter, dafs er ihr etwas gebe, welches er nicht vermag; aber doch formaliter, dafs sie etwas suche. Der sittliche Trieb äufsert sich sonach hier als Trieb nach einer bestimmten Erkenntnifs. Setzet, die Urtheilskraft finde X. welches von gutem Glücke abzuhängen scheint, so fällt der Trieb nach der Erkenntnifs, und die Erkenntnifs zusammen; das ursprüngliche Ich und das wirkliche sind in Harmonie, und es entsteht, wie immer in diesem Falle, laut obigen Beweises, ein Gefühl.

Es fragt sich nur, was dies für ein Gefühl seyn werde, und welches sein unterscheidender Charakter sey von andern Gefühlen. Alle ästhetischen Gefühle sind dem hier zu beschreibenden Gefühle darin gleich, dafs sie entstehen aus Befriedigung eines Triebes nach einer bestimmten Vorstellung; darin aber sind sie ihm

ent-

entgegengesetzt, dafs der ihnen zu Grunde liegende Trieb seine Befriedigung nicht absolut *fodert*, sondern sie nur als eine Gunst der Natur *erwartet*. Der Trieb nach Erkenntnifs aber, von welchem hier die Rede ist, ist der absolut fodernde sittliche Trieb. Es kann daher hier nicht, wie dort, entstehen eine *Lust*, die unverhofft uns überraschte; sondern lediglich eine *kalte Billigung* dessen, was zu erwarten war, und schlechthin sich finden mufste, wenn die Vernunft sich nicht selbst aufgeben sollte. In Handlungen nennt man das so gebilligte recht, in Erkenntnissen *wahr*.

Es gäbe sonach ein *Gefühl* der Wahrheit und Gewifsheit, als das gesuchte absolute Kriterium der Richtigkeit unsrer Überzeugung von Pflicht. Wir beschreiben dieses wichtige Gefühl noch näher. — So lange die Urtheilskraft noch im Suchen ist, schwebt das freie Einbildungsvermögen zwischen entgegengesetzten, und es ist, weil das Suchen zufolge eines Triebes angestellt wird, und dieser noch nicht befriedigt ist, vorhanden ein Gefühl des Zweifels, welcher, da die Sache über alles wichtig, mit Besorglichkeit verknüpft ist. (Ich weifs z. B. dafs ich *zweifle*. Woher weifs ich denn nun dies? Doch wohl nicht aus einer objectiven Beschaffenheit des gefällten Urtheils. Der Zweifel ist etwas subjectives; er läfst sich nur fühlen, eben so wie sein Gegentheil, die Gewifsheit.) Sobald die Urtheilskraft das gefoderte findet, entdeckt sich, dafs es das gefoderte sey, durch das Gefühl der Zusammenstimmung. Die Einbildungskraft ist nunmehro gebun-

den und gezwungen, wie bei aller Realität; ich kann nicht anders, als die Sache so ansehen, es ist, wie bei jedem Gefühle, Zwang vorhanden. Dies giebt in der Erkenntnifs *unmittelbare Gewifsheit*, womit *Ruhe und Befriedigung* verknüpft ist.

(*Kant* sagt Religion innerh. d. Gr. d. bl. Vernunft 4. Stck. 2r. Thl. §. 4. vortrefflich: das Bewufstseyn, dafs eine Handlung, die ich unternehmen wolle, recht sey, ist unbedingte Pflicht. Aber ist denn ein solches Bewufstseyn möglich, und woran erkenne ich denn dasselbe? K. scheint dies auf dem Gefühle eines jeden beruhen zu lassen, auf welchem es denn auch allerdings beruhen mufs; jedoch hat die transscendentale Philosophie die Verbindlichkeit auf sich, die Möglichkeit eines solchen Gefühls der Gewifsheit zu begründen; und dies ist von uns so eben geschehen. Jedoch führt K. ein Beispiel an, welches seine Gedanken darüber erläutert, und auch zur Erläuterung des hier von uns vorgetragenen trefflich pafst. — Ein Ketzerrichter, der einen ihm so erscheinenden Ketzer zu Tode verurtheile, könne nie ganz gewifs seyn, dafs er daran nicht vielleicht unrecht thue. Wenn er etwa sich selbst fragte: getrauest du dich wohl in Gegenwart des Herzenskündigers mit Verzichtthuung auf alles, was dir werth und heilig ist, dieser Sätze Wahrheit zu betheuren; so werde hiebei wohl der kühnste Glaubenslehrer zittern. Oder wie er an einem andern Orte sagt, wer da auftrete, und behaupte; wer dies alles, was ich euch da sage, nicht glaubt, der ist ewig verdammt; der müsse doch wohl hinzu zusetzen sich getrauen: wenn es aber

nicht

nicht wahr ist, so will ich selbst ewig verdammt seyn: aber es sey zu hoffen, dafs wohl die meisten Bedenken tragen würden, es auf diese Gefahr hin zu wagen; und daraus könnten sie ersehen, dafs sie selbst doch nicht so fest von einem Glauben überzeugt seyen, den sie andern aufdringen wollen. Wir könnten nach dieser Analogie sagen; wer seiner Sache ganz gewifs sey, der müsse auf diese Gewifsheit selbst die ewige Verdammnifs wagen, und wenn er dies nicht möge, verrathe er dadurch seine Ungewifsheit.

Wenn nun aber weiter gefragt würde, was das heifsen möge, ewig verdammt seyn wollen, so wird man daraus wohl keinen andern vernünftigen Sinn herausbringen können, als den, *seine Besserung auf alle Ewigkeit aufgeben.* — Dies ist das gröfste Übel und ein Übel, das gar kein Mensch sich im Ernste denken kann, dessen ernsthafter Gedanke jeden vernichten würde. Bei den muthwilligsten Sündern gegen ihr eigenes Gewissen liegt immer im Hintergrunde die Vertröstung, dafs sie nur noch für diesmal oder nur noch so und so lange so fortfahren, zu ihrer Zeit aber sich bessern wollen. Man kann also versichert seyn, dafs man mit seinem Gewissen nicht im reinen ist, so lange man sich entweder bestimmt vernimmt, oder es wenigstens für möglich hält, einmal in der Zukunft seine Handlungsweise zu ändern. Wer seiner Sachen gewifs ist, der wagt es darauf, dafs er sie und die Grundsätze, nach denen er sie eingerichtet hat, nicht abändern *könne*, dafs seine Freiheit über diesen Punkt ganz verlohren gehe, dafs er

in

in diesem Entschlusse auf immer bestätigt werde. Dieses ist das einzige sichere Kriterium der wahren Überzeugung.

Der Beweis davon ist folgender: Eine solche Ueberzeugung versetzt in Harmonie mit dem ursprünglichen Ich. Aber dasselbe ist über alle Zeit und alle Veränderung in der Zeit erhaben; darum erhebt sich in dieser Vereinigung das empirische Ich gleichfalls über allen Zeitwechsel, und setzt sich als absolut unveränderlich. Daher die Unerschütterlichkeit der festen Ueberzeugung.)

Dies Resultat des gesagten ist: ob ich zweifle, oder gewifs bin, habe ich nicht durch Argumentation, deren Richtigkeit wieder eines neuen Beweises bedürfte, und dieser Beweis wieder eines neuen Beweises, und so ins unendliche; sondern durch *unmittelbares* Gefühl. Nur auf diese Art läfst sich subjective Gewifsheit, als Zustand des Gemüths, erklären. Das Gefühl der Gewifsheit aber ist stets eine unmittelbare Uebereinstimmung unsers Bewufstseyns mit unserm ursprünglichen Ich; wie es in einer Philosophie, die vom Ich ausgeht, nicht anders kommen konnte. Dieses Gefühl täuscht nie, denn es ist, wie wir gesehen haben, nur vorhanden, bei völliger Uebereinstimmung unsers empirischen Ich mit dem reinen; und das letztere ist unser einziges wahres Seyn und alles mögliche Seyn, und alle mögliche Wahrheit.

Nur in wiefern ich ein moralisches Wesen bin, ist Gewifsheit für mich möglich; denn das Kriterium al-

ler

ler theoretischen Wahrheit ist nicht selbst wieder ein theoretisches — Das theoretische Erkenntnifsvermögen kann sich nicht selbst kritisiren und bestätigen — sondern es ist ein praktisches, bei welchem zu beruhen Pflicht ist. Und zwar ist jenes Kriterium ein allgemeines, das nicht nur für die unmittelbare Erkenntnifs unsrer Pflicht, sondern überhaupt für jede mögliche Erkenntnifs gilt; indem es auch in der That keine Erkenntnifs giebt, die nicht wenigstens mittelbar auf unsre Pflichten sich bezöge.

V.

Das Kriterium der Richtigkeit unsrer Ueberzeugung ist, wie wir gesehen haben, ein inneres. Ein äufseres, objectives, giebt es nicht, noch kann es ein solches geben, da ja das Ich gerade hier, wo es als moralisch betrachtet wird, ganz selbstständig und von allem, was aufser ihm liegt, unabhängig seyn soll. Dies verhindert nicht anzugeben, von welcher Art überhaupt die durch dieses Kriterium gebilligten Ueberzeugungen seyn werden; und dies ist das letzte, was wir hier zu thun haben.

Nur zufolge des praktischen Triebes sind überhaupt für uns Objecte da: — ein sehr bekannter und mehrmals zur Gnüge erwiesener Satz. Wir sehen hier nur auf folgenden Umstand: Mein Trieb ist beschränkt, und zufolge dieser Beschränkung setze ich ein Object. Nun kann ich offenbar das Object nicht setzen und charakterisiren, ohne den Trieb bestimmt zu charakterisiren, den es beschränkt; denn ein bestimmtes Object ist gar nichts anders und ist nicht anders zu beschreiben, denn als ein einen bestimmten

Trieb

Trieb beschränkendes. Ich erhalte dadurch die gegebenen Eigenschaften des Dinges, weil ich mich und das Ding in gegenseitige Ruhe versetze. Nun kann ich aber auch auf die Freiheit reflectiren. Dann wird jene Begränzung durch das Object etwas, das regelmäfsig und in einer gewissen Ordnung, erweitert werden kann; und durch eine solche Erweiterung meiner Gränzen würde auch das Object verändert werden. Ich setze etwa diese Modifikabilität; und bestimme in diesem Falle *seine Zweckmäfsigkeit, seine Brauchbarkeit zu beliebigen Zwecken*, die man sich etwa mit demselben vorsetzen möchte.

Es werde hiebei bemerkt zuförderst: die Bestimmung der Zweckmäfsigkeit ist gar keine andere, als die der innern, ruhenden Beschaffenheiten eines Dinges, und kann keine andere seyn; sie ist nur aus einem andern Gesichtspunkte unternommen. Im einen wie im andern Falle wird das Object bestimmt vermittelst des Triebes, den es beschränken soll; im ersten Falle wird nur nicht auf die mögliche Befreiung, im zweiten wird darauf gesehen. Dort ruht der Trieb, hier wird er in Bewegung gesetzt. — Dann lasse man nicht aufser Acht, dafs ich den Begriff der Zweckmäfsigkeit aus der Beziehung eines Objects auf die Freiheit überhaupt, nicht gerade auf die meinige, abgeleitet habe. Es kann etwas als zweckmäfsig gedacht werden, ohne dafs eben dabei deutlich gedacht werde; ich oder ein anderes freies Wesen könne diese möglichen Zwecke in ihm ausführen. Dunkel liegt das letztere freilich aller Annahme der Zweckmäfsigkeit zu Grunde.

Nun

Nun werde ich etwa meines Triebes — ich rede hier vom Triebe überhaupt — nur *zum Theil* mir bewufst. Dann habe ich die Zweckmäfsigkeit des Dinges nur zum Theil aufgefafst; ich erkenne nicht den eigentlichen Zweck desselben, sondern nur etwa einen willkührlichen, für welchen man es unter andern auch brauchen kann. Mein ganzer Trieb geht auf absolute Unabhängigkeit und Selbstständigkeit; ehe ich ihn nicht als solchen aufgefafst habe, habe ich mich selbst nicht, und im Gegensatze mit mir selbst das Ding nicht vollkommen bestimmt, weder seinen Beschaffenheiten, noch seinem Zwecke nach. Ist das letztere vollkommen bestimmt auf die angezeigte Weise, so habe ich den Umfang aller seiner Zwecke, oder seinen Endzweck. Sonach sind alle vollständige Erkenntnisse, bei denen man beruhen kann, nothwendig Erkenntnisse des Endzwecks der Objecte; eine Ueberzeugung wird durch das Gewissen nicht eher gebilligt, bis sie die Einsicht in den Endzweck des Dinges enthält, und diese Erkenntnisse sind zugleich diejenigen, welche das moralische Betragen leiten. Das Sittengesetz geht sonach darauf, jedes Ding nach seinem Endzwecke zu behandeln. Wir haben hiedurch den leichtesten Weg gefunden, das Materiale des Sittengesetzes wissenschaftlich aufzustellen.

Noch habe ich darauf aufmerksam zu machen, dafs wir so eben ein geschlossenes Ganzes der Erkenntnifs, eine vollständige Synthesis, aufgestellt haben. Nemlich, sittlicher Trieb, und theoretisches Wissen stehen in Wechselwirkung; und alle Moralität ist durch

durch diese Wechselwirkung beider bedingt. Der sittliche Trieb, in wiefern er im Bewufstseyn vorkommt, fodert einen *ihm* freilich unzugänglichen bestimmten Begriff = X. und bestimmt in so fern formaliter das Erkenntnifsvermögen, d. i. er treibt die reflectirende Urtheilskraft an, jenen Begriff zu suchen. Das Erkenntnifsvermögen ist aber auch materialiter in Absicht des Begriffs X. durch den sittlichen Trieb, wenn er als ursprünglich betrachtet wird, bestimmt; denn X. entsteht durch die vollendete Bestimmung des Objects, vermittelst des ganzen ursprünglichen Triebes, wie wir so eben gesehen haben. (Alle Erkenntnifs sonach, objectiv als System betrachtet, ist in voraus durchgängig bestimmt, und durch den sittlichen Trieb bestimmt.) (Also zuförderst, das Vernunftwesen ist auch in Absicht der Materie und Form seiner ganzen möglichen Erkenntnifs absolut durch sich selbst, und schlechthin durch nichts aufser ihm bestimmt. Was wir sonst zufolge des Satzes der Ichheit behaupten, erhalten wir hier bestimmter wieder, und zwar durch eine genetische Deduktion. Dann — dasjenige im Ich, wodurch seine ganze Erkenntnifs bestimmt wird, ist sein praktisches Wesen; wie es ja seyn mufste, da dies das höchste in ihm ist. Die einzige feste und letzte Grundlage aller meiner Erkenntnifs ist meine Pflicht. Diese ist das intelligible „An sich", welches durch die Gesetze der sinnlichen Vorstellung sich in eine Sinnenwelt verwandelt.)

Umgekehrt wirkt die Erkenntnifs auf den sittlichen Trieb im Bewufstseyn; indem sie ihm sein

Object

Object giebt. — Der sittliche Trieb geht sonach vermittelst der Erkenntnifs in sich zurück; und die angezeigte Wechselwirkung ist eigentlich eine Wechselwirkung des sittlichen Triebes mit sich selbst. Im Gefühle der Gewifsheit äufsert sich das Zusammentreffen alles desjenigen, was das vernünftige Wesen constituirt, in der beschriebenen Wechselwirkung; wie wir oben weitläuftiger dargethan haben.

Dafs wir alles zusammenfassen. Die formale Bedingung der Moralität unserer Handlungen, oder ihre vorzugsweise sogenannte Moralität besteht darin, dafs man sich schlechthin um des Gewissens willen zu dem, was dasselbe fodert, entschliefse. Das Gewissen aber ist *das unmittelbare Bewufstseyn unserer bestimmten Pflicht.* Dies ist nicht anders zu verstehen, als so, wie es abgeleitet worden. Nemlich das Bewufstseyn eines bestimmten, als eines solchen, ist nie unmittelbar; sondern wird erst durch einen Denkakt gefunden, (materiell ist das Bewufstseyn unserer Pflicht nicht unmittelbar.) Aber das Bewufstseyn, *dafs* dieses bestimmte Pflicht sey, ist, wenn das bestimmte erst gegeben, unmittelbares Bewufstseyn. Das Bewufstseyn der Pflicht ist formaliter unmittelbar. Jenes formale des Bewufstseyns ist ein blofses Gefühl.

(Kant sagt am angeführten Orte: das Gewissen ist ein Bewufstseyn, das selbst Pflicht ist. Ein richtiger und erhabener Ausspruch. Es liegt in ihm zweierlei: zuförderst, es ist schlechthin Pflicht, sich jenes Bewufstseyn zu erwerben, nach obigem Beweise. Jeder soll schlechthin sich überzeugen, was

seine Pflicht sey; und jeder kann es in jedem Falle. Dies ist gleichsam das Konstitutionsgesetz aller Moral: das Gesetz, sich selbst ein Gesetz zu geben. Dann — das Bewufstseyn in diesem Zustande ist gar nichts weiter, als ein Bewufstseyn der Pflicht. Die Materie des Bewufstseyns ist Pflicht, darum, weil es Materie *dieser Art* des Bewufstseyns ist. Nemlich das Gewissen, das oben geschilderte Gefühlvermögen, giebt nicht das Materiale her, dieses wird allein durch die Urtheilskraft geliefert, und das Gewissen ist keine Urtheilskraft: aber die Evidenz giebt es her; und diese Art der Evidenz findet lediglich beym Bewufstseyn der Pflicht statt.)

Corollaria.

1) Es ist durch die so eben gegebene Deduction auf immer aufgehoben und vernichtet, die nach den meisten Moralsystemen noch statt findende Ausflucht *eines irrenden Gewissens*. Das Gewissen irrt nie, und kann nicht irren; denn es ist das unmittelbare Bewufstseyn unsers reinen ursprünglichen Ich, über welches kein anderes Bewufstseyn hinausgeht; das nach keinem andern Bewufstseyn geprüft und berichtigt werden kann; das selbst Richter aller Ueberzeugung ist, aber keinen höhern Richter über sich anerkennt. Es entscheidet in der letzten Instanz und ist inappellabel. Ueber dasselbe hinausgehen wollen heifst, aus sich selbst herausgehen, sich von sich selbst trennen wollen. Alle materialen Moralsysteme, d. h. die noch einen Zweck der Pflicht aufser der Pflicht selbst suchen, gehen darüber hinaus, und

sind

sind in den Grundirrthum alles Dogmatismus verstrickt, welcher den letzten Grund alles dessen, was im Ich und für das Ich ist, aufser dem Ich aufsucht. Dergleichen Moralsysteme sind nur durch eine Inkonsequenz möglich; denn für den konsequenten Dogmatismus giebt es keine Moral, sondern nur ein System von Naturgesetzen. — Ferner, auch die Urtheilskraft kann nicht irren, darüber, ob das Gewissen gesprochen habe oder nicht. Ehe sie hierüber ganz gewifs ist, was nöthigt denn den Menschen zum Handeln? *Durch ihn* erfolgt keine Handlung, ohne dafs er sich selbst dazu bestimme. Handelt er sonach, ohne des Ausspruchs seines Gewissens sicher zu seyn, so handelt er gewissenlos; seine Schuld ist klar, und er kann sie auf nichts aufser sich bringen. Es giebt für keine Sünde eine Entschuldigung, sie *ist* Sünde, und bleibt es.

Ich halte für nöthig, diesen Punkt so sehr als möglich einzuschärfen, wegen seiner Wichtigkeit für Moralität sowohl, als für die Wissenschaft derselben. Wer das Gegentheil sagt, der mag einen Grund dazu wohl in seinem eignen Herzen — nur da kann der Fehler liegen, keinesweges im Verstande — finden; aber es ist zu bewundern, dafs er sich getraut, es vor sich selbst, und vor andern laut zu gestehen.

2) Damit das Wort *Gefühl* nicht zu gefährlichen Mifsverständnissen Anlafs gebe, schärfe ich noch dies ein: Ein theoretischer Satz wird nicht gefühlt, und kann nicht gefühlt werden; aber die mit dem, nach theoretischen Gesetzen zu Stande gebrachten, Denken desselben sich vereinigende Gewifsheit und si-

chere Ueberzeugung wird gefühlt. Man soll nicht etwa beim bloßen Denken schon darauf bedacht seyn, daß doch auch das Gewissen dabei bestehen möge: dies giebt ein inkonsequentes Denken, welchem das Ziel, bei dem es ankommen soll, schon vorgezeichnet ist. Das Denken gehe seinen eigenen Weg, unabhängig vom Gewissen, streng fort. Die entgegengesetzte Gesinnung ist *Feigheit*. Man muß dann wahrhaftig wenig Vertrauen in sein Gewissen setzen. — Die vorgeblichen objectiven Belehrungen durch das Gefühl sind regellose Produkte der Einbildungskraft, die die Prüfung der theoretischen Vernunft nicht aushalten; und das Gefühl, das sich mit ihnen vereinigt, ist das Gefühl der freien Selbstthätigkeit unsrer Einbildungskraft. Es ist Gefühl unserer selbst; aber nicht in unserer ursprünglichen Ganzheit, sondern nur eines Theils unsrer selbst. Ein auf diese Weise zu Stande gebrachter Satz ist daran zu erkennen, daß er gegen die Denkgesetze läuft, welches bei keiner durch das Gewissen bestätigten Ueberzeugung seyn kann; das Gefühl, wovon er begleitet ist, daran, daß es ihm zwar nicht an Stärke, Erhabenheit, Innigkeit, aber wohl an *Sicherheit* fehlt. Kein Schwärmer würde es auf die Gefahr hin, daß er in seiner Ueberzeugung auf alle Ewigkeit bestätigt, und es ihm unmöglich gemacht würde, sich je zu ändern — keiner würde es auf diese Gefahr hin wagen, nach seinem Gefühle zu handeln.

3) Das Gefühl der Gewißheit entsteht aus dem Zusammentreffen eines Akts der Urtheilskraft mit dem sittlichen Triebe; es ist sonach ausschließende

Bedin-

Bedingung der Möglichkeit eines solchen Gefühls, dafs von dem Subjecte selbst wirklich geurtheilt werde. Also findet Gewifsheit und Ueberzeugung von fremden Urtheilen schlechthin nicht statt; und das Gewissen kann sich absolut nicht durch Autorität leiten lassen. Es wäre ein klarer offenbarer Widerspruch — Selbstgefühl von etwas, das ich nicht selbst bin, noch thue.

Wer auf Autorität hin handelt, handelt sonach nothwendig gewissenlos; denn er ist ungewifs, laut des so eben geführten Beweises. Ein sehr wichtiger Satz, dessen Aufstellung in aller seiner Strenge höchlich Noth thut.

Man kann allerdings die Forschung der Menschen leiten; man kann ihnen die Prämissen der anzustellenden Beurtheilung hingeben, die sie etwa vorläufig auf Autorität annehmen. Dies ist mehr oder minder die Geschichte aller Menschen; diese erhalten durch die Erziehung dasjenige, worüber das Menschengeschlecht bis zu ihrem Zeitalter sich vereinigt hat, und was nunmehro allgemeiner Menschenglaube geworden ist, als die Prämissen für ihre eigenen Urtheile; die sie gröfstentheils ohne weitere Prüfung annehmen. Nur der wahre Philosoph nimmt nichts an ohne Prüfung, und sein Nachdenken geht aus von dem absolutesten Zweifeln an allem.

Ehe es nun aber zum Handeln kommt, ist jedermann durch das Gewissen verbunden, von jenen auf Treu und Glauben angenommenen Prämissen aus *selbst zu urtheilen;* die letzten Folgerungen, die unmittel-

mittelbar sein Handeln bestimmen, schlechterdings selbst zu ziehen. Bestätigt nun sein Gewissen, was aus jenen Prämissen folgt, so bestätigt es dadurch mittelbar auch die *praktische Gültigkeit* der Prämissen: — wenn auch nicht etwa ihre theoretische; denn der moralische Zusatz in ihnen, welcher allein im Resultate sich zeigt, und durch das Gewissen gebilligt wird, kann richtig seyn, ohnerachtet das theoretische ganz falsch ist. Mifsbilligt sein Gewissen jene Prämissen, so sind sie vernichtet, und es ist absolute Pflicht, sie aufzugeben. Woraus für das Praktische gar nichts folgt, ist ein Adiaphoron, das man ruhig an seinen Ort gestellt lassen kann. Zwar ist für die Menschheit überhaupt keine Erkenntnifs gleichgültig; was da nur wahr, und wovon Ueberzeugung möglich seyn soll, mufs sich nothwendig auf das Praktische beziehen; aber für einzelne Menschen in ihren beschränkten Lagen, kann ein grofser Theil der Theorie ihr ganzes Leben hindurch gleichgültig bleiben.

Der Mensch mufs um des Gewissens willen selbst urtheilen, das Urtheil an sein eigenes Gefühl halten, aufserdem handelt er unmoralisch und gewissenlos. Es giebt sonach schlechterdings keinen äufsern Grund und kein äufseres Kriterium der Verbindlichkeit eines Sittengebots. Kein Gebot, kein Ausspruch, und wenn er für einen göttlichen ausgegeben würde, ist unbedingt, weil er da oder dort steht, von diesem oder jenem vorgetragen wird, verbindlich; er ist es nur unter der Bedingung, dafs er durch unser eigenes Gewissen bestätigt werde, und

nur

nur aus dem Grunde, *weil* er dadurch bestätigt wird; es ist absolute Pflicht, ihn nicht ohne eigene Untersuchung anzunehmen, sondern ihn erst an seinem eigenen Gewissen zu prüfen, und es ist absolut gewissenlofs, diese Prüfung zu unterlassen. Gegen diesen categorischen und ohne Ausnahme gültigen Ausspruch der Vernunft läfst sich schlechterdings nichts vorbringen; und alle Ausflüchte und Ausnahmen, und Modifikationen desselben sind geradezu abzuweisen. Es ist nicht verstattet, zu sagen: dies und dies habe ich wahr befunden, mithin wird etwas anderes, das etwa an dem gleichen Orte vorkommt, auch wahr seyn. Das erste und zweite ist wahr, weil es für wahr befunden ist, nicht weil es an diesem Orte vorkommt; und es ist gewissenlose Unbesorgtheit auf die Gefahr hin, dafs das dritte doch falsch seyn könnte, es mit demselben zu wagen. Was nicht aus dem Glauben, aus Bestätigung an unserm eigenen Gewissen, hervorgeht, ist absolut Sünde.

§. 16.

Über die Ursache des Bösen im endlichen vernünftigen Wesen.

Diese Untersuchung ist theils an sich nicht ohne Interesse, indem sie einige Fragen zu beantworten hat, die gewöhnlich ganz unrichtig eingeleitet

und beantwortet werden: theils kann sie vermittelst der Entgegensetzung über das im vorigen §. gesagte vieles Licht verbreiten.

I.

Was überhaupt zu einem Vernunftwesen gehört, ist nothwendig ganz und ohne Mangel in jedem vernünftigen Individuum, aufserdem wäre dasselbe nicht vernünftig. Das Vernunftwesen ist, wie man nicht genug erinnern kann, nicht willkührlich aus fremdartigen Stücken zusammengesetzt, sondern es ist ein Ganzes; und hebt man einen nothwendigen Bestandtheil desselben auf, so hebt man alles auf. — Hier ist die Rede vom Vernunftwesen ursprünglich betrachtet. Nun soll, zufolge des Sittengesetzes, das empirische Zeitwesen ein genauer Abdruck des ursprünglichen Ich werden. Das Zeitwesen ist das Subject des Bewufstseyns, es ist etwas in demselben, blofs in wie fern es durch einen freyen Akt seiner eignen Selbstthätigkeit mit Bewufstseyn gesetzt wird. Aber es ist begreiflich, dafs dieses Setzen, diese Reflexionen auf das ursprünglich uns constituirende, da sie insgesammt begränzt sind, fallen müssen in eine successive Zeitreihe; dafs es sonach eine Zeit dauern werde, ehe alles das, was ursprünglich in uns und für uns ist, zum deutlichen Bewufstseyn erhoben werde. Diesen Gang der Reflexionen des Ich in der Zeit, beschreiben, heifst die Geschichte des empirischen Vernunftwesens angeben. Nur ist dabei zu bemerken, dafs alles erscheint, als *zufällig* erfolgend, weil alles abhängig ist von der Freiheit, keinesweges aber von einem mechanischen Naturgesetze.

II.

II.

Irgend eines etwas mufs sich der Mensch deutlich bewufst werden, wenn er überhaupt Bewufstseyn haben, und wirklich ein Vernunfwesen seyn soll. Am ersten in der Zeit wird er sich des Naturantriebes bewufst, aus Gründen, die schon oben angegeben worden; und handelt nach seiner Anfoderung, mit Freiheit zwar, in formaler Bedeutung des Worts, aber ohne Bewufstseyn dieser seiner Freiheit. Er ist frei für eine Intelligenz aufser ihm, für sich selbst aber, wenn er nur für sich selbst etwas seyn könnte, auf diesem Standpunkte lediglich Thier.

Es ist zu erwarten, dafs er über sich selbst in diesem Zustande reflectiren werde. Er erhebt sich dann über sich selbst, und tritt auf eine höhere Stufe. — Es erfolgt diese Reflexion nicht nach einem Gesetze, darum kündigten wir sie blofs als etwas zu erwartendes an; sondern durch absolute Freiheit. Sie erfolgt, weil sie erfolgt. Sie *soll* erfolgen, weil das empirische Ich dem reinen entsprechen soll, aber sie *mufs* nicht erfolgen. (Die Gesellschaft, in der der Mensch lebt, kann ihm Veranlassung geben zu dieser Reflexion; aber sie zu verursachen, das vermag sie schlechterdings nicht.)

Durch diese Reflexion reifst sich, wie schon oben beschrieben worden, das Individuum los vom Naturtriebe, und stellt sich unabhängig von ihm hin, als freie Intelligenz; erhält dadurch für sich selbst das Vermögen, die Selbstbestimmung aufzuschieben; und mit diesem das Vermögen zwischen *mehreren* Ar-

ten, den Naturtrieb zu befriedigen, eine Auswahl zu treffen: welche Mehrheit eben durch die Reflexion und den Aufschub des Entschlusses entsteht.

Man denke ein wenig nach über diese Möglichkeit des Wählens. — Das freie Wesen bestimmt sich nur mit und nach Begriffen. Es mufs sonach seiner Wahl ein Begriff über die Wahl, über das in ihr zu wählende, zu Grunde liegen. Es sey zu wählen zwischen A. B. C. Wenn es eins z. B. C. wählt, kann es denn dasselbe ohne allen Grund, es versteht sich, ohne einen intelligiblen Grund im Begriffe, vorziehen? Schlechterdings nicht, denn dann geschähe die Wahl nicht durch Freiheit, sondern durch das blinde Ohngefähr. Die Freiheit handelt nach Begriffen. Es mufs schlechthin in C. etwas liegen, wodurch es vorzüglich wird. Man nenne dieses etwas X.

Aber eine andere Frage: Wie kommt es denn, dafs gerade X. die Wahl entscheidet, und kein mögliches — X.? Dies kann nirgends anders seinen Grund haben, als in einer allgemeinen Regel, die das vernünftige Wesen schon hat. Es mufs ein Major des Vernunftschlusses seyn, welcher so aussehen würde: was von der und der Art ist, (= X.) mufs allem übrigen vorgezogen werden: nun ist C. von dieser Art: mithin u. s. f. Der Major enthält die Regel. Eine solche Regel ist es, was *Kant* höchst glücklich durch die Benennung einer *Maxime* bezeichnet. (In einem theoretischen Vernunftschlusse wäre es der Major; aber die Theorie ist nicht das Höchste für den Menschen, nnd jeder mögliche Major hat

noch

noch einen höhern Satz über sich. Das höchste für den empirischen Menschen, sein Maximum, ist die Regel für sein Handeln.)

Wir verweilen ein ewig bei diesem Begriffe der Maxime. Zuförderst der Form nach ist gerade sie Maxime durch einen Akt meiner eigenen Freiheit. Wäre sie nicht da durch Freiheit, so würde alle übrige Freiheit aufgehoben; indem ja von ihr aus alles übrige nothwendig und nach einer festen Regel erfolgt. So argumentirt *Kant*. Dann — worauf ich vorzüglich bauen würde — ist es absolut widersprechend, dafs dem Ich etwas von aufsen gegeben werde. Was ihm von aufsen käme, dessen könnte es sich nie unmittelbar bewufst seyn. Aber die Maxime ist Gegenstand des allerunmittelbarsten Bewufstseyns.

Sollte sich sonach eine böse Maxime finden, so ist sie nicht anders, als aus der Freiheit des Menschen selbst zu erklären, und der letztere kann die Schuld derselben auf nichts aufser sich bringen. — Dann, das Princip ist nicht Maxime; und da es eigentlich kein Princip des Handelns giebt, aufser dem Sittengesetze, das Sittengesetz ist nicht Maxime: denn es hängt nicht ab *von der Freiheit des empirischen Subjects*. Maxime wird etwas erst dadurch, dafs ich empirisches Subject, mit Freiheit es mir zur Regel meines Handelns mache.

Welches könnte nun auf dem Reflexionspunkte, auf welchem wir hier den Menschen verlassen haben, seine Maxime seyn? Da noch kein anderer Trieb im Bewufst-

Bewufstseyn vorkommt, als der Naturtrieb, und dieser lediglich auf Genufs ausgeht, und die Lust zur Triebfeder hat; so kann diese Maxime keine andere seyn, als folgende: was die der Intension und Extension nach gröfste Lust verspricht, das mufs man wählen; kurz, — die Maxime der eignen Glückseligkeit. Diese letztere mag freilich wohl zufolge der sympathetischen Triebe auch mit in fremder Glückseligkeit gesucht werden; aber es bleibt doch immer die Befriedigung dieser Triebe, und die Lust, die aus derselben entsteht, sonach die eigene Glückseligkeit, letztes Ziel des Handelns. Der Mensch wird auf dieser Stufe ein verständiges Thier.

Ich habe *bewiesen*, welches die Maxime auf dem gegenwärtigen Reflexionspunkte seyn müsse, ich nehme sonach an, dafs dieselbe durch ein theoretisches Gesetz bestimmt werde, und nach diesem sich ableiten lasse. Aber kurz vorher habe ich gesagt, sie werde durch absolute Spontaneität des empirischen Subjects bestimmt. Wie können diese beiden Behauptungen neben einander bestehen? — Ich werfe diese Frage schon hier auf, ohnerachtet ihre Beantwortung für unsere ganze gegenwärtige Untersuchung gilt. — *Wenn* der Mensch auf diesem Reflexionspunkte stehen bleibt, so ist es nicht anders möglich, als dafs er diese Maxime habe. Er kann unter dieser Bedingung keine bessere haben. Aus dem vorausgesetzten Reflexionspunkte also läfst die Maxime sich theoretisch ableiten. Aber *dafs* er auf diesem Reflexionspunkte stehen bleibt, ist gar

nicht

nicht nothwendig, sondern hängt ab von seiner Freiheit; er *sollte* schlechthin sich auf einen höhern schwingen, und *könnte* es auch. Dafs er es nicht thut, ist seine Schuld; mithin ist die untaugliche Maxime, die daher fliefst, gleichfalls seine Schuld. Auf welchem Reflexionspunkte das Individuum stehen werde, läfst also sich nicht vorher sagen; denn dieser folgt aus keinem theoretischen Gesetze. Es ist sonach ganz richtig, wenn man urtheilt: in dieser Lage, d. h. bei dieser Denkart und Charakter konnte der Mensch schlechthin nicht anders handeln, als er gehandelt hat. Es würde aber unrichtig seyn, wenn man hiebei mit seinem Urtheile stehen bleiben, und behaupten wollte, er könne auch keinen andern Charakter haben, als er habe. Er soll schlechthin sich einen andern bilden, wenn sein gegenwärtiger nichts taugt, und er kann es; denn dies hängt schlechthin ab von seiner Freiheit.

Hier ist etwas unbegreifliches; und es kann nicht anders seyn, weil wir an der Gränze aller Begreiflichkeit, bei der Lehre von der Freiheit in Anwendung auf das empirische Subject, stehen. Nemlich, so lange ich in dem höhern Reflexionspunkte noch nicht stehe, ist er für mich gar nicht da; ich kann sonach von dem, was ich sollte, keinen Begriff haben, ehe ich es wirklich thue. Dennoch bleibt es dabei, dafs ich es absolut thun soll: nemlich ich soll es in Beziehung auf einen andern Beurtheiler, der diesen Punkt kennt, und in Beziehung auf mich selbst, wenn ich ihn einst kennen werde. Ich werde mich alsdann nicht mit dem Unver-

vermögen entschuldigen, sondern mich darüber anklagen, dafs ich es nicht schon längst gethan habe. — Ich soll es in Beziehung auf meinen ursprünglichen Charakter, welcher aber selbst nur eine Idee ist.

Anders kann es auch gar nicht seyn; denn ein Akt der Freiheit ist schlechthin, weil er ist, und ist ein absolut erstes, das sich an nichts anderes anknüpfen und daraus erklären läfst. Lediglich daher, dafs man dies nicht bedenkt, entstehen die Schwierigkeiten, welche so viele antreffen, wenn sie an diesen Punkt kommen. *Begreifen* heifst ein Denken an ein anderes anknüpfen, das erstere vermittelst des letztern denken. Wo eine solche Vermittelung möglich ist, da ist nicht Freiheit, sondern Mechanismus. Einen Akt der Freiheit begreifen wollen, ist also absolut widersprechend. Eben wenn sie es begreifen könnten, wäre es nicht Freiheit.

So sind auch alle die besondern Reflexionen, die hier gefodert werden, absolute Anfangspunkte einer ganz neuen Reihe, von denen man nicht sagen kann, woher sie kommen, da sie überhaupt nicht irgend woher kommen. — Dadurch erhält schon vorläufig mehrere Klarheit, was *Kant* sagt: das radikale Böse im Menschen sey ihm angeboren, und habe dennoch seinen Grund in der Freiheit. Es läfst sich zwar wohl vorhersehen und begreifen, dafs der Mensch auf den niedrigen Reflexionspunkten eine Zeitlang, oder auch wohl sein ganzes Leben verweilen werde, da es schlechthin nichts giebt, das ihn höher *treibe*; und die Erfahrung bestätigt wenigstens das erste als allgemein. In so fern ist ihm das Böse angeboren. Aber es ist

doch

doch nicht nothwendig, dafs er darauf stehen bleibe, da es auch nichts giebt, das ihn auf denselben *zurückhalte*. Es ist ihm eben so möglich, sich sogleich auf den höchsten Punkt zu versetzen; und wenn er es nicht gethan hat, so liegt dies am Nichtgebrauche seiner Freiheit: ob er gleich in seinem gegenwärtigen Zustande seiner Verschuldung sich nicht bewufst wird. In sofern hat das Böse im Menschen seinen Grund in der Freiheit.

Die deducirte Maxime ist allerdings Gesetzlosigkeit, aber sie ist noch nicht Verdrehung des Gesetzes, und Feindschaft gegen dasselbe. Es ist zu hoffen und zu erwarten, dafs über kurz oder lang der Mensch von selbst auf den höhern Gesichtspunkt sich erheben werde; wenn er nur sich selbst überlassen bleibt. Äufserst erschwert wird dies, wenn diese untaugliche Maxime zum Princip herauf sophistisirt wird; wie es durch viele so genannte Philosophen geschehen ist. Ich meyne damit nicht die Vertheidiger des Glückseligkeits - und Vollkommenheits - Princips unter den Deutschen. Bei diesen war es mehr Mifsverständnifs und Fehler des Ausdrucks; und ihr Sinn war gröfstentheils unschuldiger, als ihre Worte. Sondern ich deute damit besonders auf die ehemals im Auslande beliebten materialistischen und atheistischen Sittenlehrer, wie Helvetius u. a., welche sagten: der Mensch thut nun einmal alles aus Eigennutz, und einen andern Bewegungsgrund giebt es in seiner Natur gar nicht; dies ist seine Bestimmung, er kann nicht anders seyn, und soll nicht anders seyn; und

wer

wer da besser seyn will, ist ein Thor, und Schwärmer, der die Gränzen seiner Natur verkennt. Durch dieses Raisonnement wird dem, der ihm Glauben zustellt, — die Sache natürlich angesehen — alles Streben nach etwas höherem, verleidet und unmöglich gemacht.

Auch ohne eine solche falsche Philosophie wird diese Denkart sehr bestätigt durch die allgemeine Gewohnheit, und durch die Erfahrung, die wohl in allen Zeitaltern dieselbe seyn möchte, dafs bei weitem die meisten Menschen um uns herum nicht besser sind; wodurch denn auch das Vorurtheil entsteht, dafs diejenigen, welche ihren äufsern Handlungen nach, die man allein beobachten kann, besser scheinen, im Grunde des Herzens wohl auch nicht anders, nur bei mehrerer Klugheit und Weltkenntnifs, gesinnt seyn mögen. — Dann, welches eine gleichfalls nicht unwichtige Bemerkung ist, — es ist dem Menschen *natürlich*, d. h. ohne einen Akt der Spontaneität bleibt es dabei, seine Maxime aus der allgemeinen oder ihm am gemeinsten scheinenden Praxis zu entlehnen, und was geschehen *soll*, aus dem zu beurtheilen, was *wirklich geschieht*. Der Grund davon ist der: wir werden durch Erziehung im weitesten Sinne, d. i. durch die Einwirkung der Gesellschaft überhaupt auf uns, erst für die Möglichkeit des Gebrauchs unserer Freiheit gebildet. Bei der Bildung nun, die wir dadurch erhalten haben, hat es sein Bewenden, wenn wir uns nicht über sie emporheben. Wäre die Gesellschaft besser, so wären wir es auch; jedoch ohne eigenes Verdienst.

Die

Die Möglichkeit, eigenes Verdienst zu haben, wird dadurch nicht aufgehoben; es hebt nur auf einem höhern Punkt erst an.

III.

Bleibt aber der Mensch sich selbst überlassen, und wird weder durch das Beispiel seines Zeitalters, noch durch eine verderbliche Philosophie gefesselt; so ist zu erwarten, dafs er des in ihm immer fortdauernden und regen Triebes nach absoluter Selbstständigkeit sich werde bewufst werden. Er erhebt sich dann zu einer ganz andern Freiheit; denn im Gebiet der so eben beschriebenen Maxime ist er zwar formaliter frei, materialiter aber ganz und vollkommen abhängig von den Naturobjecten. Er hat keinen Zweck, als den Genufs, den sie gewähren.

Ich habe gesagt: bleibt nur der Mensch sich selbst überlassen, so wird er etwa sich höher erheben. Jeder sieht, dafs es von der Gedankenlosigkeit und Unachtsamkeit, bei welcher jener Trieb für uns schlechthin nicht da ist, zu der Reflexion auf ihn, keinen stetigen Übergang giebt, dafs sonach diese durch einen besondern Akt der Spontaneität geschehe: und dieser Wahrheit soll durch unsere Äufserung, das Individuum werde etwa weiter gehen, keinesweges widersprochen werden. Die Sache wird nur hier angesehen, als bestimmt durch Naturgesetze, und kann nicht anders angesehen werden, wenn wir eine zusammenhängende Betrachtung darüber anstellen wollen. Es bleibt wahr, dafs, ohnerachtet aller bösen Beispiele, und aller verkehrten Philosopheme, der

Mensch dennoch über dieselben sich emporheben soll, und es auch kann; und es immer seine eigene Schuld bleibt, wenn er es nicht thut: denn alle diese äufsern Umstände haben ja keine Kausalität auf ihn; *sie* wirken nicht in ihm und durch ihn, sondern er selbst ist es, der auf ihren Antrieb sich bestimmt. Auch bleibt es wahr, dafs, ohnerachtet aller Hindernisse, wirklich einzelne über sie sich emporheben. Das *wie* bleibt unerklärlich, d. i. es ist nur aus der Freiheit zu erklären. Man könnte es, nach Analogie mit einem vorzüglichen Grade der intellektuellen Fähigkeit, *Genie zur Tugend* nennen. *Empfindsamkeit* ist dies nicht, wie ein gewisser Schriftsteller sagt; sondern *Selbstständigkeit:* und wer zur Tugend erziehen will, der mufs zur Selbstständigkeit erziehen.

Gelangt nun auf eine unbegreifliche Weise dieser Trieb nach Selbstständigkeit, aber als blofser blinder Trieb, weil auf ihn nicht mit Absicht und mit dem Bewufstseyn der Reflexion reflectirt wird, zum Bewufstseyn; so erscheint er nothwendig, als etwas zufälliges; als etwas, das von ohngefähr und aus keinem höheren Grunde in uns vorhanden ist. Es ist vorher zu sehen, dafs schon durch diese Erscheinung der Charakter des Individuum weiter und anders werde bestimmt werden; und diese Bestimmtheit des Charakters ist es, die wir gegenwärtig zu untersuchen haben.

Die unterscheidenden Merkmale, worauf es in der Untersuchung dieses Charakters ankommt, sind diese, dafs der Trieb nur als blinder Trieb erscheint, nicht als Gesetz, noch als stehend unter einem Gesetze;

setze; dann, dafs derselbe, weil der Charakter schon durch die oben beschriebene Maxime des Eigennutzes bestimmt ist, erscheint als zufällig und unsrer Natur aufserwesentlich — als etwas, das nicht eben seyn müfste. Aus diesen Merkmalen müssen wir folgern. Es ist nicht nothwendig, dafs jemand auf diesen Punkt überhaupt komme, und es ist eben so wenig nothwendig, dafs er darauf stehen bleibe; aber *wenn* einmal jemand darauf steht, so ist nothwendig, dafs sein Charakter auf eine gewisse bestimmte Weise ausfalle.

Zuförderst, es wird auf dieser Stufe, in wie fern unsere Handlungen aus ihr erklärt werden müssen, überhaupt nicht nach einer *Maxime*, sondern nach einem blofsen Triebe gehandelt. Es entsteht sonach eine Handelsweise, die der Handelnde sich selbst nicht erklärt, noch erklären kann, und welche als widersprechend erscheint; wie sich denn auch die Vertheidiger der ersten ganz sinnlichen Denkart auf das widersprechende dieser Handelsweise berufen, die wahre Moralität mit ihr verwechseln, und diese mit jener zugleich für widersinnig ausgeben. Schon allein dieses Merkmal ist hinreichend, um über ihre Verwerflichkeit zu entscheiden. — Die erst aufgestellte Maxime des Eigennutzes bleibt als Maxime auch in diesem Zustande herrschend, und wo mit Bewufstseyn des Zwecks gehandelt wird, wird allemal nach ihr gehandelt; eine Handlung, durch den blinden Trieb motivirt, macht nur die Ausnahme von der Regel: woher es denn auch kommt, dafs, wenn man sich hinterher über die Triebfedern seiner Handlung

lung Rechenschaft geben will, man sie aus jener Maxime abzuleiten sucht, einen Zusammenhang mit ihr erkünstelt, und dadurch gewissermafsen sich selbst unrecht thut.

Der Materie des Wollens nach entsteht daraus die zwar nicht deutlich gedachte, aber für einen Beobachter vom höhern Standpunkte aus, den einzigen Erklärungsgrund enthaltende Maxime der *unbeschränkten und gesetzlosen Oberherrschaft über alles aufser uns*. Der Mensch hat nicht den Vorsatz — er hat überhaupt keinen Vorsatz, sondern wird blind getrieben — aber er handelt, als ob er den Vorsatz hätte, alles aufser ihm der absoluten Botmäfsigkeit seines Willens zu unterwerfen; und das zwar absolut aus keinem möglichen andern Grunde, als weil er es will. Es ist ohne weiteres klar, dafs eine solche Handelsweise aus dem blinden und gesetzlosen Triebe nach absoluter Selbstständigkeit entstehen mufste. Gewürdigt wird diese Maxime, wenn man sie mit der ächt moralischen Maxime vergleicht. Nemlich diese will allerdings auch Freiheit und Unabhängigkeit; aber sie will nur allmählich und nach gewissen Regeln zu derselben gelangen; sie will sonach keine unbedingte und gesetzlose, sondern eine unter gewissen Einschränkungen stehende Kausalität. Der Trieb, von dem wir hier reden, fodert unbedingte und unbeschränkte Kausalität.

Die sehr kenntlichen und sehr gemeinen Äufserungen dieser Sinnesart sind folgende: Man will allerdings guten Willen haben, und will, dafs alle andere aufser uns alles von unserm guten Willen abhängen

hängen lassen; aber von Pflicht, und Schuldigkeit, und Gesetz, will man schlechterdings nichts hören. Man will grofsmüthig seyn und schonend, nur nicht gerecht. Man hat Wohlwollen gegen andere, nur nicht Respect und Achtung für ihre Rechte. Kurz, unser empirischer Wille, der wieder nur von unserm Willen abhängt, der also ein absoluter empirischer Wille ist, soll Gesetz seyn für die ganze vernunftlose und freie Natur aufser uns.

Jeder mufs einsehen, dafs diese Charakterzüge sich aus dem blofsen Triebe nach Genusse nicht erklären lassen. Jede versuchte Erklärung dieser Art ist gezwungen, und leistet nicht, was sie leisten soll: wenn nur das Glück anderer aufser uns wirklich gewollt, und dieser untaugliche Zweck nicht blofs vorgespiegelt wird, um einen noch untauglichern, die Begierde nach blofsem Genusse, zu verstecken. Das Object unsers Willens ist gar nicht bestimmt durch einen möglichen Genufs, sondern es ist absolut durch den Willen bestimmt; der Form nach gerade wie bei der ächt moralischen Denkart.

Dann, der Trieb behält nothwendig seinen Charakter, den, dafs er Achtung fodert. — *Entweder* die Durchsetzung dieser Denkart kostet keine Aufopferung an Genusse; weil man etwa keine Begierden hat, oder weil die Umstände uns keine Opfer auflegen. Dann billigt man kalt — nicht etwa sein eigenes Betragen, denn man hat ja auf dasselbe als unter einer Regel stehend, nicht reflectirt; aber den Gang der Natur, oder die Handelsweise unserer Mitmenschen. Man glaubte *fodern* zu können — denn

das ist eben der Charakter des Triebes nach Selbstständigkeit — dafs alles sich unter unsern Willen beuge: es geschieht, und es geschieht unserer Denkart nach, daran nichts weiter als was ganz recht ist und in der Ordnung. Es ist mit diesem Gelingen keine eigentliche Lust und Freude verknüpft, weil wir von der Natur keine Gunst erwarteten, sondern nur foderten, dafs sie ihre Schuldigkeit thue. — Wird hingegen uns nicht zu Theil, was wir begehrten, so entsteht nicht eben Schmerz und Leiden, als ein wehmüthiges niedergeschlagenes Gefühl, sondern Verdrufs, als ein rüstiger Affect; weil wir durch den Hang nach Selbstständigkeit getrieben werden, und was wir wollen, entschieden fodern. Wir klagen Gott und die Natur an, über Verletzung und Versagung der Gerechtigkeit; die Menschen insbesondere über Undank und Unerkenntlichkeit.

Oder die Durchsetzung einer solchen Denkart kostet Aufopferung. — Es ist sehr möglich, dafs man sie mit den grösten Verläugnungen durchsetze, weil jener Trieb höher ist, als der nach blofsem Genusse. Da der Trieb seinen Charakter, dafs er auf Achtung gehe, beibehalten hat; so erfolgt dann *Werthachtung* seiner Selbst. Es ist dabei folgendes zu bemerken. Zuförderst, diese Werthachtung ist nicht sowohl eine Hochschätzung unsers freien Handelns durch absolute Selbstthätigkeit, als vielmehr eine Hochschätzung unsers Charakters, als eines ruhenden, und uns gegebenen. Wir haben eine Freude darüber, uns so gut und so edel zu finden, wie wir es kaum hätten denken sollen. Dafs es so

seyn

seyn müsse, ersieht man daraus: wir handeln nach einem blinden Triebe, also nicht eigentlich mit Freiheit und Besonnenheit; wir haben unsere Handlung nicht vor dem Handeln vorher überlegt, sondern finden sie erst, als ein gegebenes, indem sie geschieht; wir finden die Regel, nach der sie erfolgt seyn könnte, auch erst nachher; sie ist und bleibt sonach ein gegebenes, nicht ein selbstgemachtes, und, da sie etwas gutes seyn soll, ein angebohrnes gute. Dieser Zug verräth sich sehr häufig, sowohl im gemeinen Leben, als in philosophischen Raisonnements. Z. B. die Behauptung von einer ursprünglichen Güte der menschlichen Natur gründet sich auf Erfahrung, wie denn auch die Vertheidiger derselben gar nichts anderes vorgeben; und zwar auf die so eben beschriebene Art der Erfahrung. (Diese Behauptung ist ganz falsch. Die menschliche Natur ist ursprünglich weder gut noch böse. Sie wird erst eins von beiden durch Freiheit.)

Dann, diese Schätzung unserer selbst ist nicht eine kalte ruhige Billigung, wie die moralische Selbstschätzung, sondern sie ist mit *Freude*, die allemal aus dem unerwarteten hervorgeht, verknüpft; mit Freude über uns selbst, dafs wir so gut sind. Dafs es so seyn müsse, ist daraus zu begreifen: Wir haben nach einem blinden Triebe gehandelt, und von uns nichts gefodert. Die Mittellinie, auf welche wir mit Bewufstseyn neben alle unseres gleichen uns stellen, ist die Maxime des Eigennutzes; so sind einmal die Menschen alle, denken wir, und mehr ist von ihnen nicht zu fodern. Wir aber finden uns

über dieses gemeine Maafs der Menschheit gar sehr erhöht, wir haben ganz besondere Verdienste: Wir finden uns nicht etwa, wie wir, nach dem Sittengesetze betrachtet, uns finden würden, *so wie wir schlechthin seyn sollen:* sondern wir finden uns über allen Vergleich besser, als wir zu seyn eben nöthig hätten. Es giebt für uns da lauter grofse und edle und verdienstliche Handlungen, lauter *opera supererogativa.* — Um mit einem einzigen Zuge diese Sinnesart zu charakterisiren: alles, was Gott, Natur und andere Menschen für uns thun, ist absolute Schuldigkeit; diese können nie etwas darüber thun, und sind immer unnütze Knechte: alles aber, was wir für sie thun, ist Güte und Gnade. Wie wir auch handeln mögen, Unrecht können wir nie haben. Opfern wir alles unserm Genusse auf, so ist dies ganz in der Ordnung, und nichts weiter als Ausübung unsers guten und gegründeten Rechts. Verleugnen wir denselben nur einmal im allermindesten, so haben wir überflüfsiges Verdienst.

Dafs diese Denkart, auf ihr Princip zurückgebracht, unvernünftig ist, wird wohl kaum jemand leugnen; dafs sie, freilich dunkel und ohne auf Begriffe gebracht zu seyn, sehr häufig vorkomme, noch dazu bei denjenigen Leuten vorkomme, die für sehr rechtlich und tugendhaft gehalten werden, wird derjenige wohl eben so wenig leugnen, der die Menschen kennt und fähig ist, in ihr inneres einzudringen. Wir wollen dabei nicht an besondere Individuen, wir wollen an die Menschheit im Ganzen denken. Fast die ganze Menschengeschichte ist nichts anderes, als

der

der Beleg zu unserer Behauptung; und nur durch Voraussetzung einer solchen Sinnesart wird dieselbe begreiflich. Unterjochung der Leiber und der Gewissen der Nationen, Eroberungs- und Religions-Kriege, und alle die Unthaten, wodurch die Menschheit von jeher entehrt worden, wie lassen sie sich doch erklären? Was bewog den Unterdrücker unter Arbeit und Gefahr seinen Zweck zu verfolgen? Hoffte er, dafs dadurch die Quellen seiner sinnlichen Genüsse sich erweitern würden? Keinesweges. Was ich will, das soll geschehen; was ich sage, dabei soll es bleiben — war das einzige Princip, das ihn in Bewegung setzte.

Es ist schon oben gezeigt, dafs diese Denkart nicht auf Genufs ausgeht. Der Eigendünkel, von welchem sie begleitet ist, gründet sich eben auf das Bewufstseyn von Aufopferungen, deren man, seiner Meynung nach, sich gar wohl hätte überheben können. Allerdings gewährt die Befriedigung derselben hinterher einen andern nicht sinnlichen Genufs; den der Liebkosungen, die man sich selbst macht; aber dieser Genufs ist gar nicht der Zweck, den wir beabsichtigten, nicht die Triebfeder unserer Handlungen. Der zwar nicht deutlich gedachte, aber dunkel unsre Handlung leitende Zweck ist der, dafs unsere gesetzlose Willkühr über alles herrsche. *Diesem* Zwecke opfern wir den Genufs auf, und hinterher schmeicheln wir uns über unsere Uneigennützigkeit.

Wird der Mensch als Naturwesen betrachtet, so hat diese Denkart einen Vorzug vor der vorher beschriebenen, wo alles nach dem sinnlichen Genufse,

den es gewährt, geschätzt wird. Sie flöfst, aus diesem Standpunkte angesehen, Bewunderung ein; da hingegen derjenige, der erst berechnet haben mufs, was er dabei gewinnen werde, ehe er eine Hand rührt, verachtet wird. Sie ist und bleibt doch immer Unabhängigkeit von allem aufser uns; ein Beruhen auf sich selbst. Man könnte sie *heroisch* nennen. Sie ist auch die gewöhnliche Denkart der Helden unserer Geschichte. — Betrachtet man sie aber in moralischer Rücksicht, so hat sie nicht den geringsten Werth, weil sie nicht aus Moralität hervorgeht. Ja, sie ist gefährlicher, denn die erste blofs sinnliche. Es wird durch sie zwar nicht das Princip der Sittlichkeit, (denn ein solches ist in dieser Denkart gar nicht vorhanden) aber die Beurtheilung der materiellen Handlungen, die aus demselben Princip hervorgehen, wird verfälscht und verunreiniget, indem man sich gewöhnt, das pflichtmäfsige als verdienstlich und edel zu betrachten. Der Zöllner und Sünder hat zwar keinen gröfsern Werth, als der sich gerecht dünkende Pharisäer; denn beide haben nicht den mindesten Werth; aber der erstere ist leichter zu bessern, als der letztere.

IV.

Der Mensch hat nichts weiter zu thun, als jenen Trieb nach absoluter Selbstständigkeit, der als blinder Trieb wirkend einen sehr unmoralischen Charakter hervorbringt, zum klaren Bewufstseyn zu erheben; und dieser Trieb wird durch diese blofse Reflexion sich in demselben in ein absolut gebietendes Gesetz verwandeln, wie schon oben gezeigt worden.

Wie

Wie jede Reflexion das reflectirte beschränkt, so wird auch er durch diese Reflexion beschränkt, und zufolge dieser Beschränkung aus einem blinden Triebe nach absoluter Kausalität ein Gesetz bedingter Kausalität. Der Mensch weifs nun, dafs er etwas schlechthin soll.

Soll nun dieses Wissen in Handlung übergehen, so wird dazu erfodert, dafs der Mensch sich zur Maxime mache, stets und in jedem Falle zu thun, was die Pflicht fodert, *darum weil sie es fodert.* — Das letztere liegt schon im Begriffe einer Maxime; welche ja die höchste und absolute Regel ist, die keine andere über sich erkennt.

Es ist schlechthin unmöglich, und widersprechend, dafs jemand bei dem deutlichen Bewufstseyn seiner Pflicht im Augenblicke des Handelns, mit gutem Bewufstseyn, *sich entschliefse, seine Pflicht nicht zu thun;* dafs er gegen das Gesetz sich empörend ihm den Gehorsam verweigere, und es sich zur Maxime mache, nicht zu thun, was seine Pflicht ist, darum weil es seine Pflicht ist. Eine solche Maxime wäre teuflisch: aber der Begriff des Teufels widerspricht sich selbst, und hebt sonach sich auf. — Wir beweisen dies folgendermafsen; der Mensch ist sich seiner Pflicht klar bewufst, heifst; er als Intelligenz fodert von sich schlechthin, etwas zu thun: — er entschliefst sich mit gutem Bewufstseyn gegen seine Pflicht zu handeln, heifst; er fodert von sich in demselben ungetheilten Momente, dasselbe nicht zu thun. Es wären sonach in demselben Momente durch dasselbe Vermögen in ihm widersprechende

Fode-

Foderungen, welche Voraussetzung sich selbst vernichtet, und der klärste offenbarste Widerspruch ist.

Aber es ist sehr möglich, dafs man das klare Bewufstseyn der Anfoderung der Pflicht in sich *verdunkle*. Nemlich, nur durch einen Akt der absoluten Spontaneität entsteht jenes Bewufstseyn; und nur durch Fortsetzung jenes Akts der Freiheit bleibt es; hört man auf zu reflectiren, so verschwindet es. (Es ist hier derselbe Fall, wie bei vielen Begriffen der transscendentalen Philosophie. Sobald man sich von dem höhern Gesichtspunkte herabsetzt, auf welchem allein sie möglich sind, so verschwinden dieselben in Nichts.) Die Sache verhält demnach sich so: wird auf die Anfoderung des Gesetzes fortdauernd reflectirt, bleibt sie uns vor Augen, so ist es unmöglich, nicht nach ihr zu handeln, und ihr zu widerstehen. Verschwindet sie uns, so ist es unmöglich, nach ihr zu handeln. In beiden Fällen also herrscht Nothwendigkeit; und wir scheinen hier in einen intelligiblen Fatalismus, nur von einem niedern Grade, als der gewöhnliche, zu gerathen. Nemlich im gewöhnlichen wirkt einmal das ohne alles Zuthun der Freiheit vorhandene Sittengesetz im Menschen Bewufstseyn seiner selbst, und eine ihm entsprechende Handlung; ein andermal hat es diese Kraft nicht, und es ist in Ermangelung dieser Triebfeder eine niedere bestimmend. Dieses System ist schon abgewendet, durch die nicht unwichtige Einsicht, dafs das Sittengesetz gar nicht so etwas ist, welches ohne alles Zuthun in uns sey, sondern dafs es erst durch uns selbst gemacht wird. Aber in dem gegenwärti-

gen

gen Systeme dauert das Bewufstseyn desselben entweder fort, und dann bewirkt es nothwendig die moralische Handlung; oder es verschwindet, und dann ist ein moralisches Handeln unmöglich. Der Anschein des Fatalismus verschwindet sogleich, wenn man darauf merkt, dafs es ja von unserer Freiheit abhänge, ob jenes Bewufstseyn fortdauere, oder sich verdunkle. Es verhält sich hiermit, wie mit den oben angezeigten verschiedenen Reflexionspunkten.

Ferner bemerke man wohl, dafs auch dieser Akt der Freiheit, durch welchen man jenes Bewufstseyn entweder klar erhält, oder es verdunkeln läfst, ein absolut erster und darum unerklärlicher Akt ist. Nemlich, es geschieht nicht etwa nach einer Maxime, also mit dem Bewufstseyn dessen, was ich thue, und der Freiheit, mit welcher ich es thue, dafs ich die Anfoderung des Gesetzes in mir verdunkle. Dies wäre die oben als widersprechend aufgezeigte Empörung wider das Gesetz. Es geschieht schlechthin, weil es geschieht; schlechthin ohne einen höhern Grund. Oder um es noch von einer andern Seite zu zeigen: das Verschwinden des Bewufstseyns der Pflicht ist eine *Abstraktion* von derselben. Nun giebt es zwei sehr verschiedene Arten der Abstraktion. Ich abstrahire entweder mit deutlichem Bewufstseyn, nach einer Regel; oder die Abstraktion entsteht mir von selbst, auch wo ich nicht abstrahiren sollte, durch *unbestimmtes* Denken, durch welches z. B. alle Formular-Philosophie zu Stande kommt. Das Verschwinden, von welchem hier geredet wird, ist eine Abstraktion von der letztern Art; ein unbestimmtes

Den-

Denken, das gegen die Pflicht läuft, indem ja das bestimmte Bewufstseyn der Pflicht selbst Pflicht ist. — Es geschieht im Gegentheil durch einen absolut anfangenden Akt, dafs ich das Bewufstseyn der Pflicht klar erhalte. Es läfst darüber nur soviel sich sagen. Durch die Gedankenlosigkeit, und Unaufmerksamkeit auf unsere höhere Natur, mit welcher unser Leben nothwendig anhebt, gewöhnen wir uns an diese Gedankenlosigkeit, und gehen so hin in dem gewohnten Geleise: ohne dafs dadurch gesagt werden solle; wir könnten uns nicht durch Freiheit über diesen Zustand erheben. Eben so werden wir auch im Gegentheile uns an festes Nachdenken und Aufmerksamkeit an das Gesetz *gewöhnen*; ohne dafs dadurch Nothwendigkeit erfolge. Die Übung und Aufmerksamkeit, das Wachen über uns selbst, mufs immer fortgesetzt werden; und niemand ist seiner Moralität, ohne fortgesetzte Anstrengung, einen Augenblick sicher. Kein Mensch, ja, soviel wir einsehen, kein endliches Wesen, wird im guten *bestätigt*.

Das bestimmte klare Bewufstseyn verschwindet. Es lassen sich dabei zwei Fälle denken. Entweder dieses Bewufstseyn verschwindet uns ganz, und es bleibt bis zum Handeln gar kein Gedanke an Pflicht übrig. Dann handeln wir entweder nach der Maxime des Eigennutzes, oder nach dem blinden Triebe, unsern gesetzlosen Willen überall herrschend zu machen. Beide Charaktere sind schon oben beschrieben.

Oder

Oder es bleibt uns ein Bewufstseyn der Pflicht überhaupt, nur ein unbestimmtes. — Es kommt hier zuförderst darauf an, dafs man überhaupt einsehe, wie ein bestimmtes Bewufstseyn in ein unbestimmtes und schwankendes sich verwandeln könne. — Alles unser Bewufstseyn hebt mit Unbestimmtheit an; denn es hebt mit der Einbildungskraft an, welche ein schwebendes und zwischen entgegengesetzten schwankendes Vermögen ist. Erst durch den Verstand wird das Produkt dieses Schwankens, das noch keine scharfen Umrisse hat, bestimmt und fixirt. Aber auch nach dem es schon bestimmt ist, kann es sehr leicht geschehen, dafs man die scharfe Gränze wieder fahren lasse, und das Object lediglich in der Einbildungskraft halte. Dies geschieht mit Bewufstseyn in der *willkührlichen* Abstraktion, wenn ich einen Gemein-Begriff bilde; da lasse ich die individuellen Bestimmungen aus, und erhebe eben dadurch meinen Begriff zu einem allgemeinen. Hier wird jedoch der Begriff allerdings bestimmt. Dafs er in dem und dem Grade unbestimmt ist, darinne eben besteht seine Bestimmtheit. — Es geschieht ohne Bewufstseyn, bei Zerstreuung und Gedankenlosigkeit. Bei weitem die wenigsten Menschen fassen die Gegenstände bestimmt und scharf auf. Die Objecte schweben denselben nur so vorüber, wie im Traume, und mit einem Nebel bedeckt. Ist denn dann ihr Verstand gar nicht thätig gewesen? Ja wohl, aufserdem entstünde auch nicht das geringste Bewufstseyn. Die Bestimmtheit entschlüpft ihnen nur sogleich wieder; und der Durchgang durch die Regionen des Verstandes ist schnell vorübereilend. Auch

in

in Absicht seiner Unbestimmtheit ist ein so entstandener Begriff unbestimmt. Er schwebt zwischen mehrerer oder minderer Unbestimmtheit, ohne Zuthun der Urtheilskraft. — Dies ist nun hier der vorausgesetzte Fall mit dem Pflichtbegriffe, er verdunkelt sich von selbst, weil ich ihn nicht fest halte.

Es liegt im Pflichtbegriffe, wie er in einem bestimmten Falle gedacht wird, dreierlei bestimmtes, das seine Bestimmtheit verlieren kann. — Zuförderst ist in jedem bestimmten Falle irgend eine bestimmte Handlung unter allen möglichen Pflicht, und alle übrigen aufser ihr sind pflichtwidrig. Nur der Begriff von *dieser* Handlung ist begleitet von dem oben beschriebenen Gefühle der Gewifsheit und Ueberzeugung. Diese Bestimmtheit der Handlung entschlüpft uns; indem der Pflichtbegriff seiner Form nach bleibt. Wir ergreifen etwas anderes als Pflicht, das wir vielleicht auch unseres Wissens um der Pflicht willen thun mögen; das aber, nur ohne unser Wissen, wenn wir nemlich ehrlich zu Werke gehen, durch irgend eine Neigung gefodert und bestimmt werden mufs, da wir den eigentlichen Leitfaden des Gewissens schon verlohren haben. Wir täuschen uns dann selbst über das, was unsere Pflicht ist, und handeln, wie man gewöhnlich sagt, aus einem irrenden Gewissen. Aber dieser Irrthum ist und bleibt unsere Schuld. Hätten wir unsere Einsicht in die Pflicht, die schon da war, fest gehalten, (und das hängt lediglich ab von unserer Freiheit,) so hätten wir nicht geirrt. Es waltet hier ein sehr gefährlicher Selbstbetrug, gegen welchen man auf seiner Hut zu

seyn

seyn sehr nöthig hat. — Wenn wir nur ehrlich zu Werke gehen, sagte ich so eben: denn es ist sehr wohl möglich, dafs jemand nur andern vorspiegele, er thue aus Pflicht, wovon er selbst gar wohl weifs, dafs er es aus Eigennutz thut, und dafs es die Pflicht von ihm gar nicht fodert, und dafs er um die Pflicht sich gar nicht bekümmert, weil er etwa ein dogmatisch Ungläubiger ist. Ein solcher ist ein grober Heuchler und gehört nicht in die gegenwärtige Klasse.

Zweitens ist in der Pflichterkenntnifs bestimmt, dafs *gerade in diesem Falle* auf eine gewisse Art gehandelt werden solle. Diese Bestimmtheit der gegenwärtigen Zeit kann uns entfallen; und dann erscheint das Gebot als ein solches, das auf keine bestimmte Zeit geht, das allerdings Gehorsam fodert, aber eben nicht auf der Stelle; mit dessen Ausführung man sich eben nicht zu übereilen hat. Daher kommt das Aufschieben der Besserung; der Gedanke, dafs man nur noch erst diese oder jene Lust geniefsen, diesen oder jenen sträflichen Plan ausführen, und alsdann ernstlich an seine Besserung denken wolle. — Diese Denkart ist theils ganz *verwerflich:* das Sittengesetz giebt keine Bedenkzeit und keinen Aufschub, sondern es verlangt jedesmal, so wie es redet, Gehorsam auf der Stelle; theils ist sie gefährlich: denn hat man das Aufschieben einmal gelernt, so wird man es leicht immer fortsetzen. Die Zeit, da man keine Lieblingswünsche mehr haben wird, deren Erfüllung man erst abwarten möchte, wird nie kommen; denn der Mensch wünscht immer. —

Ein solcher ist träge, und verlangt durch eine fremde Macht aus der Reihe, in der er sich nun einmal befindet, heraus geworfen zu werden; aber eine solche Macht giebt es nicht. Die Allmacht selbst vermag nicht, was er begehrt.

Endlich ist die Anfoderung der Pflicht ihrer *Form* nach, *als Pflicht* bestimmt; sie verlangt schlechterdings, und mit Nachsetzung aller andern Triebe Gehorsam. Läfst man diese Bestimmtheit in sich dunkel werden, so erscheint uns das Pflichtgebot nicht mehr als Gebot, sondern nur etwa als guter Rath, dem man folgen könne, wenn es uns beliebt, und nicht zu viel Verleugnung kostet; dem aber allenfalls sich auch etwas abdingen lasse. Man macht in diesem Zustande sich eine gemischte Maxime, geht nicht eben allenthalben auf den gröfsten Genufs aus, und fragt nur nach ihm; bescheidet sich vielmehr, hier und da auch seine Pflicht thun zu müssen, opfert der Pflicht etwa diejenigen Genüfse auf, die uns aufserdem nicht reizen, der Verschwender den Geiz, der Ehrsüchtige Lüste, die ihn um seine Ehre bringen könnten, behält sich aber diejenigen vor, die uns die liebsten sind; macht so einen Vertrag zwischen dem Gewissen und der Begier, und glaubt sich mit beiden zugleich abgefunden zu haben.

Diese Denkart ist es, welche frech vorgiebt, man *könne* nicht so leben, wie es das Sittengesetz verlange; die pünktliche Ausübung desselben sey unmöglich: ein Vorgeben, das im gemeinen Leben sehr häufig ist, das sich aber von ihm aus auch in philo-

philosophische und theologische Systeme eingeschlichen. Von was für einer Unmöglichkeit mag doch hier die Rede seyn? Dafs wir oft unsern festesten Willen wegen äufserer Verhinderungen, in der Welt aufser uns nicht realisiren können, mag wohl seyn: die Ausführung aber fodert das Sittengesetz auch nicht unbedingt, sondern nur, dafs wir alle unsere Kräfte anstrengen, nur thun, was wir thun können; und warum sollten wir denn nicht thun können was wir thun können? Nur dafs wir nicht das Gegentheil von unsrer Pflicht thun, fodert das Sittengesetz. Und warum sollten wir denn dies nicht unterlassen können? Welche Macht könnte denn uns freie Wesen zum Handeln zwingen? — Wenn wir diesen oder jenen Genufs, diesen oder jenen Besitz u. s. f. behalten, diese oder jene Neigung befriedigen wollen, können wir nicht: das ists, was jener Vorwand eigentlich sagen will. Die Pflicht fodert von uns jene Opfer. Wir können nicht beides zusammen seyn. — Aber wer sagt denn auch, dafs wir das erste behalten sollen? Es soll für die Pflicht alles, Leben und Ehre, und was dem Menschen theuer seyn kann, aufgeopfert werden. Dies ist unsere Meinung. Wir haben gar nicht behauptet, dafs immer und in jedem Falle die Befriedigung des Eigennutzes und die Erfüllung der Pflicht beisammen stehen könne. Das erstere soll aufgegeben werden. Also, wir *wollen* nur nicht. Wir können es nur über unsern Willen nicht erhalten, jene Opfer zu bringen. Aber dann mangelt es ja offenbar am Willen und nicht am Können. — Zeigt irgend etwas schreiend von der weiten Verbreitung des menschlichen Verderbens und von der Schaamlosigkeit des-

selben, so ist es diese widersprechende und gänzlich unvernünftige Ausflucht, die doch gesagt, und wieder gesagt, von den verständigsten Leuten gesagt und vertheidigt wird, und die mehrere Sittenlehrer sich wirklich gefallen lassen, und sich darauf ernsthaft einlassen, als ob sie einen Grad von Vernünftigkeit hätte.

(So ist es auch anderwärts, — wenn von Ausführung des durch reine Vernunft gefoderten, auch in technischpraktischer Rücksicht geredet wird; und der Saz: wir können nicht; bedeutet überall immer dasselbe. Wenn z. B. eine gründliche Verbesserung der Staatsverfassung gefodert wird, so antwortet man: diese Vorschläge sind unausführbar — verstehe, *wenn die alten Misbräuche bleiben sollen.* Aber wer sagt denn auch, dafs diese bleiben sollen?)

Diese drei verschiedenen Weisen die Strenge des Sittengesetzes zu umgehen, können vereinigt seyn. Der Zustand des Menschen, ist besonders um der letztern willen gefährlich. Hat man sich einmal überredet, dafs man mit der Strenge des Gesetzes sich abfinden könne, so bleibt es gar leicht das ganze Leben hindurch dabei, wenn nicht etwa eine starke Erschütterung von aufsen hinzu kommt, die uns eine Veranlassung wird, in uns zu gehen; und in so fern ist der Sünder weit leichter zu bessern, als ein eingebildeter Gerechter von der letzten Klasse.

Anhang.

Um die Lehre von der Freiheit in das hellste Licht zu setzen, und den Fatalismus bis in seine äufser-

äufsersten Schlupfwinkel zu verfolgen, nehmen wir noch besondere Rücksicht auf Kants Behauptung *von einem radicalen Bösen* im Menschen.

Wir haben das Böse im Menschen so erklärt. Zum Bewufstseyn seiner selbst kommen mufs jeder, wenn er ein Mensch soll genannt werden können. Dazu gehört nichts weiter, als dafs er der Freiheit in der Wahl seiner Handlungen sich bewufst werde. Dieses Bewufstseyn tritt schon dadurch ein, dafs er uns unter dem Mannigfaltigen, welches der blofse Naturtrieb von ihm fodert, eine Auswahl treffen lernt. Er wird dann dunkel, oder wenn er mehr Verstand und Nachdenken erhält, deutlich nach *der Maxime des Eigennutzes* handeln; und in so fern kann man ihm mit *Reinhold* einen eigennützigen Trieb, den er selbst aber erst durch die frei gewählte Maxime eigennützig gemacht hat, beilegen; denn der blofse Naturtrieb ist keinesweges ein eigennütziger oder tadelswürdiger, sondern ihn zu befriedigen ist selbst Pflicht, wie wir zu seiner Zeit sehen werden. Auf dieser Stuffe wird er nun leicht beharren, da nichts ihn weiter treibt, und gar keine Nothwendigkeit obwaltet, dafs er auf seine höhern Anlagen reflectire.

Hätten wir blofs gesagt: auf dieser Stuffe *kann* der Mensch beharren, wenn er will, so hätte es damit kein weiteres Bedenken. Wir hätten eine blofs problematische Behauptung aufgestellt. Aber wie kommen wir zu der categorischen, und positiven: es ist zwar nicht nothwendig, aber es ist zu erwarten, dafs er darauf bleibe? Was behaupten wir denn da

eigentlich, und welches ist das *positive*, das wir unvermerkt voraussetzen?

Dies ists, was wir voraussetzen: der Mensch werde nichts thun, das nicht schlechthin nothwendig sey, und das er nicht, durch sein Wesen gedrungen, thun *müsse*. Wir setzen sonach eine ursprüngliche Trägheit zur Reflexion, und, was daraus folgt, zum Handeln nach dieser Reflexion voraus. — Dies wäre sonach ein wahres positives radikales Übel; nicht etwas nur negatives, wie es bisher den Anschein gehabt hat. So mufste es denn auch seyn. Wir müssen ein positives haben, um nur das negative erklären zu können.

Und was berechtigt uns zu einer solchen Voraussetzung? Ist es blofs die Erfahrung? *Kant* scheint dies anzunehmen; ohnerachtet er übrigens dasselbe folgert, was wir sogleich folgern werden. Aber die blofse Erfahrung würde uns nicht zu einer so allgemeinen Voraussetzung berechtigen. Es mufs sonach wohl einen Vernunftgrund für jene Behauptung geben, der nur nicht etwa Nothwendigkeit erzeuge, indem dadurch die Freiheit aufgehoben würde, sondern nur jene Allgemeinheit der Erfahrung erklärbar mache.

Der Natur überhaupt, als solcher, ist eine Kraft der Trägheit (*vis inertiae*) zuzuschreiben. Es geht dies aus dem Begriffe der Wirksamkeit eines freien Wesens hervor, die nothwendig in die Zeit fallen mufs, wenn sie wahrnehmbar seyn soll, und dies nicht könnte, wenn sie nicht gesetzt würde, als durch die Objecte aufgehalten. Zwar scheint der Begriff

einer

einer Kraft der Trägheit widersprechend, aber er ist nichts desto weniger reell; es kommt nur darauf an, dafs wir ihn richtig fassen. — Die Natur, als solche, als Nicht-Ich, und Object überhaupt, hat nur Ruhe, nur Seyn: sie ist, was sie ist, und in so fern ist ihr gar keine thätige Kraft zuzuschreiben. Aber sie hat eben, um zu bestehen, ein Quantum Tendenz oder Kraft zu *bleiben*, was sie ist. Hätte sie diese nicht, so bestünde sie keinen Augenblick in ihrer Gestalt, würde unaufhörlich verwandelt, hätte sonach eigentlich gar keine Gestalt, und wäre nicht, was sie ist. Wird nun durch eine entgegengesetzte Kraft eingewirkt auf sie, so wird sie nothwendig mit aller Kraft, die sie hat, zu bleiben was sie ist, widerstehen; und jetzt erst wird durch Beziehung auf die entgegengesetzte Thätigkeit selbst Thätigkeit, was vorher nur Trägheit war; beide Begriffe sind synthetisch vereinigt, und dies soll eben *eine Kraft der Trägheit* bedeuten.

Wir selbst sind auf dem angezeigten Gesichtspunkte nichts mehr als *Natur*. Unsere Kräfte sind Kräfte der Natur; und ob es gleich die Freiheit ist, die sie belebt, indem die Kausalität der Natur mit dem Triebe zu Ende ging, so ist doch die Richtung absolut keine andere, als diejenige, welche die Natur, ihr selbst überlassen, gleichfalls genommen haben würde. Ferner ist selbst dies, dafs wir auf dem beschriebnen Reflexionspunkte stehen, da es ja nothwendig ist, gleichfalls zu betrachten, als Folge des Mechanismus. Wir sind also in jeder Betrachtung Natur. Was aber der ganzen Natur zukommt, mufs auch dem Menschen, in wie-

fern er Natur ist, zukommen; das Widerstreben aus seinem Zustande heraus zu gehen, die Tendenz in dem gewohnten Geleise zu verbleiben.

(So allein läfst sich eine allgemeine Erscheinung in der Menschheit erklären, die über alles menschliche Handeln sich erstreckt; *die Möglichkeit der Angewöhnung*, und der Hang, bei dem gewohnten zu bleiben. Jeder Mensch, selbst der kräftigste und thätigste, hat seinen Schlendrian, wenn man uns erlaubt, uns dieses niedrigen, aber sehr bezeichnenden Ausdrucks zu bedienen; und wird lebenslänglich gegen ihn zu kämpfen haben. Dies ist die Kraft der Trägheit unsrer Natur. Selbst die Regelmäfsigkeit, und Ordnung der meisten Menschen ist nichts anderes, als jener Hang zur Ruhe, und zum Gewohnten. Es kostet stets Mühe sich los zu reifsen. Gelingt es auch einmal, und dauert die erhaltne Erschütterung in einigen Nachklängen fort, so verfällt doch der Mensch, sobald er aufhört über sich selbst zu wachen, gar bald wieder in die gewohnte Trägheit zurück.)

Man denke sich den Menschen in dem beschriebenen Zustande. Da er überhaupt seinem ursprünglichen Wesen nach, wenn gleich nicht in der Wirklichkeit, frei ist, und unabhängig von der Natur, so soll er immer aus diesem Zustande sich losreifsen; und *kann* es auch, wenn man ihn als absolut frei betrachtet: aber ehe er durch Freiheit sich losreifsen kann, mufs er erst frei seyn. Nun ist es gerade seine Freiheit selbst, welche gefesselt ist; die Kraft, durch die er sich helfen soll, ist gegen ihn im Bun-

de.

de. Es ist da gar kein Gleichgewicht errichtet; sondern es ist ein Gewicht seiner Natur da, das ihn hält, und gar kein Gegengewicht des Sittengesetzes. Nun ist zwar wahr, das er absolut in die andere Wagschale treten, und jenen Streit entscheiden *soll*; es ist wahr, dafs er auch wirklich Kraft in sich hat, ins unendliche sich soviel Gewicht zu geben, als nöthig ist, um seine Trägheit zu überwiegen: und dafs er in jedem Augenblicke durch einen Druck auf sich selbst, durch den bloßen Willen, diese Kraft aus sich herausheben kann: aber wie soll er auch nur zu diesem Willen, und zu diesem ersten Drucke auf sich selbst kommen? Aus seinem Zustande geht ein solcher keinesweges hervor; sondern vielmehr das Gegentheil, das ihn hält und fesselt. Nun ist auch dies wahr, dafs dieser erste Anstofs daraus nicht hervorgehen soll, noch kann, sondern absolut aus seiner Selbstthätigkeit. Aber wo ist denn in seinem *Zustande*, die Stelle, aus welchem er jene Kraft hervorbringen könnte? — Absolut nirgends. Sieht man die Sache natürlich an, so ist es schlechthin unmöglich, dafs der Mensch sich selbst helfe; so kann er gar nicht besser werden. Nur ein Wunder, das er aber selbst zu thun hätte, könnte ihn retten. (Diejenigen sonach, welche ein *servum arbitrium* behaupteten, und den Menschen als einen Stock und Klotz charakterisirten, der durch eigne Kraft sich nicht aus der Stelle bewegen könnte, sondern durch eine höhere Kraft angeregt werden müfste, hatten vollkommen recht, und waren consequent, wenn sie vom *natürlichen Menschen* redeten, wie sie denn thaten.)

Trägheit sonach, die durch lange Gewohnheit sich selbst ins unendliche reproducirt, und bald gänzliches Unvermögen zum Guten wird, ist das wahre, angebohrne, in der menschlichen Natur selbst liegende radicale Uebel: welches sich aus derselben auch gar wohl erklären läfst. Der Mensch ist von Natur *faul*, sagt Kant sehr richtig.

Aus dieser Trägheit entspringt zunächst *Feigheit*; das zweite Grundlaster der Menschen. Feigheit ist die *Trägheit, in der Wechselwirkung mit andern unsere Freiheit und Selbstständigkeit* zu behaupten. Jeder hat Muth genug gegen denjenigen, von dessen Schwäche er schon entschieden überzeugt ist; hat er aber diese Überzeugung nicht, bekommt er mit einem zu thun, in welchem er mehr Stärke — sie sey, von welcher Art sie wolle — vermuthet, als in sich selbst, so erschrickt er vor der Kraftanwendung, die es bedürfen werde, seine Selbstständigkeit zu behaupten, und giebt nach. — Nur so ist die Sclaverei unter den Menschen, die physische sowohl als die moralische, zu erklären; die Unterthänigkeit und die Nachbeterey. Ich erschrecke vor der körperlichen Anstrengung des Widerstandes, und unterwerfe meinen Leib; ich erschrecke vor der Mühe des Selbstdenkens, die mir jemand durch Anmuthung kühner und verwickelter Behauptungen anträgt, und glaube lieber seiner Autorität, um nur schnell seiner Anfoderungen mich zu entledigen. (Es giebt immer Menschen, die da herrschen wollen; den Grund davon haben wir oben gesehen. Diese sind die wenigern und die stärkern. Sie haben einen rüstigen und kühnen

nen Charakter. Wie kommt es doch, dafs die Einzelnen, die vereint stärker seyn würden, sich jenen unterwerfen? So geht es zu. Die Mühe, die ihnen der Widerstand machen würde, fällt ihnen schmerzhafter, als die Sclaverey, der sie sich unterwerfen, und in der sie es auszuhalten, hoffen. Die mindeste Kraftäufserung ist dem gewöhnlichen Menschen weit schmerzhafter, als tausendfaches Leiden, und er mag lieber alles erdulden, als einmal handeln. Bei jenem bleibt er doch in Ruhe, und gewöhnt sich daran. So tröstete jener Matrose sich lieber mit der Hofnung dafs er es in der Hölle werde aushalten können, als dafs er in diesem Leben sich gebessert hätte. Dort sollte er nur leiden; hier hätte er thun müssen.)

Der Feige tröstet bei dieser Unterwerfung, die ihm doch nicht von Herzen geht, sich besonders der List und des Betrugs; denn das dritte Grundlaster der Menschen, das aus der Feigheit natürlich entsteht, ist die *Falschheit*. Der Mensch kann seine Selbstheit nicht so ganz verläugnen, und einem andern aufopfern wie er wohl etwa vorgiebt, um der Mühe, sie im offnen Kampfe zu vertheidigen, überhoben zu seyn. Er sagt dies daher nur so, um sich seine Gelegenheit besser zu ersehen, und seinen Unterdrücker dann zu bekämpfen, wenn die Aufmerksamkeit desselben nicht mehr auf ihn gerichtet seyn wird. Alle Falschheit, alles Lügen, alle Tücke und Hinterlist kommt daher, weil es Unterdrücker giebt; und jeder, der andere unterjocht, mufs sich darauf gefafst halten. — Nur der Feige ist falsch. Der

Muthige

Muthige lügt nicht, und ist nicht falsch: aus Stolz und Charakterstärke, wenn es nicht aus Tugend ist.

Dies ist das Bild des gewöhnlichen natürlichen Menschen. Des *gewöhnlichen* sage ich; denn der aufsergewöhnliche, und von der Natur vorzüglich begünstigte hat einen rüstigen Charakter, ohne in moralischer Rücksicht im mindesten besser zu seyn, er ist weder träge, noch feig, noch falsch, aber er tritt übermüthig alles um sich herum nieder, und wird Herr, und Unterdrücker derer, die gerne Sclaven sind.

Diese Schilderung mag häfslich und widerlich scheinen. Nur erhebe man dabei nicht das übliche Seufzen, oder Schmähen, über die Unvollkommenheit der menschlichen Natur. — Gerade, dafs diese Züge euch als häfslich erscheinen, beweifst den Adel und die Erhabenheit der Menschheit. Findet ihr es denn eben so häfslich, dafs das stärkere Thier das schwächere frifst, und das schwächere das stärkere überlistet? Ohne Zweifel nicht; ihr findet dieses natürlich, und in der Ordnung. Bei dem Menschen findet ihr es nur darum anders, weil es euch gar nicht möglich ist, denselben als ein blofses Naturprodukt zu betrachten, sondern ihr genöthigt seyd, ihn als ein über alle Natur erhabenes, freies, und übersinnliches Wesen zu denken. Selbst, dafs der Mensch des Lasters sich fähig findet, zeigt, dafs er zur Tugend bestimmt ist. — Dann, was wäre die Tugend, wenn sie nicht thätig errungenes Produkt unsrer eignen Freiheit, nicht Erhebung in eine ganz andere Ordnung der Dinge wäre? — Endlich, wer

kann

kann nach der *hier gegebenen Begründung dieser Züge* denken, dafs dieselben, blofs für die *menschliche* Gattung gelten, dafs sie nur dieser als etwas fremdartiges durch einen feindseligen Dämon angeworfen worden, und dafs irgend ein anderes *endliches* Vernunftwesen anders seyn könnte. Sie gehen ja nicht aus einer besondern Beschaffenheit unserer Natur, sondern aus dem Begriffe der Endlichkeit überhaupt hervor. Mag man sich doch Cherubinen und Seraphinen denken; sie können wohl den weitern Bestimmungen, keinesweges aber den Grundzügen nach anders gedacht werden, als der Mensch. Der heilige ist nur Einer; und alles Geschöpf ist von Natur nothwendig unheilig und unrein, und kann nur durch eigne Freiheit sich zur Moralität erheben.

Wie soll nun bei dieser eingewurzelten Trägheit, welche gerade die einzige Kraft lähmt, durch die der Mensch sich helfen soll, ihm geholfen werden? — Was fehlt ihm denn eigentlich. Nicht die Kraft? diese hat er wohl, aber das Bewufstseyn derselben, und der Antrieb sie zu gebrauchen. Dieser kann nicht von innen kommen, aus den angeführten Gründen. Soll er nicht durch ein Wunder entstehen, sondern auf natürlichem Wege, so mufs er von aufsen kommen.

Er könnte ihm nur durch den Verstand kommen, und das gesammte theoretische Vermögen, welches allerdings gebildet werden kann. Das Individuum müfste sich selbst in seiner verächtlichen Gestalt erblicken, und Abscheu für sich empfinden: es müfste Muster erblicken, die ihn emporhöben, und ihm ein

Bild

Bild zeigten, wie er seyn sollte, ihm Achtung, und mit ihr die Lust einflöfsten, dieser Achtung sich selbst auch würdig zu machen. Einen andern Weg der Bildung giebt es nicht. Dieser giebt das, was da fehlt, Bewufstseyn und Antrieb. Die Besserung und Erhebung aber hängt immerfort, wie sich versteht, ab, von der eignen Freiheit; wer diese eigne Freiheit auch denn noch nicht braucht, dem ist nicht zu helfen.

Woher aber sollen nun diese äufsern Antriebe unter die Menschheit kommen. — Da es jedem Individuum, ohnerachtet seiner Trägheit, doch immer möglich bleibt, sich über sie zu erheben, so läfst sich füglich annehmen, dafs unter der Menge der Menschen einige sich wirklich emporgehoben haben werden zur Moralität. Es wird nothwendig ein Zweck dieser seyn, auf ihre Mitmenschen einzuwirken, und auf die beschriebene Art auf sie einzuwirken.

So etwas nun ist die *positive Religion;* Veranstaltungen, die vorzügliche Menschen getroffen haben, um auf andere zur Entwickelung des moralischen Sinnes zu wirken. Diese Veranstaltungen können wegen ihres Alters, wegen ihres allgemeinen Gebrauchs, und Nutzens etwa noch mit einer besondern Autorität versehen seyn: welche denen, die ihrer bedürfen, sehr nützlich seyn mag. — Vorerst nur zur Erregung der Aufmerksamkeit: denn etwas anderes — Glauben auf Autorität und blinden Gehorsam, können sie nicht bezwecken, ohne die Menschen von

Grund

Grund aus unmoralisch zu machen: wie oben gezeigt worden.

Es ist sehr natürlich, dafs jene Menschen, aus deren Innern sich durch ein wahres Wunder, und durch gar keine natürliche Ursache, wie wir gesehen haben, jener moralische Sinn entwickelte, den sie vielleicht bei keinem ihrer Zeitgenossen antrafen, dieses Wunder sich so deuteten, dafs es durch ein geistiges, und intelligibles Wesen aufser ihnen bewirkt sey: und wenn sie unter sich selbst *ihr empirisches Ich* verstunden, so hatten sie ganz recht. Es ist möglich, dafs diese Deutung bis auf unsere Zeiten herabgekommen sey. Sie ist theoretisch wahr in dem angezeigten Sinne; sie ist, auch wenn sie nicht so genau bestimmt wird, ganz unschädlich; *wenn nur durch sie kein blinder Gehorsam erzwungen werden soll*; und jeder wird es mit seinem Glauben daran halten, wie er, seiner Überzeugung nach, kann: sie ist, in praktischer Beziehung für die meisten Menschen ganz indifferent.

Zweiter Abschnitt
der Sittenlehre
im eigentlichen Verstande.

Über das materiale des Sittengesetzes; oder systematische Übersicht unserer Pflichten.

§. 17.

Einleitung
oder Erörterung unsrer Aufgabe.

Wir müssen wissen, wonach wir fragen; wir müssen schon im Voraus uns einen Plan der Beantwortung unsrer Frage machen. Dies ist die Absicht des gegenwärtigen §. Ich muſs an einiges alte erinnern.

I.

Ich habe Kausalität heiſst bekanntermaſsen: das, was ich mir als Zweck vorsetzte, trifft in der Erfahrung

rung ein. Wir haben von dem transscendentalen Gesichtspunkte aus gesehen, dafs diese Übereinstimmung der Wahrnehmung mit dem Willen in ihrem höchsten Grunde nichts anderes ist, als eine Übereinstimmung unsers empirischen, durch absolute Spontaneität, bestimmten Seyns, mit unserm Urtriebe; bestimme ich mich zu etwas, das mein ursprünglicher Trieb wirklich fodert, so werde ich, das in der Zeit bestimmte, mit mir, dem ursprünglichen, aber ohne alles mein Bewufstseyn vorhandnen, in Übereinstimmung gesetzt: es entsteht dadurch ein Gefühl des Zwanges: denn ich fühle dann mich *ganz*; und dieses Gefühl ist eine Wahrnehmung, wie oben weiter aus einander gesetzt worden.

Nun geht der ursprüngliche Trieb auf gar mancherlei, denn er ist mir für alle Ewigkeit gegeben; in alle Ewigkeit ist alle meine Existenz und alle meine Erfahrung nichts weiter, als eine Analyse desselben. Zwar kann er nur allmählig, und indem durch Zwischenzustände hindurch gegangen wird, selbst in einzelnen Fällen befriedigt werden, nach dem obigen: aber selbst in einzelnen Fällen läfst sich das, wornach er strebt, durch die freie Reflexion in ein Mannichfaltiges eintheilen. (Der Urtrieb strebt in jedem möglichen Momente ein bestimmtes an = X. bestimmt *durch alles vorhergegangene* und durch seine *eigne Natur*; aber dieses bestimmte X ist ein Quantum, und kann durch die absolut freie Reflexion ins unendliche getheilt werden in a b c, a wieder in d e f u. s. f.) Dadurch erst entsteht ein mannichfaltiges Handeln. Da aber das ganze X als gefodert durch

den Urtrieb, *möglich* ist, so sind auch alle Theile desselben möglich. Es sind in jedem Falle gar mancherley Handlungen *möglich*. — Aber, dafs etwas erfolge, dazu gehört nicht nur, dafs es *möglich* sey, sondern auch, dafs ich mich dazu bestimme. Was ich nicht will, geschieht nicht durch meinen Trieb, und nur das unter allem möglichen, was ich will, geschieht.

II.

Man bleibe bei dem Begriffe des Mannichfaltigen, das da möglich ist, als eines solchen stehen, d. h. man sehe nicht auf das Verhältnifs dieser Handlungen zu einander selbst; ob sie einander ausschliefsen, oder einander als Theile in sich enthalten und umfassen, als welches hieher noch nicht gehört. Unter diesem Mannichfaltigen, das da möglich ist, ist schlechthin nur Eins, (ein bestimmter Theil des Mannichfaltigen) pflichtmäfsig; und alles übrige ist gegen die Pflicht. (Im Vorbeigehn; das Gebotene liegt *allemal in* der Sphäre des Möglichen, denn es liegt in der Sphäre des durch den Urtrieb gefoderten, da das Sittengesetz selbst sich ja auf den Urtrieb gründet. Das Unmögliche ist nie Pflicht, und die Pflicht ist nie unmöglich.)

Welches ist dieses Eine durch die Pflicht geföderte? Hierüber sind wir im vorigen Abschnitte an ein inneres Gefühl, in unserm Gewissen, verwiesen worden. Was dieses jedesmal bestätigen wird, ist Pflicht, und dieses irrt nie, wenn wir nur auf seine Stimme aufmerken. Dies würde nun für das wirkliche Handeln genug seyn, und um dies möglich zu machen;

machen, bedürfte es nichts weiter. Der Volkslehrer z. B. kann es ganz dabei bewenden lassen, und hiemit seinen moralischen Unterricht beschliefsen.

Aber für die Wissenschaft ist es nicht genug. Entweder wir müssen *a priori* bestimmen können, was überhaupt das Gewissen billigen werde; oder wir müssen gestehen, dafs eine Sittenlehre, als reelle anwendbare Wissenschaft nicht möglich sey.

Die Sache von einer andern Seite angesehen. Das Gefühl entscheidet. Diese Entscheidung desselben gründet sich doch wohl auf ein in der *Vernunft gegründetes* Gesetz, welches allerdings, da im Bewufstseyn, nur ein Gefühl, als jedesmalige Äufserung desselben vorkommt, auf dem Punkte des gemeinen Menschenverstandes nicht Gegenstand des Bewufstseyns seyn kann — dies wäre ein Widerspruch: — welches aber vom transscendentalen Gesichtspunkte aus sich wohl mufs entdecken lassen. Ein blofs populärer Unterricht verbleibt auf dem Standpunkte des gemeinen Bewufstseyns; alles sonach, was auf dem transscendentalen liegt, ist für ihn nicht vorhanden; ein philosophischer ist philosophisch, nur in wie fern er sich auf den letztern erhebt.

Die Vernunft ist durchgängig bestimmt: alles sonach, was in der Vernunft liegt, demnach auch das System des durch Gefühle sich äufsernden Gewissens, mufs bestimmt seyn. — Tiefer unten werden sich auch noch äufsere Gründe finden, für die Nothwendigkeit eines solchen Vernunftgesetzes, auf wel-

ches die Gewissensgefühle sich stützen. Ist dieses Gesetz aufgezeigt, so ist zugleich *a priori* (vor der unmittelbaren Entscheidung des Gewissens vorher), die Frage beantwortet: was ist unsere Pflicht.

III.

Man könnte vorläufig eine Antwort geben, die zwar identisch, also nicht entscheidend ist, die uns aber doch etwa auf den Weg der weitern Untersuchung führen könnte.

Nemlich der Endzweck des Sittengesetzes, ist absolute Unabhängigkeit, und Selbstständigkeit, nicht etwa blofs in Absicht unsers Willens, denn dieser ist immer unabhängig, sondern in Absicht unsers ganzen Seyns. Nun ist dieses Ziel unerreichbar, aber es findet doch eine stete und ununterbrochene Annäherung zu demselben Statt. Es mufs sonach von dem ersten Standpunkte eines jeden an, eine stete ununterbrochne Reihe von Handlungen geben, durch welche man sich annähert. Das Gewissen kann jedesmal nur diejenige billigen, die in dieser Reihe liegt. Man denke sich dies unter dem Bilde einer geraden Linie. Nur was als Punkt in dieser Linie liegt, ist zu billigen, und schlechthin nichts, was aufser ihr liegt. — Unsere Frage läfst sich sonach auch so fassen: Welches sind die Handlungen, die in der beschriebnen Reihe liegen? — Zur Beförderung der Einsicht in den Zusammenhang. — Unsere Untersuchung knüpft sich hier gerade wieder da an, wo wir sie zu Ende des zweiten Hauptstücks *über die Anwendbarkeit* des sittlichen Princips fallen liefsen.

Dort

Dort konnten wir gar nicht einsehen, wie sich *a priori* möge bestimmen lassen, *was* unsere Pflicht sey; wir hatten gar kein Kriterium, als den Beifall unsers Gewissens *nach* der That, oder seine Mifsbilligung. Es hätte sonach auf das bloſse Probiren ankommen müssen, und wir hätten nur durch eine lange Erfahrung, und durch gar vieles Straucheln, uns einige moralische Grundsätze erwerben können. Das Sittengesetz, als ein die Handlungen bestimmendes, eigentlich praktisches Gesetz, wäre beinah ganz weggefallen, und es wäre gröfstentheils zu einem bloſsen Gesetze der Beurtheilung geworden. — Wir fanden im ersten Abschnitte des dritten Hauptstücks allerdings ein solches Kriterium, das Gefühl des Gewissens, und dem Sittengesetze war seine praktische Anwendbarkeit gesichert. Das war genug für das Handeln im Leben, aber nicht für die Wissenschaft. Giebt es ein noch höheres Princip, wenn auch nicht im Bewufstseyn, doch in der Philosophie, einen einigen Grund dieser Gefühle selbst, ist gegenwärtig die Frage. Unsere Untersuchung ist immer gleichmäfsig ihren Weg fortgegangen. Wir dürfen sonach hoffen, auch da eindringen zu können, wo wir es vorher nicht konnten.

IV.

Welches sind denn ihrer *Materie* nach diejenigen Handlungen, welche in der Reihe der Annäherung zur absoluten Selbstständigkeit liegen? So haben wir unsre gegenwärtige Aufgabe gestellt. Es ist darüber schon oben (§. 15. V. 5.) erwiesen worden, dafs es diejenigen sind, durch die man jedes Object sei-

nem Endzwecke gemäfs behandelt. — Wir fassen das dort gesagte kurz zusammen. — Lediglich zu folge einer bestimmten Beschränkung des Triebes, und um diese Beschränktheit zu erklären, wird überhaupt ein bestimmtes Object gesetzt. Wird dieser Trieb selbst, als Trieb, gesetzt (als ein Sehnen, Begehren) und bezogen auf das Object, so hat man das, was das Ich im Objecte hervorbringen, wozu es dasselbe brauchen möchte, man hat den ursprünglich bestimmten, keinesweges etwa den willkührlich sich zu setzenden Zweck des Dinges. Nun aber ist jeder willkührliche Zweck zugleich ein ursprünglicher, nach obiger Bemerkung; oder deutlicher: ich kann wenigstens keinen Zweck ausführen, der nicht durch einen ursprünglichen Trieb gefodert werde. Aber es ist gar wohl möglich, dafs ich nur einen Theil meines ursprünglichen auf ein Object gehenden Triebes auffasse; dann habe ich auch nur einen Theil der Zweckmäfsigkeit des Dinges; fasse ich aber meinen ganzen Trieb auf in Beziehung auf dieses Object, so habe ich die ganze Zweckmäfsigkeit des Dinges, oder seinen Endzweck begriffen.

V.

Man überlege, was dadurch gesagt wird: Ich soll die *Totalität* meines Triebes auffassen. Jede Totalität ist vollendet, mithin beschränkt. Es wird sonach eine ursprüngliche Beschränktheit des Triebes behauptet.

Man bemerke, es ist von einer Beschränktheit des *Triebes* die Rede; nicht etwa von einer der Kausalität,

salität, d. i. des Vermögens, das angestrebte zu realisiren. Es wird gesagt, der Trieb, als ursprünglicher Trieb kann auf einiges gar nicht gehen.

Was könnte das für eine Beschränkung seyn? Keinesweges eine des Triebes seiner Form nach; denn er geht, wie wir wissen, auf absolute Selbstständigkeit aus; aber dieses Ziel liegt in der Unendlichkeit, und ist nie zu erreichen: mithin kann in aller Unendlichkeit der Trieb an sich nicht aufhören. Es müfste sonach eine materielle Beschränktheit seyn; der Trieb müfste einiges gar nicht anstreben können.

Nun soll diese Beschränktheit eine ursprüngliche, und nothwendige, in der Vernunft selbst begründete, keinesweges eine empirische und zufällige seyn.

Aber es giebt gar keine Beschränktheit der Vernunft durch sich selbst, als die, welche daraus hervorgeht, dafs das Vernunftwesen Ich ist. Die ursprüngliche und in der Vernunft selbst begründete Beschränktheit des Triebes wäre sonach diejenige, die aus der Ichheit selbst hervorgeht: und der Trieb würde, in seiner Totalität aufgefafst seyn, wenn schlechthin keine Beschränktheit desselben angenommen würde, als die so eben angegebene durch die Ichheit selbst.

Es kann kein Trieb im Ich seyn, aufzuhören, Ich zu seyn, Nicht-Ich zu werden. Dann ginge das Ich aus auf seine eigene Vernichtung, welches sich widerspricht. Aber hinwiederum; jede Beschränktheit des Triebes, die nicht unmittelbar aus

der Ichheit folgt, ist keine ursprüngliche, sondern eine solche, die wir selbst durch unsere unvollständige Reflexion uns zugefügt haben. Wir selbst haben uns mit weniger begnügt, als wir fodern konnten.

Kurz: der Trieb in seiner Totalität aufgefafst, geht auf die absolute Selbstständigkeit eines Ich, als solchen. Der Begriff der Ichheit, und der, der absoluten Selbstständigkeit sind synthetisch zu vereinigen, und wir erhalten den materiellen Innhalt des Sittengesetzes. Ich soll ein selbstständiges Ich seyn; dies ist *mein* Endzweck; und alles das, wodurch die Dinge diese Selbstständigkeit befördern, darzu soll ich sie benutzen, das ist *ihr* Endzweck. Es ist uns sonach ein ebner Weg eröfnet, in die aufgegebene Untersuchung einzudringen. Wir haben nur die Bedingungen der Ichheit, als solcher vollständig aufzuzeigen: dieselbe auf den Trieb nach Selbstständigkeit zu beziehen, und ihn dadurch zu bestimmen, so haben wir den Innhalt des Sittengesetzes erschöpft.

§. 18.

Systematische Aufstellung der Bedingungen der Ichheit, in ihrer Beziehung auf den Trieb nach absoluter Selbstständigkeit.

I.

Das (reflectirende) Ich mufs sich selbst als Ich finden; es mufs sich selbst gleichsam gegeben werden.

den. Es ist in dieser Absicht oben gezeigt, dafs es sich finde mit einem Triebe, der, eben darum, weil er nur so gefunden wird, als ein gegebenes, und keine Selbstthätigkeit dabei sich zeigt, gesetzt wird als Naturtrieb.

Dieses gefundne ist als Object einer Reflexion nothwendig ein endliches und beschränktes Quantum. Wird der Naturtrieb, der an sich Einer ist, durch die freie Reflexion auf die (vor. §.) beschriebene Weise getheilt, so entsteht ein Mannigfaltiges von Trieben, welches da es doch endlich ist, ein vollendetes System von Trieben ausmacht. Ich kann diese Triebe, oder diesen Trieb nicht ansehen, *als etwas fremdartiges*, sondern ich mufs ihn auf mich beziehen, auch in dieselbe Substanz als ein Accidenz versetzen, welche zugleich auch frei denkt und will.

Nemlich ob ich gleich jenen Trieb auf mich beziehen, und ihn als *meinen* Trieb setzen mufs, so bleibt er doch in gewisser Rücksicht etwas objectives für *mich das eigentliche freie und selbstständige Ich*. Es erfolgt aus ihm ein blofses Sehnen, das ich befriedigen kann, oder auch nicht durch Freiheit, dafs sonach, indem ich frei bin, immer aufser mir und unter mir liegt: es erfolgt für mich freie Intelligenz, nichts weiter, als die Erkenntnifs, dafs dieses bestimmte Sehnen in mir ist. — Als Kraft, als Antrieb u. s. f. bleibt es mir fremd. Wenn ich mich nun durch Freiheit bestimme, dieses Sehnen zu befriedigen, so wird es in einem ganz andern Sinne das meinige, es wird mein in wiefern ich frei, und durch Freiheit gesetzt und bestimmt bin: es wird mir zugeeignet, nicht

nur idealiter, durch theoretische Erkenntnifs, sondern realiter durch Selbstbestimmung. Selbst auf dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewufstseyns betrachte ich mich als doppelt, entzweie mich mit mir selbst, gehe mit mir selbst ins Gericht u. s. f.

(Im letztern Falle setze ich selbst mich, und bin lediglich der, zu dem ich mich mache. Dies geht so weit, dafs ich das, was ich in der erst angezeigten Rücksicht in mir finde, mir nicht eigentlich zueigne, sondern nur das, was zu Folge der Selbstbestimmung in mir ist. Selbst im gemeinen Leben wird gar sehr zwischen dem in uns, was zu unserer Persönlichkeit gehört, aber nicht durch Freiheit da ist, z. B. Geburt, Gesundheit, Genie u. s. w. und zwischen dem was wir durch Freiheit sind, unterschieden z. B. wenn der Dichter sagt: *genus, et proavi, et quae non fecimus ipsi, vix ea nostra puto.*)

Nun soll das, was durch den Urtrieb gefodert ist, wenn ich durch Freiheit mich dazu bestimme, stets in der Erfahrung eintreffen. Hier ist dieser Fall; der Naturtrieb gehört zum Urtriebe. Was wird, wenn ich mich zu seiner Befriedigung selbstthätig bestimme, erfolgen? Durch die Beantwortung dieser Frage wird auch der so eben gemachte Unterschied noch klärer. —

Das erstere ist ein blofses Treiben der Natur, deren Kausalität gerade bei dem Triebe, den ich als meinen Trieb setze, zu Ende ist: das letztere aus der Selbstbestimmung erfolgende ist eigentlich *mein* Treiben, in mir als freiem Wesen begründet. Es

wird

wird in der Erfahrung zutreffen, heifst: ich fühle es als Tendenz der Natur zur Kausalität auf sich selbst.

Alle meine Kraft und Wirksamkeit in der Natur ist nichts anderes, als die Wirksamkeit der Natur (in mir) auf sich selbst (die Natur aufser mir.)

Nun steht meine Natur in der Botmäfsigkeit der Freiheit, und es kann durch sie nichts erfolgen, ohne Bestimmung durch die letztere. In der Pflanze wirkt die Natur der Pflanze unmittelbar auf sich selbst; (die Natur aufser der Pflanze) in mir nur vermittelst ihres Hindurchgehens durch einen frei entworfnen Begriff. Vor der Selbstbestimmung durch Freiheit vorher ist zwar alles dasjenige, was von Seiten der Natur zum Erfolge gehört, gegeben; aber die Natur ist hier überhaupt durch sich selbst zur Hervorbringung einer Wirksamkeit nicht hinreichend. Was von Seiten des Subjects zum Erfolge gehört, ist vor der Selbstbestimmung vorher nicht gegeben. Durch sie wird es gegeben; und nun ist alles, was zur Hervorbringung einer Wirksamkeit gehört, vollständig beisammen. Durch die Selbstbestimmung wird der Kraft meiner Natur das erforderliche Princip, das erste bewegende, dessen sie ermangelt, unterlegt; und darum ist ihr Treiben von nun an *mein* Treiben, als eigentlichen Ich, das sich selbst gemacht hat, zu dem, was es ist.

Das ist das erste und vorzüglichste, worauf unsere ganze Argumentation beruht. Nur ist an etwas, das schon bekannt und erwiesen ist, blofs zu erinnern. Die ganze Natur wird zu Folge der Reflexion gesetzt,

gesetzt, nothwendig gesetzt, als enthalten im Raume, und denselben ausfüllend, also als Materie. Da wir das System unserer Naturtriebe gesetzt haben als Naturproduct, und Naturtheil, müssen wir es nothwendig auch als Materie setzen. Jenes System unserer Naturtriebe wird ein materieller Leib. In ihm concentrirt sich, und ist enthalten jenes Treiben der Natur, das aber an sich keine Kausalität hat. Aber unmittelbar zu Folge unsers Willens hat es Kausalität; unser Wille wird, aus dem obigen Grunde, in unserm Leibe unmittelbar Ursache. Wir brauchen nur zu wollen, und es erfolgt in ihm, was wir wollten. Er enthält die ersten Punkte, von welchen alle Kausalität ausgeht, nach meinem obigen Ausdrucke. — Er ist in unserer Gewalt, ohne erst in sie gebracht werden zu müssen, wie alles übrige aufser ihm. Ihn allein hat schon die Natur in unsere Gewalt gelegt, ohne alles unser freies Zuthun.

Unser Leib ist empfindend, d. i. der in ihm concentrirte Naturtrieb wird nothwendig gesetzt als der unsrige, uns zugeeignet; und was daraus folgt, auch die Befriedigung oder Nicht-Befriedigung desselben sind uns zugänglich, (und daraus allein erfolgt, wie bekannt das ganze System unserer sinnlichen Erkenntnifs.) ferner; er wird unmittelbar durch den Willen in Bewegung gesetzt, und hat Kausalität auf die Natur. Ein solcher Leib, bestimmt ein solcher, ist Bedingung der Ichheit, da er lediglich aus der Reflexion auf sich selbst, durch welche allein das Ich ein Ich wird, folgt.

Wir

Wir folgern daraus weiter.

Alles mögliche Handeln ist, der Materie nach, ein durch den Naturtrieb gefodertes. Denn alles unser Handeln geschieht in der Natur, ist in ihr möglich, und wird in ihr für uns wirklich; aber die ganze Natur aufser uns ist nur zu Folge des Naturtriebes für uns da. Der Naturtrieb richtet sich an mich nur durch meinen Leib, und wird in der Welt aufser mir realisirt lediglich durch die Kausalität meines Leibes. Der Leib ist Instrument aller unserer Wahrnehmungen, mithin, da alle Erkenntnifs sich auf Wahrnehmung gründet, aller unserer Erkenntnifs; er ist Instrument aller unserer Kausalität. Dieses *Verhältnifs* ist Bedingung der Ichheit. Der Naturtrieb geht auf Erhaltung, Bildung, Wohlseyn, kurz auf Vollkommenheit unsers Leibes, so gewifs er Trieb ist, und auf sich selbst geht; denn er ist selbst unser Leib in seiner Verkörperung. Aber der Naturtrieb geht nicht weiter als darauf. Denn die Natur kann sich nicht über sich selbst erheben. Ihr Zweck ist sie selbst. *Unsere* Natur hat unsere Natur zum Endzweck; aber unsere Natur ist in unserm Leibe umfafst, und umschlossen: mithin hat sie — *unsere* Natur, und *alle* Natur —, nur ihn, den Leib, zum Zwecke.

Mein höchster Trieb ist der, nach absoluter Selbstständigkeit. Nun kann ich derselben mich annähern lediglich durch Handeln; aber ich kann nur handeln durch meinen Leib; die Befriedigung jenes Triebes sonach, oder alle Moralität ist bedingt durch die Erhaltung und möglichste Vervollkommenung des

des Leibes. Umgekehrt soll Selbstständigkeit, Moralität, der einzige mit Bewufstseyn gesetzte Zweck meines Handelns seyn; ich mufs sonach den ersten Zweck dem letzten subordiniren, meinen Leib erhalten und bilden, lediglich als Werkzeug des sittlichen Handelns, nicht aber als Selbstzweck. Aller Sorge für meinen Leib soll und mufs schlechthin der Zweck zum Grunde liegen, ihn zu einem tauglichen Werkzeuge der Moralität zu machen, und als solches zu erhalten.

Wir erhalten sonach hier drei materielle Sittengebote, das erste, ein negatives: unser Leib darf schlechterdings nicht behandelt werden, als letzter Zweck; oder, er darf schlechthin nicht Object eines Genusses werden, um des Genusses willen. Das zweite ein positives, der Leib soll so gut es immer möglich ist, zur Tauglichkeit für alle mögliche Zwecke der Freiheit gebildet werden. — Ertödtung der Empfindungen und Begierden, Abstumpfung der Kraft, ist schlechthin gegen die Pflicht. Das dritte, ein limitatives, jeder Genufs, der sich nicht, mit der besten Überzeugung, beziehen läfst auf Bildung unsers Körpers zur Tauglichkeit, ist unerlaubt, und gesetzwidrig. Es ist schlechthin gegen die moralische Denkart, unsern Leib zu pflegen, ohne die Überzeugung, dafs er dadurch für das pflichtmäfsige Handeln gebildet und erhalten werde: also anders, als um des Gewissens willen; und mit Andenken an das Gewissen. — Esset und trinket zur Ehre Gottes. Wem diese Sittenlehre auster, und peinlich vorkommt, dem ist nicht zu helfen, denn es giebt keine andere. —

Zu

Zu Beförderung der Übersicht ist anzumerken, dafs durch die so eben aufgezeigte Bedingung der Ichheit die *Kausalität* desselben, die durch das Sittengesetz gefodert wird, bedingt ist. Es wird sich zeigen, dafs es eine zweite Bedingung der Substantialität des Subjects der Sittlichkeit; und eine dritte einer gewissen nothwendigen Wechselwirkung desselben giebt; und dies wird den *äufsern* Beweis liefern, dafs die Bedingungen der Ichheit erschöpft sind. Der *innere* geht aus dem systematischen Zusammenhange des Aufzustellenden hervor.

II.

Das Ich mufs sich selbst als Ich finden, war die Behauptung, von welcher die so eben vollendete Betrachtung ausging. Von eben derselben geht die gegenwärtige aus; nur mit dem Unterschiede, dafs dort auf das Leiden des Ich in jener Reflexion auf sich selbst, auf das Object der Reflexion, hier auf die Thätigkeit desselben, auf das subjective in der Reflexion, gesehen wird. Ein Ich mufs Reflexionsvermögen haben, um das gegebene innerlich durch Freiheit nachzubilden. Wir haben die Thätigkeit des Ich in dieser Rücksicht ideale Thätigkeit genannt. Dafs dadurch die Ichheit bedingt ist, ist ohne weiters klar. Ein Ich ist nothwendig Intelligenz.

Wie verhält sich zu dieser Bestimmung des Ich der Trieb nach Selbstständigkeit oder das Sittengesetz?

Das Sittengesetz wendet sich an die Intelligenz, als solche. Mit Bewufstseyn und nach Begriffen soll ich mich der Selbstständigkeit nähern. Es ist ein

Sitten-

Sittengesetz lediglich, in wie fern ich Intelligenz bin, indem ich mir als die letztere dasselbe promulgire, es zum Gesetze, zu einem Satze mache. Durch die Intelligenz ist sonach das ganze Seyn — (Substanz, bestehen) des Sittengesetzes bedingt; nicht blofs, wie durch das Gesetztseyn des Leibes, die Kausalität desselben. Nur wenn ich Intelligenz bin, und in wie weit ich es bin, ist ein Sittengesetz, das letztere erstreckt sich nicht weiter, als das erstere, denn diese ist das Vehikulum jenes. Es ist sonach eine materiale Subordination der erstern unter das letztere nicht möglich, (so wie eine materiale Subordination des Naturtriebes unter das Sittengesetz allerdings möglich war.) Ich mufs nicht einiges nicht erkennen wollen, weil es etwa gegen meine Pflicht laufen möchte; so wie ich allerdings manchen Neigungen und Lüsten des Körpers aus diesem Grunde nicht nachgeben darf.

Aber Selbstständigkeit (Moralität) ist unser höchster Zweck. Theoretisches Erkenntnifs ist sonach der Pflicht formaliter zu subordiniren. Erkenntnifs meiner Pflicht mufs der Endzweck aller meiner Erkenntnifs, alles meines Denkens, und Forschens seyn. Es ergeben sich daraus folgende drei Sittengesetze:

1) Negativ, subordinire deine theoretische Vernunft nie als solche, sondern forsche mit absoluter Freiheit ohne Rücksicht auf irgend etwas aufser deiner Erkenntnifs (setze dir nicht im Voraus ein Ziel, bei dem du ankommen willst; denn wo könntest du dieses doch herhaben?)

2) Positiv. Bilde dein Erkenntnifsvermögen, so weit du irgend kannst; lerne, denke, forsche, soviel es dir möglich ist.

3) Limitativ. Beziehe aber alles dein Nachdenken formaliter auf deine Pflicht. Sey dir bei allem deinen Nachdenken dieses Zwecks deutlich bewufst. — Forsche aus Pflicht, nicht aus blofser leerer Wifsbegierde, oder um dich nur zu beschäftigen. — Denke nicht so, damit du *dieses* oder *jenes* als deine Pflicht findest; denn wie könntest du vor eigner Erkenntnifs voraus deine Pflichten wissen; sondern um zu erkennen, *was* deine Pflicht sey.

III.

Wir haben schon anderwärts (in meinem Nat. Recht.) erwiesen, dafs das Ich nur als Individuum sich setzen kann. Das Bewufstseyn der Individualität wäre sonach eine Bedingung der Ichheit. Die Sittenlehre liegt höher als irgend eine besondere philosophische Wissenschaft, (also auch als die Rechtslehre.) Hier sonach mufs der Beweis aus einem höhern Princip geführt werden.

a) Alles, was Object der Reflexion ist, ist nothwendig beschränkt, und wird es schon dadurch, dafs es Object der Reflexion wird. Das Ich soll Object einer Reflexion werden. Es ist sonach nothwendig beschränkt. — Nun wird das Ich charakterisirt durch eine freie Thätigkeit, als solche; mithin mufs die freie Thätigkeit auch beschränkt seyn. Freie Thätigkeit ist beschränkt, heifst: es wird ein Quantum derselben entgegengesetzt freier Thätigkeit überhaupt,

und in so fern andrer freien Thätigkeit. Kurz, das Ich kann sich schlechthin keine freie Thätigkeit zueignen, ohne dafs dieselbe sey ein Quantum; und sonach, ohne unmittelbar mit jenem Denken zugleich andere freie Thätigkeit zu setzen, die ihm in so fern nicht zukomme, — indem ja jedes Quantum nothwendig begränzt ist.

b) Daraus allein würde nun nichts auf das Setzen der Individualität folgen, denn es wäre ja wohl möglich, dafs das Ich jene freie Thätigkeit aufser der seinigen, setzte, lediglich durch *ideale* Thätigkeit: als eine blofs *mögliche* — möglich ihm selbst, wenn es sich derselben auch jetzt etwa gutwillig enthielte, oder auch andern freien Wesen; wie dies denn auch im Laufe des Bewufstseyns häufig geschieht. So oft ich eine Handlung *mir* zuschreibe, spreche ich sie *dadurch* allen freien Wesen ab; aber nicht nothwendig bestimmten, sondern nur möglichen freien Wesen, die man sich etwa denken könnte.

c) Folgendes aber entscheidet: ursprünglich kann ich mich nicht selbst durch freie ideale Thätigkeit bestimmen, sondern ich mufs mich *finden*, als bestimmtes Object: und da ich nur Ich bin, in wiefern ich frei bin, mufs ich mich *frei finden*; mir als frei gegeben werden; so sonderbar dies auch auf den ersten Anschein vorkommen möge. Denn ich kann etwas *mögliches* setzen, lediglich im Gegensatze mit einem mir schon bekannten *Wirklichen*. Alle blofse Möglichkeit gründet sich auf die Abstraktion von der bekannten Wirklichkeit. Alles Bewufstseyn geht

sonach

sonach aus von einem Wirklichen, — ein Hauptsatz einer reellen Philosophie, — mithin auch das Bewufstseyn der Freiheit.

Um die Einsicht in den Zusammenhang zu befördern. — Ich finde mich als Object, hiefs oben: ich finde mich als Naturtrieb, als Naturprodukt, und Naturtheil. Dafs ich reflectiren mufs, um das zu finden, Intelligenz seyn mufs, versteht sich; aber diese Reflexion kommt, indem sie geschieht, nicht zum Bewufstseyn: sie kommt überhaupt nicht zum Bewufstseyn, — ohne eine neue Reflexion auf sie. Nun soll ich jenen Naturtrieb *mir* zuschreiben; ja, wie wir in diesem §. unter I. gesehen haben, ihn setzen, als etwas, zwar zu mir gehöriges, aber *mich* selbst doch eigentlich nicht constituirendes. Welches ist denn das *Ich*, dem ich den Naturtrieb zueignen soll? Das substantielle eigentliche Ich. Nicht die Intelligenz, als solche; wovon wir so eben den Grund gesehen haben. Also das *Freithätige*. — So gewifs ich daher überhaupt mich, und insbesondere mich als Naturprodukt finden soll, so gewifs mufs ich mich auch als freithätig finden; denn aufserdem ist das erste Finden nicht möglich. Das erste ist durch das letzte bedingt. Nun mufs ich überhaupt mich finden; also müfste mich auch freithätig finden. Was kann dies heifsen, und wie ist es möglich?

Zuförderst, die eigentliche reale Selbstbestimmung, durch Spontaneität kann ich nicht als ein Gegebenes finden, sondern ich mufs mir sie selbst geben. Dies wäre ein völliger Widerspruch. Ich könnte also eine gewisse Selbstbestimmung nur fin-

den durch ideale Thätigkeit; durch Nachbildung einer vorhandenen, und ohne mein Zuthun vorhandenen. — Meine Selbstbestimmung ist ohne mein Zuthun vorhanden, kann blofs das heifsen: sie ist als ein *Begriff* vorhanden; oder kurz, ich bin darzu aufgefodert. So gewifs ich diese Auffoderung verstehe, so gewifs denke ich meine Selbstbestimmung, als etwas in jener Auffoderung gegebenes; und werde in dem Begriffe dieser Auffoderung mir selbst als frei gegeben. So allein hat das oben aufgestellte Postulat einen Sinn.

So gewifs ich diese Auffoderung begreife, so gewifs schreibe ich mir zu eine bestimmte Sphäre für meine Freiheit; es folgt nicht, dafs ich sie gerade gebrauche, und ausfülle. Begreife ich es nicht: so entsteht kein Bewufstseyn, ich finde mich noch nicht, sondern finde mich etwa zu einer andern Zeit, ohnerachtet alle Bedingungen dieses Findens da sind: denn eben darum, weil ich frei bin, werde ich durch alle diese Bedingungen nicht genöthigt zur Reflexion, sondern reflectire dennoch mit absoluter Spontaneität; wären aber die Bedingungen nicht da, so könnte ich ohnerachtet aller Spontaneität nicht reflectiren.

d) Ich kann diese Auffoderung zur Selbstthätigkeit nicht begreifen, ohne sie einem wirklichen Wesen aufser mir zuzuschreiben, das mir einen Begriff, eben von der gefoderten Handlung, mittheilen wollte; das sonach des Begriffs vom Begriffe fähig ist; ein solches aber ist ein vernünftiges, ein sich selbst als Ich setzendes Wesen, also ein Ich. (Hier liegt der einzige zureichende Grund, um auf

eine

eine vernünftige Ursache aufser uns zu schliefsen; und nicht etwa nur darin, dafs die Einwirkung sich begreifen lasse, denn dies ist immer möglich. (M. s. mein Naturrecht.) Es ist Bedingung des Selbstbewufstseyns, der Ichheit, ein wirkliches vernünftiges Wesen aufser sich anzunehmen.

Ich setze diesem vernünftigen Wesen mich, und dasselbe mir entgegen; *dies* aber heifst, ich setze mich als Individuum in Beziehung auf dasselbe, und jenes als Individuum in Beziehung auf mich. Sonach ist es Bedingung der Ichheit, sich als Individuum zu setzen.

e) Es läfst sich also streng *a priori* erweisen, dafs ein vernünftiges Wesen nicht im isolirten Zustande vernünftig wird, sondern dafs wenigstens *Ein* Individuum aufser ihm angenommen werden mufs, welches dasselbe zur Freiheit erhebe. Weitere Einwirkungen aber, so wie mehrere Individuen, aufser dem *Einen* schlechterdings nothwendigen, lassen sich nicht erweisen, wie wir bald näher sehen werden.

Aber schon aus dem Deducirten folgt eine Beschränkung des Triebes nach Selbstständigkeit; also eine nähere materiale Bestimmung der Moralität, die wir vorläufig angeben wollen. Meine Ichheit, und Selbstständigkeit überhaupt, ist durch die Freiheit des andern bedingt; mein *Trieb nach Selbstständigkeit* kann sonach schlechthin nicht darauf ausgehen, die *Bedingung seiner eignen Möglichkeit* d. i. die Freiheit des andern, zu vernichten. Nun soll ich

schlechthin, nur zu Folge des Triebes nach Selbstständigkeit handeln, und schlechterdings nach keinem andern Antriebe. Es liegt sonach in dieser Beschränkung des Triebes, das absolute Verbot, die Freiheit des andern zu stöhren; das Gebot, ihn als selbstständig zu betrachten, und schlechthin nicht als Mittel für meinen Zweck zu gebrauchen. (Der Naturtrieb wurde dem Triebe nach Selbstständigkeit subordinirt: das theoretische Vermögen wird ihm nicht materialiter subordinirt; aber auch er ihm nicht. Der Freiheit des andern wird dieser Trieb subordinirt. Ich darf nicht selbstständig seyn, zum Nachtheil der Freiheit anderer.)

f) Blofs dadurch, dafs ich auch nur *Ein* Individuum aufser mir gesetzt, ist einiges von allen möglichen freien Handlungen für mich unmöglich geworden; nemlich alles dasjenige, wodurch die Freiheit, die ich jenem zuschreibe, bedingt ist. Aber auch im Fortgange des Handelns, mufs ich stets unter allem, was allerdings für mich möglich ist, einiges auswählen, zu Folge des Begriffs der Freiheit. Nun wird, unserer Voraussetzung nach, das von meiner Freiheit ausgeschlossene, zwar nicht durch wirkliche Individuen, aber doch durch mögliche, gleichsam im Besitz genommen; und ich bestimme auch unter dieser Voraussetzung, durch jede Handlung *meine Individualität weiter*. —

Ein wichtiger Begriff, über den ich mich deutlicher erkläre, und der eine sehr grofse Schwierigkeit in der Lehre von der Freiheit hebt.

Wer

Wer bin ich denn eigentlich, d. i. was für ein Individuum? Und welches ist der Grund, dafs ich *der* bin? Ich antworte: ich bin von dem Augenblicke an, da ich zum Bewufstseyn gekommen, *derjenige, zu welchem ich mich mit Freiheit mache, und bin es darum, weil ich mich dazu mache.* — Mein Seyn, in jedem Momente meiner Existenz ist, wenn auch nicht seinen Bedingungen nach, doch seiner *letzten* Bestimmung nach, durch Freiheit. Durch dieses Seyn ist hinwiederum die Möglichkeit meines Seyns im künftigen Momente beschränkt, (weil ich im gegenwärtigen das bin, so kann ich im künftigen Momente einiges nicht seyn;) aber welches unter allem noch *möglichen* im künftigen Momente ich wählen werde, hängt abermals ab von der Freiheit. Durch dieses alles aber wird meine Individualität bestimmt; durch dieses alles werde ich materialiter der, der ich bin.

Auch nur unter der gegenwärtigen Voraussetzung, dafs nur Ein Individuum aufser mir sey, und nur Eine Einwirkung durch Freiheit auf mich geschehe, ist der erste Zustand, gleichsam die Wurzel meiner Individualität, nicht durch meine Freiheit bestimmt, sondern durch meinen Zusammenhang mit einem andern Vernunftwesen; was ich aber von nun an werde, oder nicht werde, ist schlechterdings und ganz von mir allein abhängig. In jedem Momente mufs ich unter mehrern auswählen; es ist aber gar kein Grund aufser mir, warum ich nicht jedes andere unter allem möglichen gewählt habe.

g) Nun aber können *mehrere* Individuen aufser mir seyn, und auf mich einfliefsen. Man kann *a priori*, wie wir schon gesehen haben, nicht erweisen, dafs es so seyn müsse; aber man ist wenigstens den Beweis schuldig, dafs es so seyn *könne*.

Ich bin ohnedies, wie wir gesehen haben, durch das Wesen der Freiheit selbst genöthigt, bei jeder freien Handlung mich zu beschränken, und sonach andern möglichen freien Wesen die Möglichkeit, auch von ihrer Seite frei zu handeln, übrig zu lassen. Nichts verhindert, dafs diese freien Wesen nicht wirklich seyen. Sie können, wie es vorläufig erscheint, wirklich seyn, unbeschadet meiner Freiheit, die ja ohnedies beschränkt werden mufste.

Aber können sie *für mich* wirklich seyn, d. i. kann ich sie als Wirkliche wahrnehmen; und wie kann ich sie wahrnehmen? Diese Frage wäre leicht zu beantworten, nach den obigen Grundsätzen: sie können unmittelbar auf mich einwirken, wie freie auf freie; mich auffodern, zur freien Thätigkeit.

Aber es ist gar nicht nothwendig, das unmittelbar eingewirkt sey, auf mich. Es kann auch lediglich eingewirkt seyn auf die Natur; und ich kann dennoch aus der blofsen Weise der Einwirkung schliefsen auf das Daseyn eines vernünftigen Wesens; *nachdem ich nun einmal den Begriff von wirklichen vernünftigen Wesen aufser mir habe.* Ursprünglich würde es nicht möglich seyn, auf diese Weise zu folgern. Diese Weise der Einwirkung auf die blofse Natur ist diejenige, durch welche ein Kunstprodukt zu Stande

de kommt. Ein solches zeigt einen Begriff des Begriffs; welcher oben als das Kriterium einer Vernunft aufser mir angegeben worden. Denn der Zweck des Kunstprodukts liegt nicht, wie der des Naturprodukts, in ihm selbst, sondern aufser ihm. Es ist allemal Werkzeug, Mittel zu etwas. Sein Begriff ist etwas in der blofsen Anschauung nicht liegendes, sondern nur zu denkendes, also ein *blofser* Begriff. Der aber, welcher das Kunstprodukt verfertigte, mufste diesen Begriff, den er darstellen wollte, denken; also, er hatte nothwendig einen Begriff vom Begriffe. So gewifs ich etwas für ein Kunstprodukt erkenne, mufs ich nothwendig ein wirklich vorhandenes vernünftiges Wesen, als den Urheber desselben setzen. So ist es nicht mit einem Naturprodukte: es ist da zwar ein Begriff, aber es läfst sich nicht nachweisen der Begriff eines Begriffs; wenn man ihn nicht etwa schon bei einem Weltschöpfer vorausgesetzt.

So gewifs ich es für ein Kunstprodukt anerkenne, habe ich gesagt. Dieses selbst aber ist nur unter der Bedingung möglich, dafs ich schon eine Vernunft aufser mir denke; und diese letztere Annahme geht keinesweges aus von der Wahrnehmung eines Kunstprodukts; welches einen Zirkel im Erklären gäbe, sondern von der oben beschriebenen Auffoderung zu einer freien Handlung.

So auf dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewufstseyns, auf welchem die Wahrnehmung in uns erklärt wird durch das Vorhandenseyn eines Dinges aufser uns. Das auf diesem Gesichtspunkte ange-

nommene mufs aber selbst erklärt werden, von dem transscendentalen aus; und auf diesem ist es nicht erlaubt von etwas aufser uns auszugehen; sondern dasjenige, was aufser uns seyn soll, mufs selbst erst erklärt werden, aus etwas in uns. Es ist sonach die höhere Frage zu beantworten: wie kommen wir denn dazu, erst Kunstprodukte aufser uns anzunehmen.

Alles was aufser uns seyn soll, wird gesetzt zu Folge einer Beschränkung des Triebes: so auch das Kunstprodukt, in wiefern es überhaupt Object ist. Woher aber die besondere Bestimmung desselben, dafs es eben als Kunstprodukt gesetzt wird. Dies läfst schliefsen, auf eine besondere eigenthümliche Beschränkung des Triebes. — Ich kann es kurz sagen: durch das Object überhaupt, wird unser Seyn beschränkt; oder besser: von der Beschränkung unsers *Seyns* wird auf ein Object überhaupt geschlossen; aber der Trieb geht vielleicht auf die Modifikation desselben. Hier aber ist nicht eine blofse Beschränkung unsers *Seyns*, sondern auch unsers *Werdens*; wir fühlen unser Handeln zurückgestofsen innerlich; es ist eine Beschränkung unsers Triebes nach Handeln sogar; und daher schliefsen wir auf *Freiheit* aufser uns. (Treflich druckt dies aus Herr *Schelling* [Phil. Journ. 4ter B. S. 281. §. 13.] Wo meine moralische Macht Widerstand findet, kann nicht *Natur* seyn. Schaudernd stehe ich stille. Hier ist *Menschheit!* ruft es mir entgegen; ich *darf* nicht weiter.)

So etwas kann eintreten, wie wir eben gesehen haben. — Tritt es ein, so bin ich noch weiter beschränkt,

schränkt, als durch die blofse Ichheit. Denn in der Ichheit liegt es nicht, wie wir erwiesen haben. — Ich bin sodann nicht blofses Vernunftwesen überhaupt; das könnte ich seyn, wenn aufser mir nur noch einer wäre, und dieser nur einmal in Beziehung auf mich sich geäufsert hätte; — sondern ich bin ein *besonderes* Vernunftwesen. Diese besondere Beschränktheit ist es, die sich *a priori* aus der allgemeinen nicht ableiten läfst, weil sie dann keine besondere wäre, welches gegen die Voraussetzung läuft. Sie begründet das lediglich *empirische*, was jedoch seiner Möglichkeit nach auch *a priori* begründet werden mufs. — Doch ist diese Beschränktkeit eine ursprüngliche. Man denke sonach nicht, dafs sie überhaupt erst in der Zeit entstehe. Wie sie in einer gewissen Rücksicht dennoch in der Zeit entstehe, werden wir sogleich sehen.

Das Resultat der aufgestellten Sätze ist, die Individualität kann auch in ihrem Fortgange bestimmt seyn, nicht lediglich durch die Freiheit, sondern durch ursprüngliche Beschränktheit; die jedoch nicht zu deduciren, sondern eine besondere, und in dieser Rücksicht für uns auf dem Gesichtspunkte der Erfahrung *zufällig* ist. — Es *kann* so seyn; damit mufs sich die reine Philosophie begnügen, und wenn sie eine Wissenschaft behandelt, auf welche diese Voraussetzung Einflufs hat, so mufs sie die Folgerungen daraus als *bedingte* Sätze aufstellen. Eine solche Wissenschaft ist die Sittenlehre, und dadurch erhält ihr materieller Theil etwas bedingtes. Thun wir Verzicht auf reine Philosophie, und erlauben wir

wir uns, uns auf Thatsachen zu berufen, so können wir sagen, es *ist* so. — Ich kann und darf nicht alles seyn und werden, weil es einige andere sind, die auch frei sind.

Ich bin ursprünglich, nicht blofs formaliter durch die Ichheit, sondern auch materialiter, durch etwas, das zur Ichheit nicht nothwendig gehört, beschränkt. Es giebt gewisse Punkte, über welche ich mit meiner Freiheit selbst nicht hinaus soll, und dieses *Nicht-sollen* offenbart sich mir unmittelbar. Diese Punkte erkläre ich mir durch das Vorhandenseyn anderer freier Wesen, und ihrer freien Wirkungen in meiner Sinnenwelt.

h) Durch diese Theorie scheinen wir in einen Widerspruch verwickelt, und auf eine sehr gefährliche Folgerung getrieben. Ich will mich darauf einlassen, weil dadurch theils die Deutlichkeit sehr befördert, theils ein schwerer philosophischer Streit entschieden, und die Lehre von der Freiheit, auf welche in der Sittenlehre alles ankommt, völlig ins Licht gestellt wird. —

Die freien Handlungen anderer sollen in mir ursprünglich, als Grenzpunkte meiner Individualität liegen, sollen sonach, dafs wir uns dieser populären Ausdrücke bedienen, von Ewigkeit her prädestinirt seyn, keinesweges erst in der Zeit bestimmt werden. Wird dadurch nicht meine Freiheit aufgehoben? Wenn es nur nicht auch vorher bestimmt ist, wie ich auf jene freien Handlungen zurückhandle; keinesweges; aber nach allem bisherigen bleibt mir ja diese

Frei-

Freiheit der Auswahl unter dem Möglichen. Aber man erhebe sich auf einen höhern Punkt. Die andern in der Sinnenwelt, auf die *ich* einfliefse, sind auch vernünftige Wesen; und die Wahrnehmung *meines* Einflusses auf sie, ist *für sie* prädestinirt, wie *für mich* die Wahrnehmung *ihres* Einflusses auf mich. Für mich sind *meine* Handlungen nicht prädestinirt; ich nehme sie wahr als die Folge meiner absoluten Selbstbestimmung; aber für alle andere, die mit mir in Gesellschaft leben, sind sie es: so wie für diese die ihrigen auch nicht vorherbestimmt sind, wohl aber für mich. Meine freien Handlungen sind sonach allerdings vorherbestimmt. Wie kann nun die Freiheit dabei bestehen?

Die Rechnung steht so: die *Prädetermination* kann nicht wegfallen, aufserdem ist die Wechselwirkung vernünftiger Wesen, sonach die vernünftigen Wesen überhaupt, nicht erklärbar; aber die Freiheit kann eben so wenig wegfallen. Dann hörten die vernünftigen Wesen selbst auf zu seyn.

Die Auflösung ist nicht schwer. — (Es sind *für Mich*, (ich will es indessen so nennen, um mich nur ausdrücken zu können, wiewohl auch darüber noch eine wichtige Erinnerung zu machen seyn wird,) es sind für Mich *a priori* bestimmt alle Einflüsse freier Wesen. Besinnt man sich nicht, was a priori heifst? A priori ist keine Zeit, und keine Zeitfolge: kein *Nacheinander;* sondern alles *zugleich;* (man mufs sich wohl so ausdrücken.) Sonach ist gar nicht bestimmt, dafs ich die Ereignisse so und so in der Zeit auf einander folgen lasse; dieses an jene bestimmte

stimmte individuelle Reihe, dieses an eine andere anknüpfe. *Was* ich erfahren werde, ist bestimmt, nicht *von wem*. Die andern aufser mir bleiben frei.

So ist für andere allerdings bestimmt, was für Einflüsse freier Wesen auf sie es geben sollte; und so waren auch diejenigen für sie bestimmt, welche *ich* insbesondere auf sie hatte: aber es war warlich nicht bestimmt, dafs *Ich*, dasselbe Individuum, welches ursprünglich so und so bestimmt war, sie haben sollte. Hatte sie ein anderer eher denn ich, so hatte ich sie nicht; und hatte ich sie nicht, so hatte sie etwa ein anderer später denn ich; und hätten sie sich selbst mit Freiheit zu dem gemacht, was Ich bin, so hätte gar niemand auf sie diese Einflüsse gehabt. — Wer bin ich denn überhaupt? Es bleibt dabei: der, zu dem ich mich mache. — Ich habe nun so und so weit gehandelt, und bin dadurch der und der; das Individuum, dem die Reihe der Handlungen A. B. C. u. s. f. zukommt. Von diesem Augenblicke an liegt wieder eine Unendlichkeit von prädestinirten Handlungen vor mir, aus der ich auswählen kann; die Möglichkeit und Wirklichkeit aller ist prädestinirt: aber gar nicht, dafs gerade die, die ich wähle, an die ganze Reihe, die bis jetzt meine Individualität ausmacht, an A. B. C. sich anfügen sollen, und so ins Unendliche. Es giebt erste bestimmte Punkte der Individualität; von da an liegt vor Jedem eine Unendlichkeit: und welches bestimmte unter den von nun an noch möglichen Individuen es wird, hängt gänzlich ab von seiner Freiheit.

Meine

Meine Behauptung ist also die: es sind alle freien Handlungen von Ewigkeit her, d. i. ausser aller Zeit durch die Vernunft prädestinirt; und jedes freie Individuum ist in Rücksicht der Wahrnehmung mit diesen Handlungen in Harmonie gesetzt. Es liegt für die gesammte Vernunft ein unendlich Mannichfaltiges von Freiheit und Wahrnehmung da: alle Individuen theilen sich gleichsam darein. Aber die Zeitfolge und der Zeitinhalt ist nicht prädestinirt, aus der hinreichenden Ursache, dafs die Zeit nichts ewiges und reines, sondern blofs eine Form der Anschauung endlicher Wesen ist; d. h. die Zeit, in welcher etwas geschehen wird, und die Thäter sind nicht prädestinirt. Und so löst sich durch eine kleine Aufmerksamkeit die unbeantwortlich geschienene Frage von selbst auf: Prädetermination und Freiheit sind vollkommen vereinigt.

Die Schwierigkeiten, die man dabei finden könnte, sind lediglich gegründet in dem Grundfehler alles Dogmatismus, dafs man das Seyn zu einem ursprünglichen macht, und daher, wenn man ja ein Handeln anerkennt, Seyn und Handeln von einander absondert: und einem Individuum sein ganzes Seyn, unabhängig von seinem Handeln zutheilt; wodurch denn freilich, wenn man bestimmt genug denkt, alle Freiheit, und alles eigentliche Handeln aufgehoben wird. Kein Mensch in der Welt kann anders *handeln*, als er handelt, ob er gleich vielleicht schlecht handelt, da er einmal dieser Mensch *ist*; nichts ist wahrer, und diese Behauptung ist sogar nur ein identischer Satz. Aber er sollte eben nicht dieser Mensch

seyn,

seyn, und könnte auch ein ganz anderer seyn; und es *sollte überhaupt kein solcher Mensch in der Welt seyn.* — Da soll denn eine bestimmte Person diese Person seyn, ehe sie es ist; ihre Verhältnisse, und Schicksale vom Tage ihrer Geburt an, bis zu ihrem Todestage sollen bestimmt seyn; nur — ihr Handeln nicht. Aber was sind denn Verhältnisse und Schicksale anders, als die objective Ansicht des Handelns. Hängt das letztere ab von der Freiheit, so müssen wohl auch die erstern davon abhängen. Ich bin ja nur, was ich handle. Denke ich mich nun in die Zeit, so bin ich in einer gewissen Rücksicht nicht eher bestimmt, bis ich in dieser Rücksicht gehandelt habe. — Freilich, wer von jenem Grundübel des Dogmatismus nicht zu heilen sich vermag, dem wird diese Theorie der Freiheit nie einleuchten.

IV.

Die Selbstständigkeit, unser letztes Ziel, besteht, wie oft erinnert worden, darin, dafs alles abhängig ist von mir, und ich nicht abhängig von irgend etwas; dafs in meiner ganzen Sinnenwelt geschieht, was ich will, schlechthin und blofs dadurch, dafs ich es will, gleichwie es in meinem Leibe, dem Anfangspunkte meiner absoluten Kausalität, geschieht. Die Welt mufs mir werden, was mir mein Leib ist. Nun ist dieses Ziel zwar unerreichbar, aber ich soll mich ihm doch stets annähern, also alles in der Sinnenwelt bearbeiten, dafs es Mittel werde zur Erreichung dieses Endzwecks. Diese Annäherung ist mein endlicher Zweck.

Dafs

Dafs ich auf irgend einen Punkt niedergesetzt werde, durch die Natur, und durch sie gleichsam der erste Schritt statt meiner gethan werde, auf diesem Wege in die Unendlichkeit, thut meiner Freiheit keinen Eintrag. Eben so wenig thut es ihr Eintrag, dafs mir gleich anfangs eine Sphäre für meinen möglichen Gang durch Freiheit gegeben wird, durch ein vernünftiges Wesen aufser mir; denn dadurch erst erhalte ich Freiheit: und ehe ich dieselbe habe, kann ihr kein Eintrag geschehen. Es thut meiner Freiheit keinen Eintrag, noch andere freie, und vernünftige Wesen aufser mir annehmen zu müssen: denn ihre Freiheit und Vernünftigkeit, als solche, ist überhaupt nicht Gegenstand einer Wahrnehmung, die mich beschränke; sondern es ist ein blofser geistiger Begriff.

Ferner thut es derselben keinen Eintrag, dafs ich, nach dem weiterhin dargestellten Begriffe, unter mehrern möglichen Handlungen wählen mufs; denn durch eine solche Wahl ist das Bewufstseyn meiner Freiheit, und sonach diese Freiheit selbst bedingt; und die Materie des gewählten ist stets in meiner Gewalt, weil alle möglichen freien Handlungsweisen in meiner Botmäfsigkeit stehen. Wenn auch, nach der bei derselben Gelegenheit gemachten Voraussetzung, unter den übrig gebliebenen Handelsmöglichkeiten, dann andere freie Wesen auswählen, so beschränkt dies meine Selbstständigkeit nicht; *sie* werden durch mich eingeschränkt, nicht *ich* durch sie.

Aber, wenn unserer spätern Voraussetzung und der allgemeinen Erfahrung nach, dasjenige, was al-

lerdings auf meinem Wege liegt, da es in die Welt meiner Erfahrung fällt, mithin mich beschränkt, wie alle Objecte meiner Erfahrung, schon modificirt ist durch freie Wesen aufser mir; dann wird meine Freiheit allerdings eingeschränkt, wenn ich dieses Object nicht selbst modificiren darf, nach meinem Zwecke: das aber darf ich nicht, zu Folge des angeführten Verbots des Sittengesetzes. Ich darf die Freiheit vernünftiger Wesen nicht stören. Verändere ich aber die Produkte ihrer Freiheit, so störe ich dieselbe; denn diese Produkte sind ihnen Mittel zu weitern Zwecken; und beraube ich sie dieser Mittel, so können sie den Lauf ihrer Kausalität nach ihren entworfenen Zweckbegriffen nicht fortsetzen.

Es findet sich sonach hier ein Widerspruch des Triebes nach Selbstständigkeit, mithin des Sittengesetzes, mit sich selbst. Dasselbe fodert

1) Dafs ich alles, was mich beschränkt, oder, was dasselbe bedeutet, in meiner Sinnenwelt liegt, meinem absoluten Endzwecke unterwerfe; es zu einem Mittel mache, der absoluten Selbstständigkeit mich zu nähern.

2) Dafs ich einiges, was mich doch, da es in meiner Sinnenwelt liegt, beschränkt, meinem Zwecke nicht unterwerfe, sondern es lasse, wie ich es finde. Beides sind unmittelbare Gebote des Sittengesetzes: das erste, wenn man dieses Gesetz überhaupt, das zweite, wenn man es in einer besondern Äufserung betrachtet.

V.

Der Widerspruch wäre zu lösen, und die Einstimmigkeit des Sittengesetzes mit sich selbst herzustellen, lediglich durch die Voraussetzung, dafs alle freie Wesen denselben Zweck nothwendig hätten; demnach das zweckmäfsige Verfahren des einen zugleich zweckmäfsig für alle andere, die Befreiung des einen zugleich die Befreiung aller andern wäre. — Ist es so? Da auf der Beantwortung dieser Frage, und vorzüglich auf den Gründen, aus denen man sie beantwortet, alles, uns besonders alles, d. i. das charakteristische unserer Darstellung der Sittenlehre, beruht, so gehe ich hier tiefer in die Sache hinein.

Der Trieb nach Selbstständigkeit ist Trieb der Ichheit, er hat nur sie zum Zwecke; das Ich allein soll das Subject der Selbstständigkeit seyn. Nun liegt es in der Ichheit, wie wir gesehen haben, allerdings, dafs jedes Ich Individuum sey; aber nur Individuum überhaupt, nicht das bestimmte Individuum A oder B oder C u. s. f. Ich kann, da, wie wir gesehen haben, alle Bestimmungen unserer Individualität, von unserer Freiheit abhängen, aufser der ersten, und ursprünglichen; mit jenem A u. s. w. nur die ursprüngliche Beschränkung der Freiheit, das, was ich oben die Wurzel aller Individualität nannte, meinen. Da es sonach der Ichheit überhaupt zufällig ist, dafs *ich*, das Individuum A, eben A bin; und der Trieb der Selbstständigkeit ein Trieb der Ichheit, wesentlich als solcher, seyn soll, so geht er nicht auf die Selbstständigkeit von A, sondern auf die Selbstständigkeit der Vernunft überhaupt. Die Selbsständigkeit aller Vernunft, als

solcher, ist unser letztes Ziel: mithin nicht die Selbstständigkeit Einer Vernunft, in wiefern sie individuelle Vernunft ist.

Nun aber *bin* ich für meine Person, ich A, lediglich, in wiefern ich A. bin. Also mir ist A. mein empirisches Selbst: nur in ihm kommt jener Trieb, und jenes Gesetz zum Bewufstseyn, nur durch A. kann ich demselben gemäfs wirken, weil ich überhaupt nur dadurch wirken kann. A. ist für mich ausschliefsende Bedingung der Kausalität dieses Triebes. Mit einem Worte, A. ist nicht *Object*; aber A. ist für mich alleiniges *Werkzeug*, *und Vehikul* des Sittengesetzes. (Oben war dieses Werkzeug der Leib: hier wird es der *ganze sinnliche empirischbestimmte Mensch*; und wir haben sonach hier einmal das empirische und reine Ich ganz scharf getrennt, welches für die Sittenlehre insbesondere, und für die ganze Philosophie überhaupt sehr ersprieslich ist.)

Geht der Trieb nach Selbstständigkeit auf Selbstständigkeit der Vernunft überhaupt; kann diese nur *in* den Individuen A. B. C. u. s. w. und *durch* sie dargestellt werden: so ist es mir nothwendig ganz gleichgültig, ob ich, A. oder ob B. oder C. sie darstellt; denn immer wird die Vernunft überhaupt, da auch die letztern zu dem Einen ungetheilten Reiche derselben gehören, dargestellt; immer ist mein Trieb befriedigt, denn er wollte nichts anderes. Ich will Sittlichkeit überhaupt; *in* oder *aufser* mir, dies ist ganz gleichgültig; ich will sie von mir, nur in wiefern sie mir zukommt, und von andern, in wiefern sie ihnen

zu-

zukommt; durch eine wie durch die andere ist mein Zweck auf die gleiche Weise erreicht.

Mein Zweck ist erreicht, wenn der andere *sittlich* handelt. Aber er ist frei; und vermag durch Freiheit auch unsittlich zu handeln. Im letztern Falle ist mein Zweck nicht erreicht. Habe ich dann nicht das Recht, und die Verbindlichkeit, die Wirkung seiner Freiheit zu zerstören? Ich berufe mich nicht auf den oben vorläufig aufgestellten negativen Satz; sondern deducire ihn selbst, hier, wo der Ort dazu ist, gründlich.

Die Vernunft soll selbstständig seyn, aber sie richtet sich mit dieser ihrer Foderung an die bestimmten Individuen B. C. u. s. w., und es giebt gar keine solche Foderung, und keine (materielle) Selbstständigkeit, aufser vermittelst der formellen Freiheit aller Individuen. Die letztere sonach ist ausschliefsende Bedingung aller Kausalität der Vernunft überhaupt. Wird sie aufgehoben, so wird, da *alle* Kausalität derselben aufgehoben wird, auch die zur Selbstständigkeit aufgehoben. Es kann sonach keiner, der die letztere will, die erstere nicht wollen. Freiheit ist absolute Bedingung aller Moralität, und ohne sie ist gar keine möglich. Es bestätigt sich also das absolute Verbot des Sittengesetzes, die Freiheit des freien Wesens unter keiner Bedingung, und unter keinem Vorwande zu stören, und aufzuheben. Dadurch aber bleibt der Widerspruch stehen; und man kann sagen: ich will den andern nur frei, und kann ihn nur frei wollen, unter der Bedingung, dafs er seiner Freiheit zur Beförderung

des Vernunftzwecks sich bediene; aufserdem kann ich ihn gar nicht frei wollen; und dies ist gleichfalls ganz richtig. Ich mufs einen Gebrauch der Freiheit gegen das Sittengesetz schlechterdings aufzuheben wünschen, wenn der Wunsch allgemeiner Sittlichkeit in mir herrschend ist, wie er es ja doch seyn soll.

Aber hierbei entsteht die weitere Frage: welcher Gebrauch der Freiheit ist denn gegen das Sittengesetz, und wer kann darüber allgemein gültig Richter seyn? — Wenn *der andere* nach seiner besten Überzeugung gehandelt zu haben behauptet — und *ich* handle in derselben Lage anders; so handle *ich* dann nach *seiner* Überzeugung eben so wohl unsittlich, als *er* nach der *meinigen*. Wessen Überzeugung soll denn der Leitfaden des andern seyn? Keines von beiden Überzeugung, so lange sie streitend sind; denn jeder soll schlechthin nach *seiner* Überzeugung handeln, und darin besteht die formale Bedingung aller Sittlichkeit. — Können wir uns sonach trennen und jeder den andern seinen Weg gehen lassen? Schlechterdings nicht: wenn wir nicht alles unser Interesse für allgemeine Sittlichkeit, für Herrschaft der Vernunft, strafwürdigst aufgeben wollen. Also; wir müssen unser Urtheil übereinstimmend zu machen suchen. Nun wird allerdings, so gewifs keiner von beiden völlig gewissenlos ist, jeder voraussetzen, dafs *seine* Meynung richtig ist (denn aufserdem hätte er, indem er derselben folgte, gegen sein Gewissen gehandelt,) jeder wird sonach darauf ausgehen, und ausgehen müssen, den andern zu überzeugen, nicht sich von ihm überzeugen zu lassen. Aber so müssen sie doch end-

endlich, da die Vernunft nur Eine ist, auf einerlei Resultat kommen; bis dahin aber ist es, zu Folge des absoluten Verbots jedem Pflicht, die äufsere Freiheit des andern zu schonen. — Jeder kann und darf sonach nur die Ueberzeugung des andern, keinesweges seine physische Wirkung, bestimmen wollen. Der erste Weg ist der einzige erlaubte Zwang für freie Wesen auf freie.

Wir gehen dies sorgfältiger durch.

a) Der moralische Endzweck jedes vernünftigen Wesens ist, wie wir gesehen haben, Selbstständigkeit der Vernunft überhaupt; also Moralität aller vernünftigen Wesen. Wir sollen alle gleich handeln. Daher der Kantische Satz: handle so, dafs du dir die Maxime deines Willens als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung denken könnest. — Nur ist von meinem Gesichtspunkte aus, dabei folgendes anzumerken. Zuförderst ist in dem Kantischen Satze nur von der *Idee* einer Übereinstimmung die Rede; keinesweges von einer *wirklichen* Übereinstimmung. Bei uns wird sich zeigen, dafs diese Idee reellen Gebrauch hat, dafs man suchen soll, sie zu realisiren, und zum Theil zu handeln hat, als ob sie realisirt sey. Dann ist dieser Satz nur *heuristisch*, ich kann nach ihm wohl und bequem prüfen, ob ich mich etwa in der Beurtheilung über meine Pflicht geirrt habe; keinesweges aber ist er *constitutiv*. Er ist gar nicht Princip, sondern nur Folgerung aus dem wahren Princip, dem Gebote der absoluten Selbstständigkeit der Vernunft. Das Verhältnifs ist nicht so: weil etwas Princip einer allgemeinen Gesetzgebung

bung seyn kann, darum soll es Maxime meines Willens seyn; sondern umgekehrt, weil etwas Maxime meines Willens seyn soll, darum kann es auch Princip einer allgemeinen Gesetzgebung seyn. Die Beurtheilung geht schlechthin von mir aus; wie dies auch im Kantischen Satze klar ist; denn wer beurtheilt denn wieder, ob etwas Princip einer allgemeinen Gesetzgebung seyn könne? Doch wohl ich selbst. Und nach welchen Principien denn? Doch wohl nach denen, die in meiner eignen Vernunft liegen? Einen hevristischen Gebrauch aber hat diese Formel deswegen: ein Satz, aus dem eine Absurdität folgt, ist falsch: — nun ist es absurd, dafs ich X. soll, wenn ich nicht denken kann, dafs in derselben Lage es alle sollten; mithin soll ich dann X. gewifs nicht, und habe in der vorhergegangenen Beurtheilung mich geirrt.

b) Jeder soll absolute Übereinstimmung mit sich selbst, aufser sich, in allen, die für ihn da sind, hervorbringen, denn nur unter Bedingung dieser Uebereinstimmung ist er selbst frei und unabhängig. Also — zuförderst, jeder soll in der Gesellschaft leben, und in ihr bleiben, denn aufserdem könnte er keine Übereinstimmung mit sich hervorbringen, welches ihm doch absolut geboten ist. Wer sich absondert, der giebt seinen Zweck auf; und die Verbreitung der Moralität ist ihm ganz gleichgültig. Wer nur für sich selbst sorgen will, in moralischer Rücksicht, der sorgt auch nicht einmal für sich, denn es soll sein Endzweck seyn, für das ganze Menschengeschlecht zu sorgen. Seine Tugend ist keine Tugend,

gend, sondern etwa ein knechtischer lohnsüchtiger Egoismus. — Es ist uns nicht aufgetragen, Gesellschaft zu suchen, und selbst hervorzubringen: wer in einer Wüste geboren wäre, dem wäre es wohl erlaubt, darin zu bleiben, aber jeder, der mit uns nur bekannt wird, wird durch diese blofse Bekanntschaft unsrer Sorge mit aufgetragen, er wird unser Nächster, und gehört zu unserer Vernunftwelt, wie die Objecte unserer Erfahrung zu unserer Sinnenwelt gehören. Wir können ihn ohne Gewissenlosigkeit nicht aufgeben. Hierdurch wird auch widerlegt, die Meynung, welche noch in mancherlei Gestalten sich unter uns zeigt, dafs man durch Einsiedlerleben, Absonderungen, blofse erhabene Gedanken, und Spekulationen, seiner Pflicht Genüge thue — und auf eine verdienstvollere Weise. Man thut ihr denn gar keine Genüge. Nur durch Handeln, nicht durch Schwärmen — nur durch Handeln in und für die Gesellschaft, thut man ihr Genüge. — Dann — jeder hat allerdings nur den Zweck, den andern zu überzeugen, keinesweges aber von ihm sich überzeugen zu lassen. Dies liegt in der Natur der Sache. Er mufs in sich selbst gewifs seyn, aufserdem wäre er gewissenlos, wenn er nach seiner Ueberzeugung zu handeln sich getraute, und auch andere zu einem Handeln nach derselben zu bringen suchte.

c) Nun ist jener Zweck gar nicht ausschliefsend, diesem oder jenem Individuum eigen, sondern es ist ein gemeinschaftlicher Zweck. Jeder soll ihn haben; und selbst das ist der Zweck eines jeden, so gewifs er allgemeine moralische Bildung will, jeden andern

zu vermögen, dafs er sich diesen Zweck setze. Dies vereinigt zuförderst die Menschen; jeder will nur den andern von seiner Meynung überzeugen, und wird vielleicht in diesem Streite der Geister selbst überzeugt von der des andern. Jeder mufs bereit seyn, sich auf diese Wechselwirkung einzulassen. Wer sie flieht, etwa um in seinem Glauben nicht gestört zu werden, der verräth Mangel an eigner Überzeugung, welcher schlechthin nicht seyn soll; und hat daher nur desto gröfsere Pflicht, sich einzulassen, um sich welche zu erwerben.

Diese Wechselwirkung aller mit allen zur Hervorbringung gemeinschaftlicher praktischer Überzeugungen ist nur möglich, in wiefern alle von gemeinschaftlichen Principien ausgehen, dergleichen es nothwendig giebt; an welche ihre fernere Überzeugung angeknüpft werden mufs. — Eine solche Wechselwirkung, auf welche sich einzulassen jeder verbunden ist, heifst eine *Kirche*, ein ethisches Gemein-Wesen; und das, worüber alle einig sind, heifst ihr *Symbol*. — Jeder soll Mitglied der Kirche seyn. Das *Symbol* aber mufs, wenn die Kirchengemeinschaft nicht ganz ohne Frucht ist, stets verändert werden; denn das, worüber alle übereinstimmen, wird doch bei fortgesetzter Wechselwirkung der Geister allmählich sich vermehren. — (Die Symbole gewisser Kirchen, scheinen, statt dessen, worüber alle einig sind, vielmehr dasjenige zu enthalten, worüber alle streiten, und was im Grunde des Herzens kein einziger glaubt, weil es kein einziger auch nur denken kann.)

d)

d) Also die Übereinstimmung aller zu derselben praktischen Überzeugung, und die daraus folgende Gleichförmigkeit des Handelns ist nothwendiges Ziel aller Tugendhaften.

Wir wollen diesen wichtigen, unserer Darstellung der Moral charakteristischen und wahrscheinlich manchem Zweifel ausgesetzten, Punkt, aus den oben aufgestellten Principien scharf untersuchen.

Das Sittengesetz in mir, als Individuum, hat nicht mich allein, sondern es hat die *ganze Vernunft* zum Objecte. Mich hat es zum Objecte lediglich, in wiefern ich Eins der Werkzeuge seiner Realisation in der Sinnenwelt bin. Alles sonach, was es von mir, als Individuum, fodert, und worüber es mich allein verantwortlich macht, ist, dafs ich ein tüchtiges Werkzeug sey. Über diese Ausbildung sonach bin ich lediglich an meine eigne Privatüberzeugung, keinesweges an die gemeinsame verwiesen. Ich habe als Individuum, und in Beziehung auf das Sittengesetz, als Werkzeug desselben, Verstand und Leib. Für die Ausbildung derselben, bin ich allein verantwortlich. Zuförderst die Ausbildung meines Verstandes hängt lediglich ab von meiner eignen Überzeugung. Ich habe absolute Denkfreiheit; nicht äufserlich, dies liegt schon im Begriffe des Denkens, sondern vor meinem Gewissen. Ich soll mir schlechthin kein Gewissen darüber machen, und die Kirche darf mir keins darüber machen, innerlich an allem zu zweifeln, alles, so heilig es scheinen möge, weiter zu untersuchen. Diese Untersuchung ist absolute Pflicht: und etwas bei sich unentschieden, und an

seinen

seinen Ort gestellt seyn zu lassen, ist gewissenlos. In Absicht meines Leibes habe ich absolute Freiheit, denselben zu nähren, auszubilden, zu pflegen, wie ich nach meiner eignen Überzeugung ihn am besten zu erhalten, und gesund zu erhalten, und zu einem geschickten und tüchtigen Werkzeuge zu machen, hoffen kann. Es ist nicht Gewissenssache, hierin zu thun, wie andere thun, ja es ist, wenn ich ohne eigne Überzeugung seine Erhaltung von fremden Meynungen abhängen lasse, gewissenlos.

Was aufser meinem Körper liegt, mithin die ganze Sinnenwelt, ist Gemeingut, und die Bildung derselben nach Vernunftgesetzen, ist *mir nicht allein*, sondern sie ist *allen vernünftigen Wesen* aufgetragen. Für sie bin ich nicht allein verantwortlich, und ich darf dabei gar nicht nach meiner Privatüberzeugung verfahren, weil ich in dieser Sinnenwelt nicht wirken kann, ohne auf andere einzufliefsen; mithin, falls diese Einwirkung auf sie, nicht ihrem eignen Willen gemäfs ist, ihrer Freiheit Eintrag zu thun; welches ich schlechterdings nicht darf. Was auf alle einfliefst, darf ich schlechthin nicht thun, ohne die Einwilligung aller, mithin nach Grundsätzen, die von allen gebilligt, und der gemeinschaftlichen Überzeugung gemäfs sind. — Hieraus aber würde, wenn etwa eine gemeinschaftliche Überzeugung, und Einstimmigkeit über die Weise, wie es jedem erlaubt seyn solle, auf jeden andern einzufliefsen, nicht möglich wäre, folgen; dafs überhaupt nicht gehandelt werden könne, welches dem Sittengesetze widerspricht. Aber es widerspricht demselben nicht

weni-

weniger, dafs gehandelt werde, aufser nach allgemeiner Übereinstimmung. Es mufs sonach, nach einem absoluten Gebote des Sittengesetzes, eine solche Übereinstimmung schlechthin hervorgebracht werden. — Die Übereinkunft, wie Menschen gegenseitig auf einander sollen einfliefsen dürfen, d. h. die Übereinkunft über *ihre gemeinschaftlichen Rechte* in der Sinnenwelt, heifst der *Staatsvertrag*; und die Gemeine, die übereingekommen ist, der Staat. Es ist absolute Gewissenspflicht, sich mit andern zu einem Staate zu vereinigen. Wer dies nicht will, ist in der Gesellschaft gar nicht zu dulden, weil man mit gutem Gewissen, mit ihm in gar keine Gemeinschaft treten kann: indem man ja, da er sich nicht erklärt hat, wie er behandelt seyn will, immer befürchten mufs, ihn wider seinen Willen und sein Recht zu behandeln.

Da ein Handeln gar nicht möglich ist, ehe ein Staat errichtet worden, und dennoch es schwer seyn möchte, die ausdrückliche Einwilligung aller, oder auch nur einer beträchtlichen Menge zu erhalten, so ist der höhere ausgebildetere Mensch durch die Noth getrieben, ihr *Stillschweigen* zu gewissen Verfügungen, und ihre Unterwerfung unter dieselben, für Einwilligung zu halten. Es kann auch mit der Berechnung, und Abwägung der gegenseitigen Rechte nicht so genau genommen werden, indem der eine sich in *gar* keine Ordnung fügt, wenn er nicht beträchtliche Vorzüge erhält, ein anderer zu *allem* still schweigt. Auf diese Weise entsteht ein *Nothstaat*; die erste Bedingung des allmähligen Fortschreitens zum Vernunft-

nunft- und Rechts-gemäfsen Staate. — Es ist Gewissenssache, sich den Gesetzen seines Staats unbedingt zu unterwerfen; denn sie enthalten den präsumtiven allgemeinen Willen, welchem zuwider keiner auf andere einfliefsen darf. Jeder erhält die sittliche Erlaubnifs, auf sie einzuwirken, blofs dadurch, dafs das Gesetz ihre Einwilligung darzu erklärt.

Es ist gegen das Gewissen, den Staat umzustürzen; wenn ich nicht fest überzeugt bin, dafs die *Gemeine* eine solche Umstürzung desselben will, welches lediglich unter einer tiefer unten anzuführenden Bedingung der Fall seyn könnte; auch wenn ich von der Vernunft- und Rechts-widrigkeit des gröfsten Theils seiner Einrichtungen überzeugt wäre; denn ich handle in dieser Sache nicht auf mich allein, sondern auf die Gemeine. Meine Überzeugung von der Rechtswidrigkeit der Verfassung ist, vielleicht an sich, d. i. vor der reinen Vernunft, wenn es einen sichtbaren Richterstuhl derselben gäbe, ganz richtig, dennoch aber nur Privatüberzeugung; aber ich darf in den Angelegenheiten des Ganzen nicht nach meiner Privatüberzeugung, sondern mufs nach gemeinschaftlicher Ueberzeugung handeln: kraft des obigen Beweises.

Hier ist ein Widerspruch. Ich bin innerlich überzeugt, dafs die Verfassung rechtswidrig ist, und helfe sie dennoch aufrecht erhalten; wäre es auch nur durch meine Unterwürfigkeit. Ja, ich verwalte vielleicht selbst ein Amt in dieser rechtswidrigen Verfassung. Sollte ich etwa, wenigstens das letztere nicht? Vielmehr ich soll es; ich soll mich nicht zurück-

rückziehen, denn es ist besser, dafs die Weisen und Gerechten regieren, als dafs die Unweisen und Ungerechten herrschen. Was Plato der Briefsteller darüber sagt, ist unrichtig, und sogar widersprechend. Ich darf meinem Vaterlande mich nie entziehen. — Ich wenigstens, sagt man, will keine Ungerechtigkeiten verüben, aber dies ist eine egoistische Rede. Willst du sonach sie durch andere verüben lassen? Wenn du einsiehst, dafs Ungerechtigkeiten geschehen, so müfstest du sie ja verhindern.

Ich handle sonach gegen bessere Überzeugung. — Von einer andern Seite aber ist es ja *richtige und pflichtmäfsige Überzeugung*, dafs ich in gemeinschaftlichen Angelegenheiten nur nach dem präsumtiven gemeinsamen Willen handeln soll; und es ist gar kein Unrecht, einen andern zu behandeln, wie er behandelt seyn will: und ich handle sonach auch nach meiner besten Überzeugung. — Wie läfst dieser Widerspruch sich vereinigen? Man sehe nur, von welcher Ueberzeugung in beiden Sätzen die Rede ist. In dem erstern von der über ein *Sollen*, über einen Zustand, der hervorgebracht werden soll. Im zweiten, von der Ueberzeugung über die *Wirklichkeit*, zn der ich selbst, als Mitglied der Gesellschaft mitgehöre. Beides mufs in meiner Maxime vereinigt seyn, und läfst sich leicht vereinigen. Ich mufs den gegenwärtigen Zustand des Nothstaates betrachten, als ein Mittel, den Vernunftstaat hervorzubringen, und lediglich zu diesem Ziele handeln. Ich mufs nicht meine Maafsregeln so nehmen, dafs es immer so bleibe, sondern so, dafs es besser werden müsse.

müsse. Dies ist schlechthin Pflicht. Ein Handeln im Staate, dem dieser Zweck nicht zum Grunde liegt, kann, in wiefern es ihn doch befördert, materialiter recht, legal seyn, aber es ist formaliter pflichtwidrig. Ein Handeln, das wohl gar auf den entgegengesetzten Zweck ausgeht, ist materialiter und formaliter böse, und gewissenlos. — Wenn nach diesen Grundsätzen eine Zeit lang gehandelt wird, so kann es wohl geschehen, dafs der gemeinsame Wille ganz gegen die Verfassung des Staats ist; dann ist die Fortdauer desselben rechtswidrige Tyranney und Unterdrückung; dann fällt der Nothstaat von selbst um, und es tritt eine vernünftigere Verfassung an dessen Stelle. Jeder Biedermann, *wenn er sich nur von dem gemeinsamen Willen überzeugt hat*, kann es dann ruhig auf sein Gewissen nehmen, ihn vollends umzustürzen. (Im Vorbeigehn. — Ich will nicht sagen gewissenlose, — darüber mögen sie sich vor ihrem eignen Gewissen richten — aber wenigstens äufserst unverständige Menschen treiben neuerlich ein Geschrei, als ob der Glaube an eine ungemessene Perfektibilität der Menschheit etwas höchst gefährliches, höchst vernunftwidriges, und die Quelle, Gott weifs welcher Gräuel wäre. Stellen wir die Untersuchung in den rechten Gesichtspunkt, um diesem Geschwätze auf immer ein Ende zu machen. Es ist zunächst nicht die Frage: mufs man aus blofsen theoretischen Vernunftgründen sich für oder gegen diese Perfektibilität entscheiden? Wir können diese Frage ganz bei Seite liegen lassen. Das auf die Unendlichkeit gehende Sittengesetz gebietet schlechterdings, die Menschen zu behandeln, *als ob sie*

immer-

immerfort der Vervollkommnung fähig wären, und blieben; es verbietet schlechterdings sie auf die entgegengesetzte Weise zu behandeln. Diesem Gebote kann man nicht gehorchen, ohne an die Perfektibilität zu glauben. Sie ist sonach einer der ersten Glaubensartikel, an dem man gar nicht zweifeln kann, ohne seine ganze sittliche Natur aufzugeben. Wenn sonach auch zu beweisen wäre, dafs das Menschengeschlecht von Anbeginn bis auf diesen Tag gar nicht vorwärts, sondern immer zurück gekommen wäre; wenn sich aus den *natürlichen* Anlagen desselben das mechanische Gesetz ableiten liefse, zufolge dessen sie nothwendig zurück kommen müfsten, (welches alles weit mehr ist, als je geleistet werden kann) so dürften und könnten wir den uns innerlich und unaustilglich eingepflanzten Glauben dennoch nicht aufgeben. Auch wäre da kein Widerspruch: denn dieser Glaube gründet sich gar nicht auf *Naturanlagen*, sondern auf *die Freiheit*. Man urtheile, was diejenigen sind, die uns einen durch das Sittengesetz schlechthin gebotenen Glauben zur Thorheit anrechnen. Das aber ist wahr, dafs nichts der Despoten- und Pfaffen-Tyrannei gefährlicher, und ihr Reich in seinen Grundfesten zerstörender ist, als dieser Glaube. Das einzige Scheinbare, was diese für sich anzuführen hat, und was sie nicht müde wird, anzuführen, ist dies, dafs die Menschheit gar nicht anders behandelt werden könne, als sie dieselbe behandelt, dafs sie nun einmal so ist, wie sie ist, und ewig so bleiben wird, dafs daher auch ihre Lage ewig so bleiben müsse, wie sie ist.)

e) Nochmals. Alle gehen nothwendig, so gewifs ihnen ihre Bestimmung am Herzen liegt, darauf aus, *allen* ihre Ueberzeugung beizubringen; und die Vereinigung aller zu diesem Zwecke, heifst die *Kirche*. Gegenseitiges Ueberzeugen ist nur unter der Bedingung möglich, dafs von etwas, worüber beide Theile übereinstimmen, ausgegangen werde; aufserdem verstehen sich beide gar nicht, fliefsen gar nicht auf einander ein, beide bleiben isolirt, und jeder redet seinen Theil nur für sich, ohne dafs der andere ihn höre. Haben es nur zwei, drei, kurz solche, die sich gegenseitig über ihre Meinungen erklären können, mit einander zu thun, so mufs es ein Leichtes seyn, dafs sie sich über einen gemeinschaftlichen Punkt verständigen, da sie doch alle in demselben Gebiete des gemeinen Menschenverstandes sich befinden. (In der Philosophie, welche in das Gebiet des transscendentalen Bewufstseyns sich erheben soll, ist dies nicht immer möglich. Da können philosophirende Individuen gar wohl auch nicht über Einen Punkt einig seyn.) Unserer Foderung nach aber soll jeder auf *Alle* einwirken; welche höchst wahrscheinlich in Rücksicht ihrer individuellen Ueberzeugungen gar sehr von einander abweichen. Wie soll er das erfahren, worüber alle einig sind. Durch Herumfragen nicht. Also es mufs etwas vorausgesetzt werden können, das sich ansehen läfst, als das Glaubensbekenntnifs der Gemeine, oder als ihr *Symbol*.

Es liegt im Begriffe eines solchen Symbols, dafs es nicht sehr bestimmt, sondern nur allgemein sey

in

in seiner Darstellung; denn eben über die weitern Bestimmungen sind die Individuen uneinig. Es liegt aber auch dies darin, da das Symbol für alle, selbst den Ungebildetsten, passen soll, dafs es nicht aus abstrakten Satzen, sondern aus sinnlichen Darstellungen derselben bestehe. Die sinnliche Darstellung ist blofs die Hülle; der Begriff ist das eigentliche Symbolische. Dafs gerade diese Darstellung gewählt werden mufste, befahl die Noth, weil ohne Vereinigung über irgend etwas keine wechselseitige Mittheilung möglich war; die Menschen aber über etwas anders nicht vereinigt werden konnten, weil sie noch nicht fähig waren, die Hülle, die der Begriff bei ihnen durch einen Zufall erhalten hatte, von dem Wesen des Begriffs zu unterscheiden: und in sofern ist jedes Symbol ein *Noth-Symbol*, und jedes wird es bleiben. — Ich mache mich deutlicher durch ein Beispiel. Das wesentliche jedes möglichen Symbols ist der Satz: es giebt überhaupt etwas übersinnliches, und über alle Natur erhabenes. Wer dies im Ernste nicht glaubt, kann nicht Mitglied einer Kirche seyn: er ist aller Moralität und aller Bildung zur Moralität völlig unfähig. Welches nun dieses übersinnliche, der wahre heilige, und heiligende Geist, die wahre moralische Denkart sey, darüber eben will die Gemeine durch Wechselwirkung sich immer mehr bestimmen und vereinigen. Dies ist z. B. auch der Zweck, und der Inhalt unsers christlich kirchlichen Symbols. Nur ist dasselbe, als realisirtes Symbol in der Sinnenwelt, als Glaubensbekenntnifs einer *wirklichen*, *sichtbaren* Gemeine, entstanden unter Gliedern der jüdischen Nation, die schon vorher

ihre eigenen Gebräuche, Vorstellungsarten, Bilder hatten. Es war natürlich, dafs sie jenen Satz sich unter den ihnen gewöhnlichen Bildern dachten. Es war natürlich, dafs sie das Uebersinnliche andern Völkern, die, als Völker — (von ihrem gelehrten Publikum ist nicht die Rede) erst durch sie zum deutlichen Bewufstseyn desselben empor gehoben wurden, in keiner andern Gestalt mittheilen konnten, als in der es ihnen selbst erschien. Ein anderer Religionsstifter, Muhamed, ertheilte demselben Uebersinnlichen eine andere seiner Nation angemessenere Form, und er that wohl daran; wenn nur die Nation seines Glaubens nicht das Unglück betroffen hätte, dafs sie aus Mangel eines gelehrten Publikums (wovon zu seiner Zeit) stille gestanden wäre. —

Was sagen nun jene einkleidenden Bilder? Bestimmen sie das Uebersinnliche allgemein gültig? Keinesweges; wozu bedürfte es dann einer kirchlichen Verbindung, deren Zweck ja nichts anders, als die weitere Bestimmung desselben ist? So gewifs diese existirt, und sie existirt, so gewifs als der Mensch endlich aber perfektibel ist, — so gewifs ist es nicht bestimmt, sondern es soll erst bestimmt werden, und in Ewigkeit hinaus wird es weiter bestimmt werden. Diese Einkleidungen, sind sonach lediglich die Weise, auf welche, der Präsumtion nach, die Gemeine gegenwärtig den Satz: *es ist ein Uebersinnliches*, sich ausdrückt. Da ohne eine Uebereinstimmung über irgend etwas gar keine Wechselwirkung zur Hervorbringung gemeinschaftlicher Ueberzeugungen möglich wäre, die letztere aber, als das bedingte,

dingte, absolut geboten ist, mithin auch die Bedingung; so ist es absolute Pflicht, etwas, was es auch sey, worüber wenigstens die meisten übereinstimmen, festzusetzen als *Symbol*, d. h. eine sichtbare Kirchengemeinschaft, so gut man kann, zusammenzubringen. Ich kann ferner auf alle nicht einwirken, ohne von dem, worüber sie einig sind, auszugehen. Aber ich soll auf sie wirken; ich soll mithin von dem, worüber sie einig sind, ausgehen; keinesweges von dem, worüber sie streiten. Dies ist nicht etwa eine Foderung der Klugheit, sondern es ist Gewissenspflicht. So gewifs ich den Zweck will, so gewifs will ich das einzige Mittel. Wer anders handelt, will allerdings nicht den Zweck der Belehrung zur moralischen Bildung; sondern er will etwa nur mit seiner Gelehrsamkeit glänzen, und macht sich zum theoretischen Lehrer, welches doch ganz ein anderes Geschäft ist.

Man bemerke, dafs ich sage: ich soll davon *ausgehen*, als von etwas vorausgesetztem; keinesweges, ich soll darauf *hingehen*, als auf etwas zu begründendes.

Und hier liegt denn die Einwendung, die man gegen diese Lehre machen könnte. Nemlich, könnte man sagen: wenn ich nun von der Wahrheit jener Vorstellungen, von der ich ausgehen soll, nicht überzeugt bin, rede ich nicht dann gegen meine bessere Ueberzeugung; und wie dürfte ich das? — Aber was läuft denn eigentlich gegen meine bessere Ueberzeugung? Doch hoffentlich nicht der zu Grunde liegende Begriff eines Uebersinnlichen; wohl aber etwa diese Art der

Bezeichnung, als *feste Bestimmung*. Aber wer giebt es denn für wirkliche Bestimmung aus? Ich für meine Person bestimme mir das übersinnliche anders; aber von dieser *meiner* Bestimmung kann ich nicht ausgehen, und soll ich nicht ausgehen, denn sie ist *streitig*; sondern von dem, worüber sie mit mir übereinkommen können, und das ist, der Präsumtion nach, das kirchliche Symbol. Zu meiner *Ueberzeugung* sie zu erheben ist mein *Ziel*, aber das kann nur allmählig geschehen, so dafs wir von dem ersten angegebenen Punkte immer in Uebereinstimmung bleiben. Ich lehre doch meiner Ueberzeugung ganz gemäfs, in wiefern ich nur wirklich im Herzen das Symbol betrachte, als Mittel, sie zu meiner Überzeugung allmählig zu erheben: gerade so, wie mein Handeln im Nothstaate betrachtet werden mufste, als Mittel, den Vernunftstaat herbeizuführen. Darauf dringen, dafs diese Einkleidung Bestimmung sey, ist Unwissenheit. Wider eigne Überzeugung es sich zum Zwecke machen, andere bei diesem Glauben zu erhalten, ist gewissenlos, und das eigentliche wahre Pfaffenthum; so wie die Bestrebung, die Menschen im Nothstaate zu erhalten, der eigentliche wahre Despotismus ist. — Das Symbol ist Anknüpfungspunkt. Es wird nicht *gelehrt* — dies ist der Geist des Pfaffenthums — sondern von ihm aus wird gelehrt; es wird vorausgesetzt. Wäre es nicht vorauszusetzen, gäbe es einen höhern, meiner Überzeugung nähern Punkt, zum anknüpfen, so wäre es mir lieber; da kein anderer ist, so kann ich nur dieses mich bedienen.

Es

Es ist sonach Gewissenspflicht eines jeden, der zu praktischer Überzeugung auf die Gemeine zu wirken hat, das Symbol, als Grundlage seines Unterrichts zu behandeln, keinesweges innerlich daran zu glauben. Davon haben wir schon oben das Gegentheil gesehen. Das Symbol ist veränderlich, und soll durch gute, zweckmäfsig wirkende Lehre immerfort verändert werden.

Im Vorbeigehn: dieses weitere Fortschreiten, diese Erhebung des Symbols, ist eben der Geist des Protestantismus, wenn dieses Wort überhaupt eine Bedeutung haben soll. Das Halten auf das Alte, das Bestreben, die allgemeine Vernunft zum Stillstande zu bringen, ist der Geist des Papismus. Der Protestant geht vom Symbole aus ins Unendliche fort; der Papist geht zu ihm hin, als zu seinem letzten Ziele. Wer das letztere thut, ist ein Papist, der Form, und dem Geiste nach, ob gleich die Sätze, über welche er die Menschheit nicht hinaus lassen will, der Materie nach, ächt lutherisch, oder calvinisch u. dergl. seyn mögen.

f) Ich darf nicht blofs meine Privat-Ueberzeugung über Staatsverfassung, und kirchliches System haben, sondern ich bin sogar im Gewissen verbunden, diese meine Ueberzeugung so selbstständig, und so weit auszubilden, als ichs immer kann.

Nun aber ist eine solche Ausbildung, wenigstens in ihrem Fortgange nur durch wechselseitige Mittheilung mit andern möglich. Der Grund davon ist folgender. Für die objective Wahrheit meiner

sinnlichen Wahrnehmung giebt es schlechthin kein anderes Kriterium, als die Uebereinstimmung meiner Erfahrung mit der Erfahrung anderer. Es ist bei dem Raisonnement in etwas anders, aber doch nicht um vieles. Ich bin Vernunftwesen überhaupt, und Individuum zugleich. Ich bin Vernunftwesen lediglich dadurch, dafs ich Individuum bin. Ich argumentire zwar nach allgemeinen Vernunftgesetzen, aber durch die Kräfte des Individuum. Wie kann ich mir nun dafür einstehen, dafs das Resultat nicht durch die Individualität verfälscht worden? Ich behaupte zwar, und streite dafür, dafs es nicht so sey, gleichfalls aus einem in meiner Natur liegenden Grunde. Dafs ich aber dabei in der geheimsten Tiefe meines Geistes meiner Sache doch nicht ganz gewifs bin, verräth sich dadurch: wenn einer nach dem andern, dem ich meine Ueberzeugung vortrage, sie verwirft, so gebe ich zwar darum unmittelbar nicht meine Ueberzeugung auf, aber ich werde doch bedenklich, und untersuche nochmals, und abermals. Warum würde ich das, wenn ich schon vorher der Sache ganz gewifs gewesen wäre; wenn ich völlig auf mir selbst stehen wollte, und könnte, wie vermöchte der andere durch seine Zweifel Einfluss auf mein Verfahren zu haben. Im Gegentheil werde ich durch die, für ehrlich gehaltene Uebereinstimmung anderer in meiner Ueberzeugung bestärkt. Ein Rechtgeben, wobei ich keine innere Ueberzeugung voraussetzen kann, befriedigt mich nicht; zum Beweise, dafs es mir nicht um das äufsere Rechthehalten zu thun ist. Es ist mir vielmehr verdrieflslich, weil auch dieses Kriterium mir dadurch verdächtig gemacht

macht wird, das einzige, was ich noch hatte. — Tief in meinem Geiste, wenn ich desselben gleich mir nicht deutlich bewufst bin, liegt der oben angegebene Zweifel, ob nicht meine Individualität auf das gefundene Resultat Einfluss gehabt habe. Nun bedarf es, um diesen Zweifel zu heben, nicht eben der Uebereinstimmung aller. Die ungeheuchelte Uebereinstimmung eines Einzigen kann mir genügen, und genügt mir wirklich; darum: Was ich befürchtete, war dies, dafs in meiner individuellen Denkart der Grund dieser meiner Meinung liegen möchte. Diese Furcht ist gehoben, sobald auch nur Ein anderer mit mir übereinstimmt: denn es wäre doch äufserst wunderbar, dafs sich von ohngefähr eine solche Uebereinstimmung zweier Individuen, als solcher, finden sollte. Eben so wenig gehört darzu Uebereinstimmung *über alles*. Sind wir nur etwa über die ersten Principien, nur über eine gewisse Ansicht der Sachen einverstanden; so kann ich es sehr wohl dulden, dafs mir der andere nicht in allen Schlüssen, die ich mache, folgen könne. Von hier an bürgt mir ja etwa die allgemeine Logik, an deren Allgemein-Gültigkeit kein vernünftiger Mensch zweifeln kann, für die Richtigkeit meiner Sätze. Man denke sich z. B. die Philosophie. Sie ist ein so widernatürlicher Gemüthszustand, dafs der erste, der sich darzu erhob, gewifs sich selbst nicht trauen konnte, bis er in andern den ähnlichen Aufschwung bemerkte.

So erlange ich durch die Mittheilung erst Gewifsheit, und Sicherheit für die Sache selbst. Aber, wenn meine Sätze auch wirklich allgemein vernunftmäfsig,

mäfsig, sonach allgemeingültig sind, so bleibt die besondere Darstellung derselben, doch immer individuell; ihre Einkleidung ist die beste zunächst nur für mich: aber sie würde sich selbst in mir an das allgemeine, durch die Denkart aller modificirte noch enger anschliefsen, wenn sie eine weniger individuelle Form hätte. Diese erhält sie dadurch, dafs ich sie andern mittheile, dafs andere sich darauf einlassen, und ihre Gegengründe darlegen, welche, wenn der Satz an sich richtig ist, aus ihrer individuellen Denkart herkommen. Ich berichtige dieselbe, und bilde dadurch meine eigne Vorstellung auch für mich selbst gemeinfafslicher aus. Je ausgebreiteter diese Wechselwirkung ist, desto mehr gewinnt die Wahrheit (objectiv betrachtet) und ich selbst darzu.

Also: es ist ausschliefsende Bedingung der weitern Ausbildung meiner besondern Ueberzeugungen, dafs ich sie mittheilen darf, dafs ich sonach von ihr *ausgehe*.

Nun aber soll ich, nach obigem, in der Gemeine schlechterdings nicht von meiner Privatüberzeugung, sondern von dem Symbole ausgehen. Ich soll, was die Staatsverfassung anbetrifft, nach ihr mich richten, und sie sogar, wenn es meines Amts ist, ausüben helfen. Ich darf demnach auch über sie meine Privatüberzeugung, wenn sie der bei der Gemeine vorauszusetzenden Ueberzeugung entgegen ist, gleichfalls nicht vortragen, weil ich ja dadurch am Sturze des Staats arbeitete. Wie könnte ich sonach durch Mittheilung meine Ueberzeugungen befestigen, und ausbilden, wenn ich sie nicht mittheilen darf?

Ist

Ist das bedingte geboten, so ist auch die Bedingung geboten. Nun ist das erstere, Ausbildung meiner Ueberzeugung, schlechthin geboten, mithin auch das letztere. Die Mittheilung meiner Privatüberzeugung ist absolut Pflicht. —

Und so eben haben wir gesehen, dafs sie gegen die Pflicht ist. Wie läfst dieser Widerspruch sich vereinigen? Er ist sogleich gelöst, wenn wir bemerken, aus welchem Vordersatze wir die Pflicht, seine Privatüberzeugung über kirchliches System, und Staatsverfassung bei sich zu behalten, abgeleitet haben. Wir setzten voraus, dafs auf *Alle* gewirkt werden solle, deren Ueberzeugung man nicht durch Nachfragen erfahren könne.

Wenn man sonach nicht mit allen, sondern mit einer bestimmten, beschränkten Anzahl zu thun hätte, deren Ueberzeugung man allerdings erfahren kann, weil auch sie sich von ihrer Seite mittheilen, und es zu thun vermögen; dann wäre es nicht verboten, dieselbe bekannt zu machen, und von ihr auszugehn. Das synthetische Vereinigungsglied des Widerspruches wäre eine solche Gesellschaft. Es liegt in ihrem Begriffe folgendes: Sie soll theils beschränkt, und bestimmt seyn, also nicht Alle, welches ein unbestimmter Begriff ist, sondern eine gewisse Anzahl, die aus allen ausgelesen, und in so fern von ihnen abgesondert sind, enthalten. Theils soll in ihr die Freiheit, die jeder *vor sich selbst*, *und seinem eignen Bewufstseyn hat*, alles zu bezweifeln, alles frei, und selbstständig zu untersuchen, *auch äufserlich realisirt*, *und dargestellt seyn*. Sie ist ein Forum eines

ge-

gemeinschaftlichen Bewufstseyns, vor welchem mit absoluter unbeschränkter Freiheit alles Mögliche gedacht, und untersucht werden kann. Wie jeder vor sich selbst frei ist, so ist er auf diesem Gebiete frei. Endlich, was aus dem bisherigen folgt, jedes Mitglied dieser Verbindung mufs die Fesseln des kirchlichen Symbols, und der im Staate sanctionirten rechtlichen Begriffe abgeworfen haben: nicht eben *materialiter*; mag er doch vieles für letzte und höchste Bestimmung der Wahrheit halten, was dort vorgetragen wird; aber ganz gewifs *formaliter* d. i. er mufs ihnen keine Autorität zuschreiben, er mufs es nicht für wahr und richtig halten, weil es die Kirche lehrt, oder der Staat ausübt, sondern etwa aus andern Gründen. Denn dies ist ja der Zweck, und das Wesen dieser Gesellschaft über jene Schranken hinaus zu untersuchen; wer sie aber für Schranken hält, der untersucht nicht über sie hinaus; und ist sonach gar nicht Mitglied einer solchen Gesellschaft, wie die beschriebene. Man nennt eine solche Gesellschaft das *gelehrte Publikum*.

Es ist für jeden, der sich zum absoluten Nichtglauben an die Autorität der gemeinschaftlichen Ueberzeugung seines Zeitalters erhebt, Gewissenspflicht ein gelehrtes Publikum zu errichten. Er ist, weil er jene Bestätigung verworfen hat, ohne Leitfaden. Es kann ihm, so gewifs er moralisch denkt, nicht gleichgültig seyn, ob er irre oder nicht; darüber aber kann er vor sich selbst, nach den obigen Beweisen, bei theoretischen Sätzen, die aber doch immer einen nähern oder entferntern Einflufs auf Moralität haben werden,

werden, nie zur völligen Gewifsheit kommen. Darzu kommt, dafs er die Pflicht hat, seine Ueberzeugung mitzutheilen, und sie dadurch gemeinnützig zu machen; sie aber Allen nicht unmittelbar mittheilen darf. Er mufs sonach einen ihm gleichgesinnten aufsuchen, der so wie er selbst, den Autoritäts-Glauben abgeworfen hat; und er kann nicht eher ruhig seyn in seinem Gewissen, bis er diesen, und in ihm eine Bestätigung, und zugleich ein Mittel gefunden hat, seine Ueberzeugung *wiederzulegen*, bis sie einst dem Ganzen zu Statten kommen kann. Andern, die mit ihrer Ueberzeugung in die gleiche Lage kommen, ist es Gewissenspflicht sich an jene anzuschliefsen. So wie mehrere so gesinnt werden, werden sie einander bald auffinden, und es ist durch ihre Mittheilung ein gelehrtes Publikum errichtet.

Es ist, wie aus dem obigen hervorgeht, Gewissenspflicht, diesem gelehrten Publikum, seine etwanige neue Endeckungen, besondere und von dem gemeinen Urtheile abweichende, oder über die gemeine Sphäre hinaus liegende Ueberzeugungen mitzutheilen, wenn man deren hat, oder zu haben glaubt, und dadurch sich zu demselben zu bekennen.

Der auszeichnende Charakter des gelehrten Publikum ist absolute Freiheit und Selbstständigkeit im Denken; das Princip seiner Verfassung der Grundsatz, absolut keiner Autorität sich zu unterwerfen, in allem sich auf eignes Nachdenken zu stützen, und schlechterdings alles von sich zu weisen, was durch dasselbe nicht bestätigt ist. Der Gelehrte unterscheidet vom Ungelehrten sich folgendermafsen: der letztere

tere glaubt allerdings auch durch eigenes Nachdenken sich überzeugt zu haben, und hat es: wer aber weiter sieht, als er, entdeckt, dafs sein System über Staat, und Kirche, das Resultat der gangbarsten Meynung seines Zeitalters ist. Er hat sich nur durch sich selbst überzeugt, dafs gerade dies die Meynung desselben ist, seine Prämissen sind, ohne dafs er es eigentlich weifs, ohne sein Zuthun gebildet durch sein Zeitalter; die Folgerungen daraus mag er wohl selbst gezogen haben. Der Gelehrte bemerkt dies, und sucht die Prämissen in sich selbst, stellt mit Bewufstseyn, und aus freier Entschliefsung seine Vernunft für sich auf, als Repräsentantin der Vernunft überhaupt.

Für die gelehrte Republik giebt es kein mögliches Symbol, keine Richtschnur, keine Zurückhaltung. Man mufs in der gelehrten Republik alles vortragen können, wovon man sich überzeugt zu haben glaubt, gerade so, wie man es sich selbst zu gestehen wagen darf, zu Folge des Begriffs eines gelehrten Publikums. — (Universitäten sind Gelehrten-Schulen. Es mufs also auch auf ihnen alles vorgetragen werden dürfen, wovon man überzeugt ist, und es giebt auch für sie kein Symbol. Diejenigen irren gar sehr, die für das Katheder Zurückhaltung empfehlen, und meinen, dafs man auch da nicht alles sagen, auch da erst bedenken müsse, was nützen oder schaden, was recht gedeutet oder gemifsdeutet werden könne. Wer nicht selbst prüfen kann, und unfähig ist, es zu lernen, über dessen Kopf sey die Schuld, dafs er sich in Gelehrten-Schulen eindrängte,

drängte, die andern geht das nicht an, denn sie handeln nach ihrem vollkommenen Rechte und nach ihrer Pflicht. Der Kathedervortrag ist von dem Vortrage in gelehrten Schriften der Materie nach schlechterdings in Nichts, er ist blofs der Methode nach unterschieden.)

Wie die gelehrte Untersuchung schlechterdings frei ist, so mufs auch der Zutritt dazu jedem frei stehen. Wer an Autorität innerlich nicht mehr glauben kann, dem ist es gegen das Gewissen, weiter daran zu glauben, und es ist ihm Gewissenspflicht, sich an das gelehrte Publikum anzuschliefsen. Keine irrdische Macht hat ein Recht in Gewissenssachen zu gebieten, und es ist gewissenlos, irgend jemand, der durch seinen Geist dazu berufen ist, den Zutritt zu diesem Publikum zu versagen.

Der Staat und die Kirche mufs die Gelehrten dulden; aufserdem würden sie die Gewissen zwingen, und niemand könnte mit gutem Gewissen in einem solchen Staate, oder in einer solchen Kirche, leben; denn auf den Fall, dafs er an der Autorität zu zweifeln anfinge, sähe er keine Hülfe vor sich. Auch wäre in einem solchen Staate kein Fortschreiten zur Vervollkommnung möglich, das doch schlechthin möglich seyn soll; sondern das Volk bliebe ewig auf dem Punkte stehen, auf welchem es einmal steht. Beide müssen die Gelehrten dulden, d. h. sie müssen alles dasjenige dulden, worin ihr Wesen besteht: absolute und unbeschränkte Mittheilung der Gedanken. Alles, wovon jemand sich überzeugt zu haben glaubt, mufs vorgetragen werden dürfen, so gefährlich und heil-

heillos es auch scheine. Ist jemand auf Irrwege gerathen, wie soll denn ihm, wie soll denn auf die Zukunft andern, die auf dieselben gerathen könnten, geholfen werden, wenn ihm nicht erlaubt ist, seine Irrthümer mitzutheilen?

Ich sage: Staat und Kirche müssen die Gelehrsamkeit, als solche, *dulden*. Weiter können sie auch für dieselbe nichts thun; denn sie liegen in einer ganz andern Sphäre. (Von einem gewissen Verhältnisse, das der Staat zu den Gelehrten, als seinen mittelbaren *Beamten*, aber nicht zu ihnen, als *Gelehrten* hat, wird sogleich geredet werden.) Der Staat, als solcher, kann die Gelehrsamkeit, als solche, nicht unterstützen, oder weiter bringen; das geschieht nur durch freie Untersuchung; und er untersucht, als Staat, nicht im geringsten, und soll nicht untersuchen: er setzt fest. Was *Staatsmänner*, als selbst Gelehrte, oder was der Staat an den Gelehrten, als Personen, thun will, ist ein anderes.

Die gelehrte Republik ist eine absolute Demokratie, oder noch bestimmter, es gilt da nichts, als das Recht des geistig Stärkern. Jeder thut, was er kann, und hat Recht, wenn er Recht behält. Es giebt hier keinen andern Richter, als die Zeit und den Fortgang der Kultur.

Religionslehrer und Staatsbeamte sollen, nach obigem, auf Vervollkommnung der Menschen hinarbeiten, sie müssen sonach selbst weiter seyn, als die Gemeine, d. h. sie müssen Gelehrte seyn, und eine gelehrte Erziehung genossen haben. In so fern

ist,

ist der eigentliche Gelehrte, d. i. der nur Gelehrter ist, selbst mittelbar ein Beamter des Staats, denn er ist der Erzieher seiner Volkslehrer, und unmittelbaren Beamten. In sofern allein kann er von ihm Besoldung erhalten; und steht unter seiner Aufsicht: nicht dafs ihm der Staat vorschreiben könne, *was* er lehren soll; dies wäre widersprechend, er bliebe dann kein Gelehrter, und die Erziehung des künftigen Staatsbeamten wäre keine gelehrte, sondern eine gemeine symbolische Erziehung, nur etwa nach einem andern Symbole; sondern dafs er wirklich frei das beste mittheile, was er zu wissen glaubt, und es auf die beste Art thue, die in seinem Vermögen ist. — Gelehrte Schulen sind nicht etwa solche, wo man das künftige Handwerk des Volkslehrers, oder Staatsbeamten lernt. Dies mufs auch gelernt werden; aber der Unterricht darin ist eine andere Art des Unterrichts. Der Beamte und Lehrer soll nicht blofser Handwerker, sondern Gelehrter seyn. Er ist sonach beides; aber es ist ihm Gewissenspflicht beides, nach obigen Grundsätzen, in seinem Verfahren genau zu trennen. Denn wo er Volkslehrer, oder Beamter ist, ist er nicht Gelehrter, und wo er Gelehrter ist, nicht das erstere. Es ist eine Bedrückung des Gewissens, dem Prediger zu verbieten, seine abweichenden Ueberzeugungen in gelehrten Schriften vorzutragen; aber es ist ganz in der Ordnung, ihm zu verbieten, sie auf die Kanzel zu bringen, und es ist von ihm selbst, wenn er nur gehörig aufgeklärt ist, gewissenlos, dies zu thun.

Der Staat und die Kirche haben das Recht, es dem Gelehrten zu verbieten, und ihn zu verhindern,

seine Überzeugungen in der Sinnenwelt zu realisiren. Thut er es, gehorcht er z. B. den Gesetzen des Staats nicht, so wird er mit Recht gestraft; was er auch innerlich über diese Gesetze denken möge; und überdies hat er sich selbst in seinem Gewissen Vorwürfe zu machen; denn seine Handlung ist unmoralisch.

Und so löst denn die Idee eines gelehrten Publikum ganz allein den Widerstreit, der zwischen einer festen Kirche und einem Staate, und zwischen der absoluten Gewissensfreiheit der Einzelnen, statt findet; und die Realisation dieser Idee ist sonach durch das Sittengesetz geboten.

g) Wir fassen zum Beschlusse den gesammten Endzweck des Menschen, in wiefern er als Individuum betrachtet wird, zusammen.

Das letzte Ziel alles seines Wirkens in der Gesellschaft ist: die Menschen sollen alle einstimmen: aber nur über das rein vernünftige stimmen alle zusammen; denn das ist das einige, was ihnen gemeinschaftlich ist. Es fällt unter Voraussetzung einer solchen Übereinstimmung weg die Unterscheidung zwischen einem gelehrten und ungelehrten Publikum. Es fällt weg, Kirche und Staat. Alle haben die gleichen Überzeugungen, und die Überzeugung eines jeden ist die Überzeugung Aller. Es fällt weg der Staat, als *gesetzgebende und zwingende* Macht. Der Wille eines jeden ist wirklich allgemeines Gesetz; weil alle andere dasselbe wollen: und es bedarf keines Zwangs, weil jeder schon von sich selbst will, was er soll. Auf dieses Ziel soll alles unser Denken und Handeln, und

selbst

selbst unsere individuelle Ausbildung abzwecken: nicht wir selbst sind unser Endzweck, sondern Alle sind es. Wenn nun dieses Ziel, wiewohl es unerreichbar ist, als erreicht gedacht wird, was würde denn geschehen? Jeder würde mit seiner individuellen Kraft nach jenem gemeinsamen Willen, so gut er könnte, die Natur zum Gebrauche der Vernunft zweckmäfsig modificiren. Was Einer thut, käme sonach dann Allen, und was alle thun, jedem Einzelnen zu Statten, in der Wirklichkeit, denn sie haben in der Wirklichkeit nur Einen Zweck. — Jetzt ist es auch schon zu; aber nur in der *Idee*. Jeder soll bei allen, was er thut, auf alle denken: aber eben darum darf er manches nicht thun, weil er nicht wissen kann, ob *sie* wollen. Dann wird jeder alles thun dürfen, was er will, weil alle dasselbe wollen.

Dritter Abschnitt

der Sittenlehre im eigentlichen Verstande.

Die eigentliche Pflichtenlehre.

§. 19.

Eintheilung dieser Lehre.

I.

Schon oben ist das Reine im Vernunftwesen und die Individualität scharf von einander geschieden worden. Die Äufserung und Darstellung des Reinen in ihm ist das Sittengesetz; das Individuelle ist dasjenige, worin sich jeder von andern Individuen unterscheidet. Das Vereinigungsglied des reinen und empirischen liegt darin, dafs ein Vernunftwesen schlechthin *ein Individuum* seyn mufs; aber nicht eben *dieses*

ses oder jenes bestimmte; dafs einer dieses oder jenes bestimmte Individuum ist, ist zufällig, sonach empirischen Ursprungs. Das empirische ist der *Wille*, der *Verstand*, (im weitesten Sinne des Worts, die Intelligenz oder das Vortsellungsvermögen überhaupt,) und der *Leib*. Das Object des Sittengesetzes, d. i. dasjenige, worin es seinen *Zweck* dargestellt wissen will, ist schlechthin nichts individuelles, sondern die Vernunft überhaupt: in einem gewissen Sinne hat das Sittengesetz sich selbst zum Objecte. Diese Vernunft überhaupt ist, durch mich als Intelligenz, aufser mich gesetzt; die gesammte Gemeine vernünftiger Wesen aufser mir ist ihre Darstellung. Ich habe sonach die Vernunft überhaupt aufser mich gesetzt, zufolge des Sittengesetzes als theoretischen Princips. — Nachdem diese Entäufserung des reinen in mir geschehen, soll mir von nun an — und so mufs es in der Sittenlehre gehalten werden — das empirische oder individuelle Ich allein Ich heifsen. Wenn ich von nun an dieses Wort gebrauche, bedeutet es immer die Person.

(Unsere Sittenlehre ist sonach für unser ganzes System höchst wichtig, indem in ihr die Entstehung des empirischen Ich aus dem reinen genetisch gezeigt und zuletzt das reine Ich aus der Person gänzlich herausgesetzt wird. Auf dem gegenwärtigen Gesichtspunkte ist die Darstellung des reinen Ich das Ganze der vernünftigen Wesen, die Gemeine der Heiligen.)

Wie verhalte ich mich, als Person, zum Sittengesetze? Ich bin dasjenige, an welches es sich

richtet, und dem es seine Ausführung aufträgt; der Zweck desselben aber liegt aufser mir. Ich bin sonach, *für mich* d. i. vor meinem eigenen Bewufstseyn, nur Instrument, blofses Werkzeug desselben, schlechthin nicht Zweck. — Durch das Sittengesetz getrieben vergesse ich mich selbst im Handeln; ich bin nur Werkzeug in seiner Hand. Wer auf das Ziel sieht, sieht sich nicht, aber das Ziel liegt aufser mir. Wie bei jeder Anschauung, so verliert sich auch hier das Subject, und verschwindet in dem Angeschauten, in seinem angeschauten Endzwecke. — An andere Individuen aufser mir richtet sich in mir und vor meinem Bewufstseyn das Gesetz nicht, sondern es hat sie nur zum Objecte. Sie sind vor meinem Bewufstseyn nicht Mittel, sondern Endzweck.

Zuförderst haben wir einigen Einwürfen zu begegnen, welche gegen diesen Satz vorgebracht werden könnten.

Jeder Mensch ist selbst Zweck, sagt *Kant* mit allgemeiner Beistimmung. Dieser Kantische Satz besteht neben dem meinigen; führe man mir den letztern weiter aus. Für jedes vernünftige Wesen aufser mir, an welches ja das Sittengesetz eben so wohl, als an mich, sich richtet, wie an sein Werkzeug, gehöre ich zur Gemeine der vernünftigen Wesen, und bin *ihm* sonach Zweck, von seinem Gesichtspunkte aus, so wie *er* es *mir* ist, von dem meinigen aus. Jedem sind alle andere aufser ihm Zweck; nur ist es keiner sich selbst. Der Gesichtspunkt, von welchem aus alle Individuen ohne Ausnahme, letzter Zweck sind, liegt über alles individuelle Bewufstseyn hin-

hinaus; es ist der, auf welchem aller vernünftigen Wesen Bewufstseyn, als Object, in Eins vereinigt wird; also eigentlich der Gesichtspunkt Gottes. Für ihn ist jedes vernünftige Wesen absoluter und letzter Zweck.

Aber nein, sagt man; jeder soll ausdrücklich für sich selbst Zweck seyn; und auch dies läfst sich zugeben. Er ist Zweck; als *Mittel*, die Vernunft zu realisiren. Dies ist der letzte Endzweck seines Daseyns; dazu allein ist er da; und wenn dies nicht geschehen sollte, so brauchte er überhaupt nicht zu seyn. — Dadurch wird die Würde der Menschheit nicht herabgesetzt, sondern erhöhet. Jedem allein wird, vor seinem Selbstbewufstseyn, die Erreichung des Gesammtzwecks der Vernunft aufgetragen; die ganze Gemeine der vernünftigen Wesen wird von seiner Sorge und seiner Wirksamkeit abhängig, und er allein ist von nichts abhängig. Jeder wird Gott, so weit er es seyn darf, d. h. mit Schonung der Freiheit aller Individuen. Jeder wird gerade dadurch, dafs seine ganze Individualität verschwindet, und vernichtet wird, reine Darstellung des Sittengesetzes in der Sinnenwelt; eigentliches reines Ich, durch freie Wahl, und Selbstbestimmung.

Es ist schon oben zur Genüge erinnert, dafs diese Vergessenheit seiner selbst lediglich beim wirklichen Handeln in der Sinnenwelt statt findet. Diejenigen, welche die Vollkommenheit in fromme Betrachtungen, in ein andächtiges Brüten über sich selbst setzen, und von daher die Vernichtung ihrer Individualität, und ihr Zusammenfliefsen mit der Gottheit erwarten,

irren gar sehr. Ihre Tugend ist und bleibt Egoismus; sie wollen nur *sich* vollkommen machen. Die wahre Tugend besteht im Handeln; im Handeln für die Gemeine, wobei man sich selbst gänzlich vergesse. — Ich werde auf diesen wichtigen Punkt in der Anwendung sehr oft zurück kommen müssen.

II.

Ich kann mich selbst vergessen in meinem Wirken, nur in wiefern dasselbe ungehindert von statten geht, und ich daher wirklich Mittel bin zur Erreichung des vorgesetzten Zwecks. Gehet es nicht von statten, so werde ich dadurch zurück getrieben in mich selbst, und genöthiget auf mich selbst zu reflectiren; ich selbst werde mir dann, vermittelst des Widerstandes, als Object gegeben.

Dann richtet sich das Sittengesetz unmittelbar auf mich selbst, und macht mich zum Objecte. Ich soll Mittel seyn; ich bin es nicht, wie sich findet; ich soll mich sonach dazu machen.

Man bemerke wohl die aufgestellte Bedingung. In der sittlichen Stimmung, in der ich ja stets und unverrückt seyn soll, werde ich mir Object der Reflexion, und des gebotnen Handelns lediglich, in wie fern ich nicht Mittel seyn kann. Die Sorge für mich selbst ist bedingt dadurch, daſs ich meinen Zweck auſser mir nicht durchsetzen kann. Unter dieser Bedingung aber wird diese Sorge Pflicht.

Es entsteht dadurch der Begriff einer Pflicht — nicht eigentlich *gegen* mich selbst, und um *meinet-*

willen,

willen, wie man sich gewöhnlich ausdrückt; denn ich bin, und bleibe auch hier Mittel für den Endzweck aufser mir — sondern einer Pflicht *auf* mich selbst; eines pflichtmäfsigen Handelns, dessen unmittelbares Object ich selbst bin. Ich will sonach diese Pflichten nicht nennen Pflichten gegen uns selbst, wie man sie zu nenneu pflegt, sondern *mittelbare*, und *bedingte* Pflichten: mittelbare, weil sie das Mittel alles unsers Wirkens zum Objecte haben; bedingte, weil sie sich nur durch den Satz ableiten lassen: will das Sittengesetz das Bedingte, die Realisation der Vernunftherrschaft aufser mir durch mich, so will es auch die Bedingung, dafs ich ein taugliches und geschicktes Mittel zu diesem Zwecke seye.

Da es *für mich* kein anderes Mittel zur Realisation des schlechthin zu realisirenden Vernunftgesetzes giebt, als mich selbst, so kann es keine andern mittelbaren, und der Strenge nach so zu benennenden Pflichten geben, als die gegen mich selbst. Im Gegensatze mit ihnen sind die Pflichten gegen das Ganze, die letzten höchsten und absolut gebotenen, zu nennen, *unmittelbare* und *unbedingte* Pflichten.

III.

Es findet noch eine andere Eintheilung der Pflichten statt, aus folgendem Eintheilungs-Grunde. — An jeden Einzelnen ergeht das Gebot, die Selbstständigkeit der Vernunft zu befördern, so weit er kann. Thut nun jeder Einzelne in dieser Rücksicht, was ihm etwa zuerst einfällt, oder was ihm vorzüglich nöthig scheint, so wird vieles auf vielerlei

lei Weise geschehen, und manches gar nicht. Die Effekte der Handlungen mehrerer werden sich gegenseitig verhindern und aufheben, und die planmäfsige Beförderung des letzten Endzwecks der Vernunft wird nicht von statten gehen. Nun soll sie, zufolge des Gebots des Sittengesetzes, schlechthin von statten gehen. Es ist sonach *Pflicht*, für jeden, der die beschriebene Verhinderung einsieht, (und es sieht sie jeder, der nur ein wenig nachdenkt, gar leicht ein) ihr abzuhelfen. Aber es kann ihr nicht abgeholfen werden, als dadurch, dafs verschiedene Individuen sich in das Verschiedene, was zur Beförderung des Endzwecks geschehen mufs, theilen; Jeder einen bestimmten Theil für alle übrigen übernehme, und dagegen in einer andern Rücksicht ihnen den seinigen übergebe. — Eine solche Einrichtung kann nur entstehen durch Übereinkunft, durch Vereinigung mehrerer zum Zwecke einer solchen Vertheilung. Es ist Pflicht eines jeden, der dies einsieht, eine Vereinigung wie die beschriebene, hervorzubringen.

Eine solche Einrichtung ist eine *Einsetzung verschiedener Stände*. Es sollen verschiedene Stände seyn; und es ist Pflicht eines jeden dahin zu arbeiten, dafs sie entstehen, oder wenn sie schon sind, sich seinen bestimmten zu wählen. Jeder, der einen Stand wählt, erwählt eine besondere Rücksicht, in der er die Selbstständigkeit der Vernunft zu befördern über sich nimmt.

Einige Geschäfte dieser Art können übertragen werden, andere nicht. Das, was nicht übertragen wer-

den kann, ist *allgemeine* Pflicht. Das, was übertragen werden kann, ist *besondere* Pflicht, dessen, dem es übertragen ist. Es giebt sonach nach diesem Eintheilungsgrunde allgemeine und besondere Pflichten. Beide Abtheilungen, die so eben angezeigte, und die obige, fallen zusammen, und sind wechselseitig durch einander bestimmt. Wir haben sonach zu reden, von *allgemeinen* und *besondern bedingten*, von *allgemeinen* und *besondern absoluten* Pflichten.

§. 20.

Über die allgemeinen bedingten Pflichten.

Ich bin Werkzeug des Sittengesetzes in der Sinnenwelt. — Aber ich bin überhaupt Werkzeug in der Sinnenwelt, lediglich unter Bedingung einer fortdauernden Wechselwirkung zwischen mir und der Welt; deren Art und Weise lediglich bestimmt sey durch meinen Willen; und, da insbesondere hier von Wirkung auf die Welt der Vernunftwesen die Rede ist, unter Bedingung einer fortdauernden Wechselwirkung mit ihnen. (Dieser Satz ist bewiesen in meinem *Naturrechte*. Da ich hier nur dasselbe wiederholen müfste, berufe ich mich auf jenen Beweis, als *Beweis*. Der Deutlichkeit und der Klarheit unserer gegenwärtigen Wissenschaft aber, wird dadurch kein Abbruch geschehen. Denn was die postulirte Wechselwirkung

wirkung bedeute, wird sich Stück für Stück klar ergeben.) — Soll ich das erstere seyn, Werkzeug des Sittengesetzes, so muſs die Bedingung, unter der allein ich überhaupt Werkzeug bin, statt finden; und wenn ich mich unter die Herrschaft des Sittengesetzes denke, ist mir geboten, diese Bedingung der fortdauernden Wechselwirkung zwischen mir und der Welt, der sinnlichen sowohl als der vernünftigen, zu realisiren, soviel in meinem Vermögen steht; denn das unmögliche kann das Sittengesetz nie gebieten. Wir haben sonach nur den aufgestellten Begriff zu analysiren, und auf das einzelne in ihm enthaltene das Sittengesetz zu beziehen; so erhalten wir, da diese Bedingung allgemein ist, und für jedes endliche Vernunftwesen gilt, die allgemeine Pflicht, deren unmittelbares Object wir selbst sind, oder die allgemeinen bedingten Pflichten.

Zuförderst, die Wechselwirkung soll *fortdauernd* seyn; das Sittengesetz fodert unsere *Erhaltung*, als Mitgliedes einer Sinnenwelt. Im Naturrechte, welches von einem Sittengesetze, und den Geboten desselben gar nichts weiſs, sondern nur den, durch Naturnothwendigkeit bestimmten, Willen eines freien Wesens aufzustellen hat, wurde die Nothwendigkeit, unsere Fortdauer zu wollen, so bewiesen. Ich will etwas = X. heiſst: die Existenz dieses Objects soll mir in der Erfahrung gegeben werden. So gewiſs aber ich es *will*, ist es nicht in der gegenwärtigen Erfahrung gegeben, sondern erst in der Zukunft ist es möglich. So gewiſs ich daher diese Erfahrung will, so gewiſs will ich, daſs *ich*, das erfahrende, als dasselbe

selbe identische Wesen, in der Zukunft existire. Ich will in dieser Ansicht meines Willens meine Fortdauer nur, um einer Befriedigung willen, die ich in ihr erwarte.

Der durch das Sittengesetz bestimmte Wille hat diesen Grund, die Fortdauer des Individuum zu wollen, nicht. Unter der Leitung dieses Gesetzes ist es mir gar nicht darum zu thun, dafs mir etwas in der künftigen Erfahrung gegeben werde. Hier soll X. schlechthin nur seyn, ohne alle Beziehung auf mich: ob *ich* etwa es erlebe, oder nicht, soll mir schlechthin gleichgültig seyn, wenn es nur überhaupt wirklich wird, und wenn ich nur sicher voraussetzen darf, dafs es einmal wirklich seyn werde. Jene Foderung des natürlichen Menschen, dafs ihm das Object gegeben werde, ist immer die Foderung eines Genusses; für die sittliche Denkart aber ist der Genufs, als solcher, nie Zweck. Wenn man mir mit völliger Sicherheit voraussagen könnte: das, was du beabzweckst, wird allerdings realisirt werden, aber du wirst nie einen Theil daran haben; deiner erwartet die Vernichtung noch zuvor, ehe es eintritt; so müfste ich doch mit derselben Anstrengung an der Realisation desselben arbeiten. Die Erreichung meines wahren Zwecks wäre mir zugesichert; der Mitgenufs durfte mir nie Zweck seyn. Um der Erfahrung willen des beabzweckten will ich unter Leitung des Sittengesetzes meine Fortdauer nicht, und um deswillen ist mir die Selbsterhaltung nicht Pflicht. Wodurch nun könnte sie mir zur Pflicht werden?

Was

Was ich nur irgend in der Sinnenwelt realisiren mag, ist nie der durch die Moralität gebotene *Endzweck;* der Endzweck liegt in der Unendlichkeit: es ist nur Mittel, um demselben näher zu kommen. Der nächste Zweck jeder meiner Handlungen ist sonach ein neues Handeln in der Zukunft; aber wer handeln soll in der Zukunft, der muſs in ihr seyn; und wenn er zu folge eines schon jetzt entworfenen Plans handeln soll, derselbe seyn und bleiben, der er jetzt ist; seine zukünftige Existenz muſs aus seiner gegenwärtigen sich regelmäſsig entwickeln. Durch moralische Gesinnung belebt, betrachte ich mich nur, als Werkzeug des Sittengesetzes; ich will sonach fortdauern, und nur darum fortdauern, um forthandeln zu können. Darum ist die Selbsterhaltung Pflicht. Diese Pflicht der *Selbsterhaltung* haben wir jetzt näher zu bestimmen.

Die Erhaltung und regelmäſsige Fortentwickelung des empirischen Selbst, welches als Intelligenz (Seele) und Leib angesehen wird, ist es, welche gefodert wird. Sowohl die Gesundheit, und regelmäſsige Fortentwickelung beider an und für sich betrachtet, als die Fortdauer des ungehinderten gegenseitigen Einflusses beider auf einander ist Object des Gebots.

Die Foderung des Sittengesetzes in dieser Rücksicht ist zu betrachten, theils *negativ*, als Verbot; *unternimm nichts, was, deinem eignen Bewuſstseyn nach, der Erhaltung deiner selbst in dem angegebnen Sinne des Worts, Gefahr bringen könnte; positiv*, als Gebot: *thue alles, was deiner besten Überzeugung nach, diese Erhaltung deiner selbst befördert.*

I.

Zuförderst, vom Verbote. Die Erhaltung und das Wohlseyn des empirischen Selbst kann in Gefahr gesetzt werden, theils innerlich, *dadurch, dafs der Gang der Natur-Entwickelung gestört wird;* theils *durch äufsere Gewalt.* Was das erste anbelangt, ist unser Leib ein organisirtes Naturprodukt, und seine Erhaltung läuft Gefahr, wenn dem regelmäfsigem Fortgange der Organisation Hinderungen entgegengesetzt werden. Dies würde geschehen, wenn dem Leibe die gehörige Nahrung versagt würde durch *Fasten*, oder er überfüllt würde durch *Unmäfsigkeit*, oder der ganzen Tendenz der Natur, die Maschine zu erhalten, eine entgegengesetzte Richtung angewiesen würde, durch *Unkeuschheit.* Alle diese Ausschweifungen sind gegen die Pflicht der Selbsterhaltung, insbesondere in Rücksicht *auf den Leib.* Dieselben stören die Entwickelung des *Geistes*, dessen Thätigkeit von dem Wohlseyn des Leibes abhängt. Fasten schwächt ihn, und schläfert ihn ein. Unmäfsigkeit, Völlerei, und besonders Unkeuschheit versenkt ihn tief in die Materie und nimmt ihm alle Fähigkeit sich emporzuschwingen.

Die Entwickelung des *Geistes*, wird unmittelbar gestört durch *Unthätigkeit* desselben; denn er ist eine Kraft, die nur durch Übung entwickelt werden kann; oder durch zu *grofse Anstrengung* mit Vernachlässigung des Leibes, der ihn unterstützen mufs; oder durch *unregelmäfsige Beschäftigung* desselben, durch blindes Schwärmen mit der Imagination, ohne Ziel und Regel, durch Auswendiglernen fremder Gedan-

Gedanken ohne eignes Urtheil, durch trockne Grübelei, ohne lebendige Anschauung. Der ganze Geist mufs ganz und nach allen Seiten, keinesweges aber einseitig ausgebildet werden. Einseitige Bildung ist keine Bildung, sie ist vielmehr Unterdrückung des Geistes. Alles das genannte ist nicht etwa nur unklug und zweckwidrig (gegen einen beliebigen Zweck) sondern es läuft gegen den absoluten Endzweck; es ist absolut pflichtwidrig für den, der die Einsicht in den Zweck seines empirischen Daseyns sich erwirbt. Jederman aber soll sich dieselbe erwerben.

Was das zweite anbetrift, dafs meine Erhaltung durch die Objecte aufser mir gefährdet werden kann, lautet das Verbot des Sittengesetzes so: begieb dich nicht ohne Noth in Gefahr deiner Gesundheit, deines Leibes, und Lebens. Ohne Noth aber ist dies allenthalben, wo die Pflicht es nicht heischt. Fordert es diese, dann soll ich es schlechthin thun, auf alle Gefahr thun; denn die Pflicht zu vollbringen, ist mein absoluter Zweck; und die Erhaltung meiner selbst ist nur Mittel für diesen Zweck. Wie ein Pflichtgebot eintreten könne, seine Erhaltung in Gefahr zu setzen; diese Untersuchung gehört nicht hieher, sondern in die Lehre von den absoluten Pflichten.

Aber es gehört hieher die Untersuchung über die Moralität des *Selbstmords*.

Ich soll nicht ohne Noth, d. h. ohne Auffoderung des Pflichtgebots, mein Leben in Gefahr setzen; es mufs daher auch um so vielmehr verboten seyn, dasselbe

dasselbe durch eigne Kraft mit Vorsatz zu zerstören. Wenn nicht etwa, dürfte jemand hinzusetzen, die Pflicht eine solche selbsteigne Zerstörung desselben fodert, wie sie ja, eurem eignen Geständnisse nach, fodern kann, dasselbe in Gefahr zu setzen. Die gründliche Lösung unserer Aufgabe, beruht sonach auf Beantwortung der Frage; ob eine Foderung der Pflicht, uns selbst zu tödten, möglich sey.

Man bemerke zuförderst, den grofsen Unterschied zwischen einer Foderung der Pflicht, sein Leben in Gefahr zu setzen, und der, es zu zerstören. Die erstere macht mir in Beziehung auf mich selbst nur die Vergessenheit, die Nichtachtung meiner Sicherheit zur Pflicht, und die absolut gebotene Handlung, in welcher ich mich selbst vergessen soll, geht auf etwas aufser mir liegendes; es giebt sonach gar nicht ein unmittelbares Gebot: begieb dich in Gefahr; sondern nur dieses: thue schlechthin, was dich wohl in Gefahr bringen könnte. Das letztere ist daher nur mittelbar, und bedingt geboten. Dagegen würde die Handlung der Selbstentleibung unmittelbar auf mich selbst gehen, und es müfste für sie ein unmittelbares, und unbedingtes Pflichtgebot aufgewiesen werden. Wir werden sogleich sehen, ob ein solches möglich sey.

Die Entscheidung beruht kürzlich auf folgendem. Mein Leben ist die ausschliefsende Bedingung der Vollbringung des Gesetzes durch mich. Nun ist mir schlechthin geboten, das Gesetz zu vollbringen. Mithin ist mir schlechthin geboten, zu leben; in wie weit dies von mir abhängt. Diesem Gebote widerspricht

geradezu die Zerstörung meines Lebens durch mich selbst. — Sie ist sonach schlechthin pflichtwidrig. — Ich kann mein Leben gar nicht zerstören, ohne mich, so viel an mir ist, der Herrschaft des Sittengesetzes zu entziehen. Dies aber kann das Sittengesetz nie gebieten; es versetzte dadurch sich in Widerspruch mit sich selbst. Wird meine Gesinnung als moralisch betrachtet, und so *soll* sie seyn, und bei Beurtheilung der Moralität einer Handlung angesehen werden — so will ich leben, lediglich um meine Pflicht zu thun. Ich will nicht länger leben, heifst daher, ich will nicht länger meine Pflicht thun.

Nur gegen den Major unsers Vernunftschlusses könnte eine Einwendung versucht werden. Man könnte sagen: das gegenwärtige irrdische Leben, von welchem allein doch die Rede seyn kann, ist für mich gar nicht die einzige ausschliefsende Bedingung meiner Pflicht. Ich glaube ein Leben nach dem Tode; endige sonach nicht mein Leben überhaupt, und entziehe mich nicht der Herrschaft des Gesetzes; ich verändere nur die *Art* meines Lebens; gehe nur von einem Orte an einen andern, wie ich es etwa auch in diesem Leben thue, und gar wohl thun darf. — Ich will in der Beantwortung dieses Einwurfes bei dem Gleichnisse bleiben. Ist es denn jemals, wenn ich mich unter das Gebot des Sittengesetzes denke, auch in diesem Leben der Fall, dafs ich meine Lage blofs verändern *dürfe*, dafs es mir frei stehe, es zu thun, oder auch nicht zu thun; oder ist es nicht vielmehr allemal entweder *Pflicht*, oder *gegen die Pflicht?* Doch wohl das letztere: denn das Sittengesetz läfst

nach

nach den obigen Beweisen meiner Willkühr gar keinen Spielraum: es giebt unter der Herrschaft desselben keine gleichgültigen Handlungen, in jeder Lage meines Lebens soll ich entweder, oder ich soll nicht. Sonach müfste nicht blofs eine Erlaubnifs des Sittengesetzes, dieses Leben zu verlassen, und in ein anderes überzugehen, aufgewiesen werden, welche allein doch aus dem obigen Raisonnement folgen würde, sondern ein Befehl. Aber die Unmöglichkeit eines solchen Befehls läfst sich streng darthun. — Zuförderst; das Pflichtgebot verlangt nie unmittelbar, dafs ich lebe, um des Lebens willen, weder in diesem Leben, welches allein ich kenne, noch in einem möglichem andern Leben; sondern das unmittelbare Gebot desselben geht immer auf eine bestimmte Handlung. Da ich aber nicht handeln kann, ohne zu leben, so gebietet es mir vermittelst des ersten Gebotes zugleich auch zu leben. (Ich *will*, als natürlicher Mensch betrachtet, leben, nicht um des Lebens, sondern um irgend einer Bestimmung meines Lebens willen; ich *soll*, als moralisches Wesen betrachtet, leben wollen, nicht um des Lebens, sondern um einer Handlung willen, zu der ich des Lebens bedarf. Wie das Seyn überhaupt, nach *Kant*, gar nicht eine Eigenschaft, eine Bestimmung des Dinges, sondern nur die Bedingung aller seiner Bestimmungen ist, so verhält es sich in Absicht geistiger Wesen mit dem Leben.) Der Übergang in ein anderes Leben könnte mir sonach gar nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar geboten werden, vermittelst des Gebots einer bestimmten Handlung, die nicht in dieses Leben fiele, sondern in das andere. Es kann unter keiner

Bedingung erlaubt, und da es keine nur erlaubten Handlungen giebt, Pflicht seyn, dieses Leben zu verlassen, aufser unter der, dafs man eine bestimmte Verrichtung in jenem Leben hätte. Dies aber wird wohl niemand, der seiner Vernunft noch mächtig ist, behaupten. Denn wir sind durch die Gesetze des Denkens genöthigt, das pflichtmäfsige zu bestimmen, durch das uns schon bekannte. Aber der Zustand, und die Verfassung in einem künftigen Leben ist uns gänzlich unbekannt, und unsere erkennbaren Pflichten fallen lediglich in dieses Leben. Weit entfernt also, dafs das Sittengesetz je mich in ein anderes Leben hinüberweisen sollte, verlangt es immer, und in jeder Stunde meines Lebens, dafs ich das gegenwärtige fortsetze, denn in jeder Stunde meines Lebens giebt es etwas für mich zu thun: die Sphäre aber, in der es zu thun ist, ist die gegenwärtige Welt. Sonach ist nicht nur der wirkliche Selbstmord, sondern auch nur der Wunsch nicht länger zu leben, pflichtwidrig, denn es ist ein Wunsch, nicht länger zu arbeiten, auf dieselbe Art, wie wir allein uns Arbeit denken können: es ist eine der wahren moralischen Denkart entgegengesetzte Neigung, es ist eine Müdigkeit, eine Verdrossenheit, die der moralische Mensch nie in sich soll aufkommen lassen. — Bedeutet die Lust abzuscheiden, die blofse Bereitwilligkeit das Leben zu verlassen, sobald der Regierer aller menschlichen Schicksale, an welchen wir auf diesem Gesichtspunkte glauben, über uns gebieten wird, so ist dies ganz recht, und die von der wahren Moralität unzertrennliche Denkart; denn für diese hat das Leben an und für sich nicht den geringsten Werth. Soll aber dadurch

durch eine *Neigung* zu sterben, und mit Wesen einer andern Welt in Verbindung zu kommen, angedeutet werden, so ist diese Lust eine verderbliche Schwärmerei, die die künftige Welt schon bestimmt, und ausgemahlt hat. Eine solche Bestimmung ist theils grundlofs; die Data zu derselben können nur erdichtet seyn: theils ist sie pflichtwidrig; denn wie kann man doch bei wahrer moralischer Gesinnung Zeit übrig haben zur frommen Schwärmerei? Die wahre Tugend ist in jeder Stunde ganz bei dem, was sie in dieser Stunde zu thun hat; alles übrige ist nicht ihre Sorge, und sie überläfst es dem, dessen Sorge es ist.

Man gehe, um sich davon auch im Einzelnen zu überzeugen, alle mögliche Gründe dieser That durch. Der zuerst zu nennende Bewegungsgrund, von welchem es Beispiele gegeben haben soll, wäre der, dafs man sich tödtete, aus Verzweiflung, die uns zur Gewohnheit, und gleichsam zur andern Natur gewordenen Laster zu besiegen. — Aber gerade diese Verzweiflung ist eine unsittliche Denkart. Wenn man nur recht will, kann man gewifs. Was könnte denn unsern Willen zwingen? Oder was könnte unsre Kraft, durch die wir sündigen, in Bewegung setzen, aufser unserm Willen? Man gesteht sich sonach in diesem Falle selbst, dafs man nicht recht wolle: man kann das Leben nicht ertragen, ohne Ausübung des Lasters, und will sich mit der Anfoderung der Tugend lieber durch den leichtern Tod abfinden, den sie nicht verlangt, als durch die schwerere Pflicht eines unsträflichen Lebens, welches sie verlangt. —

Ein anderer möglicher Bewegungsgrund wäre der, dafs man sich tödtete, um nichts schändliches, und lasterhaftes zu erleiden; um dem Laster des andern nicht zum Objekte zu dienen. Aber dann flieht man wahrhaftig nicht das Laster; denn was wir erdulden, — wenn wir es nur wirklich erdulden, d. i. wenn wir durch Anstrengung aller unsrer physischen Kraft dennoch nicht widerstehen konnten — was wir erdulden, gereicht uns nicht zur Schuld, sondern nur, was wir thun. Man flieht dann nur die Ungerechtigkeit, die Gewaltthätigkeit, den Schimpf, der uns angethan wird; nicht die Sünde, die man ja nicht selbst begeht, und an dem andern nicht hindern kann. Man tödtet sich, weil uns ein Genufs entzogen wird, ohne welchen wir das Leben nicht ertragen können. Aber dann hat man sich nicht selbst verläugnet, wie man soll, und der Tugend nicht alle übrigen Rücksichten aufgeopfert. — Sollte es, nachdem die Unstatthaftigkeit dieser Bewegungsgründe gezeigt worden, noch nöthig seyn, andere zu prüfen, die sämmtlich darin übereinkommen, dafs blofs physischen Leiden des Lebens entgangen werden soll. Diesen zu entfliehen, ist nie Zweck des moralisch gesinnten.

Anmerkung. Einige haben die Selbstmörder der Feigheit bezüchtigt; andere haben ihren Muth erhoben. Beide Partheien haben recht, wie es gewöhnlich der Fall in Streitigkeiten vernünftiger Männer ist. Die Sache hat zwei Seiten, und beide Partheien haben sie nur von einer angesehen. Es ist nöthig, sie von beiden zu betrachten; denn auch dem Abscheulichsten mufs man nicht unrecht thun, indem dadurch nur der Widerspruch gereizt wird.

Der

Der Entschluss zu sterben ist die reinste Darstellung der Oberherrschaft des Begriffs über die Natur. In der Natur liegt nur der Trieb, sich zu erhalten; und der Entschluss zu sterben ist das gerade Gegentheil dieses Triebes. Jeder mit kalter Besonnenheit ausgeübter Selbstmord — die mehrsten werden in einem Anfalle von Sinnlosigkeit ausgeübt, und über diesen Zustand läfst mit Vernunft sich nichts sagen — ein mit kalter Besonnenheit ausgeübter Selbstmord ist eine Ausübung jener Oberherrschaft, ein Beweis von Seelenstärke, und erregt, von dieser Seite angesehen, nothwendig Achtung. Er geht hervor aus dem oben beschriebenen blinden Triebe nach Selbstständigkeit, und findet sich nur bei einem rüstigen Charakter. Muth ist Entschlossenheit, auf die uns unbekannte Zukunft. Da der Selbstmörder alle Zukunft für sich vernichtet, so kann man ihm nicht eigentlichen Muth zuschreiben: es sey denn, dafs er ein Leben nach dem Tode annehme, und diesem mit dem festen Entschlusse, was ihm dort nur begegnen könne, entweder zu bekämpfen, oder zu ertragen, entgegen gehe.

Welche Seelenstärke es aber auch erfodern möge, um sich zum Sterben zu entschliefsen, so erfodert es doch eine noch weit höhere, ein Leben, das uns von nun an nichts als Leiden erwarten läfst, und das man an sich für nichts achtet, wenn es auch das freudenvollste seyn könnte; dennoch zu ertragen, um nichts seiner unwürdiges zu thun. Ist dort Oberherrschaft des Begriffs über die Natur, so ist hier Oberherrschaft des Begriffs selbst über den Begriff:

Autonomie, und absolute Selbstständigkeit des Gedankens. Was aufser ihm liegt, liegt aufser mir selbst, und geht mich nicht an. Ist jenes der Triumph des Gedankens, so ist dieses der Triumph seines Gesetzes; die reinste Darstellung der Moralität: denn es kann vom Menschen nichts höheres gefodert werden, als dafs er ein ihm unerträglich gewordenes Leben dennoch ertrage. Dieser Muth fehlt dem Selbstmörder, und nur in dieser Beziehung kann man ihn muthlos und feige nennen. In Vergleichung mit dem Tugendhaften ist er ein Feiger; in Vergleichung mit dem Niederträchtigen, der der Schande und der Sklaverei sich unterwirft, blofs um das armselige Gefühl seiner Existenz noch einige Jahre fortzusetzen, ist er ein Held.

II.

Jene auf uns selbst sich beziehende Verordnung des Sittengesetzes, als Gebot, und also *positiv* betrachtet, legt uns in Rücksicht des *Leibes* auf, denselben zu ernähren, die Gesundheit, und das Wohlseyn desselben auf alle Weise zu befördern. Es versteht sich, dafs dies in keinem Sinne, und mit keinem andern Zwecke geschehen darf, als um zu leben, und ein tüchtiges Werkzeug zur Beförderung des Vernunftzwecks zu seyn.

Soll ich mich ernähren, und mein leibliches Wohlseyn befördern, so mufs ich im Besitze der Mittel darzu seyn. Also — ich mufs ordentlich haushalten, sparen, überhaupt in meinen Vermögensumständen Ordnung und Regelmäfsigkeit haben. Auch

dies

dies ist nicht blofs guter Rath der Klugheit, sondern es ist Pflicht. Wer durch eigne Schuld seinen Lebensunterhalt nicht bestreiten kann, ist strafbar.

In Absicht des *Geistes* ist es positive Pflicht, denselben anhaltend, aber regelmäfsig zu üben, und zu beschäfsigen; es versteht sich, soviel es die besondern Pflichten eines jeden, die Pflichten seines Standes erlauben, von welchen wir sogleich reden werden. Es gehören hieher die ästhetischen Vergnügungen, die schönen Künste, deren mäfsiger und zweckmäfsiger Gebrauch Leib und Seele ermuntert, und zu Anstrengungen stärkt.

In Absicht des ungehinderten gegenseitigen Einflusses beider, des Leibes und des Geistes, auf einander, vermögen wir unmittelbar nichts zu thun; und wenn nur beide an und für sich gehörig unterhalten werden, so erfolgt dieser gegenseitige Einfluss von selbst.

III.

Alle diese Pflichten sind nur bedingte Pflichten. Mein empirisches Selbst ist nur Mittel zur Erreichung des Zwecks der Vernunft, und soll nur, als solches, in wiefern es dies seyn kann, erhalten und gebildet werden. Kommt demnach seine Erhaltung mit diesem Zwecke in Streit; so mufs es aufgeopfert werden.

Es ist für mich, vor dem Forum meines Gewissens, nichts gegen den Vernunftzweck; als dies, dafs ich gegen eine unbedingte Pflicht handle. Der einzige Fall sonach, in welchem ich die Selbsterhaltung

aufgeben mufs, wäre der, wenn ich mein Leben nur durch Verletzung einer solchen Pflicht erhalten könnte. Ich darf nichts pflichtwidriges thun, um des Lebens willen: denn das Leben ist Zweck nur um der Pflicht willen; Erfüllung der Pflicht aber ist der letzte Zweck. Man dürfte dagegen einwenden, und pflegt einzuwenden: aber wenn ich durch eine einzige nur für diesmal gemachte Ausnahme von der Strenge des Gesetzes, mein Leben durchbringe, so kann ich hinterher noch viel Gutes thun, was aufserdem unterblieben wäre. Bin ich nicht um dieses Guten willen, das ich noch thun könnte, schuldig die Ausnahme zu machen? — Es ist derselbe Vorwand, durch den man überhaupt das Böse zu vertheidigen pflegt, um des Guten willen, das daraus hervorgehen soll. Man vergifst dabei nur dies, dafs uns die Wahl der guten Werke, die wir etwa thun wollen, und anderer, die wir unterlassen wollen, keinesweges zusteht. Jeder soll und mufs schlechthin das thun, was ihm durch seine Lage, sein Herz und seine Einsicht befohlen wird, und nichts anderes; und schlechthin unterlassen, was ihm durch dieselben verboten wird. Nimmt nun das Sittengesetz schon vorher, ehe ich die künftigen guten Handlungen vollbringen kann, seine Erlaubnifs für mich, zu *leben*, zurück, so sind diese künftigen guten Handlungen *mir* sicher nicht befohlen; denn ich werde dann nicht mehr, wenigstens nicht unter den Bedingungen dieser Sinnenwelt mehr seyn. Es ist auch schon in sich selbst klar, dafs dem, der um sein Leben zu erhalten, etwas pflichtwidriges begeht, die Pflicht überhaupt, und insbesondere die Pflichten, die er noch hinterher aus-

üben

üben will, nicht absoluter letzter Zweck sind; denn wäre die Pflicht allein sein Zweck; wäre er nur durch das Sittengesetz belebt, und beseelt, so wäre es ihm unmöglich, etwas gegen dasselbe zu thun, so wie es dem Sittengesetze unmöglich ist, etwas gegen sich selbst zu gebieten. Das Leben war ihm letzter Zweck, und den Vorwand, dafs es ihm um die künftigen guten Werke zu thun geweseu, hat er sich erst hinterher ausgedacht. Aber — eine andere Bemerkung: ich darf meinen Tod nicht betrachten, und zulassen, als Mittel für einen guten Zweck. Mein Leben ist Mittel, nicht mein Tod. Ich bin Werkzeug des Gesetzes, *als thätiges Princip*, nicht Mittel desselben als *Sache*. Dafs ich in dieser Rücksicht mich nicht selbst tödten dürfe, (wie man etwa den Selbstmord der Lukretia als ein Mittel betrachten könnte, Rom zu befreien,) geht schon aus dem obigen hervor. Aber ich darf meine Ermordung auch nicht mit gutem Willen zulassen, wenn ich sie hindern kann, und noch weniger die Gelegenheit suchen, oder andere dazu reizen (etwa so, wie vom Codrus erzählt wird), und wenn ich dadurch das Heil der Welt zu begründen glaubte; ein solches Verfahren ist eine Art vom Selbstmord. — Man unterscheide wohl. Ich darf nicht nur, sondern ich soll mein Leben in Gefahr setzen, wo die Pflicht es fodert, d. i. ich soll die Sorge für meine Selbsterhaltung *vergessen*. Aber ich soll schlechthin nicht meinen Tod mir als *Zweck denken*.

---

§. 21.

§. 21.

Über die besondern bedingten Pflichten.

Die besondern Pflichten sind die Pflichten des Standes, wie oben (§. 19.), wo wir die Nothwendigkeit, Stände zu errichten, deducirten, erinnert worden. *Bedingte* besondere Pflichten sind solche, die uns selbst, unser empirisches Selbst, zum Objecte haben, in wiefern wir zu diesem oder jenem besondern Stande gehören. Es ist hierüber folgendes anzumerken.

I.

Es ist, wo es besondere Stände giebt, absolute Pflicht eines jeden Individuum, seinen Stand zu haben, d. h. auf eine besondere Art den Vernunftzweck zu befördern. Wir beweisen dies so:

Wenn keine Stände errichtet wären, so wäre es die Pflicht eines jeden, der ihre Nothwendigkeit einsähe, sie zu errichten, als die ausschliefsende Bedingung der vollständigen und planmäfsigen Beförderung des Vernunftzwecks, wie schon erwiesen worden. Noch vielmehr ist es also Pflicht, da, wo sie schon errichtet ist, einen bestimmten zu ergreifen. Denn in einer solchen Ordnung der Dinge kann gar niemand mehr im allgemeinen wirken, ohne zu thun, was andere schon übernommen haben, und dadurch entweder ihnen hinderlich zu seyn, und der Beförderung des Vernunftzwecks Abbruch zu thun, oder etwas

was überflüssiges und vergebliches zu thun, welches dem Sittengesetze gleichfalls widerspricht. Es bleibt nichts übrig, als dafs jeder einen Stand wähle, und diese Wahl seinen Mitmenschen auf eine allgemeingültige Weise bekannt mache.

II.

Es ist Pflicht, seinen Stand zu wählen, nicht nach Neigung, sondern nach bester Überzeugung, dafs nach dem Maafse seiner Kräfte, seiner Bildung, der äufsern Bedingungen die in unserer Gewalt stehen, man gerade für ihn am besten passe. Nicht die Befriedigung der Neigung ist die Absicht unsers Lebens, sondern die Beförderung des Vernunftzwecks: jede Kraft aber in der Sinnenwelt, soll für diese Absicht am vortheilhaftesten genutzt werden. — Man könnte dagegen sagen; die wenigsten Menschen wählen sich ihren Stand selbst, sondern er wird ihnen gewählt durch ihre Eltern, durch die Umstände u. s. f. oder, wo man ja sagen kann, dafs sie ihn selbst wählen, wählen sie ihn vor der gehörigen Reife der Vernunft; und ehe sie eines ernsthaften Nachdenkens, und der Bestimmung durch das blofse Sittengesetz recht fähig sind. Darauf antworte ich, dafs dies so nicht seyn sollte; und dafs jeder, der dies einsieht, dahin zu arbeiten hat, dafs es, wo möglich anders werde. Alle Menschen sollten bis zur Entwicklung und zur Reife der Menschheit überhaupt, in ihnen, auf die gleiche Weise erzogen werden, und sich erziehen; und dann erst sollten sie einen Stand wählen. Wir leugnen nicht, dafs dann auch sonst noch

noch vieles anders seyn müfste in den menschlichen Verhältnissen, als es gegenwärtig ist. Aber eine Sittenlehre stellt allenthalben das Ideal auf, wenn dasselbe auch nicht unter allen Umständen ausführbar seyn sollte, Das kann es nicht seyn, denn dann wäre es selbst schwankend, und unbestimmt. Aber es soll sich auch nicht nach den Umständen, sondern die Umstände sollen anfangen sich nach ihm zu richten.

Es gehört vielleicht hierher die Erinnerung, dafs die Unterordnung der Stände, ihr Rang u. s. f. lediglich eine bürgerliche, jedoch eine nothwendige Einrichtung ist. Die mannigfaltigen Geschäfte der Menschen sind einander subordinirt, wie bedingtes und Bedingung, wie Mittel und Zweck; und eben so müssen diejenigen, welche sie treiben, sich einander subordiniren. In der moralischen Beurtheilung haben alle Stände den gleichen Werth. In jedem wird der Zweck der Vernunft befördert, von dem Stande an, der dem Boden die Früchte abgewinnt, durch welchen die sinnliche Erhaltung unsers Geschlechts bedingt ist, bis zum Gelehrten, der die künftigen Zeitalter denkt, und für sie arbeitet, und den Gesetzgeber, und weisen Regenten, der die Gedanken des Forschers in seinen Einrichtungen für das Wohl der entferntesten Geschlechter realisirt niederlegt. Wenn jeder aus Pflicht alles thut, was er kann, so sind sie vor dem Gerichtshofe der reinen Vernunft von demselben Range.

III.

Nun aber kann ich keinen Stand ergreifen ohne Einwilligung der übrigen Menschen. Nemlich der Plan der Vernunft, soll vollständig, und zweckmäfsig befördert werden. Nun haben andere schon die besondern darzu nöthigen Arbeiten unter sich vertheilt: ich mufs anfragen, ob noch Raum da ist, und ob es meiner Mühe da bedürfe, wo ich sie anwenden will. Ich habe das Recht mich anzutragen; die Gesellschaft hat das Recht mich abzuweisen. Wäre aber etwa für diese Beurtheilung noch keine zweckmäfsige Anstalt errichtet, so mufste ich selbst nach meinem besten Gewissen beurtheilen, wo es meiner Hülfe bedürfe.

Der Stand des Einzelnen wird sonach bestimmt durch Wechselwirkung desselben mit der Gesellschaft, welche Wechselwirkung jedoch von dem erstern ausgeht. Er hat sich anzutragen.

IV.

Es ist Pflicht, Geist und Körper vorzüglich zur Brauchbarkeit für denjenigen Stand zu bilden, welchem man sich gewidmet hat. Dem Landbauer ist Stärke und Dauerhaftigkeit des Leibes, dem Künstler Geschicklichkeit und Fertigkeit desselben vorzüglich von Nöthen; theoretische Geistesbildung ist ihnen in ihrem Stande nur Mittel: dem Gelehrten ist allseitige Ausbildung des Geistes Zweck, und ihm ist der Leib nur Mittel, um den Geist in der Sinnenwelt zu tragen und zu erhalten. — Die Gelehrten scheinen in die-

ser

ser Rücksickt einen schädlichen Einfluſs gehabt zu haben auf die Meinung der Völker. Ihnen ist es Pflicht nachzudenken, und ihren Verstand systematisch auszubilden; denn das erfodert ihr Stand. Was Standespflicht war, wollten viele zur Menschenpflicht überhaupt machen, und der Sinn ihrer Foderung schien ohngefähr der zu seyn, daſs alle Menschen Gelehrte würden. Am sichtbarsten war und ist zum Theil noch bei den Theologen die Tendenz, alle Menschen zu eben so guten Theologen zu machen, als sie selbst sind, und ihre Wissenschaft für nothwendig zur Seligkeit anzusehen. Daher geschah es, daſs man der theoretischen Aufklärung, auch bei Ermanglung anderer guten Eigenschaften, einen viel zu hohen Werth beimaſs; und wohl gar die Tugend und Gottseligkeit in einsames Nachdenken, und Speculiren setzte. Dem Gelehrten ist das allerdings Tugend; aber auch nur, in wiefern er den Zweck hat, sich mitzutheilen. Andere Stände bedürfen an theoretischer Kultur nur so viel, als theils dazu gehört, daſs sie verstehen und beurtheilen können, was zu den Verrichtungen ihres Standes und zur Vervollkommnung ihrer Kunst gehört; und vorzüglich, daſs sie sich zum Handeln aus Pflicht erheben, wozu es weniger der Kultur des Verstandes, als der des Willens bedarf.

Über-

Übersicht
der allgemeinen unmittelbaren Pflichten.

§. 22.

Eintheilung.

Der Endzweck aller Handlungen des sittlich guten Menschen überhaupt, und insbesondere aller seiner Wirkungen nach aufsen läfst sich in diese Formel fassen: *Er will, dafs die Vernunft, und nur sie, in der Sinnenwelt herrsche.* Alle physische Kraft soll der Vernunft untergeordnet werden.

Nun aber kann die Vernunft lediglich in vernünftigen Wesen, und durch sie herrschen. Das moralische Handeln bezieht sich sonach allemal, wenn es auch etwa unmittelbar auf die vernunftlose Natur ginge, dennoch wenigstens mittelbar auf vernünftige Wesen, und hat nur sie zur Absicht. Wie es in Beziehung auf die vernunftlose Natur keine Rechte giebt, eben so wenig giebt es in Beziehung auf sie Pflichten. Es wird Pflicht, sie zu bearbeiten, lediglich um der vernünftigen Wesen willen, wie sich dies weiter zeigen wird.

Sonach — der sittlich Gute will, dafs Vernunft und Sittlichkeit in der Gemeine der vernünftigen Wesen herrsche.

Es ist nicht blofs die Absicht, dafs nur das, was gut und der Vernunft gemäfs ist, geschehe, dafs nur

Legalität herrsche; sondern dafs es mit Freiheit, zu folge des Sittengesetzes geschehe, sonach, dafs eigentliche wahre Moralität herrsche. — Dies ist ein Hauptpunkt, der nicht zu übersehen ist. Die Vernachläfsigung desselben hat viel schädliches und verderbliches in die Theorie, und von ihr aus in das Leben gebracht, wie wir dies an seinem Orte durch Beispiele belegen werden.

Aber moralisch ist keine Handlung, die nicht mit Freiheit geschieht; sonach ist formelle Freiheit aller Vernunftwesen der Zweck jedes moralisch guten Menschen: und wir haben sonach vor allen Dingen zu reden *von den Pflichten in Beziehung auf die formale Freiheit Anderer.*

Alle sollen formaliter frei seyn: ohne Ausnahme. Nun kann es aber geschehen, dafs der eine seine ihm an sich zukommende Freiheit gebraucht, um die Freiheit anderer zu unterdrücken. Es ist zu untersuchen, was die Pflicht in diesem Falle erfodere; und wir haben sonach ferner zu reden: *von den Pflichten beim Widerstreite der formalen Freiheit vernünftiger Wesen.*

Endlich; es ist der Wille des sittlich guten, dafs jeder seine Freiheit anwende, um seine Pflicht zu thun; es ist sein Zweck, die pflichtmäfsige Gesinnung in allen vernünftigen Wesen zu befördern. Wir haben sonach zuletzt zu reden, *von den Pflichten in Rücksicht der unmittelbaren Verbreitung und Beförderung der Moralität.*

---

§. 23.

§. 23.

Von den Pflichten in Absicht der formalen Freiheit aller vernünftigen Wesen.

Die formale Freiheit eines Individuum besteht in der fortdauernden Wechselwirkung zwischen seinem Leibe, als Werkzeug und Sinn; und der Sinnenwelt; bestimmt, und bestimmbar lediglich durch den freientworfenen Begriff desselben von der Art dieser Wechselwirkung. Es liegt darin zweierlei: theils die Fortdauer der absoluten Freiheit, und Unantastbarkeit *des Leibes*, d. i. dafs auf ihn unmittelbar durch physische Kraft gar nicht eingewirkt werde; theils die Fortdauer des freien Einflusses auf die *gesammte Sinnenwelt*. (Man sehe mein Naturrecht §. 11.)

I.

Die Verordnung des Sittengesetzes in Absicht der Leiber der Vernunftwesen aufser uns läfst sich betrachten, theils negativ, als Verbot, theils positiv, als Gebot.

Das Princip dieser Beurtheilung ist folgendes: jeder menschliche Leib ist für den moralisch gesinnten ein Werkzeug zur Realisirung des Sittengesetzes in der Sinnenwelt. Aber das kann er nur unter der Bedingung seyn, dafs er frei, ganz und blofs abhängig von dem freien Willen der Person bleibe. — So wie jemand einen menschlichen Leib erblickt, ergeht an ihn das Gebot des Sittengesetzes über diesen be-

stimmten Leib. — Ich setze dies nicht ohne Ursache hinzu, und schärfe es ein. Nemlich man könnte sagen: wenn nun auch dieser und dieser und dieser nicht wäre, so würde darum doch der Vernunftzweck realisirt werden. Auf Einen mehr oder weniger kann es nicht ankommen. Darauf ist zu antworten, dafs dies alles uns nichts angehe, und es uns gar nicht erlaubt ist, so zu denken. Genug, dieser Einzelne ist auch, und er ist frei; und so wie wir ihn wahrnehmen, ergeht an uns das Gebot des Sittengesetzes, ihn zu betrachten, als einen solchen, der zur Gemeine der vernünftigen Wesen, und unter die Werkzeuge der Realisation des Sittengesetzes nothwendig mit gehört. (Wir erhalten schon hier — im Vorbeigehn sey es gesagt — die Idee von einer Herrschaft des Sittengesetzes in der von uns unabhängigen Natur, und eine Zweckmäfsigkeit der letztern für das erstere; welche Idee realisirt wird in der Idee der Gottheit, worüber wir hier nicht zu sprechen haben.)

Diese Verordnung, negativ betrachtet, ist ein absolutes Verbot *nie unmittelbar auf seinen Leib einzufliefsen.* Ein menschlicher Leib soll blofs abhängen vom Willen der Person, und schlechthin von keiner äufsern Kraft. Mittelbar darf ich wohl den Leib bestimmen, dadurch, dafs ich den Willen der Person durch Vernunftgründe bestimme, diese oder jene Modification in ihm und durch dieselbe in der Sinnenwelt hervorzubringen.

Ich darf ihn nicht gebrauchen als Werkzeug; als Mittel für meinen Willen, welches wohl überhaupt auch das unthunlichste ist. — Ich darf nicht durch

physi-

physischen Zwang, Schläge, Stöfse, Hunger, Entziehung der Freiheit, oder Gefängnifs den Willen der Person zu bewegen suchen. Nur durch Vernunftgründe, und schlechthin durch kein anderes Mittel, darf ich auf sie einfliefsen.

Ich darf nicht ummittelbar der Kausalität eines andern auf die Sinnenwelt physischen Widerstand entgegen setzen. In welchem Falle diese allgemeinen Verbote eine Ausnahme leiden, werden wir tiefer unten sehen.

Ich darf schlechthin nie mit Vorsatz tödten: der Tod eines Menschen soll nie Zweck meiner Handlung seyn. Der strenge Beweis ist folgender. Jedes Menschen Leben ist Mittel zur Realisation des Sittengesetzes. Entweder nun, ich halte bei einem bestimmten Menschen für möglich, dafs er ein solches Mittel noch seyn und werden könne; oder ich halte es nicht für möglich. Halte ich es für möglich, wie kann ich denn, ohne dem Sittengesetze den Gehorsam aufzukündigen, und für die Realisation desselben gleichgültig zu seyn, denjenigen vernichten, der meiner eignen Voraussetzung nach, zu derselben beizutragen bestimmt ist. Halte ich es nicht für möglich, halte ich jemanden für einen unverbesserlichen Bösewicht, so liegt die unmoralische Denkart eben darin, dafs ich ihn dafür halte. Denn es ist mir durch das Sittengesetz schlechthin aufgegeben, ihn zur Moralität mit zu bilden, und an seiner Besserung arbeiten zu helfen. Setze ich bei mir fest, dafs er unverbesserlich ist, so gebe ich eine schlechthin befohlne Arbeit auf: ich darf das letztere nicht: ich

darf sonach auch das erstere nicht. Es ist durch das Sittengesetz schlechthin gebotener Glaube, dafs jeder Mensch sich verbessern könne. Ist aber dieser Glaube nothwendig, so tritt der erste Theil unserer Argumentation wieder in seine Gültigkeit ein. Ich kann kein Menschenleben vertilgen, ohne meinen Zweck aufzugeben, und den Zweck der Vernunft in ihm, soviel an mir ist, zu vernichten. Wer moralisch werden soll, der mufs leben.

Es ist so gefolgert worden: Es ist mir schlechthin geboten, die Moralität in jedem Individuum zu befördern. Aber ich kann dies nicht, ohne ihre Möglichkeit anzunehmen. Mithin, u. s. w. Der Minor dieses Syllogismus, welcher allein eines Beweises bedürfen könnte, läfst sich so beweisen. Ich mache mir etwas, wie hier die Besserung eines Individuum, zum Zwecke, heifst: ich postulire die Wirklichkeit derselben in irgend einem zukünftigen Momente; aber ich postulire sie, heist, ich setze sie als möglich. Nun mufs ich zufolge des Sittengesetzes jenen Zweck mir nothwendig setzen, mithin alles denken, was in ihm enthalten ist. — So wie oben die Nothwendigkeit des Glaubens an die Perfektibilität des Menschengeschlechts überhaupt dargethan wurde, so wird hier die des Glaubens an die Verbesserlichkeit jedes Individuum ins besondere bewiesen.

Sonach, gerade wie unter keiner Bedingung der prämeditirte Selbstmord neben der wahren moralischen Gesinnung bestehen kann, eben so wenig kann mit ihr zusammen bestehen der prämeditirte Mord eines andern, und zwar aus demselben Grunde. In

jedem

jedem Falle wird ein mögliches Werkzeug des Vernunftzwecks vernichtet. Wohl aber kann eben, so wie die Pflicht sein eignes Leben in Gefahr zu setzen, auch die Pflicht eintreten, das Leben eines andern in Gefahr zu setzen. In welchen Fällen, werden wir sehen. (Über ein vorgebliches Recht des Staats einen Verbrecher am Leben zu strafen, habe ich in meinem Naturrechte dahin mich erklärt, dafs der Staat als Richter, nichts mehr thun könne, als den Bürgervertrag mit einem Verbrecher gänzlich aufheben, wodurch der letztere völlig rechtslos uud zur blofsen Sache wird; in Beziehung auf den Staat, der keine *moralische* sondern lediglich eine *juridische* Person ist. Die Tödtung des Verbrechers kann auf jene Vernichtung aller seiner Rechte gar wohl folgen; aber nicht als Strafe, sondern als Sicherungsmittel; und ist daher gar nicht ein Akt der *richterlichen*, sondern nur der *Policeigewalt*. Ein Einzelner kann wohl, und soll seine eigne Sicherheit, um der Pflicht willen in keinem Falle ein Menschenleben anzugreiffen, in Gefahr setzen: die Obrigkeit aber hat nicht dasselbe Recht auf die Sicherheit aller.

Eben daselbst haben wir uns über die Tödtung des bewafneten Feindes im Kriege, der gar wohl recht und pflichtmäfsig seyn kann, so erklärt. Der Zweck des Krieges ist keinesweges die Tödtung der Bürger des bekriegten Staats. Sein Zweck ist lediglich der, den Feind zu verjagen, oder zu entwafnen, den bekriegten Staat dadurch wehrlos zu machen, und ihn zu nöthigen, in ein rechtliches Verhältnifs mit unserm Staate zu treten. Im Handgemenge tödtet

etwa der Einzelne den Feind, nicht um ihn zu tödten, sondern um sein eignes Leben gegen ihn zu vertheidigen; und dies thut er nicht zu folge eines ihm vom Staate übertragenen Rechts, zu tödten, welches der letztere selbst nicht hat, sondern zufolge seines eignen Rechts und seiner eignen Pflicht der Selbstvertheidigung.

Die Disposition des Sittengesetzes in Absicht der Leiber vernünftiger Wesen aufser uns *positiv*, und als Gebot gedacht, enthält folgendes.

Die Gesundheit, Stärke, und Erhaltung des Leibes und Lebens anderer soll uns Zweck seyn; wir sollen soviel in unsern Kräften steht, diese Erhaltung nicht nur nicht hindern, sondern sie befördern, gerade in dem Grade, wie wir die Erhaltung unsrer eignen Leiber befördern. — Der strenge Beweis dieser Behauptung ist so zu führen: jeder menschliche Leib ist Werkzeug zur Beförderung des Vernunftzwecks. Ist nun der letztere in der That mein höchster Endzweck; so mufs nothwendig die Erhaltung, und höchstmögliche Tauglichkeit jedes Werkzeugs darzu mir selbst Zweck seyn; denn ich kann das Bedingte nicht wollen ohne die Bedingung zu wollen, Die Erhaltung einer jeden Person aufser mir wird mir gerade so am Herzen liegen, als meine eigne Erhaltung, denn der Grund, aus welchem ich beides will, ist derselbe. Ich erhalte mich, und sorge für mich, lediglich als Werkzeug des Vernunftgesetzes; jeder menschliche Leib ist dasselbe; ich mufs sonach dieselbe Sorgfalt für jeden tragen, wenn wirklich, wie es seyn soll, nichts mich treibt aufser dem Sittengesetze.

Es

Es tritt hier zuerst der Satz ein: sorge für das Wohl jedes deiner Nebenmenschen gerade so, wie du für das deine sorgst; liebe deinen Nächsten, wie dich selbst, der hinfort bei allen positiven Pflichten gegen andere Regulativ seyn wird. Der Grund davon ist angeben. Ich kann und darf für mich selbst sorgen, lediglich weil, und in wiefern ich Werkzeug des Sittengesetzes bin: dies aber ist jeder andere Mensch auch. — Daran erhält man zugleich eine untrügliche Probe, zu erfahren, ob die Sorgfalt für uns selbst moralisch, oder ob sie blofs der Naturtrieb sey. Ist sie das erstere, so wird man für andere die gleiche Sorgfalt tragen: ist sie das letztere, so ist sie ausschliefsend: der Naturtrieb geht blofs auf uns, und Sympathie, die ein Naturtrieb ist, welcher Theilnahme am Schicksale anderer erregt, wirkt bei weitem schwächer, als der unmittelbare Trieb der Selbsterhaltung. Man denkt dabei immer zuerst an sich selbst, und erst hinterher an seinen Nächsten.

Ich soll für die Erhaltung anderer sorgen, gerade wie für die meinige. Nun sorge ich, laut des obigen, für die meinige nicht, und denke überhaupt nicht an mich, ehe ich nicht durch Gefühl der Abschwächung und Entkräftung, oder durch Gefahr, in der meine Selbsterhaltung sich befindet, an mich selbst erinnert werde. Nicht anders verhält es sich mit der Sorge für die Erhaltung anderer. Es ist nicht gesagt, dafs ich nichts thun, und treiben, und suchen soll, als Gelegenheit, jemandes Gesundheit, und Leben zu retten, wenn dies nicht etwa mein besonderer Beruf ist. Aber sobald jemand in Gefahr

ist, soll ich schlechterdings ihm beistehen, selbst mit Gefahr meines eignen Lebens; die Gefahr komme von vernunftloser physischer Naturgewalt, oder sie komme von dem Angriffe vernünftiger Wesen.

Mit Gefahr meines eignen Lebens sagte ich. Es ist hier gar keine Collision der Pflichten, wie man glauben könnte. Meine Erhaltung ist bedingt durch die des andern, die des andern durch die meinige. Sie sind beide ganz gleich, von gleichem Werthe, aus dem gleichen Grunde. Es ist nicht meine Absicht, dafs einer von beiden dabei untergehe, sondern, dafs beide erhalten werden. Kommt dennoch einer, oder auch beide um, so habe *ich* das nicht zu verantworten, ich habe meine Schuldigkeit gethan.

(Es ist eine vergebliche Ausflucht, sish auf die Pflicht der Selbsterhaltung zu berufen, wenn der andere in Gefahr ist: sie hört dann auf. Richtig übersetzt, sagt jene Rede soviel: wir wollen den andern retten, wenn wir selbst dabei sicher sind, Dies wäre denn allerdings etwas besonderes und grofses! Menschenleben auch dann nicht retten wollen, wo es ohne alle Gefahr für uns selbst geschehen könnte, wäre offenbarer Mord. — Ferner soll hier gar nicht, wie einige Moralisten meinen, erst calculirt werden, wessen Leben mehr Werth habe, an wessen Erhaltung mehr gelegen sey. Vor dem Sittengesetze ist Menschenleben überhaupt von gleichem Werthe; sobald Eins gefährdet ist, haben alle übrige, wer sie auch seyen, nicht mehr das Recht sicher zu seyn, bis es gerettet ist. — Es ist ein gerades grofses und der sittlichen Gesinnung völlig gemäfses Wort, dafs der

ver-

verewigte Herzog Leopold sagte: hier gilt es Menschenleben, was bin ich da mehr als ihr? —

II.

Der zweite Theil der formalen Freiheit, welche wir zu folge des Sittengesetzes in dem andern schonen und befördern sollen, besteht in seinem freien, d. i. lediglich durch seinen Begriff bestimmten Einflusse auf die Sinnenwelt. Es soll aus seiner Wirkung folgen, was er sich dabei dachte; denn nur unter dieser Bedingung ist er frei.

a) Diese Kausalität ist zuförderst bedingt, durch richtige Kenntnifs dessen, worauf gewirkt wird. Ich kann überhaupt auf nichts wirken, wovon ich nicht einen Begriff habe: und durch diesen Begriff, von dem wirklichen Seyn und der Beschaffenheit des Dinges, ohne mein Zuthun, wird mein Zweckbegriff bestimmt. Er geht aus von der gegenwärtigen Beschaffenheit des Dinges, und richtet sich nach den natürlichen Gesetzen desselben. Habe ich einen unrichtigen Begriff vom Objecte meiner Handlung, so wird durch dieselbe etwas ganz anderes erfolgen, als ich mir dachte, und ich bin sonach in meiner Kausalität nicht frei.

Ich mufs das Bedingte wollen, die freie Kausalität meiner Mitmenschen in der Sinnenwelt: ich mufs sonach auch die Bedingung wollen: dafs er eine richtige für seine Art der Kausalität hinlängliche Erkenntnifs von derselben habe. Diese Richtigkeit seiner praktischen Kenntnifs mufs mir Zweck seyn, gerade

rade so, in dem Maafse, und aus dem Grunde; aus welchem die Richtigkeit meiner eignen mir Zweck ist.

Diese Disposition des Sittengesetzes *negativ* gedacht, geht aus ihr das Verbot hervor, den andern absolut nicht zum Irrthume zu verleiten, ihn nicht zu belügen, noch zu betrügen; weder geradezu, indem ich kategorisch behaupte, was ich selbst nicht für wahr halte, noch durch Umschweiffe, indem ich ihm zweideutigen Bericht abstatte, durch den er, meiner Absicht nach, getäuscht werden soll. Das letztere ist eine Lüge, so gut als das erste; denn es kommt gar nicht auf die Worte an, sondern auf die Absicht, die ich dabei habe. Will ich täuschen, so bin ich ein Lügner; ich mag die Lüge gerade herausagen, oder ich mag den andern nur verleiten, sie zu schliefsen. Ob ich dies nun will, oder ob meine Aussage nur von Ohngefähr so zweideutig ausgefallen ist, mufs ich vor meinem Gewissen verantworten. Kurz ich bin absolute Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit schlechthin jedermann schuldig; ich darf nichts reden wider die Wahrheit. Ob und in wiefern ich auch Offenheit schuldig bin, d. i. in wiefern ich alle Wahrheit, die ich weifs, sagen soll, werden wir tiefer unten sehen.

Der strenge Beweis davon ist folgender: Habe ich die pflichtmäfsige Gesinnung, so betrachte ich den andern als Werkzeug, nicht etwa der blofsen Legalität, sondern der Moralität; als einen solchen, der stets das beste nach eigner Einsicht, und aus eignem guten Willen wählen soll. Bringe ich ihm nun eine unrichtige Erkenntnifs bei, nach deren Maafsgabe er han-

handelt, so ist das, was erfolgt, nicht durch ihn selbst gewählt, sondern er ist zum Mittel für meinen Zweck gemacht, und dies ist gegen die pflichtmäfsige Gesinnung. Verleite ich ihn dadurch zu einer illegalen Handlung, die, da er von unrichtigen Voraussetzungen ausgeht, für ihn moralisch seyn kann; so ist meine Vergehung offenbar, ich habe einen unsittlichen Zweck beabsichtigt, und des andern, vielleicht seiner eignen Denkart zuwider, mich als Werkzeug dafür bedient. Auch diesen Mifsbrauch des andern abgerechnet, ist es eben so, als ob ich jene unsittliche That, zu welcher ich ihn durch Betrug verleitete, selbst begangen hätte. Ich bin der eigentliche Thäter. Aber selbst dann, wenn ich wirklich auf eine legale Handlung gerechnet, und sie vermittelst des andern erreicht hätte, habe ich ganz pflichtwidrig gehandelt. Der andere soll das, was recht ist, nicht thun aus Irrthum, sondern er soll es thun aus Liebe zum Guten. Ich darf gar nicht blofse Legalität beabzwecken, sondern Moralität ist mein Endzweck: und ich kann nicht auf die erstere allein ausgehen ohne auf die letztere Verzicht zu thun, welches pflichtwidrig ist. — Aber ich wufste zu gut, dafs der andere nur durch dieses Mittel darzu zu bringen war, dafs er das Gute that; antwortet ein Vertheidiger jener widersittlichen Sittenlehre. Ich antworte: zuförderst kannst du dies nie wissen, und sollst es nie glauben; denn eine solche Aufgabe der Vernunftmäfsigkeit des andern ist pflichtwidrig. Dann, gesetzt auch, es wäre so ausgefallen, und der andere hätte das Gute, welches allein du beabsichtigt zu haben, vorgiebst, nicht gethan, wenn du ihn

nicht

nicht betrogen hättest, so wärest du ganz aufser der Schuld. Es ist dir gar nicht aufgegeben, nur blofs jenes Gute zu realisiren, ohne Rücksicht auf das Mittel; es soll realisirt werden, aus Moralität, aufserdem ist es nicht gut. Gerade dadurch, dafs du die Form aufgiebst, in welcher doch allein das Wesen des Guten besteht, und nur die Materie beabzweckst, legst du an den Tag, dafs es dir bei jenem Guten gar nicht um das Interesse der Sittlichkeit zu thun ist, sondern um irgend einen Vortheil: denn nur der letztere wird durch die blofse Materie befriedigt. Dieselben Gründe finden gegen denjenigen statt, welcher etwa die Lüge damit entschuldigen wollte, dafs er durch sie ein Vergehen habe verhindern wollen. Er soll das Vergehen hassen, und verhindern, um der Unmoralität willen, keinesweges um der Handlung, als solcher willen. Er kann den, der die Wahrheit mit bösem Vorsatze fragt, sie sagen: aber er soll ihn, wenn er seinen Vorsatz kennt, Vorstellungen thun, und ihn von der Sträflichkeit seines Vorhabens zu überzeugen suchen. Dafs diese Vorstellungen nichts helfen werden, wie könnte er dies je voraussetzen? Hülfen sie aber auch wirklich nichts, so bleibt ihm noch immer der Widerstand durch physische Mittel übrig. Es wird sonach hier auf immer der Vorwand, dafs man in einer guten Absicht lüge, abgeschnitten: das, was aus der Lüge erfolgt, ist nie gut.

Das Object meiner Berichtserstattung könnte seyn entweder die Natur, zu welcher in dieser Rücksicht auch die Dispositionen anderer freien Wesen gehören, und hierüber ist nichts besonderes anzumerken:

oder

oder meine eigne Disposition. Im letztern Falle thue ich dem andern ein Versprechen. Ich mufs mein Versprechen halten; es sey denn, dafs ich eine unmoralische Handlung versprochen habe.

Aber ich kann über das, was ich versprochen habe, meine Meinung und meine Maasregeln ändern, dürfte man sagen. Wir antworten darauf: in Absicht dessen, worauf zu rechen ich einen andern veranlafst habe, bin ich nicht mehr blofs von mir, sondern von dem andern mit abhängig: ich bin hierüber in seinen Diensten; ich kann mein Wort nicht zurück ziehen, ohne diejenigen seiner Handlungen, die er in Hoffnung auf mein Versprechen gethan hat, zu vereiteln, sonach ohne seine Kausalität in der Sinnenwelt zu stören. — Vorstellungen darf ich ihm machen, um ihn dahin zu bringen, dafs er mir mein Versprechen erlasse; und nur in wiefern er es mir mit gutem Willen erläfst, bin ich desselben erledigt. Er schenkt mir dann etwas. Ein guter Rath gegen die daraus entstehenden Schwierigkeiten in der Gemeinschaft mit andern ist der, dafs man über Sachen, worüber man seine Meinung ändern zu können befürchtet, uud die überhaupt mit von dem künftigen Erfolge abhängen, nicht leicht verspreche.

Ich mufs mein Wort halten, wenn ich nicht etwas unmoralisches versprochen habe, sagte ich. Dies bedarf einer genauern Bestimmung. Denn alles, worüber ich etwas bessers weifs, oder worüber ich nur unentschieden bin, ist für mich unmoralisch: ich dürfte sonach, sobald ich eines andern Sinnes, oder nur zweifelhaft, über die versprochene Leistung ge-

wor-

worden wäre, mein Wort nicht halten. Darauf ist die Antwort: alles, was nur der Moralität nicht geradezu widerspricht, was sonach auf dem Wege zur Erreichung des Vernunftzwecks liegt, muſs ich um des andern willen thun; wenn auch ich für meine Person besser thun könnte. Nur was der Moralität völlig widerspricht, darf ich schlechthin nicht thun.

Ich beantworte hierbei zwei Fragen, die sich an diesem Orte uns aufdringen. —

Zuförderst die: woher kommt es doch, daſs so viele, die übrigens für rechtliche, und nicht unverständige Leute angesehen seyn wollen, die Nothlügen vertheidigen, und alles hervorsuchen, sie zu beschönigen? Es kommt daher. In unserm Zeitalter werden diejenigen, die ihren Geist, und ihren natürlichen Charakter demselben gemäſs ausbilden, durch diese Kultur, welches aber gar nicht die Kultur durch Freiheit ist, auf den Punkt gestellt, den wir oben (§. 16. III.) ausführlicher beschrieben haben. Ihr empirisches Ich soll über die Welt herrschen, ohne Rücksicht auf die Freiheit anderer: sie wollen die Welt beglücken, beseligen, vor allem Schaden bewahren, nach *ihren* Begriffen, die sie von Glück oder Unglück haben. Dies ist ihr Hauptzweck. Nun haben sie aber, bei der Schwäche, die man unserm Zeitalter nicht mit Unrecht vorwirft, nicht die Kraft des Entschlusses, ihre willkührlichen Zwecke mit Gewalt durchzusetzen, worauf der rüstige Charakter verfällt, sie beschlieſsen sonach, es durch List zu thun; und dies führt denn die sogenannte Nothlügen

lügen bei sich. Durch diese ihre innere Denkart wird denn auch ihr theoretisches System bestimmt, wenn sie nicht Philosophen sind, die von den absoluthöchsten Principien auszugehen vermögen. Sie gehen von der Thatsache in ihnen aus, von ihrem Triebe, das Gesetz zu geben, verbunden mit ihrem Mangel an Muthe, dasselbe gewaltsam durchzuführen: und verfahren von da an ganz consequent. Dafs denn aber doch einige unter ihnen, wenn es zum Handeln kommt, von ihrer Theorie abgehen, kommt daher: etwas anders, das auch in ihnen liegt, das aber zu tief liegt, als dafs es auf ihr Räsonnement Einfluſs haben sollte, das natürliche Ehrgefühl, verhindert sie, von ihrem Grundsatze Gebrauch zu machen.

Eine zweite Frage, auf die wir hierdurch geleitet werden, ist die: woher kommt die innere Scham vor sich selbst, die bei der Lüge noch mehr sich zeigt, als bei irgend einem Vergehen gegen das Gewissen? Der Grund davon ist der: die Stimmung des Lügners ist die oben beschriebene. Er will den andern seinen Absichten unterordnen. Nun thut er dies dadurch, dafs er sich selbst hinwiederum betrügerisch und zum Scheine den seinigen unterwirft: scheinbar in seinen Plan eingeht: seine Absichten billigt, und sie zu befördern scheint. Er versetzt sich sonach in Widerspruch mit sich selbst; unterwirft sich selbst dem, dem er sich nicht offenbar zu widersetzen getraut; und ist feig. Bei der Lüge ist immer und in jedem Falle Feigheit. Nichts aber entehrt uns vor uns selbst mehr, als Mangel an Muth.

Übrigens ist die Vertheidigung der Nothlüge, oder überhaupt der Lüge, um irgend eines guten Zwecks willen, ohne Zweifel das widersinnigste, und zugleich das verkehrteste, was je unter Menschen erhört worden. Sie ist das widersinnigste. Du sagst mir, dafs du dich überzeugt habest, die Nothlüge sey erlaubt. Wenn ich dir dies glauben soll, so mufs ich dir es auch zugleich nicht glauben: denn ich kann nicht wissen, ob du nicht, eben indem du das sagst, um irgend eines löblichen Zwecks willen — wer mag alle deine Zwecke kennen? — von deiner Maxime gegen mich Gebrauch machst, und ob nicht deine Versicherung, dafs du die Nothlüge für erlaubt haltest, selbst eine Nothlüge ist. Wer eine solche Maxime wirklich hätte, der könnte weder sagen wollen, dafs er sie habe, noch sie zur Maxime anderer machen wollen; er müfste sie sorgfältig in sich verschliefsen, und nur für sich selbst zu behalten wünschen. Mitgetheilt vernichtet sie sich selbst. Von wem bekannt ist, dafs er sie hat, dem kann vernünftiger Weise kein Mensch mehr glauben; denn keiner kann die geheimen Zwecke desselben wissen, und beurtheilen, ob er sich nicht etwa im Falle der erlaubten Lüge befinde; glaubt ihm aber keiner, so wird keiner durch ihn belogen. Nun ist es ohne Zweifel reiner Unsinn, Glauben für etwas zu fodern, das, wenn es geglaubt wird, sich selbst aufhebt.

Die Vertheidigung der Nothlüge ist ferner das verkehrteste, was unter Menschen möglich ist; der Vertheidiger deckt dadurch seine in Grund und Boden verdorbene Denkart auf. Dafs euch die Lüge,

als

als ein mögliches Auskunftsmittel aus gewissen Verlegenheiten *auch nur eingefallen ist*, und ihr nun ernstlich berathschlagen könnt, ob man sich nicht derselben bedienen dürfe, ist der wahre Sitz eurer Verkehrtheit. In der Natur liegt kein Trieb zur Lüge; diese geht gerades Weges auf den Genufs los; die sittliche Denkart kennt die Lüge nicht; es bedarf zu diesem Gedanken eines positiven Bösen, eines *bedachten Nachforschens* nach einem krummen Wege, und den sich uns darbietenden geraden nicht zu gehen. (Man vergleiche damit unsere obige Ableitung der Lüge im Menschen S. 267.) Dem ehrlichen Manne fällt dieses Auskunftsmittel gar nicht ein; und blofs durch ihn würde der Begriff der Lüge gar nicht in das System der menschlichen Begriffe, noch die Untersuchung über die Moralität der Nothlüge in die Sittenlehre gekommen seyn.

Das gewöhnliche Beispiel der Schule kann unsere Gedanken klärer machen. Ein von seinem Feinde mit enthlöfstem Degen verfolgter Mensch verbirgt sich in eurer Gegenwart. Sein Feind kommt an, und fragt euch, wo er sey. Sagt ihr die Wahrheit, so wird ein unschuldiger ermordet; — ihr müfst sonach in diesem Falle lügen; folgern einige. Wie kommen doch diese schnellen Folgerer über so vieles mögliche, was auf dem geraden Wege noch vor ihnen liegt, hinüber auf den krummen Weg? Zuförderst, warum solltet ihr denn dem Frager *entweder* die Wahrheit, *oder* eine Lüge sagen; warum nicht das dritte, in der Mitte liegende: dafs ihr ihm keine Antwort schuldig seyd, dafs er einen sehr bösen Vorsatz zu

haben scheine, dafs ihr ihm rathet, denselben in der Güte aufzugeben, dafs ihr aufserdem die Parthei des Verfolgten ergreifen, und denselben mit Gefahr eures eignen Lebens vertheidigen werdet — welches letztere ohnedies eure absolute Schuldigkeit ist. — Aber dann würde seine Wuth sich gegen euch selbst wenden, fahrt ihr fort. Wie mag es doch kommen, ich bitte euch, dafs ihr nur diesen einen Fall in Rechnung bringt; da doch ein zweiter, dafs der Gegner durch die Gerechtigkeit und die Kühnheit eures Widerstandes betroffen, von der Verfolgung seines Feindes abstehe, kühler werde, und mit sich unterhandeln lasse, auch unter die Möglichkeiten gehört? Aber es sey, dafs er über euch selbst herfalle. Warum wollt ihr denn das absolut vermeiden? Es war ja ohnedies eure Schuldigkeit, den Verfolgten mit eurer eignen Brust zu decken; denn sobald Menschenleben in Gefahr ist, habt ihr nicht mehr das Recht, auf die Sicherheit eures eignen zu denken. Es ergiebt sich sonach schon hier klärlich, dafs der nächste Zweck eurer Lüge gar nicht der war, das Leben des Nächsten zu retten, sondern nur der, selbst mit heiler Haut davon zu kommen; und überdies war eure Gefahr nicht einmal wirklich, sondern nur einer von den beiden möglichen Fällen. Ihr wolltet sonach lügen, blofs um der entfernten Möglichkeit, zu Schaden zu kommen, auszuweichen. — Also er falle über euch her! Seyd ihr denn nun durch diesen blofsen Anfall schon überwältigt, wie ihr abermals mit Übergehung der möglichen übrigen Fälle annehmt? Der zuerst verfolgte hat eurer Voraussetzung nach sich in der Nähe verborgen; jetzt seyd *ihr* in Gefahr, und es ist

ihm

ihm allgemeine Pflicht, und jetzt noch besondere Pflicht der Dankbarkeit, zu eurem Beistande herbeizueilen. Woher mögt ihr doch die entschiedene Voraussetzung schöpfen, dafs er das nicht thun werde? Oder gesetzt, *er* käme euch nicht zu Hülfe; so habt ihr durch euren Widerstand Zeit gewonnen, und es können von ohngefähr andere kommen, die euch beistehen. Endlich wenn von allem diesem nichts geschähe, und ihr allein kämpfen müfstet, woher seyd ihr doch eurer Niederlage so sicher? Rechnet ihr denn gar nicht auf die Kraft, welche der feste Entschlufs, schlechthin nichts unrechtes zu dulden, und der Enthusiasmus für eure gute Sache selbst eurem Körper geben wird; noch auf die Schwäche, welche Verwirrung, und Bewufstseyn seiner Ungerechtigkeit über euern Gegner verbreiten mufs. — Im schlimmsten Falle könnt ihr nichts weiter, als sterben; nachdem ihr aber todt seyd, ist es nicht mehr eure Sache, das Leben des angegriffenen zu schützen; und zugleich seyd ihr dadurch vor der Gefahr der Lüge gerettet. Also der Tod geht der Lüge vorher; und zur Lüge kommt es nie. Ihr hebt dabei an, weil ihr nur ein Auge für das krumme habt, und der gerade Weg für euch gar nicht vorhanden ist.

Den Satz, dafs die Richtigkeit der Erkenntnifs anderer uns Zweck seyn müsse, *positiv* angewendet; erfolgt aus ihm das Gebot, richtige Einsicht bei andern zu befördern, ihnen die Wahrheit, die wir wissen, wirklich mitzutheilen.

Wir haben nur den Grund dieses Gebots aufzuzeigen, und wir sehen zugleich, wie weit es geht:

da sich wohl vorhersehen läfst, dafs es nicht ohne Einschränkung gelten möchte. Ich bin verbunden, den andern anzusehen, als ein Werkzeug des Sittengesetzes. Aber es wird eine seinem Begriffe entsprechende Wirkung erfolgen, nur in wiefern er eine richtige Erkenntnifs von dem Objecte seiner Einwirkung hat. Ich bin schuldig, seine Wirksamkeit zu befördern; ich bin sonach schuldig, ihm richtige Erkenntnifs mitzutheilen, auch ohne seine Auffoderung; es ist mir schon durch mich selbst nothwendiger Zweck. — In wie weit nun? Natürlich, in wiefern seine Erkenntnifs unmittelbar auf sein Handeln Einfluss hat, oder in wiefern sie ihm unmittelbar praktisch ist. Es wäre sonach ein Unterschied zu machen zwischen *unmittelbar praktischen* Kenntnissen, und zwischen lediglich *theoretischen*. Nun bezieht sich alle Theorie auf Praxis; wie eine gründliche Transscendental-Philosophie lehrt, und es ist gar keine Theorie möglich, ohne diese Beziehung. Mithin ist die angegebene Unterscheidung lediglich relativ. Es kann etwas für ein Individuum, und für ein Zeitalter lediglich theoretisch seyn, was für ein anderes Individuum, und für ein anderes Zeitalter praktisch ist. Um daher zu wissen, welche Wahrheit man einem bestimmten Individuum schuldig sey, müfste man zuförderst beurtheilen können, welche Wahrheit gerade für dieses Indiduum praktisch sey. Wie kann man dies?

Es ergiebt sich unmittelbar aus dem Handeln eines jeden. Die Erkenntnifs dessen, worauf er handelt, ist ihm unmittelbar praktisch, und jede andere ist es nicht. — Wenn ich sonach sehe, dafs mein Nebenmensch

mensch handelt, und ich habe Grund zu vermuthen, dafs er mit der Beschaffenheit der Umstände nicht ganz bekannt sey, oder weifs gewifs, dafs er eine unrichtige Ansicht derselben habe, so ist es meine Pflicht, ohne weiteres, und ohne dafs ich erst seine Auffoderung abwarte, ihn aus seinem Irrthume zu reifsen: denn er ist in einer Art von Gefahr, etwas Zweckwidriges zu thun, und bei moralischer Denkart ist es mir nicht gleichgültig, dafs etwas Zweckwidriges geschehe. Ich darf seinen Irrthum gar nicht zulassen.

Ich habe hier immer von unmittelbar praktischer Wahrheit geredet, und vorausgesetzt, dafs gerade ich dadurch, dafs ich nun eben der erste und nächste bin, zu Mittheilung derselben aufgefodert sey. Es ist auch hier nicht, wie schon oben in Absicht einer andern Pflicht erinnert worden, die Meinung, dafs man darauf ausgehen solle, Gelegenheiten aufsuchen solle, um Irrende zurecht zu weisen. Darzu habe ich, wenn ich immer thue, was mir zuerst vorkommt, nicht Zeit; und überhaupt, mufs unsere Tugend natürlich seyn, immer handeln, wozu sie aufgefodert wird, und nicht etwa Abentheuer suchen; denn dies ist keine wahrhaft tugendhafte Gesinnung.

Wahrheit, die entweder überhaupt für das Zeitalter, oder nur für die meisten Individuen in demselben blofs theoretisch ist, aufzusuchen und bekannt zu machen, ist die Pflicht eines besondern Standes; des, der Gelehrten. Sie soll praktisch werden, nur kann sie es nicht sogleich, und auf einmal, denn auf dem Wege der Vervollkommnung des Menschengeschlechts

läfst sich kein Schritt überspringen. Dieser Stand arbeitet für die künftigen Zeitalter; und legt gleichsam Schätze nieder, die erst in ihnen werden benutzt werden. Von den Pflichten desselben werden wir tiefer unten sprechen.

III.

Soll das vernünftige Wesen in seiner Wirksamkeit frei seyn, d. i. soll erfolgen in der Erfahrung, was es in seinem Zweckbegriffe sich dachte, so mufs die Beschaffenheit alles dessen, was auf seine Zwecke Beziehung hat, und einfliefst, fortdauernd bleiben, wie das vernünftige Wesen, dasselbe erkannt hat, und in seinem Zweckbegriffe vorausgesetzt. Wird etwas, von dessen Fortdauer der Erfolg abhängt, und dadurch bedingt ist, während des Handelns verändert, so wird auch der Effekt verändert, und es erfolgt nicht, was erfolgen sollte. (Wegen der weitern Erörterung dieses an sich leichten Satzes, verweise ich an mein Naturrecht §. 11.) Dieses auf mein Handeln sich beziehende, gleichsam die Prämisse alles meines Handeln in der Sinnenwelt, von welchem dasselbe ausgeht, und welche es voraussetzt, kann, wenn ich unter mehrern freien Wesen lebe, nur ein Theil der Sinnenwelt seyn. Dieser bestimmte meinen Zwecken unterworfene Theil der Welt, heifst, wenn er durch die Gesellschaft anerkannt und garantirt ist, (diese Anerkennung und Garantie ist *juridisch* und *moralisch* nothwendig) mein *Eigenthum*. (Ich könnte ohne diese Anerkennung nie sicher seyn, durch mein Handeln die Freiheit anderer nicht zu beschränken; ich könnte sonach nie mit gutem Gewissen handeln.

Nur

Nur unter der Bedingung, dafs *alle* mir eine Sphäre für mein freies Handeln zugestehen, und versichern, dafs durch das Handeln in dieser Sphäre ihre Freiheit nicht werde gestört werden, kann ich mit gutem Gewissen etwas vornehmen. Unmittelbar geschieht diese Anerkennung durch den Staat, in welchem ich lebe. Wie sie *mittelbar* von dem ganzen Menschengeschlechte geschehe, ist in unserm Naturrechte gezeigt.)

Es ist sonach zuförderst Pflicht eines jeden, der sich zur Einsicht in die so eben aufgestellten Sätze erhoben hat, das Eigenthumsrecht einzuführen, welches allerdings sich nicht von selbst findet, sondern mit Vorsatz nach einem Begriffe eingeführt werden mufs. Ferner, es ist Pflicht eines jeden, sich ein Eigenthum zu erwerben: denn es ist Pflicht für ihn, frei zu handeln: aber er kann dies nicht, ohne unablässig im Zweifel zu bleiben, ob er nicht die Freiheit der andern störe, wenn er nicht ein Eigenthum hat. Dies vorläufig, als nähere Bestimmung des schon oben aufgestellten Satzes, dafs ein Staat errichtet werden, und jedes Individuum in denselben treten solle. Die Freiheit jedes andern ist mir absoluter durch das Sittengesetz gebotener Zweck. Diese Freiheit ist bedingt dadurch, dafs er ein Eigenthum habe, und dasselbe unbeschädigt erhalte. Das letztere ist mir sonach, als Bedingung des bedingten Zwecks, selbst Zweck.

Diese Disposition des Sittengesetzes *negativ* angewendet, geht aus ihr hervor das Verbot, das Eigenthum *des andern zu beschädigen, auf irgend eine Art*

zu verringern, oder dem Eigenthümer den Gebrauch desselben zu erschweren.

Zuförderst, ich soll das Eigenthum des andern nicht zu meinem eignen Nutzen verwenden, durch Raub, Diebstahl, Betrug, listige Bevortheilung; welches alles, auch schon wegen seiner Form, wegen der Handelsweise dabei verboten ist; das erstere, als gewaltsamer Angriff auf Leib und Leben des andern, die letztern als Falschheit, und Lüge. Hier wird blofs auf die Materie der Handlung, blofs darauf gesehen, dafs dadurch das Eigenthum des andern entwendet wird. Es ist untersagt, weil dadurch die Freiheit des Beraubten beeinträchtigt wird. Er hat auf die fortdauernde Disposition über das entwendete gerechnet, und seine Maasregeln darauf genommen. Mufs er dasselbe ganz entbehren, so wird sein Wirkungskreis, das Maafs seines physischen Vermögens, und seine Kausalität dadurch verringert; mufs er es sich wieder erwerben, so wird er im Laufe seines Wirkens wenigstens aufgehalten, und genöthigt, zu thun, was er schon gethan hatte. — Jene unsittliche Sittenlehre, die durchgängig die Beförderung guter Zwecke vorspiegelt, um böse Mittel zu entschuldigen, und welche man jesuitische Moral genannt hat, (ohnerachtet dadurch nicht gesagt werden soll, dafs alle Jesuiten sie hätten, und dafs niemand sie habe der nicht Jesuit sey —) jene Sittenlehre, sage ich, könnte gegen den aufgestellten Satz einwenden, und wendet auch wirklich dagegen ein: Wenn jenes entwendete Gut überhaupt nicht verdorben, sondern nur gebraucht wird, so geschieht ja der Beförderung des

Ver-

Vernunftzwecks, welche das letzte Ziel alles unsers Handelns seyn soll, kein Abbruch; ja, wenn etwa der neue Besitzer es besser anwendet, als es der erste angewendet haben würde, so gewinnt dieser Zweck dabei. Wie wenn der Entwender wüfste, dafs der erste Besitzer einen schädlichen Gebrauch von diesem Vermögen machen würde, er selbst aber einen sehr löblichen Gebrauch zu mehrerer Ehre Gottes, und zu gröfserm Dienste des Nächsten, dabei beabsichtigte, — würde er dann nicht, nach euren eignen Principien, ganz recht handeln? Ich antworte: das Gute zu befördern, ist mir bedingt geboten; in wiefern es in meiner Sphäre liegt, und in meinem mir rechtmäfsig zugekommenen Vermögen steht; die Freiheit des andern zu beeinträchtigen, ist mir absolut verboten. Ich würde hier Legalität bezwecken, auf Kosten der Moralität. Diese Unterordnung der vorgeblichen Legalität unter die Moralität ist es, worin diese Jesuitische Moral sich gleich bleibt; und dadurch sich selbst verräth, dafs es ihr auch nicht einmal um Legalität, als solche, sondern um etwas ganz anderes, um ihren eignen Vortheil zu thun ist. Man kann die Legalität gar nicht wollen, aufser um der Moralität willen. — Dafs man Diebstahl, und Bevortheilung des andern um vorgeblicher guter Zwecke willen nicht eben so hartnäckig vertheidigt, als die Nothlügen, kommt daher, weil unsere bürgerliche Verfassung, welcher an der Erhaltung des Eigenthums alles liegt, und die auf die Verletzung desselben schwere Strafe gesetzt hat, über diesen Punkt unsere Denkart anders gebildet. Der Neu-Seeländer, für welchen die Verfassung nicht dasselbe gethan,

stiehlt,

stiehlt, vermuthlich für gute Zwecke, so wie wir für gute Zwecke lügen.

Dann ist dadurch verboten, die *Beschädigung* des Eigenthums des andern, entweder absichtlich, und aus bösen Willen, oder aus Unbedachtsamkeit: aus dem gleichen Grunde, weil dadurch der freie Gebrauch des Eigenthums des andern, mithin seine Freiheit überhaupt, gehemmt wird.

Was die absichtliche Beschädigung anbelangt, zu deren Vertheidigung läfst sich auch nicht einmal eine Sophisterei vorbringen: sie ist absolut unmoralisch. Was die Beschädigung durch Unbedachtsamkeit anbelangt, so ist es mir Pflicht, für die Erhaltung des Eigenthums des andern, dieselbe Sorgfalt anzuwenden, die ich für die Erhaltung des meinigen anwende: denn sie ist mir aus demselben Grunde, mithin auch in dem gleichen Maafse Zweck; nemlich als Mittel zur Beförderung der Vernunftherrschaft.

Endlich ist es verboten, den freien Gebrauch seines Eigenthums dem andern zu erschweren. Der Grund des Verbots ist klar. Der Zweck des Eigenthums ist, dafs er es frei gebrauche zur Beförderung seiner Zwecke, von denen ich annehmen mufs, dafs sie auf Realisirung der Vernunftherrschaft ausgehen: den freien Gebrauch hemmen, heifst den Zweck alles Eigenthums aufheben, und ist sonach dem Wesen nach dasselbe, was Beraubung seyn würde. Dafs ich dadurch einen bösen und schädlichen Gebrauch verhindern wolle, ist keine Entschuldigung.

Ersatz des Entwendeten, des Verdorbenen, kurz jeder Beschädigung des andern bin ich stets schuldig. Ohne Ersatz ist keine Vergebung d. h. keine Aussöhnung mit mir selbst. Der strenge Beweis ist folgender: Wer moralisch denkt, der will die Beschädigung des andern an seinem Eigenthume schlechterdings nicht. Nun dauert dieselbe in ihren Folgen fort, ehe der völlige Ersatz geleistet ist. So gewifs ich sonach zur moralischen Denkart zurückkehre, so gewifs will ich die Folgen aufgehoben, und dadurch die Handlung vernichtet; und mufs zu folge dieses Willens nothwendig alles dazu thun, was in meinem Vermögen steht. —

Der Satz, dafs das Eigenthum Anderer Zweck für mich sey, weil es eine Bedingung ihrer formalen rechtmäfsigen Freiheit ist, *positiv* angewendet, enthält folgende Gebote.

a) Jeder zum Vernunftgebrauche emporgewachsene Mensch soll ein Eigenthum haben. Der Beweis liegt in dem obigen. Er mufs frei handeln können; seine Handlung geht nothwendig aus, von gewissen ersten Punkten, gewissen Objecten der Sinnenwelt, die die ersten Werkzeuge seiner Thätigkeit sind; diese aber müssen aufser ihm gar keinem andern als Werkzeuge angehören, weil er aufserdem nie versichert seyn könnte, dafs er keines Freiheit störe.

Diese Sorge nun, dafs jedermann ein Eigenthum habe, kommt zuförderst dem Staate zu. Der Strenge nach ist in einem Staate, wo auch nur Ein Bürger kein Eigenthum hat, (Eigenthum im eigentlichsten Sinne

des

des Worts, wo es die ausschliefsende Sphäre für das freie Handeln überhaupt, sonach nicht blofs Objecte, sondern auch ausschliesende Rechte auf Handlungen bedeutet,) überhaupt kein rechtmäfsiges Eigenthum. Denn jedem gehört sein Eigenthum nur, in wiefern es alle andere anerkannt haben; sie können es aber nicht anerkannt haben, ohne dafs er von seiner Seite auch das Ihrige anerkannt habe, sie müssen sonach eins haben. Wer keins hat, hat auf das der andern nicht Verzicht gethan; und er nimmt es mit seinem vollem Rechte in Anspruch. Dies ist die juridische Ansicht der Sache. — Es ist sonach zuförderst Pflicht eines jeden, der sich von dieser Wahrheit überzeugen kann, soviel in seinen Kräften steht, dahin zu arbeiten, dafs dieselbe in den Staaten anerkannt und befolgt werde.

Bis dies aber geschieht — und warum sollte es nicht endlich einmal geschehen — ist es Pflicht für jeden, den ihm bekannten Eigenthumslosen, ein Eigenthum zu verschaffen; oder, *Wohlthätigkeit* ist Pflicht. Sie ist, wie jeder sieht, eine bedingte Pflicht, sie würde nicht statt finden, wenn der Staat seine Schuldigkeit thäte.

Man bemerke wohl; die Wohlthätigkeit besteht darin, dafs man dem Eigenthumslosen ein Eigenthum, einen festen Stand, eine zugesicherte und fortdauernde Existenz verschaffe. Man soll irgend einem, oder mehreren, wenn man es kann, aus dem Grunde, und für immer zu helfen suchen; dem Amtlosen Anstellung, dem Arbeitslosen Arbeit verschaffen; dem in seiner Nahrung herabgekommenen

leihen

leihen oder schenken, dafs er sie wieder treiben könne; Waisen auferziehn oder auferziehn helfen, u. dgl. kurz, so viele Werke der Wohlthätigkeit als man kann, ganz thun, und nicht blofs hier und da stümpern und flicken. Erst dann ist unsere Wohlthätigkeit vernünftig, besonnen und zweckmäfsig. Der Beweis liegt im Begriffe der Wohlthätigkeit: jeder soll ein Eigenthum haben, dies ist ihr Zweck.

Das gewöhnliche Allmosen geben, ist ein sehr zweideutiges gutes Werk. Wer ein Allmosen giebt, das nicht ganz hilft, kann vernünftiger Weise damit nur so viel sagen wollen: Ich will dir nicht oder ich kann dir nicht helfen; suche andere auf; und damit du bis dahin dein Leben fristen könnest, gebe ich dir diese Gabe. Die Pflichtmäfsigkeit der Allmosen geht hervor aus der Pflicht, das Leben unserer Mitmenschen zu erhalten. — Der Anspruch um Hülfe bei den Nebenmenschen kann gar keinen andern Zweck haben, als den, einen Stand und ein Eigenthum zu finden bei den Privatpersonen, da es uns der Staat versagte. Dafs Menschen, beim Allmosenbitten, keinen Zweck haben, als dieses, und den Bettel zu einem Stande machen, ist schlechthin nicht zu dulden; und wenn es der Staat duldet, so ist es Pflicht jeder Privatperson, zu thun, so viel an ihr ist, um die Erreichung dieses Zwecks zu vereiteln; keinesweges aber, durch unbesonnene Weichherzigkeit, und übel verstandene Pflicht, sie zu befördern. Es versteht sich, dafs man vor seinem Gewissen sicher seyn mufs, dafs man nicht etwa aus Geiz, und natürlicher Hartherzigkeit die Wohlthat versage, und jenen

hö-

höhern Grundsatz nur vorwende. Man wird dies ja wohl daraus ersehen können, ob man die oben beschriebenen Werke der vernünftigen Wohlthätigkeit ausübt, so oft eine Veranlassung darzu vorkommt. (Wie sehr weichen nicht diejenigen von der Vernunft und Wahrheit ab, die das Allmosengeben zur Religionsübung machen, und den Bettel dulden, und befördern, damit es den Gläubigen nicht an Gelegenheit fehle, gute Werke zu thun: als ob es daran je fehlen könnte!)

Wie weit erstreckt sich die Pflicht der Wohlthätigkeit? Ist es genug, sie zu üben, in wiefern sie uns selbst nicht im geringsten lästig fällt, und nur das wegzugeben, was wir selbst nicht brauchen können? Keinesweges; man ist schuldig sich selbst abzubrechen, seinen eignen Aufwand einzuschränken, sparsamer, haushälterischer, und arbeitsamer zu seyn, um wohlthun zu können: denn der Eigenthumlose hat einen Rechtsanspruch auf unser Eigenthum.

Damit man diesen Satz nicht umkehre, und folgere: mithin darf der Arme die Unterstützung erzwingen; setze ich noch dies hinzu. Von dem Staate dürfte er sie allerdings erzwingen, wenn er könnte; es ist Zweck des Armen und Reichen, dahin zu arbeiten, dafs endlich der Staat zur Erkenntnifs, und Ausübung dieser seiner Pflicht gebracht werde. Aber, was die Einzelnen anbelangt, kann ein Fremder nie beurtheilen, ob es gerade ihre Pflicht ist, ob sie gerade in der Lage sind, ob sie nicht durch andere höhere Pflichten abgehalten werden.

b) Jeder soll behalten, was sein ist: denn aufserdem würde seine formelle Freiheit gestört. Es ist sonach Pflicht, das Eigenthum des andern gegen jeden Angriff darauf, auch unaufgefodert, zu vertheidigen; gerade in demselben Maafse, als ich mein eignes vertheidigen würde: denn die Vertheidigung beider ist Pflicht aus demselben Grunde, beides ist Mittel zur Beförderung der Vernunftherrschaft. — Der Angriff geschehe nun durch vernunftlose Naturgewalt, (Feuer, und Wasser) oder durch die Ungerechtigkeit vernünftiger Wesen; er geschehe von den letztern mit Gewalt, oder durch Hinterlist, und Betrug. Da die Sicherheit des Eigenthums anderer mir in demselben Maafse Zweck seyn soll, als die Sicherheit des meinigen, so ist unmittelbar klar, dafs ich die Vertheidigung desselben selbst mit Gefahr für die Sicherheit meines eignen übernehmen müsse. Wie weit dies sich erstrecke, und in wiefern ich selbst mit Gefahr meines Lebens dasselbe zu vertheidigen schuldig bin, werden wir im folg. §. sehen.

c) Das Eigenthum ist Object der Pflicht, weil es Bedingung und Werkzeug der Freiheit ist. Es ist dem sittlichguten Menschen Zweck, dafs andere so viele Freiheit, d. i. Kraft und Kausalität in der Sinnenwelt haben, als möglich, um dadurch die Vernunftherrschaft zu befördern: es ist ihnen sonach Pflicht, die *Brauchbarkeit des Eigenthums* anderer zu vermehren. Dafs man viel wirke, darzu gehört nicht so wohl, dafs man einen grofsen Umfang von Mitteln habe, als vielmehr, dafs man diejenigen, die man besitzt, ganz in seiner Gewalt habe, und durch

sie wirken könne, was man nur will. Nicht ein grofser, sondern ein geübter, ganz unter der Herrschaft des Willens stehender Körper; und eben so nicht ein grofses, aber ein geordnetes, leicht zu übersehendes, zu jedem möglichen Zwecke auf der Stelle anwendbares Eigenthum macht frei und unabhängig. Wie es uns Pflicht ist, das unsrige in diesen Zustand zu bringen, so ist es uns Pflicht, beim Eigenthume anderer das gleiche zu beabzwecken: durch guten Rath, durch Beistand, den wir aber nicht aufdringen dürfen, durch Abtretung dessen, was dem andern seiner Lage nach, mehr nützt, als es uns nützen würde: kurz, *Dienstfertigkeit* ist Pflicht; deren Triebfeder aber nie eine unbesonnene Gutherzigkeit seyn mufs, sondern der deutlich gedachte Zweck, die Kausalität der Vernunft, so viel als möglich, zu befördern. Bitten, deren Gewährung dem andern unserer besten Einsicht nach mehr schaden als nützen würde, ist es Pflicht abzuschlagen; jedoch begleitet mit vernünftigen Vorstellungen, um seine Begriffe zu berichtigen, und ihn dahin zu bringen, lieber gutwillig von seinem Begehren abzustehen.

d) Die gesammte Sinnenwelt soll unter die Herrschaft der Vernunft kommen, Werkzeug derselben seyn, in den Händen der vernünftigen Wesen — Aber es hängt in dieser Sinnenwelt alles mit allem zusammen; es steht sonach kein Theil derselben ganz und unumschränkt unter der Herrschaft der Vernunft; wenn nicht alle Theile unter ihr stehen. Dieses hier angewendet: — Alles Brauchbare in der Welt mufs gebraucht werden, und da es nur dadurch

zweck-

zweckmäfsig gebraucht werden kann, dafs es Eigenthum werde, so mufs es Eigenthum werden. Es ist Zweck des sittlichguten, es dahin zu bringen. — Wie jeder Mensch ein Eigenthum haben soll, so soll auch jedes Object Eigenthum irgend eines Menschen seyn.

Besonders durch Ausübung der zwei letzten Vorschriften, wird die Herrschaft der Vernunft über die Sinnenwelt recht begründet. Durch das erste, dafs jeder nicht allein für den Gebrauch seines Eigenthums, für die Erreichung seiner Privatzwecke, sondern für den zweckmäfsigsten Gebrauch des Eigenthums aller, für die Erreichung der besondern Zwecke aller sorgt, und arbeitet, und aller Thätigkeit fördert, so wie alle die seinige fördern; wird die Vernunft vereinigt; sie wird in den Gemüthern aller, die empirisch noch so verschieden seyn mögen, Ein und eben derselbe Wille. Durch das letztere wird unter diesen Einen Willen die ganze Natur zusammengefafst und begriffen. Die Vernunft ist mit sich einig: und die Sinnenwelt ist ihr untergeordnet. — Dies ist das uns vorgesteckte Ziel.

§. 24.

Von den Pflichten, beim Widerstreite der Freiheit vernünftiger Wesen.

Es ist kein Widerstreit zwischen der Freiheit vernünftiger Wesen *überhaupt:* d. h. es widerspricht

sich nicht, dafs mehrere in derselben Sinnenwelt frei seyen. Es giebt nur einen Fall, wo die Möglichkeit der Freiheit für mehrere, die Möglichkeit des Beisammenstehens zweier vernünftiger Individuen durch die Natur selbst aufgehoben wird, wovon wir tiefer unten reden: aber wenn dieser nur wirklich eintritt, und nicht blofs für die Vollständigkeit des Systems mit abgehandelt werden mufs, so läfst sich doch dies behaupten, dafs er äufserst selten eintrete. — Ein Widerstreit nicht zwischen dem Freiseyn überhaupt, sondern zwischen bestimmten freien Handlungen vernünftiger Wesen entsteht nur dadurch, dafs einer seine Freiheit rechts- und pflichtwidrig, zur Unterdrückung der Freiheit eines andern, gebrauche. — Dies alles wird sich in der Folge näher ergeben.

Zuförderst.

1) *Alle* sollen frei seyn. Der Gebrauch der Freiheit in mehreren Individuen soll sich nicht gegenseitig hemmen und widersprechen. Dies ist absolute Foderung des Sittengesetzes, es ist sonach Pflicht eines jeden, dieses Beisammenstehen der Freiheit aller zu befördern. — Aber dieses Beisammenstehen ist nur dadurch möglich, dafs jeder Einzelne, mit Freiheit — denn er soll frei seyn und bleiben — den Gebrauch seiner Freiheit auf eine gewisse Sphäre einschränke, welche alle andere ihm ausschliefsend überlassen, dagegen er an seinem Theile den andern alles übrige gleichfalls zur Theilung unter sich, überläfst. So ist in derselben Sinnenwelt jeder an seinem Theile frei, ohne die Freiheit irgend eines andern zu hemmen. Diese Idee wird realisirt im Staate, welcher über-

überdies, da auf den guten Willen Aller nicht gerechnet werden kann, mit Zwang jedes Individuum innerhalb seiner Gränzen erhält. Was in Absicht des Staats Pflicht sey, davon ist schon oben geredet worden.

Der Staat erhält selbst mit Zwang die durch ihn unter den Individuen eingeführte Ordnung. Wenn daher ein Widerstreit zwischen dem Gebrauche der Freiheit mehrerer entsteht, ist es seine Sache, ihn zu schlichten, und die Pflicht jedes Einzelnen, ihm dies zu überlassen. Sonach läfst sich vorläufig gar nicht einsehen, wie von Pflichten des Einzelnen beim Widerstreite der Freiheit mehrerer, geredet werden könne. Es scheint vielmehr, jeder habe seiner Pflicht über diesen Punkt schon im voraus durch Miterrichtung eines Staates, und Unterwerfung unter ihn, völlige Genüge geleistet.

Aber der Staat kann nicht stets unmittelbar dergleichen Widerstreit schlichten; und auf diesen Fall tritt die Pflicht der Privatperson ein.

Wir haben dadurch vor der Hand den Satz gewonnen: Alle die Pflichten, von welchen gegenwärtig die Rede seyn wird, treten nur da ein, wo der Staat nicht helfen kann, und in wiefern er nicht helfen kann. Was dies heifse, wird in den einzelnen Fällen klar sich zeigen.

2) Noch eine Bemerkung ist im Voraus zu machen, diese. Ob *meine eigne* Freiheit, oder die Freiheit eines meiner Neben-Menschen, durch widerrechtlichen Gebrauch der Freiheit eines andern gefähr-

fährdet werde, ist ganz einerlei, macht in der Untersuchung keinen Unterschied, und berechtigt nicht zu einer Eintheilung: denn, wie oft erinnert worden, die Freiheit des andern ist aus demselben Grunde meiner Sorgfalt anbefohlen, aus welchem die meinige ihr anbefohlen ist; sie ist es sonach in demselben Maafse. Es ist kein Unterschied zwischen der Pflicht der Selbstvertheidigung, und der Vertheidigung anderer; beides ist dieselbe Pflicht der Vertheidigung der Freiheit überhaupt.

3) Die Freiheit ist, wie wir gesehen haben, bedingt durch Leib und Leben, und Eigenthum. Ihr Gebrauch erfodert zwar auch Erkenntnifs der Wahrheit, aber es kann zwischen den Erkenntnissen mehrerer kein Widerstreit entstehen, da die Wahrheit nicht theilbar ist, wie Leiber und Güter, sondern Eine und eben dieselbe, allen gemeinschaftliche; und es nicht für jedes Individuum eine eigne Wahrheit giebt, wie es für jedes einen eignen Leib, und ein besonderes Eigenthum giebt. — Die Erhaltung des Leibes und Lebens mehrerer, die Erhaltung des Eigenthums mehrerer, beides kann in einen Widerstreit verflochten werden; endlich die Erhaltung des Leibes und Lebens, und die des Eigenthums, können sich widerstreiten. Was ist in allen diesen Fällen Pflicht? das sind die Fragen, die wir zu beantworten haben.

A. Die Erhaltung des Leibes und Lebens mehrerer ist im Widerstreite. Zuförderst.

α) die *Erhaltung meines eignen* Lebens, und die *Erhaltung des Lebens eines andern* scheinen beide nicht

nicht beisammen bestehen zu können; und das gar nicht durch meine Ungerechtigkeit, oder die des andern, sondern durch Verfügung der Natur. Die Natur nimmt dem Ansehen nach, die Möglichkeit, dafs beide bestehen können, zurück. — Auf Instanzen will ich mich nicht einlassen. Es ist dies der in der Rechtslehre unter dem Titel des Nothrechts behandelte Fall. (Dort wird entschieden, dafs in diesem Falle, das Recht überhaupt nicht statt findet, und da es auf diesem Gebiete kein anderes Gesetz giebt, jeder an seine Willkühr verwiesen sey.)

Ganz anders entscheidet das Sittengesetz. Ich soll mein Leben schlechthin erhalten, als Werkzeug des Sittengesetzes. Ich soll das des andern, welches der Voraussetzung nach in Gefahr ist, gleichfalls erhalten aus demselben Grunde. Nun gebietet das Sittengesez beides gleich unbedingt. Wir sind beide anzusehen als Werkzeuge des Sittengesetzes, und lediglich als solche, Objekte einer Pflicht. Dem Naturtriebe nach, ziehe ich allerdings mich selbst vor, aber dieser mufs ganz aus der Rechnung bleiben: dem Sittengesetze nach hat keiner von uns Vorzüge, denn vor diesem Gesetze sind wir gleiche Mittel der gleichen Vernunft.

Ich kann das Gebot des Sittengesetzes mich zu erhalten, nicht erfüllen, ohne auf Unkosten des Lebens des andern, der Voraussetzung nach, und dies verbietet das Sittengesetz. Ich kann das Leben des andern nicht retten, ohne auf Unkosten des meinigen, und dies verbietet das Sittengesetz gleichfalls. Jedem Gebote des Gesetzes steht in dieser Lage ein Verbot ge-

genüber; die beiden Gebote vernichten sich sonach: das Gesetz schweigt ganz, und ich, da ich nur durch dasselbe beseelt bin, soll gar nichts thun, sondern ruhig den Erfolg abwarten.

Es kam in unserm Beweise der Satz vor: wir sind beide auf die *gleiche Weise* Werkzeuge des Sittengesetzes. Dieser ist angefochten worden und darauf die Theorie erbaut, man solle untersuchen, wer ein besseres Werkzeug desselben sey. Der ältere solle sich für den jüngern, der ungeschicktere und unansehnlichere für den geschicktern und ansehnlichern aufopfern. — Ich antworte, aus wessen Erhaltung mehr oder weniger Gutes erfolgen werde, läfst sich schlechthin nicht beurtheilen; denn was ist im Zusammenhange ersprieſslicher, und was nicht? darüber hat der endliche Verstand gar keine Stimme, und alles Räsonnement dieser Art ist vorwitzig, und vermessen: diese Entscheidung ist der Weltregierung durch die Vernunft, die auf diesem Gesichtspunkte geglaubt wird, zu überlassen. Der endliche weifs nur, dafs er in jedem Augenblicke seines Lebens thun soll, worzu ihn in demselben die Pflicht aufruft; ohne sich zu bekümmern, wie viel und auf welche Weise Gutes daraus erfolgen werde. Wer erhalten wird, aus dessen Erhaltung mufs wohl Gutes folgen sollen; denn die Welt wird durch die höchste Weisheit und Güte regiert. Wer untergeht, dessen Schuld ist es nicht; er hat gethan, was er konnte, und für das übrige ist das die Welt regierende Sittengesetz verantwortlich, wenn es eine solche Verantwortlichkeit desselben geben könnte.

Aber

Aber erwarten wir beide ruhig den Erfolg, so werden wir beide zu Grunde gehen, da aufserdem doch einer von beiden gerettet werden könnte. — Zuförderst weifs das keiner von uns beiden. Sehen auch *wir* kein Rettungsmittel, so kann es darum doch Eins geben. — Aber wenn wir auch beide zu Grunde giengen: was ist es mehr? Unsere Erhaltung ist ja gar nicht Endzweck, sondern die Erfüllung des Sittengesetzes ist Endzweck: gehen wir aber zu Grunde, so ist das der Wille des Sittengesetzes gewesen; er ist erfüllt, und unser Endzweck ist erreicht.

β) Es tritt der Fall ein, dafs mehrere meiner Nebenmenschen in Leib- und Lebensgefahr sind; ich soll retten; ich kann nicht alle retten, oder kann wenigstens nicht auf einmal alle retten; wonach soll die Wahl sich richten?

Mein Zweck ist der, und mufs nothwendig der seyn: Alle zu retten; denn Alle sind Werkzeuge des Sittengesetzes, und es ist hierin kein Unterschied zwischen ihnen zu machen. Will ich nun Alle retten, so werde ich zunächst denjenigen helfen, die in der gegenwärtigsten Gefahr sind, weil diese ohne fremde gegenwärtige Hülfe sich gar nicht mehr erhalten können; ihre Gefahr sey nun dringender um der Lage der Sachen, oder um ihrer eignen Schwachheit, und Unbeholfenheit willen, wie z. B. Kinder, Kranke, Alte. Giebt es unter ihnen solche, deren Versorgung, und Berathung mir für meine Person ganz besonders aufgetragen ist — *die Meinigen* — so müs-

sen diese den Vorzug haben: aber wohlgemerkt, nicht aus natürlicher, pathognomischer Liebe, oder aus Rücksicht auf meine eigne Glückseligkeit — dergleichen Bewegungsgründe sind verwerflich — sondern, weil ihre Rettung mir besondere Pflicht ist, und weil die besondere Pflicht der allgemeinen stets vorgeht. Sind dergleichen Entscheidungsgründe nicht vorhanden, so rette ich den, den ich zunächst retten kann, dessen ich zuerst ansichtig werde. — Klügelei über die gröfsere Wichtigkeit dieses oder jenes Lebens findet auch hier nicht statt, denn über diesen Punkt kann ich nichts wiffen.

γ) Ich werde durch feindfelige ungerechte Gewalt, an Leib, und Leben angegriffen; oder ein anderer wird es, denn das mufs mir ganz gleich gelten: in wiefern darf ich bei der Vertheidigung meiner selbst, oder des andern das Leben des Angreifers in Gefahr setzen? Es ist absolute Pflicht, das Leben des Angegriffenen, (*ich* sey es, oder ein anderer, und darum will ich beides in diesem Einen Worte zusammenfassen) zu vertheidigen: aber es hört darum nicht auf, Pflicht zu seyn, das Leben des Angreifers zu schonen, und zu erhalten. Mein Zweck kann daher nie seyn, den Angreifer zu *tödten*, sondern nur, ihn zu *entwaffnen*; ich werde daher die Hülfe anderer, wenn sie in der Nähe sind, und dadurch die des Staats, herbeirufen: ich werde die Gewalt blofs abwehren, so gut ich kann, ohne den Angreifer selbst in Gefahr zu setzen; kann ich das nicht, so werde ich ihn lähmen, verwunden und dergl., immer, dafs sein Tod mir nicht Zweck sey. Würde er denn doch getödtet, so

erfolgt

erfolgt das gegen meine Absicht durch Zufall; und ich bin dafür nicht verantwortlich.

Man könnte dagegen sagen, und mehrere Moralisten haben es gesagt: Ich habe doch immer sein Leben in Gefahr gesetzt. Betrifft die Sache nur mich, und bin ich selbst der angegriffene — bei dem Angriffe auf andere verstöfst dieses Räsonnement doch zu sehr gegen das gemeine sittliche Gefühl — warum sterbe ich nicht lieber, als dafs ich den andern in Gefahr brächte? Um diese Einwendung gründlich, und einleuchtend zu widerlegen, vergleiche ich den hier vorausgesetzten Fall mit dem so eben abgehandelten Nothfalle. Dort war es Pflicht, mein Leben zu erhalten, so wie hier: aber ich durfte es nicht auf Unkosten des Lebens des andern retten. Hierbei ist nun zuförderst dieser grofse Unterschied, dafs dort, wenn ich etwas thue, meiner Überzeugung nach der andere wirklich umkommen mufs; hier aber, er gar nicht umkommen mufs, noch soll. Dort steht das Leben des andern in der Hand der Natur, die es ihm, meiner Überzeugung nach, sicherlich raubt, sobald ich etwas thue. Hier steht es in meiner Gewalt, einer Gewalt, die durch einen frei zu modificirenden Zweckbegriff regiert wird; und ich will den andern keinesweges tödten, setze nicht voraus, und sehe nicht voraus, dafs ich ihn tödten werde. — Dann — welches entscheidet — gründet die Pflicht, hier zu handeln, sich nicht blofs auf die Schuldigkeit, mein Leben zu erhalten, sondern zugleich auf die, etwas offenbar durch das Sittengesetz verbotenes, meine, oder des andern Ermordung, schlechthin nicht zu dul-

dulden. Was das Sittengesetz absolut verbietet, das darf der sittlich Gute um keinen Preis geschehen lassen; denn sein Wille ist ja der Wille des Sittengesetzes selbst. Das findet in dem erst behandelten Nothfalle gar nicht Statt; es ist da nichts unmoralisches zu verhindern, denn es geschieht nichts unmoralisches.

Sobald der andere entwaffnet ist, hört meine Zwangspflicht auf. Ich habe für ihn von nun an nichts mehr, als vernünftige Vorstellungen. Was zur Beförderung der allgemeinen Sicherheit, zum Beispiele für andere, und damit er selbst dergleichen nicht mehr thue, noch zu verrichten ist, ist Sache des Staats, in dessen Hände er nunmehr fällt. Dieser ist sein Richter; keinesweges ich, oder irgend eine Privatperson.

B) Die Erhaltung des Eigenthums mehrerer ist im Widerstreite, und scheint sich gegenseitig zu vernichten.

Mein Eigenthum, und das Eigenthum des andern ist zugleich in Gefahr. — Dann hat das meinige nothwendig den Vorzug; denn ich bemerke natürlich die Gefahr desselben zuerst, fasse also zuerst die Aufgabe des Sittengesetzes auf, dasselbe zu retten; und wer schon sein bestimmtes Geschäft hat, der darf zu derselben Zeit nichts anders thun. Auch setze ich sehr natürlich voraus, dafs der andere, der in der gleichen Gefahr ist, dasselbe thun werde, was ich thue. — Nur mufs ich vor meinem Gewissen sicher seyn, dafs dieser Vorzug der Rettung des meinigen

nigen sich wirklich auf Pflichtgefühl und keineswe-ges auf Eigenliebe gründet. Ich muſs das meinige retten, nicht als das meinige, sondern als ein Gemeingut der Vernunft. Ob ich es nur in der letzten Rücksicht rette, wird sich ganz leicht daraus ergeben, ob ich es hinterher wirklich so betrachte; ob ich bereit bin, dem Verunglückten damit zu dienen und aufzuhelfen, und das gerettete, so viel mir irgend möglich ist, mit ihm zu theilen.

Die bloſse *Möglichkeit*, daſs mein Eigenthum in Gefahr kommen könne, spricht mich nicht los von der Pflicht, das des andern, das in *wirklicher* Gefahr ist, zu retten. Dies wird dadurch klar. So lange die Gefahr des meinigen bloſs möglich ist, habe ich nichts zu arbeiten; ich müſste sonach müſsig seyn, und ruhen; aber ich soll nie ruhen, wo die Pflicht gebietet.

Es ist absolut pflichtwidrig, das Seinige auf Kosten des Eigenthums anderer zu schützen; eine Gefahr, die das unsrige bedroht, dadurch von uns abzuweisen, daſs wir sie ganz, oder zum Theil auf einen andern wälzen. Hätte sie ihn betroffen, so hätte er es tragen, und wir hätten ihm es tragen helfen müssen; nun hat sie ihn nicht betroffen, sondern uns. Der sittlichgute sieht darin eine Verfügung der Vorsehung. Er bekämpft die Gefahr, so gut er kann, aber er bringt nicht auf einen andern, was die Vorsehung *ihm* zuschickte.

Leben geht über Eigenthum; denn das Leben ist die Bedingung des Eigenthums, nicht umgekehrt,

das

das Eigenthum die Bedingung des Lebens. Sonach ist die Rettung des Lebens unserer Mitmenschen der Rettung ihres Eigenthums; ferner die Sicherheit unsers Lebens der Rettung ihres und unsers Eigenthums vorzuziehen: wenn der Angriff von blofser vernunftloser Naturgewalt herkommt. In wiefern das Verhältnifs anders sey, und wodurch es anders werde, wenn er von der Ungerechtigkeit vernünftiger Wesen herkommt, werden wir sehen.

C) Mein Eigenthum, oder das Eigenthum des andern, welches mir ganz gleich gelten soll, wird gewaltsamer Weise von vernünftigen Wesen angegriffen. Es ist hier nicht mehr blofs darum zu thun, dafs das Eigenthum erhalten werde, wie bei der Gefahr desselben von der vernunftlosen Natur, sondern darum, dafs etwas schlechthin recht- und pflichtwidriges hintertrieben werde. Der Wille des Sittengesetzes, ist der Wille des moralisch guten Menschen selbst; was dieses sonach verbietet, kann und darf dieser nicht dulden. — Also: es ist absolute Pflicht den Raub zu verhindern, *in wie fern er schlechthin gegen das Sittengesetz ist*, und jeder kategorisch behaupten kann, dafs er dagegen sey. — Man vergesse nicht die letzte Einschränkung. Der Angriff auf das Eigenthum des andern ist schlechthin gegen das Sittengesetz, lediglich in wiefern der Angreiffer dasselbe als Eigenthum anerkannt hat, und sonach mit dem Eigenthümer im Eigenthumsvertrage steht. Er ist sonach absolut rechtswidrig, und unmoralisch, wenn er geschieht vom Mitbürger eines Staates auf einen Mitbürger desselben Staats, oder von dem Bürger ei-

nes

nes Staates, der mit dem seinigen Friede hat; er ist es nicht absolut, wenn er geschieht durch den bewaffneten Feind. Denn dann ist zwischen den kriegführenden Staaten ein Rechtsstreit, und es ist vor äufserm Rechte problematisch, auf welcher Seite das Recht sey: es hat sonach hier niemand das Recht des Richterspruchs; indem der andere seinen Gerichtshof nicht anerkennt.

Ich soll den Raub verhindern; dies ist absolut geboten. Welches Mittels darf ich darzu mich bedienen; in wie fern darf ich Gewalt brauchen; wiefern selbst mein Leben, und das Leben des andern in Gefahr setzen?

α) Entweder der Fall ist von der Art, dafs der Staat, wenn gleich nicht auf der Stelle, doch wenigstens hinterher, helfen kann. Dann kann die ungerechte Handlung durch den Staat völlig vernichtet werden. Es ist sonach in diesem Falle Pflicht unmittelbar nichts zu thun, weder mich noch den Angreiffer in Gefahr zu setzen; wohl aber die Sache dem Staate anzuzeigen. Wodurch das letztere denn doch noch bedingt sey, und was der Klage noch vorhergehen müsse, werden wir tiefer unten sehen.

Dieser Fall tritt ein, entweder wenn das geraubte Eigenthum von der Art ist, dafs es kennbar, und unmittelbar durch den Staat assecurirt ist. Oder, wenn die Person des Angreiffers uns bekannt ist. Doch ist es im letzten Falle nöthig, und eben darum pflichtmäfsig, sich mit den nöthigen Beweisen für den Staat zu versehen.

β)

β) Keiner von den beiden angezeigten Fällen findet statt. Widersetze ich mich nicht auf der Stelle, so geht, so viel ich absehen kann, die ungerechte Absicht durch, und gelingt. Dann ist es Pflicht, sich mit Gewalt zu widersetzen; aber mit den Vorsichtsregeln, die bei der Vertheidigung des Leibes und Lebens anempfohlen worden. Wehrt sich der Angreiffer, so wird es ein Kampf auf Leib und Leben; mein Leben ist angegriffen: und die Sache tritt unter die schon oben angegebenen Regeln eines solchen Angriffs: ich vertheidige jetzt nicht mehr mein Eigenthum, sondern meinen Leib mit Gefahr seines Leibes.

Man könnte dagegen einwenden: aber in diese Lage habe ich ja selbst die Sache durch meinen gewaltsamen Widerstand gebracht; ich selbst habe ja aus einem Kampfe um bloſses Eigenthum einen Kampf um Leib und Leben gemacht. — Ich antworte darauf: die ruhige Entwendung durfte ich in diesem Falle nun einmal nicht leiden, es war gegen die Pflicht. Darauf, daſs der Angreifer sich nicht würde abtreiben lassen, konnte, und durfte ich nicht rechnen, denn ich muſs allenthalben erwarten, daſs es nach dem Sittengesetze, nicht aber demselben zuwider, ergehen werde. Auch versteht sich, daſs ich demselben vorher durch vernünftige Vorstellungen von seinem Vorsatze abgerathen habe. Daſs ein Streit auf Leib und Leben entstanden ist, daran ist lediglich der Angreifer schuld; er hätte durch meinen Widerstand sich von seinem Unternehmen abhalten lassen sollen.

γ) Was

γ) Was die Klage beim Staate nicht blofs in den angeführten Fällen, sondern überhaupt betrifft; so sind die Verfügungen des Sittengesetzes darüber folgende.

Wo das Gesetz die Anzeige verlangt, da ist es Pflicht, sie zu machen, weil der Gehorsam gegen den Staat Pflicht ist.

Wo es meiner Willkühr überlassen ist, ob ich klagen will, oder nicht — und darüber hat der Staat seine natürlichen Grenzen; bei Privatsachen, d. i. bei dem, was im Hause vorfällt, und das absolute Eigenthum angeht, gilt der Satz: wo kein Kläger ist, ist kein Richter — wo die Klage von unserer Willkühr abhängt, erfodert die moralische Denkart, dafs ich nicht sogleich auf der Stelle klage. Der Grund davon ist dieser: der Staat überzeugt nicht; ob man die Richtigkeit, und Gerechtigkeit seines Auspruchs einsehe, oder nicht, mufs man sich demselben doch unterwerfen, und er wird mit physischer Kraft ausgeführt: der Staat behandelt in so fern den Menschen nicht als vernünftiges Wesen, sondern als blofse Naturgewalt, die in ihre Grenzen zurückzuweisen ist: und daran hat er ganz Recht, denn er ist darzu eingesetzt. Nun handelt in *Privatsachen* der Staat in meinem Namen; denn er handelt durch mich bevollmächtigt, und aufgerufen, und würde nicht handeln, wenn ich ihn nicht aufgerufen hätte. Was er thut, ist daher mir zuzuschreiben. *Ich* aber soll meinen Mitmenschen als vernünftiges Wesen, nicht als blofse Naturgewalt, behandeln, wenn auf die erste Art irgend etwas mit ihm auszurichten ist. Ich bin sonach schul-

dig, vor der Klage noch zu versuchen, ob ich den Gegner nicht etwa durch vernünftige Vorstellungen zur Einsicht seines Unrechts, und zu dem Entschlusse, dasselbe freiwillig gut zu machen, bringen könne.

Helfen diese Vorstellungen nichts, dann ist es Pflicht zu klagen, denn die ungerechte Handlung soll schlechterdings nicht gelingen, sondern sie muſs vereitelt werden. — Man könnte sagen: von welchem Zeitpunkte an, weiſs ich denn, daſs sie nichts helfen, wie kann ich je wissen, daſs sie nicht helfen werden? Bliebe es denn sonach nicht immer Pflicht, sie unermüdet fortzusetzen? Ich antworte: hier ist es um Herstellung und Ersatz zu thun. Dieser muſs irgend einmal in der Zeit geleistet werden; ich kann sonach allerdings mir selbst und dem andern eine bestimmte Zeit setzen. — Wird er auf meine Klage durch den Staat genöthigt zu ersetzen, und gut zu machen, so kann ich auch dann immer, und es bleibt auch dann noch immer Pflicht, ihn durch Vorstellungen wenigstens dahin zu bringen, daſs er für recht, und vernunftmäſsig hinterher anerkenne, was er zu Folge dieser Erkenntniſs nun freilich nicht mehr thun kann; und auch seinen Willen unter die Gerechtigkeit unterwerfe, der bisher nur sein äuſseres Handeln mit Zwang unterworfen worden ist.

Ich soll sonach, vor dem Gerichtshandel, während desselben, und nach ihm, meinen Gegner stets als eine vernünftige und moralische Person betrachten, und behandeln. Eben so soll ich auch, wie wir schon oben gesehen haben, selbst dann, wenn ich mit jemand im Kampf auf Leib und Leben gerathen

bin

bin, ihn zu erhalten suchen, als ein mögliches Werkzeug des Sittengesetzes. Und sonach haben wir hier Veranlassung über die *Feindesliebe* zu reden; über welche an sich nicht besonders zu reden wäre, da, wie wir sehen werden, alles darüber zu sagende schon in den bisher aufgestellten allgemeinen Grundsätzen liegt. Blofs um einige Mifsverständnisse darüber aufzuklären, berühre ich diesen Punkt.

δ) Pathognomische Liebe, besondere Zuneigung zu dieser oder jener Person ist nicht sittlich; sie ist blofs natürlich. Triebfeder unserer Handlungen soll und darf sie nicht seyn. Man ist ziemlich darüber einig, dafs diese Liebe gegen die Feinde nicht geboten sey; wenn einige sagen, sie sey darum nicht geboten, weil sie überhaupt nicht möglich sey, so ist nur der angegebene Grund nicht richtig. Warum sollte sie doch nicht möglich seyn? Sollte man nicht eine besondere aus irgend einem natürlichen Grunde herkommende Zuneigung für eine Person empfinden können, die uns vielleicht hafst, und verfolgt, weil diese Zuneigung nicht gegenseitig ist. Sie ist nur *darum* nicht geboten, weil sie überhaupt nichts sittliches, und in unserer freien Willkühr stehendes, sondern lediglich im Naturtriebe gegründet ist.

Doch aber irren von der andern Seite auch diejenigen, welche behaupten, dafs durch dieses Gebot gar keine innere Gesinnung gegen den Feind, sondern lediglich eine äufsere Handlung befohlen werde; dafs man nur handeln solle, *als ob* man den Feind liebe, wie man auch im Herzen gegen ihn gesinnt seyn möge. Dies ist darum falsch, weil keine

Handlung moralisch ist, die nicht aus innerer Gesinnung hervorgeht. Es würde dann blofse Legalität gegen den Feind geboten, welche durch das Sittengesetz nie unmittelbar geboten wird.

Der Aufschlufs hierüber liegt kürzlich in folgendem. Es giebt gar keine Ansicht meines Nebenmenschen auf dem Gebiete des Sittengesetzes, als die, dafs er sey ein Werkzeug der Vernunft. Von dieser Seite aber soll und mufs ich schlechterdings jeden ohne Ausnahme ansehen, wenn auch aus seinen Handlungen für die Gegenwart sich das Gegentheil schliefsen liefse. Ist er es auch jetzo nicht, so darf ich schlechthin nie die Hoffnung aufgeben, dafs er es werden kann; wie oben gehörig erwiesen worden. Dies pafst auch auf meinen Gegner. Ich soll ihn lieben, d. i. der Verbesserung fähig glauben; ich soll diese Liebe durch die That zeigen, d. i. an seiner Besserung aus allen Kräften arbeiten.

Überdies, welches vorzüglich zu bemerken ist, hat der sittliche Mensch gar keinen persönlichen Feind, und erkennt keinen an. Es ist ihm überhaupt nichts zuwider, er endet nichts an, und sucht nichts zu hintertreiben, als das Böse, schlechthin darum, weil es Böse ist. Ob dies nun gerade gegen ihn ausgeübt werde, oder gegen irgend einen andern, ist ihm ganz einerlei, denn er selbst ist sich schlechthin nichts mehr, als ihm jeder andere auch ist, Werkzeug des Sittengesetzes. Es ist gar kein Grund, warum er von dem, der gerade ihm im Wege steht, schlechter denken, von ihm eher die Hoffnung aufgeben sollte, als von dem, der irgend einer guten

Sache

Sache im Wege steht. Wer eine Beleidigung höher empfindet, darum, weil sie gerade ihm widerfahren ist, der sey sicher, dafs er ein Egoist, und noch weit entfernt ist von wahrer moralischer Gesinnung.

D) Ohnerachtet auf die Pflicht der Wahrhaftigkeit hier nicht Rücksicht zu nehmen ist, weil über sie keine Collision entstehen kann, so fliefst doch von ihr etwas ab, auf welches wir Rücksicht zu nehmen haben: *Ehre und guter Ruf.*

Ehre und guter Ruf im moralischen Sinne ist die Meinung anderer von uns, dafs es wohl möglich sey, dafs wir bei unsern Handlungen überhaupt, und insbesondere bei unserer Wechselwirkung mit ihnen nichts beabsichtigen, als das Rechte und Gute. Diese Meinung soll jeder von jedem haben, wie aus dem obigen hervorgeht; denn jeder soll jeden für ein mögliches Werkzeug des Sittengesetzes halten; soll sie haben, bis ihm fürs Gegenwärtige das Gegentheil erwiesen ist; ohnerachtet er auch dann die Hoffnung nicht aufgeben soll, dafs in der Zukunft der Mensch diese Maxime sich machen könne. Durch diese Meinung anderer auf uns ist unser Einfluss auf sie bedingt, und es ist daher unsre Pflicht, sie zu erhalten, und zu vertheidigen. — Entschiedene Gleichgültigkeit gegen alle übeln Gerüchte, die von uns ausgebracht worden sind, ist Gleichgültigkeit, und Verachtung gegen die Menschen, auf die wir doch wirken sollen; Gleichgültigkeit und Kälte gegen unsere moralische Bestimmung; und also eine sehr verwerfliche Denkart. Auf dem natürlichen Wege gegen die Urtheile anderer gleichgültig zu seyn, bedarf keiner son-

sonderlichen Überwindung. Man darf die Menschen, wie sie gewöhnlich sind, nur ein wenig näher ansehen, um auf ihre Urtheile eben keinen grofsen Werth zu setzen. Aber der moralische Mensch läfst diese Geringschätzung in sich schlechthin nicht aufkommen; er erblickt allenthalben an dem Menschen, mehr das, was sie seyn und werden *sollen*, als das, was sie wirklich sind.

Wenn nun jemand diese unsre Ehre angegriffen hat, und wir können sie nur dadurch vertheidigen, dafs wir von ihm selbst nachtheiliges bekannt machen, so ist es unsre Pflicht, dies zu thun. Es ist z. B. unsre Pflicht zu sagen und zu erweisen, der andere habe die Unwahrheit geredet. Es verhält sich hier, wie bei der Vertheidigung des Lebens und des Eigenthums gegen einen unrechtmäfsigen Angriff. Wir sollen es vertheidigen, selbst mit der Gefahr des Angreifers.

§. 25.

Von der Pflicht, unmittelbar Moralität zu verbreiten, und zu befördern.

Wir haben bisher gesehen, dafs es Pflicht sey, die formale Freiheit unsrer Mitmenschen zu schonen, und zu befördern, indem wir schuldig sind, jeden,

der

der nur menschliches Angesicht trägt, zu betrachten, als Werkzeug des Sittengesetzes. Die Menschen aufser uns überhaupt und ins besondere ihre Freiheit sind uns Objecte der Pflicht, lediglich, in wiefern wir das letztere voraussetzen: aufserdem würden sie uns nichts als blofse vernunftlose Objecte seyn, mit denen wir umgehen könnten, wie wir wollten, und die wir als Mittel unsern Zwecken unterwerfen dürften. Wir sind sonach genöthigt, so gewifs wir auf sie handeln, sie als moralische Wesen anzusehen, und nur diese Ansicht derselben bestimmt unsere Handels-Weise in Beziehung auf sie. Es ist schon daraus klar, dafs wir dahin arbeiten müssen, dafs diese Ansicht richtig sey, und dafs ihre von uns zu schonende und zu befördernde Freiheit zur Beförderung des Vernunftzwecks angewendet werde. Dasselbe läfst sich gar leicht auch unmittelbar beweisen. Der Wille des moralisch guten Menschen ist der Wille des Sittengesetzes selbst. Nun will dieses die Moralität aller vernünftigen Wesen: sonach mufs der moralisch gute dasselbe wollen. Aber sein Wille kann nicht ein ohnmächtiger, unkräftiger Wille seyn: denn er als Individuum, und in wiefern er Kraft in der Sinnenwelt hat, ist Werkzeug des Sittengesetzes. Mithin wird er nothwendig aus allen seinen Kräften diesen seinen nothwendigen Willen zu realisiren suchen.

Der Beweis sonach, dafs es absolute, und allgemeine Pflicht sey, Moralität aufser uns zu verbreiten, und zu befördern, hat nicht die geringste Schwierigkeit.

Ein wenig mehr Schwierigkeit aber hat es, anzugeben, auf welche Weise dies möglich sey.

Nemlich: nur dasjenige ist moralisch zu nennen, was aus eignem freien Entschlusse geschieht, ohne die geringste Zunöthigung, und ohne den mindesten äufsern Bewegungsgrund. Es scheint daher unmöglich, dafs Moralität mitgetheilt werde, und dafs in diesem Geschäfte die geringste Hülfe von aufsen einem Menschen durch einen andern Menschen geleistet werden könne. Die Foderung, Moralität zu verbreiten, scheint sonach völlig leer, und unausführbar: und es scheint uns dabei nicht viel mehr übrig zu bleiben, als ohnmächtige Wünsche: denn wie könnten wir sie befördern, als durch sinnliche Einwirkung, und wie könnte jemals sinnliche Einwirkung die Freiheit bewegen. Dies ist denn auch in mehrern Rücksichten, welche wir angeben wollen, unläugbar wahr.

I.

Zuförderst kann es dem moralisch gesinnten nicht einfallen, durch Zwangsmittel, durch Ankündigung von Belohnungen, oder Strafen, die er entweder selbst, etwa als Staat, oder sonst übermächtiger Gebieter, zufügen will, oder die er, im Namen eines allmächtigen Wesens, als sein Vertrauter, verheifst, und androht, die Menschen zur Tugend zu bringen. Alle Handlungen, die durch etwas von dieser Art motivirt sind, haben schlechthin keine Moralität. Da man diesen Satz noch immer zu schwächen, und einzuschränken, und das System

einer

einer Tugend für Lohn und Strafe durch allerhand Vorwände aufrecht zu erhalten sucht, so will ich meine Behauptung ganz scharf beweisen.

Aller Trieb nach Glückseligkeit gründet sich auf den Naturtrieb. Ich will dieses oder jenes Object, darum, weil in meiner Natur ein Trieb ist: ich will dieses oder jenes nicht, darum, weil in meiner Natur eine Abneigung dagegen ist. Bedient man sich nun dieses Triebes, um mich zu gewissen Handlungen zu bringen, so macht man dadurch diese Handlungen zu Bedingungen der Befriedigung dieses Naturtriebes: und es bleibt demnach ganz offenbar die Befriedigung meines Naturtriebes *der letzte Zweck* meiner Handlungen; und die Handlungen selbst, sind nur die Mittel darzu, und werden von mir nur als solche Mittel betrachtet. Darin aber besteht ja eben das Wesen der Unmoralität, dafs die Befriedigung des Naturtriebes, der letzte Zweck meines Handelns sey; dahingegen das Gesetz fodert, dafs ich diesen Trieb einem höhern Antriebe ganz und gar unterordne. Man hat sonach auf diesem Wege mich gar nicht moralisch gemacht, sondern man hat mich vielmehr in meiner Unmoralität erst recht bestärkt; dadurch, dafs man sie durch etwas, das man Sittenlehre nennt, und für das höchste, und heiligste ausgiebt, autorisirt, und durch Übung recht ausbildet. Man vernichtet dadurch alle Hoffnung zur Moralität, indem man die Unmoralität selbst an ihre Stelle setzt, jene sonach, und alle Tendenz nach ihr, und alle Ahnung derselben, rein austilgt. — Das Verfahren mit dem Menschen ist dann gerade dasselbe, welches wir bei den Thieren

anwenden. Wir bedienen uns des Instinkts der letztern, um an denselben die Fertigkeiten anzuknüpfen, die wir beabsichtigen; und so gingen wir denn auch bei den Menschen darauf aus, ihn nur zu *dressiren*, nicht aber ihn zu *kultiviren*.

Man enthalte sich sonach endlich jener eben so unbestimmten und seichten, als schädlichen und alle wahre Moralität von Grund aus vertilgenden Ausflüchte: „die Belohnung soll nicht der einzige Zweck „des Tugendhaften seyn; er soll sie nur auch *mit* „zum Zwecke haben; oder sie soll nicht *Haupt*- son„dern nur *Neben*-Zweck seyn." Keinesweges; die Belohnung soll *gar* nicht Zweck seyn. Jede Handlung aus Hoffnung des Lohns, oder Furcht der Strafe, ist absolut unmoralisch.

Man sage nicht: „nur zu Anfange wollen wir uns „dieses Mittels bedienen, bis wir die Menschen zur „reinen Moralität dadurch fähiger gemacht haben." Durch den Gebrauch dieses Mittels fangt ihr gar keine moralische Gesinnung an, sondern setzt nur die alte unmoralische fort, und nährt und pflegt sie recht sorgfältig; auch ist euer ganzes Vorgeben, dafs die Menschen in irgend einem Zustande der reinen Moralität nicht fähig wären, rein erdichtet, und eure Unterscheidung zwischen einer reinen, und einer nicht reinen Moralität geradezu widersinnig. Es giebt nicht zwei Moralitäten, sondern nur eine: und die welche nicht rein ist, nicht lediglich aus der Vorstellung der Pflicht hervorgeht, ist gar keine. — Es ist nemlich hier lediglich von der *Gesinnung*, und gar nicht von der Vollständigkeit, oder Unvollständigkeit

der

der *Ausführung* dieser Gesinnung im wirklichen Handeln die Rede. —

II.

Eben so wenig läfst sich Moralität durch theoretische Überzeugung erzwingen. Zuförderst, die theoretische Überzeugung selbst läfst sich nicht erzwingen: ein richtiger, und viele Phänomene im Menschen erklärender Satz, den die Philosophen der Schule selten beherzigen, weil sie dadurch in dem Wahne würden gestört werden, dafs sie durch ihre Syllogismen den Menschen zu bessern, und zu bekehren vermöchten. Niemand wird überzeugt, wenn er nicht in sich selbst hineingeht, und die Zustimmung seines Selbst zu der vorgetragenen Wahrheit innerlich fühlt; welche Zustimmung ein Affect des Herzens ist, keinesweges ein Schlufs des Verstandes. Diese Aufmerksamkeit auf uns selbst hängt ab von der Freiheit; und der Beifall selbst wird sonach frei gegeben; niemals erzwungen. (Es wird dadurch nicht gesagt, dafs man frei sich überzeugen könne, wovon man nur wolle; nur von der Wahrheit kann man sich überzeugen, und überzeugen wollen; aber selbst von ihr *mufs* man sich nicht überzeugen, sondern das hängt vom guten Willen ab. Überzeugung ist eine Handlung der Vernunft, welche durch einen Akt ihrer Selbstthätigkeit sich der Wahrheit *unterwirft*, nicht ein Leiden derselben. Überzeugung von Sätzen, die unsern Leidenschaften Abbruch thun, setzt einen herrschenden guten Willen schon voraus; der sonach nicht selbst wieder durch sie hervorgebracht werden kann.)

III.

Da wir denn doch bei der Einwirkung durch Vernunftgründe, welche auf keinem andern Wege, als dem des theoretischen Räsonnements geschehen kann, werden stehen bleiben müssen; so haben wir vor der Hand wenigstens soviel gefunden, dafs diese Einwirkung, das Princip des Guten in dem Objecte derselben schon voraussetze, dafs sonach alle Beförderung der Moralität unmöglich seyn würde, wenn sich dieses Princip nicht allenthalben mit Zuversicht voraussetzen liefse.

Und da läfst sich denn nachweisen, dafs es etwas in der menschlichen Natur unaustilgbares gebe, an welches die Bildung zur Tugend stets angeknüpft werden kann: es ist dies der Affekt der Achtung. Dieser Affekt kann ungebraucht und unentwickelt in der Seele liegen, — aber er kann aus ihr weder ausgerottet, noch auf ein ihm fremdes Object hingerichtet werden. Die Sinnenlust kann man lieben, suchen, begehren, Vergnügen über ihren Genufs empfinden; aber nimmermehr kann man sie achten: dieser Affekt findet hier gar keine Anwendung. — Aber so bald er sein Object findet, äufsert er sich unausbleiblich: alles Achtungswerthe wird ganz sicher geachtet. Die erste Regel für Verbreitung der Moralität wird sonach die seyn: zeige deinen Mitmenschen achtungswerthe Dinge, und kaum können wir ihnen etwas in dieser Rücksicht zweckmäfsigeres zeigen, als unsre eigne moralische Denkungsart, und moralisches Betragen. Es erfolgt hieraus die Pflicht des *guten Beispiels*. — Ich werde darauf zurückkommen, und gehe jetzt in

der

der Kette der Schlufsfolgen fort. — Die erste Stufe der moralischen Bildung ist die Entwicklung der Achtung.

IV.

Sobald der Mensch etwas aufser sich zu achten genöthigt wird, so entwickelt sich in ihm der Trieb sich selbst zu achten. Der Trieb der Selbstachtung ist, sobald nur der Affekt der Achtung durch etwas aufser uns entwickelt ist, eben so unaustilgbar, aus der menschlichen Natur, als die Selbstliebe. Kalt sich zu verachten, ruhig sich für einen nichtswürdigen und elenden anzusehen, dies hält kein Mensch aus: dafs er aber sich achte, wenn er verächtlich ist, ist eben so unmöglich.

Dadurch nun ist der moralische Zustand des Menschen oft um nichts gebessert, sondern weit öfter noch darzu beträchtlich verschlimmert. Um der unerträglichen Pein der Selbstverachtung zu entgehen, werden zweierlei Wege eingeschlagen; oft beide zugleich. Der Mensch sucht sich selbst zu entfliehen, weil er sich vor sich selbst fürchtet; er hütet sich einen Blick in sein Inneres zu werfen, weil ihm dies nichts, als zerreifsende Gegenstände, zeigt: er zerstreut sich, um nur sich selbst zu entgehen, desto mehr in den Gegenständen der Aufsenwelt. Er betäubt sein Gewissen. Weil dieses Mittel ihm denn doch nicht ganz hilft, sucht er sich der abgedrungenen Achtung eines Etwas aufser ihm, und der daraus folgenden Verachtung seiner selbst dadurch zu entledigen, dafs er sich zu überreden sucht: seine Achtung sey Thorheit und Schwärmerei; es gebe überhaupt

haupt nichts achtungswürdiges, edles, und erhabenes: alles sey nur Schein und Täuschung: kein Mensch sey besser, als Er selbst, und die menschliche Natur überhaupt sey nicht besser. — Man bemüht sich vergebens, dieses System durch Vernunftgründe zu widerlegen. Es hat seinen Grund nicht im Verstande, sondern im Herzen. Dieser Grund im Herzen müfste zuförderst aufgehoben, sie müfsten der Scheu, und Scham vor sich selbst entledigt werden. Sie sind nur darum mit allem Guten entzweit, weil sie es mit sich selbst sind. Man söhne sie zuförderst aus mit sich selbst, d. h. man zeige ihnen, dafs sie denn doch nicht so leer von allem Guten sind, als sie selbst es glauben. Man führe sie zunächst auf das gute Princip in ihnen selbst.

Also die Unmoralität ist entweder völlige Rohheit, und diese mufs durch das erst angezeigte Mittel, dafs man dem Menschen nur etwas achten lehre, gebildet werden; oder sie ist Verzweiflung an sich selbst, und dann zeige man dem Menschen, dafs wenigstens andere an ihm nicht verzweifeln; man lasse ihm sein Zutrauen merken, und mache ihn selbst, wenn man besonders mit ihm zu thun bekommt, auf das verborgne Gute in ihm aufmerksam. Wem andere Zutrauen zeigen, der wird bald auch selbst einiges zu sich bekommen; an wem alles aufser ihm verzweifelt, der mufs wohl auch selbst an sich zu verzweifeln anfangen.

So hängt in unserer Theorie alles zusammen und ein Glied greift ein in das andere. Es ist schon oben erwiesen worden, dafs es schlechthin pflichtwidrig

widrig sey, an der Möglichkeit der Verbesserung irgend eines Menschen innerlich zu verzweifeln. Was sich dort als innere Pflicht, und als Regulativ unserer äufseren Handlungen zeigte, zeigt sich hier wieder als ein Mittel zur Beförderung unsers aufgegebenen Zwecks, und es wird Pflicht, dieses innere Zutrauen auch äufserlich recht entscheidend zu zeigen.

Das gute Princip, welches in allen Menschen vorhanden ist, und in keinem ausgetilgt werden kann, ist eben die Möglichkeit, irgend etwas, uneigennützig, ohne alle Rücksicht auf Vortheile, also aus einem Grunde schlechthin *a priori*, achten zu können; ferner der Trieb, sich selbst achten zu wollen, und die Unmöglichkeit, dafs jemand zu der Niederträchtigkeit herabsinke, sich selbst kalt und ruhig zu verachten. Auf dieses führe man sie. Man zeige ihnen, dafs ihrem eignen Betragen dies zu Grunde liege. So sage man z. B. denen, welche die Möglichkeit eines uneigennützigen Triebes im Menschen schlechthin läugnen; einem *Helvetius* und seines gleichen: Ihr habt entdeckt, wie ihr uns berichtet, dafs die Menschen nur durch Eigennützigkeit getrieben werden, und dafs sie sich gröblich täuschen, wenn sie anderer Antriebe sich für fähig halten. Nun wohl, das ist gut für euch; benutzt diese Entdeckung, so gut ihr könnt, und geht eures Weges weiter fort. Aber warum theilt ihr denn eure Entdeckung uns mit; was mögt ihr, da alle Menschen, und also auch ihr, nur aus Eigennutz handeln können, durch diese Mittheilung gewinnen, oder welchen Verlust durch sie von euch abwenden? Richtet jene Täuschung Scha-

den

den an, so richtet sie wenigstens Euch keinen an; denn ihr habt euch derselben, wie ihr versichert, völlig entledigt. Unser Schade aber, was schadet der euch; und was verschlägt es euch, dafs um euch herum andere zu Schaden kommen? Freut euch vielmehr desselben, und zieht daraus für euch soviel Gewinn als möglich. Überdies würde es euch, so viel wir einsehen, unmittelbar Nutzen bringen, dafs alle aufser euch, in diesem Irrthume bleiben; und ihr müfstet, wenn ihr consequent wäret, alles thun, um ihn aufrecht zu erhalten, und zu verbreiten. Denn ihr erhaltet dadurch ein Mittel, unter dem Vorwande der Tugend und der Gemeinnützigkeit uns für eure geheimen Zwecke zu gewinnen; welches euch nicht so leicht seyn wird, wenn ihr geradezu uns euern Privatnutzen, als letzten Zweck ankündiget. Kurz, da ihr gar keinen Gewinn von der Mittheilung eurer Entdeckung haben könnt, so widerspricht eure Aussage, eurer Aussage selbst. —

Ja, was noch mehr ist, ihr theilt uns dieselbe nicht so ganz gleichgültig mit, ob wir sie nun annehmen, oder nicht; sondern ihr macht euch ein angelegentliches Geschäfte daraus, uns zu überzeugen, und vertheidigt euren Satz mit allem möglichen Feuer. Woher mag doch dieses Interesse entstehen? Ist jene Schwärmerei wirklich so verächtlich; als ihr behauptet, warum widersetzt ihr euch denn derselben mit soviel Wärme, und Kraft? Lafst sie doch in sich selbst zerfallen. — Also, euer Verfahren läfst sich schlechthin nicht verstehen, wenn euch nicht etwas anderes treibt, als Eigennutz. Was könnte dies seyn? Es wird nicht schwer halten, es euch nachzuweisen.

Es

Es liegt euch so viel daran, uns von eurer Meinung zu überzeugen, nicht, damit wir in unserm Handeln uns darnach richten; denn dies müfste euch sehr ungelegen seyn, sondern damit wir durch unsere Überzeugung die eure bestätigen helfen. Ihr seyd eurer Sache selbst nicht recht gewifs, was ihr auch sagen möget; und wünschet durch unsere Übereinstimmung die in euch selbst mangelnde Überzeugung vollends zu ergänzen.

Nun frage ich euch weiter: warum wollt ihr denn auch eurer Sache so ganz gewifs seyn? Wenn blofser Eigennutz die Triebfeder eurer Handlungen ist, welcher Profit könnte euch durch diese völlige Gewifsheit entstehen? Ihr seyd abermals inconsequent. Ihr wollt derselben gewifs seyn, darum, weil ihr aufserdem euch selbst verachten, euch für schlechter ansehen müfstet, als andere Menschen; für schlechter und nichtswürdiger, als es eure Natur mit sich bringt. Ihr wünschet sonach euch selbst achten zu können; und habt ein höheres Princip eurer Handelsweise in euch, als den blofsen Eigennutz; und seyd besser, als ihr selbst denkt.

Oder ihr andern, die ihr nicht in diesem Falle seyd, die ihr eures Herzens Meinung nicht an den Tag gebt, sondern sie sorgfältig in euer Inneres verschliefst, und bei euern Handlungen ehrwürdige Zwecke vorwendet, die ihr selbst nicht habt; warum thut ihr dies? Wenn ihr dadurch blofs eure Mitmenschen betrügen wollt, um sie besser zu Beförderung eurer Zwecke brauchen zu können; so erkennt ihr ja

allerdings durch euer Handeln an, dafs es in denselben eine höhere, und edlere Triebfeder gebe, als die des Eigennutzes, da ihr euch derselben bedient, auf sie baut, nach ihr eure Maafsregeln nehmt. Abermals sonach widerspricht eure Meinung, dafs nichts höheres in der menschlichen Natur sey, als Eigennutz, eurem Verfahren, welches etwas höheres voraussetzt, und bei dieser Voraussetzung wohl von Statten geht. Im Handeln wenigstens, wo das Innere des Menschen, sich am sichersten entdeckt, könnt ihr euch nicht entbrechen ein höheres Princip in dem Menschen anzuerkennen; dies aber könnt ihr nur aus euch selbst, aus eurer tiefen Empfindung haben, und nur so es auf andere übertragen. Auch ihr also seyd nicht so leer von allem Guten, als ihr geglaubt habt.

Mit einem Worte: es giebt keinen nur ein wenig gebildeten Menschen — vom rohen Naturmenschen ist hier nicht die Rede; über dessen Bildung ist schon oben gesprochen worden — der nicht zuweilen Handlungen vollzöge, die sich nicht aus dem blofsen Princip der egoistischen Selbstliebe, oder aus der Voraussetzung desselben bei andern, erklären lassen. Auf diese Handlungen, und auf das demselben zu Grunde liegende Princip mufs man sie aufmerksam machen.

Damit gegen diesen Satz nicht eingewendet werde, was wir oben selbst erwiesen: die theoretische Überzeugung läfst sich nicht erzwingen; wie könnte man denn also sicher darauf rechnen, den andern zu überzeugen,

zeugen, dafs allerdings noch etwas Gutes in ihm sey, setze ich hinzu: in unserm Falle kann man darauf sicher rechnen, denn das Herz des zu überzeugenden ist unserm Vortrage schon im Voraus geneigt. Jeder möchte sich gern achten können, wenn es nur möglich wäre, darauf kann man sicher rechnen. Man kann sonach seinen Beifall ganz gewifs erwarten, wenn man ihm zeigt, dafs aufs wenigste seine Anlagen der Achtung würdig sind.

Auf diese Grundlage läfst sich nun allmählig eine moralische Denkart aufbauen.

V.

Wir gehen zu dem Punkte zurück, den wir oben auf unserm Wege liegen liefsen. Man mufs, um den Affekt der Achtung in dem Menschen zu entwickeln, ihnen etwas Achtungswerthes zeigen; sagten wir oben; aber man hat darzu kein besseres Mittel an der Hand, als sein eignes gutes Beispiel. — Es geht daraus hervor, *die Pflicht des guten Beispiels.*

Man sieht sehr oft diese Pflicht ganz unrichtig an; als ob man verbunden seyn könnte, dieses oder jenes, was man aufserdem nicht zu thun gebraucht hätte, (etwa in die Kirche, zum Abendmahle gehen u. dgl.) um des blofsen guten Beispiels willen, zu thun. Aber es giebt, wie wir schon oben gesehen haben, auf dem Gebiete des Sittengesetzes keine gleichgültigen Handlungen; dieses Gesetz umfafst und bestimmt schlechthin alles, was durch Freiheit geschehen kann.

Was mir geboten ist, mufs ich schlechthin thun, um der Sache willen; ohne alle Rücksicht auf das Beispiel; was mir verboten ist, darf ich schlechthin nicht thun, gleichfalls ohne alle Rücksicht auf das Beispiel. Etwas pflichtwidriges giebt nothwendig ein böses Beispiel; und aus dem unmoralischen kommt nie etwas Gutes. Mehr aber thun, als mir geboten ist, kann ich nicht, da die Pflicht ohnedies alle meine Kräfte, und meine ganze Zeit in Beschlag nimmt. Es kann sonach gar keine Handlungen geben, deren letzter Zweck das gute Beispiel wäre, und die blofs um desselben willen geschähen. Die Pflicht des Beispiels geht schlechthin nicht auf die *Materie* der Handlungen. Vielleicht aber geht sie auf die *Form* derselben, und so ist es allerdings.

Nemlich, das Sittengesetz macht es blofs zur Pflicht, dafs das Gebotene geschehe; ob es öffentlich, oder im Geheim, mit Bekanntmachung der Grundsätze, nach welchen es geschieht, oder ohne ihre Bekanntmachung geschehe, darüber entscheidet es an sich, und in wiefern es auf die blofse Handlung geht, nichts. Sieht man aber darauf, dafs wir ein gutes Beispiel, welches freilich nichts weiter helfen soll, noch kann, als dafs es Achtung für die Tugend einflöfse, schuldig sey, so ist dies nicht mehr gleichgültig, sondern es ist uns die höchste *Publicität* unserer Maximen, und Handlungen geboten.

Zuförderst über den *innern Charakter* dieser *Publicität*. Die Absicht derselben ist Achtung einzuflöfsen, für das Achtungswerthe; aber die Achtung

läfs

läfst sich nicht erzwingen, und erkünsteln, sondern sie giebt sich freiwillig und unvermerkt. Mithin mufs der Tugendhafte diese Absicht nicht merken lassen; und da er ja alles soll merken lassen, was ihm im Herzen ist, auch andere gar wohl bemerken, was wirklich da ist; mufs er diese Absicht in Beziehung auf Einzelne gar nicht haben. Er läfst unbefangen das Innerste seines Herzens sich äufserlich abbilden, ohne weiter etwas zu thun, um andere darauf aufmerksam zu machen.

Dies ist der äufsere Charakter des offnen Mannes. Er geht seinen Weg gerade fort, redet und handelt allenthalben, gerade so wie es ihm um das Herz ist, und wie er es für pflichtmäfsig hält, ohne dabei weder rechts noch links zu sehen, ob man ihn beobachte oder nicht, und ohne zu lauschen, und zu fragen, was man etwa zu seiner Handelsweise sage: denn darzu hat er nicht Zeit: seine Zeit ist durch die Vollbringung seiner Pflicht besetzt. Aber eben darum verbirgt er sich auch nie, weil er eben so wenig Zeit hat, auf Heimlichkeit und Verborgenheit zu sinnen. Wird aber über ihn geurtheilt, so steht er auch jedem Urtheile Rede, vertheidigt sich, wenn ihm seiner Überzeugung nach Unrecht geschieht, beschönigt seine Handlung nicht, wenn er seines Unrechts überführt ist. — Es giebt wohl keinen schönern Zug in einem menschlichen Charakter, als die Offenheit; und keinen gefährlichern, als die Verstecktheit. Gerader und offner Sinn führt wenigstens zur Rechtschaffenheit, wenn er es auch nicht selbst ist: aber wer sich versteckt, der hat eine heimliche

Furcht vor der Wahrheit, hat irgend ein tiefes Gebrechen, das er nicht entdecken lassen möchte; und er ist nicht füglich zu bessern, ehe er nicht jene Wahrheitsscheu ablegt.

Dem Gleifsner ist es Zweck, bemerkt zu seyn. Man wird diesen Charakter in andern, und worauf es uns eigentlich am meisten ankommen mufs, in *sich selbst* von dem der Offenheit leicht durch folgendes Merkmal unterscheiden. Der Gleifsner macht gewöhnlich Zurüstungen, deren es zur Erreichung seines Zwecks gar nicht bedarf, und die sonach nur die Absicht haben können, Aufsehen zu erregen: der offne Mann thut nichts mehr, als gerade zur Erreichung seines Zwecks gehört.

Der offne Mann behauptet zuförderst diese Publicität über seine Maximen. Seine herrschende Maxime soll die seyn, seine Pflicht zu thun, schlechthin um der Pflicht willen. Aus diesem letztern Bewegungsgrunde nun macht er schlechthin kein Geheimnifs. Seiner Unterwürfigkeit unter etwas höheres, und gröfseres, als eines Aberglaubens sich zu schämen; sich selbst zum Gotte des Weltalls aufstellen zu wollen, ist äufserst verächtlich. Dem, was man für andere aus Pflichtgefühl gethan hat, oder wenigstens hätte thun sollen, einen andern Namen geben, es ihnen für besondere Freundschaft, und Vorliebe, für Grofsmuth, für Gnade und dergl. anrechnen, ist eben so verächtlich.

Die-

Dieselbe Publicität ist in seinem Handeln, wie sich aus der Publicität der Maximen schon von selbst versteht, da es gar nicht Maximen sind, wenn sie nicht in Handlungen gesetzt werden, und man niemand überzeugen kann, dafs dies die unsrigen wirklich sind, aufser durch Handeln. Blofses tugendhaftes Geschwätz taugt zu nichts, und giebt gar kein gutes, sondern ein sehr schlimmes Beispiel, indem es den Unglauben an Tugend bestärkt. In dieser Rücksicht zeigt sich der offne Mann besonders consequent. Seine Thaten sind wie seine Worte.

Übersicht
der besondern Pflichten.

§. 26.

Über das Verhältnifs der besondern Pflichten zu den allgemeinen; und Eintheilung der besondern Pflichten.

Was das Verhältnifs der besondern zu den allgemeinen Pflichten anbelangt, so ist darüber nur folgendes zu erinnern.

Den Zweck der Vernunft zu befördern, ist die Einzige Pflicht aller: diese fafst alle andern in sich;

besondere Pflichten sind Pflichten lediglich, in wiefern sie sich auf Erreichung jenes Hauptzwecks beziehen. Ich soll die besondere Pflicht meines Standes, und Berufs üben, nicht schlechthin, weil ich es soll, sondern weil ich an meinem Orte dadurch den Vernunftzweck befördere. Ich soll die besondere Pflicht als Mittel zur Vollbringung der allgemeinen Pflicht aller Menschen betrachten, schlechterdings nicht als Zweck; und lediglich und blofs in so fern thue ich in der Erfüllung der besondern Obliegenheiten meines Standes, und Berufs, meine Pflicht, in wiefern ich sie *um der Pflicht überhaupt* willen erfülle. Der Satz: jeder thut durch redliche Erfüllung seiner besondern Standesobliegenheiten seine Pflicht, ist sonach mit dieser Einschränkung zu verstehen: in wiefern er sie lediglich aus Pflicht, und um der Pflicht willen erfüllt. Denn es lassen sich noch viele andere Bewegungsgründe denken, die einen Menschen zu der fleisigsten Beobachtung dieser Obliegenheiten bewegen können, z. B. eine natürliche Vorliebe, und Neigung für seinen Beruf, Furcht vor Tadel und Strafe, Ehrgeiz und dergl. Wer durch diese Bewegungsgründe getrieben wird, der thut zwar, *was* er soll, und handelt legal, aber er thut es nicht, *wie* er soll, er handelt nicht *moralisch*. Ob also jemand in seinem Stande wirklich *seine Pflicht* erfülle, darüber kann nur er selbst, vor seinem eignen Gewissen, sich Rechenschaft geben. Dies eine Bemerkung über die nothwendige *Form* des Willens bei den besondern Pflichten.

Wir haben noch eine andere über die *Materie* desselben hinzuzusetzen, wodurch wir zugleich ein

Krite-

Kriterium erhalten, woran jeder erkennen kann, ob er seinen Standesobliegenheiten aus Liebe zur Pflicht Genüge leiste, oder nicht. Nemlich; wenn Stand und Beruf absolut nicht Zweck an sich, sondern nur Mittel ist für die Erreichung des Zwecks, so ist es, da es widersinnig ist, das Mittel über den Zweck zu setzen, unerlaubt, und pflichtwidrig die Tugend seinem Stande und Berufe aufzuopfern.

Die durch den letztern vorgeschriebenen Verrichtungen, und die die Möglichkeit derselben bedingenden Rechte können zuweilen dem Vernunftzwecke Abbruch thun. Wem sein Stand und Beruf letzter Zweck ist, wer ihn sonach aus einem andern Grunde verwaltet, als aus Pflichtgefühl, der setzt sie dennoch durch, weil er gar keine höhere Aussicht kennt, und nichts weifs, als dafs er das und das thun, und behaupten solle. Wer ihn als Mittel betrachtet, der setzt sie alsdann sicherlich nicht durch, weil sie jetzt nicht auf Beförderung des Zwecks, sondern vielmehr zu dessen Verhinderung wirken. Ich werde im Fortgange der Untersuchung bei den einzelnen Standes- und Berufspflichten diese allgemeine Anmerkung besonders anwenden, und die Folge derselben für die bestimmten Stände zeigen, wodurch zugleich sie selbst klärer werden wird.

Was die Eintheilung unserer Übersicht der besondern Pflichten anbelangt, welche sich auf eine Eintheilung der besondern menschlichen Verhältnisse, die man Stände nennt, gründen mufs, so sind die Verhältnisse der Menschen zuförderst entweder *natürliche*, solche, die auf einer Natureinrich-

tung beruhen, oder *künstliche*, solche die sich auf eine zufällige, und freie Willensbestimmung gründen. — Man hört in der Sprache des gemeinen Lebens oft *Stand* und *Beruf* verbinden. Das erstere Wort zeigt offenbar etwas festeres, bestehenderes an, als das zweite, in welchem das Merkmal der Freiheit und einer Wechselwirkung freier Wesen mit enthalten ist. Wir können sonach, ohne dafs ich eben behaupten will, dafs der gemeine Sprachgebrauch es so verstehe, oder, als ob ich dem Sprachgebrauche Gesetze vorschreiben wollte, lediglich für *diese unsere* Untersuchung, das erstere den *Stand*, das zweite den *Beruf* des Menschen nennen. —

§. 27.

Über die Pflichten des Menschen nach seinem besondern natürlichen Stande.

Es giebt unter den vernünftig sinnlichen Wesen, die wir Menschen nennen, nur folgende zwei natürliche Verhältnisse, welche beide sich auf die Natur-Einrichtung zur Fortpflanzung des Geschlechts gründen; das Verhältnifs der *Ehegatten zu einander*: und das *Verhältnifs der Eltern und der Kinder*. Von beiden haben wir in unserm Naturrechte ausführlich gesprochen. Wir fassen das dort gesagte hier nur kurz zusammen, und verweisen über die weitere Erörterung unsre Leser dorthin.

A)

A) *Vom Verhältnisse der Ehegatten.*

I.

Das Verhältnifs der Ehegatten gründet sich, wie gesagt, auf eine Veranstaltung der Natur in zwei verschiedenen Geschlechtern zur Fortpflanzung der Gattung. Das Mittel, dessen sich die Natur hier eben so, wie allenthalben, zur Erreichung ihres Zwecks in freien Wesen, bedient, ist ein natürlicher Trieb; und das Verhältnifs dieses besondern Triebes zur Freiheit, wie das aller Naturtriebe; welches oben zur Gnüge erörtert worden. Der Trieb selbst läfst sich durch Freiheit weder erzeugen, noch vernichten; er ist gegeben. Nur — und diese Regel gilt beim Naturtriebe zur Vereinigung der Geschlechter strenger, als bei irgend einem andern Naturtriebe — nur in wiefern die Handlung des freien Wesens unmittelbar durch den Trieb hervorgebracht ist, wird der Naturzweck erreicht. Der Begriff kann nur verhindern oder verstatten, dafs der Trieb zur Handlung werde; ihn selbst ausrotten, oder sich an seine Stelle setzen, so dafs die Handlung *unmittelbar* im Zweckbegriffe, und nicht blofs *vermittelst* seiner im Triebe begründet sey, kann er nicht. Das Menschengeschlecht wird nicht nach Begriffen, zufolge freier Willens-Entschlüsse, fortgepflanzt.

Es wäre sonach auf den ersten Anblick über die Befriedigung dieses Naturtriebes blofs dasselbe zu sagen, was über die Befriedigung des Naturtriebes überhaupt gesagt worden. Der Trieb mufs wirklich da seyn, und nicht etwa ein Bedürfnifs durch die Einbildungskraft erkünstelt werden. Seine Befriedigung

digung darf man sich lediglich, als Mittel für den Zweck erlauben. Der nächste Zweck ist hier die Fortpflanzung unserer Gattung. Dieser Zweck ist wieder zu beziehen auf unsern höchsten Endzweck; den, dafs die Vernunft herrschend werde. Es wird sich jedoch noch eine ganz andere weniger physische Ansicht dieses Triebes ergeben, und in so fern ist das Gebot, sich die Befriedigung desselben nur als Mittel zur Fortpflanzung der Gattung zu erlauben, schon vorläufig darauf einzuschränken, dafs wenigstens die Schuld an uns nicht liegen dürfe, dafs dieser Zweck dadurch nicht erreicht wird.

II.

Unsere Untersuchung wäre geendigt, und es gäbe kein eheliches Verhältnifs, und keine Pflichten desselben, wenn der Naturzweck blofse *Thätigkeit* zweier Personen erfoderte. Es ist bekannt, und so eben wieder erinnert, unter welchen Bedingungen es erlaubt sey, auf Auffoderung des Naturtriebes zu handeln; und es macht eben so wenig Schwierigkeit, eine freie Wechselwirkung zweier Personen, wenn nur beide eingewilliget haben, als erlaubt zu denken.

So verhält es sich nun hier nicht. Die besondere Einrichtung der Natur ist diese, dafs in der Gemeinschaft der Geschlechter, für die Fortpflanzung der Gattung, nur das eine Geschlecht sich thätig, das andere aber sich lediglich leidend verhalte. (Die nähere Bestimmung dieser Einrichtung, und den Grund derselben findet man in meinem Naturrechte.) Aus die-

diesem einzigen Grunde entstehen die zartesten Verhältnisse unter den Menschen.

Es ist unmöglich, dafs in einem vernünftigen Wesen ein Trieb sey, sich nur leidend zu verhalten, sich nur hinzugeben einem fremden Einflusse, als blofser Gegenstand eines Gebrauchs. Blofses Leiden widerspricht der Vernunft geradezu, und hebt sie auf. So gewifs daher Vernunft im Weibe wohnt, und in die Bildung ihres Charakters Einflufs gehabt hat, kann der Geschlechtstrieb desselben nicht erscheinen, als Trieb zu einem blofsen Leiden, sondern er mufs sich gleichfalls in einen Trieb zur Thätigkeit verwandeln. Unbeschadet der Natureinrichtung, welche denn doch daneben auch bestehen mufs, kann dies nur ein Trieb seyn, einen Mann, nicht sich selbst, zu befriedigen; sich hinzugeben; nicht um sein selbst, sondern um des andern willen. Ein solcher Trieb heifst *Liebe*. Liebe ist Natur, und Vernunft in ihrer ursprünglichsten Vereinigung.

Man kann nicht sagen, es sey die Pflicht des Weibes zu lieben, weil der Liebe ein Naturtrieb, der nicht von der Freiheit abhängt, beigemischt ist; aber man kann sagen, dafs da, wo auch nur einige Anlage zur Moralität ist, der Naturtrieb nicht anders, als unter der Gestalt der Liebe erscheinen könne. Der Geschlechtstrieb des Weibes in seiner Rohheit ist das widrigste, und ekelhafteste, was es in der Natur giebt; und zugleich zeigt er die absolute Abwesenheit aller Sittlichkeit. Die Unkeuschheit des Herzens beim Weibe, welche eben darinn liegt, dafs der Geschlechtstrieb sich in ihr unmittelbar äufsert, wenn

er

er auch aus anderweitigen Gründen nie in Handlungen ausbräche, ist die Grundlage zu allen Lastern; dagegen die weibliche Reinigkeit und Keuschheit, die eben darin besteht, dafs ihr Geschlechtstrieb sich nie, als solcher, sondern nur in der Gestalt der Liebe zeige, die Quelle alles Edeln und Grofsen in der weiblichen Seele. Für das Weib ist Keuschheit das Princip aller Moralität.

III.

Ergiebt sich das Weib aus Liebe einem Manne, so entsteht dadurch moralisch nothwendig eine *Ehe*.

Zuförderst von des Weibes Seite. Dadurch, dafs sie sich giebt, giebt sie sich ganz, mit allem ihren Vermögen, ihren Kräften, ihrem Willen, kurz ihrem empirischen Ich; und sie giebt sich auf *ewig*. Zuförderst *ganz:* sie giebt ihre Persönlichkeit; nähme sie nun etwas aus von der Unterwerfung, so müfste dieses ausgenommene für sie einen höhern Werth haben, als ihre Person, welches die äufserste Geringschätzung und Herabwürdigung der letztern wäre, die mit moralischer Denkart schlechthin nicht beisammen bestehen kann. Dann — sie giebt sich auf *ewig*, ihrer Voraussetzung nach. Nur unter der Voraussetzung, dafs sie selbst sich ganz ohne Vorbehalt, ihr Leben, und ihren Willen, an den Geliebten verloren habe, und dafs sie nicht anders könne, als sein seyn, geschieht ihre Ergebung aus Liebe, und besteht neben der Sittlichkeit. Könnte sie sich aber in der Stunde der Ergebung zu irgend einer Zeit anders denken, denn als die seinige, so fände sie sich

nicht

nicht gedrungen, welches der Voraussetzung widerspricht, und die Sittlichkeit aufhebt.

Im blofsen Begriffe der Liebe ist der der Ehe, in der so eben angegebenen Bedeutung, enthalten, und sagen: ein sittliches Weib kann sich nur der Liebe geben, heifst zugleich sagen: sie kann sich nur unter Voraussetzung einer Ehe geben.

Von des Mannes Seite. Es beruht der ganze sittliche Charakter des Weibes auf den angegebenen Bedingungen. Aber kein Mensch darf das Opfer eines menschlichen Charakters fodern. Der Mann kann daher die Ergebung des Weibes, nur auf die Bedingungen annehmen, auf welche sie allein dieselbe machen kann; ausserdem würde er sie nicht behandeln, als ein moralisches Wesen, sondern als eine blofse Sache. — Selbst wenn ein Weib freiwillig sich auf andere Bedingungen antrüge, könnte der Mann ihre Unterwerfung nicht annehmen; und es gilt hier keinesweges der Rechts-Satz: wer nach seinem Willen behandelt wird, dem geschieht nicht Unrecht. Wir können von der Unmoralität des andern — hier ist es absolute Verworfenheit — nicht Gebrauch machen, ohne dafs die Vergehung desselben auch auf unsre Rechnung komme.

Es geht aus diesen Sätzen hervor, dafs die Befriedigung des Geschlechtstriebes nur in der Ehe (in dem angezeigten Sinne des Worts) erlaubt, aufser ihr aber beim Weibe gänzliche Wegwerfung ihres sittlichen Charakters, beim Manne Theilnahme an diesem Verbrechen, und Benutzung einer thierischen

Nei-

Neigung sey. Es ist gar keine Verbindung zwischen Personen beiderlei Geschlechts zur Befriedigung ihres Triebes moralisch möglich, aufser der einer vollkommenen und unzertrennlichen Ehe. In der Ehe aber erhält die Geschlechtsvereinigung, die an sich das Gepräge der thierischen Rohheit trägt, einen ganz andern, dem vernünftigen Wesen würdigen Charakter. Sie wird eine gänzliche Verschmelzung zweier vernünftiger Individuen in Eins; unbedingte Hingebung von des Weibes Seite, Gelübd der innigsten Zärtlichkeit, und Grofsmuth von des Mannes Seite. Die weibliche Reinheit bleibt auch in der Ehe, und nur in ihr unverletzt; das Weib giebt sich immer nur der Liebe und selbst bei'm Manne erhält der Naturtrieb, den er sich aufserdem wohl gestehen dürfte, eine andere Gestalt; er wird zur Gegenliebe.

Dieses Verhältnifs der Ehegatten verbreitet sich durch alle ihre gegenseitigen Beziehungen; die Innigkeit desselben wächst mit der Fortdauer der Ehe. Die Frau kann nie aufhören, gänzlich an ihrem Manne zu hängen, und in ihn ohne Vorbehalt verlohren zu seyn, ohne in ihren eignen Augen ihre Würde aufgeben, und glauben zu müssen, dafs ihr eigner Geschlechtstrieb sie zur Unterwerfung bewegt haben müsse, da es die Liebe nicht habe seyn können. Der Mann kann nicht aufhören, ihr alles, und mehr als sie ihm gegeben hat, zurückzugeben, achtungswürdig, und edel zu seyn, weil nicht blofs ihr zeitliches Schicksal, sondern sogar das Vertrauen, welches dieselbe in ihren eignen Charakter setze, von seinem Betragen abhängt. — Es sind über das eheliche

Ver-

Verhältnifs keine Gebote anzugeben. Ist dasselbe, wie es seyn soll, so ist es sich selbst sein Gebot; ist es nicht so, so ist es ein einziges zusammenhängendes Verbrechen, das der Verbesserung durch Sittenregeln ganz unfähig ist.

Nur will ich eine Folgerung angeben.

Es ist die absolute Bestimmung eines jeden Individuum beider Geschlechter, sich zu verehlichen. Der physische Mensch ist nicht Mann oder Weib, sondern er ist beides; eben so der moralische. Es giebt Seiten des menschlichen Charakters, und gerade die edelsten desselben, die nur in der Ehe ausgebildet werden können; die hingebende Liebe des Weibes; die alles für seine Gesellin aufopfernde Grofsmuth des Mannes; die Nothwendigkeit, ehrwürdig zu seyn, wenn man es nicht um sein Selbst willen wollte, um des Gatten willen; die wahre Freundschaft — Freundschaft ist nur in der Ehe möglich, da aber erfolgt sie nothwendig — Vater- und Mutter-Empfindungen, u. s. w. Das ursprüngliche Bestreben des Menschen ist egoistisch; in der Ehe leitet ihn selbst die Natur, sich in andern zu vergessen; und die eheliche Verbindung beider Geschlechter ist der einige Weg von Natur aus den Menschen zu veredlen. Die unverheirathete Person ist nur zur Hälfte ein Mensch.

Nun läfst sich zwar freilich keinem Weibe sagen: du sollst lieben; keinem Manne: du sollst geliebt werden, und wieder lieben; weil dies nicht ganz von der Freiheit abhängt. Aber dies läfst sich als

absolutes Gebot aufstellen; dafs es nicht mit unserm Wissen an uns liegen müsse, dafs wir unverehlicht bleiben. Der deutlich gedachte Vorsatz, sich nie zu verehlichen, ist absolut pflichtwidrig. Ohne seine Schuld unverheirathet bleiben, ist ein grofses Unglück; durch seine Schuld, eine grofse Schuld. — Es ist nicht erlaubt diesen Zweck andern Zwecken aufzuopfern, etwa dem Dienste der Kirche, Staats- und Familien - Absichten, oder der Ruhe des spekulativen Lebens, und dergl. denn der Zweck, ein ganzer Mensch zu seyn, ist höher, als jeder andere Zweck.

B) *Über das Verhältnifs der Eltern, und Kinder, und die aus diesem Verhältnifs entspringenden gegenseitigen Pflichten.*

Es ist hier nicht die Rede von den gegenseitigen Pflichten der Älteren überhaupt gegen die Kinder, als unerzogene und unerfahrne überhaupt. Es liefse sich allerdings darüber vieles sagen, aber es ist nicht das, was wir gegenwärtig zu untersuchen haben. Es ist die Rede von den gegenseitigen Pflichten der Eltern und der bestimmten aus ihnen erzeugten Kinder. Das Verhältnifs zwischen ihnen gründet sich nicht auf einen frei entworfnen Begriff, sondern auf eine Naturanstalt, und es ist nöthig, diese aufzuzeigen, und das sittliche Verhältnifs aus ihr zu entwickeln. —

1.

Zwischen dem Vater und dem Kinde ist absolut kein natürlicher, von Freiheit geleiteter, und mit

Be-

Bewufstseyn verknüpfter Zusammenhang. Der Akt der Zeugung, auf welchen einige Philosophen Rechte und Pflichten gründen wollen, geschieht als solcher, ohne Freiheit, und Bewufstseyn, und es entsteht durch ihn keine Erkenntnifs des erzeugten. — Wohl aber ist ein solcher mit Bewufstseyn verknüpfter natürlicher Zusammenhang zwischen der Mutter und dem Kinde. In ihrem Leibe erzeugt sich die Frucht; und ihre eigne Erhaltung ist an die Erhaltung, und die Gesundheit der letztern mit gebunden; und zwar mit ihrem eignen Bewufstseyn. Sie weifs, welchem Gegenstande sie diese anhaltende, stets wiederkehrende Sorgfalt schenkt, und wird auf diese Weise gewöhnt, das Leben derselben, als einen Theil ihres eignen Lebens anzusehen. Das Kind wird mit Lebensgefahr der Mutter unter Schmerzen geboren. Die Erscheinung desselben ist für die Mutter zugleich das Ende ihrer Schmerzen; nothwendig ein erfreuender Augenblick. Die animalische Vereinigung beider dauert noch einige Zeit fort; und in der Mutter wird die Nahrung des Kindes bereitet, welche zu geben die erstere nicht weniger Bedürfnifs fühlt, als das letztere, dieselbe zu nehmen. Die Mutter erhält ihr Kind aus Bedürfnifs, und so ist es bei den Thieren auch.

Nun ist es schlechthin gegen die Würde eines vernünftigen Wesens, durch einen blofsen Naturinstinkt getrieben zu werden. Ausgerottet zwar kann und soll dieser Instinkt nicht werden; aber in Vereinigung mit Vernunft und Freiheit wird er, gerade wie wir oben vom Geschlechtstriebe des Weibes ge-

sehen, unter einer andern Gestalt erscheinen. Welches könnte diese Gestalt seyn? Nach der bloßen Natureinrichtung war das Bedürfniß des Kindes physisches Bedürfniß der Mutter. Setzen wir ein Wesen mit Bewußtseyn, und Freiheit, so wird dieser bloße Naturtrieb sich in Empfindung und Affekt verwandeln; an die Stelle des physischen Bedürfnisses wird ein *Herzens*-Bedürfniß treten, die Erhaltung des Kindes zu ihrer eignen mit Freiheit zu machen. Dieser Affekt ist der des *Mitleids* und *Erbarmens*. Man kann vom mütterlichen Mitleid eben so wenig, als von der Liebe, sagen, daß es Pflicht sey: es geht vielmehr aus der ursprünglichen Vereinigung des Naturtriebes mit der Vernunft nothwendig hervor; aber man kann von beiden sagen, daß sie die Möglichkeit aller Moralität bedingen. Ein Weib, das der Empfindung der mütterlichen Zärtlichkeit nicht fähig wäre, von derselben könnte man ohne Zweifel sagen, daß sie sich nicht über die Thierheit erhöbe. Hinterher tritt erst die Freiheit, und mit derselben ein Pflichtgebot ein. Es ist der Mutter zuzumuthen, diesen Empfindungen sich zu überlassen, sie in sich zu stärken, und alles, was ihnen Abbruch thun könnte, zu unterdrücken.

Die Liebe des Vaters zu seinem Kinde ist, — alles abgerechnet, was unsre bürgerliche Verfassung, die Meinung, die Einbildungskraft, und dergl. bewirkt — nur eine *mittelbare* Liebe. Sie entspringt aus seiner Liebe zur Mutter. Eheliche Zärtlichkeit macht es ihm zur Freude, und zur Pflicht, die Empfindungen seiner Gattin zu theilen; und so entsteht

in

in ihm selbst Liebe für sein Kind, und Sorge für seine Erhaltung.

Die erste Pflicht beider Eltern gegen das aus ihrer Verbindung erzeugte Kind ist die Sorgfalt für seine Erhaltung.

II.

Ich setze voraus, wie es seyn würde, wenn wir der Natur treuer wären, und seyn könnten; dafs Mann und Weib stets beisammen leben, zusammen arbeiten u. s. f. dafs sonach, da das Kind um seiner Erhaltung willen unter ihren Augen seyn mufs, sie auch mit ihm zusammen lebten. Sie würden, da der Mensch nur zu geneigt ist, auf alles aufser ihm den Begriff der Vernunft und Freiheit zu übertragen, denselben Begriff auch auf ihr Kind übertragen, dasselbe nach dieser Voraussetzung behandeln, und da könnte es nicht fehlen, dafs nicht bald Spuren der, vermittelst dieser Wechselwirkung in ihm aufgefoderten, Vernunft sich zeigten.

Freiheit gehört gleichfalls nach den nothwendigen Begriffen freier Wesen zum Wohlseyn, und da die Eltern ihr Kind lieben, mithin sein Wohlseyn wünschen, so können sie ihm die Freiheit überhaupt nicht rauben wollen. Da sie aber zugleich über seine Erhaltung, als einen durch Natur und Pflicht gebotenen Zweck wachen, so können sie die erstere nur in so weit begünstigen und zulassen, als die Erhaltung des Kindes dabei möglich ist.

Dies ist der erste Begriff der Erziehung, oder wie man diesen Theil derselben ins besondere nen-

nen könnte, die *Zucht*. Es ist Pflicht der Eltern, ihr Kind zu erhalten; es ist ihre Pflicht, die Freiheit in ihm zu schonen, und zu begünstigen; es ist, in wiefern die letztere der erstern Abbruch thun könnte, ihre Pflicht, den Gebrauch derselben ihrem höchsten Zwecke mit dem Kinde unterzuordnen: d. h. die Zucht ist Pflicht.

Bald tritt die Pflicht einer höhern Erziehung ein, der Erziehung zur Moralität. Und dies aus folgendem Grunde.

Die Eltern haben die Freiheit — vor der Hand nur die formelle — des Kindes entdeckt: aber jedes freie Wesen ist der Moralität fähig, und soll darzu gebildet werden, mithin auch dieses. Nun müssen sie, um seiner physischen Erhaltung willen, die ihnen ausschliefsend aufgelegt ist, dasselbe bei sich haben: sie sonach allein sind es, die dasselbe auch zur Moralität erziehen können.

Es liegt in dieser Pflicht der moralischen Erziehung folgendes. Zuförderst die Pflicht, die Kräfte des Kindes zweckmäfsig zu bilden, damit es ein gutes Werkzeug zur Beförderung des Vernunftzwecks seyn könne; also *Geschicklichkeit* bei ihm hervorzubringen. Dies ist — im Vorbeigehn sey es gesagt, da es hier unsere Absicht nicht seyn kann, die Theorie der Erziehung zu erschöpfen — dies ist denn auch der eigentliche Zweck der Erziehung, so fern sie von Kunst und Regeln abhängt, die freien Kräfte des Zöglings zu entwickeln, und zu bilden. Dann die Pflicht, der gebildeten Freiheit des Zöglings eine morali-

ralische Richtung zu geben, welches auf keine andere, als die schon angegebene Weise der Beförderung der Moralität aufser uns überhaupt geschehen kann.

III.

Welches ist nun in der Erziehung das gegenseitige Verhältnifs der Eltern und der Kinder?

Es ist oft Pflicht der Eltern, die Freiheit ihrer Kinder zu beschränken, theils um ihrer Erhaltung willen; einen Gebrauch, der dieser nachtheilig wäre, können sie nicht zugeben; theils um ihrer Bildung willen zur Geschicklichkeit. Sie müssen in der letztern Rücksicht dieselben anhalten, dahin abzweckende Handlungen zu thun, und andere, die weder mit dem ersten Zweck der Erhaltung, noch mit dem letztern der Bildung im Zusammenhange stehen, zu unterlassen; weil diese überflüssig, und nur Zeit- und Kraft-Verlust sind. Um der Moralität willen haben sie die Freiheit derselben nicht einzuschränken: denn nur in wiefern mit Freiheit etwas gethan, oder unterlassen wird, ist es moralisch.

Über das Recht der Eltern, zu Beschränkung der Freiheit ihrer Kinder kann kaum die Frage entstehen. Ich mufs die formelle Freiheit eines jeden Menschen darum schonen, weil ich ihn für ein moralisch ausgebildetes Wesen, und seine Freiheit für ein Mittel zur Beförderung des Vernunftzwecks halten mufs. Richter über ihn kann ich nicht seyn: denn er ist mir gleich. Mein Kind aber betrachte ich nicht als moralisch ausgebildetes Wesen, sondern

als ein erst zu bildendes; und so eben wird es mir durch die Pflicht, dasselbe zu erziehen, gegeben. Für den gleichen Zweck sonach, für welchen ich die Freiheit derer, die mir gleich sind, schonen muſs, muſs ich die meines Kindes beschränken.

Es ist Pflicht der Eltern die Freiheit der Kinder zu beschränken, wie fern ihr Gebrauch dem Zwecke der Erziehung nachtheilig seyn könnte: aber auch nur in so fern. Jede andere Beschränkung ist pflichtwidrig: denn sie ist zweckwidrig: *ihre Freiheit* soll ja gebildet werden; sie müssen sonach Freiheit haben für die mögliche Bildung. Eltern sollen ihren Kindern nicht aus bloſsem Eigensinne verbieten, und damit, wie sie sagen, ihnen der Wille gebrochen werde. Nur der gegen den Zweck der Erziehung laufende Wille soll gebrochen werden. Willen überhaupt aber sollen sie haben: man erzieht freie Wesen, nicht aber willenlose Maschinen zum Gebrauche des ersten des besten, der sich ihrer bemächtigen wird. Doch sind hierüber die Eltern allein ihre eignen Richter, und haben dies mit sich selbst vor ihrem Gewissen auszumachen.

Findet sich kein anderes Mittel, die Kinder dem Zwecke der Erziehung zu unterwerfen, als Zwang, so haben die Eltern das Zwangsrecht; und es ist dann ihnen Pflicht, die Kinder zu zwingen, nachdem der pflichtmäſsige Zweck nur auf diese Weise zu erreichen ist.

Wird das Kind gezwungen, so ist es, und bleibt es, bloſses Object des Handelns der Eltern. Freiheit

hat

hat es nur innerhalb der Sphäre, wo der Zwang aufhört, und diese Freiheit ist zu betrachten, als das Resultat der Handlungen der Eltern. Die Handlungen der Kinder haben sonach nicht die mindeste Moralität, denn sie sind erzwungen.

Nun aber soll doch Moralität im Kinde entwickelt werden: es mufs sonach etwas als Resultat seiner eignen Freiheit übrig bleiben, und dieses Übrigbleibende ist der *freie Gehorsam* des Kindes. Dieser freie Gehorsam besteht darin, dafs die Kinder ohne Zwangsmittel, und ohne Furcht derselben, freiwillig thun, was die Eltern befehlen, freiwillig unterlassen, was sie verbieten, *darum*, *weil* sie es verboten, oder befohlen haben. Denn sind die Kinder selbst von der Güte und Zweckmäfsigkeit des befohlnen überzeugt, so überzeugt, dafs schon ihre eigne Neigung sie dahin treibt, so ist kein Gehorsam da, sondern Einsicht. Gehorsam gründet sich nicht auf die besondere Einsicht in die Güte desjenigen, was nun eben befohlen ist, sondern auf den kindlichen Glauben an die höhere Weisheit und an die Güte der Eltern überhaupt.

Man kann, so wenig man sagen konnte, die Liebe, oder das Mitleid des Weibes sey Pflicht, eben so wenig sagen, dieser kindliche Gehorsam sey Pflicht: aber er geht aus der Anlage zur Moralität, und pflichtmäfsigen Gesinnung überhaupt hervor, und findet, bei richtiger Behandlung der Kinder, sich von selbst: denn er kann sich auf nichts gründen, als auf die Achtung, und Unterwürfigkeit unter die zwar nicht begriffene aber dunkel empfundene

Superiorität des Geistes, und der Moralität; nebst der Liebe derselben, und der Begierde, ihrer gleichfalls theilhaftig zu werden. Dieses ist die Quelle des Gehorsams; und beweist irgend etwas, dafs Güte in der menschlichen Natur wohne, so ist es dieser Gehorsam.

Nachdem er einmal da ist, kann er durch Freiheit verstärkt, und erhöht werden: das Kind kann sich besonders den Betrachtungen, und Empfindungen überlassen, die ihn erhöhen, und von dieser Seite, und erst jetzt wird Gehorsam *Pflicht der Kinder*. — Er ist die einzige Pflicht der Kinder; er entwickelt sich eher, als andere moralische Gefühle, denn er ist die Wurzel aller Moralität. Späterhin, nachdem in der durch die Eltern frei gelassenen Sphäre Moralität möglich wird, bleibt er doch immer die höchste. Über diese Sphäre hinaus darf das Kind nicht frei seyn wollen.

(Gehorsam ist beim Kinde die Nachbildung der ganzen moralischen Denkart: darum ist er über alles wichtig. Nemlich, wie der gebildete Mensch sich verhält gegen das Sittengesetz überhaupt, und gegen den Ausführer desselben, Gott, so verhält das Kind sich gegen das Gebot seiner Eltern, und die Person derselben. Wir sollen schlechthin thun, was die Pflicht gebeut, ohne über die Folgen zu klügeln: aber um es nur thun zu können, müssen wir nothwendig annehmen, dafs dieselben in der Hand Gottes zum Guten ausfallen werden. So das Kind in Absicht der Befehle seiner Eltern. Im Christenthume wird Gott vorgestellt unter dem Bilde des Vaters. Und dies ist

vor-

vortrfflich. Nur begnüge man sich nicht damit, immer und unaufhörlich von seiner Güte zu reden, sondern man denke dabei auch an unseren pflichtmäfsigen Gehorsam gegen ihn, und die kindlicke Ergebung in seinen Willen, ohne Vernünftelei, und Klügelei; und zwar die letztere nicht blofs im Empfindeln, und sich trösten, sondern besonders in muthiger Ausübung unserer Schuldigkeit, was auch unsere Kurzsichtigkeit dabei für Folgen zu entdecken glaubt. Ausbildung dieses Gehorsams ist das einzige Mittel, wodurch die Eltern unmittelbar eine moralische Gesinnung in dem Kinde hervorbringen können; es ist sonach ganz eigentlich ihre Pflicht, sie zum Gehorsam anzuhalten. — Es ist eine sehr falsche Maxime, welche wir, wie noch vieles andere Übel, dem ehemals herrschenden Eudämonismus verdanken, nach welcher man bei dem Kinde alles durch Vernunftgründe aus eigner Einsicht derselben erzwingen will. Neben andern Gründen ihrer Verwerflichkeit begeht sie auch noch den Widersinn, den Kindern um ein gut Theil Vernunft mehr zuzumuthen, als man sich selbst zumuthet; denn auch die Erwachsenen handeln gröfstentheils aus Neigung, und nicht aus Vernunftgründen.)

Noch haben wir hiebei die Frage zu beantworten: wie weit darf der unbedingte Gehorsam von Seiten der Kinder, und die Foderung desselben von Seiten der Eltern gehen? (*Unbedingt* ist jeder Gehorsam und auch blind; denn sonst wäre er nicht Gehorsam. Für das besondere nemlich ist er blind. Im allgemeinen ist ein blinder Gehorsam nicht möglich; er

wird

wird nothwendig begründet durch eigne Überzeugung von der höhern Weisheit, und Güte dessen, dem wir gehorchen.)

Die aufgeworfene Frage kann zweierlei bedeuten. Theils kann gefragt werden nach der Extension, nach der Sphäre der Handlungen, innerhalb welcher das Kind den Eltern gehorchen soll, und *wie weit* es gehorchen soll; theils nach der Protension: *wie lange* es gehorchen soll, ob es nicht einen Zeitpunkt der Freilassung gebe, und welcher dies sey.

Gilt die Frage in der ersten Bedeutung, so wird sie entweder von dem Kinde erhoben, oder von den Eltern. Von dem Kinde soll sie nicht erhoben werden; und darinn liegt eben die Beantwortung: das Kind soll gehorchen, und sein Gehorsam besteht eben darinn, dafs es nicht weiter frei seyn will, als die Eltern es frei lassen. Über die nöthige Grenze dieses Gehorsams können nur die Eltern Richter seyn: das Kind gar nicht: denn es unterwirft sich ihnen ja mit Gehorsam. — Das Kind soll gehorchen in allen billigen Stücken; wie man etwa sagen hört, ist völlig widersprechend geredet. Wer nur in billigen Stücken gehorcht, gehorcht gar nicht. Es mufs ihm ja dann ein Urtheil zukommen, was billig sey oder nicht. Thut er nur das billige, als solches, so thut er dasselbe aus eigner Überzeugung, und nicht aus Gehorsam. Ob der Gehorsam billiger Weise gefodert sey, oder nicht, das mögen die Eltern nach ihrem eignen Gewissen verantworten: vor den Richterstuhl des Kindes können sie sich nicht stellen lassen. — Aber wenn nun die Eltern etwas unmoralisches dem

Kin-

Kinde beföhlen, dürfte man noch fragen. Ich antworte: die Unmoralität des Gebots ergiebt sich entweder erst nach einer sorgfältigen Untersuchung, oder sie springt unmittelbar in die Augen. Der erste Fall kann nicht eintreten; denn das gehorsame Kind setzt nicht voraus, dafs seine Eltern ihm etwas Böses gebieten könnten. Findet der zweite Fall statt, so fällt von diesem Augenblicke an der Grund des Gehorsams, der Glaube an die höhere Moralität der Eltern, weg, und nun wäre irgend ein fernerer Gehorsam gegen die Pflicht. Eben so verhält es sich, wo die bestehende Unmoralität, die Schändlichkeit der Lebensart der Eltern, den Kindern unmittelbar einleuchtet. In diesem Falle ist kein Gehorsam der Kinder, und keine Erziehung durch die Eltern möglich.

Sind es, wie billiger ist, die Eltern, welche die oben angegebene Frage erheben, dann ist die Antwort: gebt keine Befehle, von denen ihr nicht vor eurem eignen Gewissen überzeugt seyd, dafs sie, eurer besten Überzeugung nach, auf den Zweck der Erziehung ausgehen. Weiter hinaus Gehorsam zu verlangen, habt ihr kein inneres, moralisches Recht.

Ist die Frage: wie lange dauert die Pflicht des Gehorsams, so ist darauf folgendermafsen zu antworten.

Zuförderst: der Gehorsam wird erfodert, um der Erziehung willen: die Erziehung aber ist Mittel zu einem Zweck: und das Mittel fällt weg, wenn der Zweck erreicht ist. Der Zweck der Erziehung war,

Brauch-

Brauchbarkeit der Kräfte des Kindes für die Beförderung des Vernunftzwecks in irgend einem Fache, und auf irgend eine Weise. Ob derselbe erreicht sey, darüber kann das Kind selbst nicht Richter seyn: denn es gesteht ja den Eltern höhere Einsicht zu. Also — entweder die Eltern entscheiden selbst, dafs er erreicht sey, und lassen das Kind frei, nach ihrem eignen freien Willen und Ermessen.

Oder der zweite Fall — es wird durch den Erfolg selbst entschieden, dafs der Zweck der Erziehung, die Brauchbarkeit, erreicht sey. Der Staat ist äufserer competenter Richter darüber. Wenn nun der Staat dem Sohne ein Amt giebt, so urtheilt er, dafs die Erziehung desselben geendigt sey; das Urtheil des Staats aber verbindet die Eltern juridisch; sie müssen sich ihm ohne Appellation unterwerfen: es verbindet sie moralisch; sie sollen sich ihm um der Pflicht willen unterwerfen. —

Endlich der dritte Fall: die Erziehung ist gar nicht mehr möglich; und dieses zwar nach der Verheirathung der Kinder. Die Tochter unterwirft sich ganz dem Manne, hängt ab von seinem Willen; kann sonach von dem Willen anderer, dem ihrer Eltern, nicht weiter abhängen. Der Sohn übernimmt für das Schicksal seiner Gattin zu sorgen, ganz nach ihren Wünschen; er kann sonach nicht weiter durch andere Wünsche, die seiner Eltern, sich bestimmen lassen.

IV.

Auch nach der Freilassung der Kinder dauert zwischen ihnen und den Eltern ein besonderes moralisches Verhältnifs fort.

Die Eltern, wenn sie nemlich, wie wir voraussetzen, zugleich die Erzieher waren, kennen das Innere der Kinder, ihren ganzen Charakter; denn sie haben denselben unter ihren Augen entstehen sehen, und ihn gebildet. Sie kennen ihn besser, als die Kinder selbst ihn zu kennen vermögen. Sie bleiben sonach die besten Rathgeber derselben, und es bleibt daher die Pflicht der Eltern vorzüglich, und vor allen andern Menschen, — darauf kommt es an, denn aufserdem hätten wir kein *besonderes* Verhältnifs, sondern das *allgemeine*, nach welchem es Pflicht ist, allen Menschen Gutes zu rathen, — es ist, sage ich, fortdauernde besondere Pflicht der Eltern, ihren Kindern zu rathen; weil gerade da ihr Rath am zweckmäfsigsten angebracht ist. Es ist Pflicht der Kinder, den Rath ihrer Eltern aufmerksamer anzuhören, als irgend einen andern Rath, und ihn reiflicher zu überdenken. Gehorsam zwar ist ihnen nicht mehr Pflicht: sie sind desselben entlassen, und können nur nach eigner Überzeugung handeln; aber jenes aufmerksame Anhören und Überdenken ist ihnen Pflicht. — Die Eltern behalten die Pflicht der *Sorgfalt*, die Kinder, die der kindlichen *Ehrerbietigkeit*. (Darinn besteht eben die Ehrerbietigkeit, dafs man bei dem andern höhere Weisheit voraussetze, und sich bemühe, alles, was er anräth, weise und gut zu finden. Man-

gel

gel an Ehrerbietung ists, wenn man, was der andere sagt, ohne weiteres von der Hand weis't.

Es bleibt ferner zwischen Eltern und Kindern die *besondere* Pflicht einander gegenseitig beizustehen, und sich zu unterstützen. Die Kinder erhalten in ihren Eltern ihre besten Leiter, und Rathgeber; die Eltern in ihren Kindern ihr eignes Werk, das, was sie für die Welt gebildet haben, um noch nach ihrem Tode ihren Pflichten gegen dieselbe genug zu thun.

Über die Pflichten des Menschen nach seinem besondern Beruf.

§. 28.

Eintheilung des möglichen menschlichen Berufs.

Was Beruf überhaupt heisse, ist schon oben erklärt worden. Zur Beförderung des Vernunftzwecks gehört mancherlei. Derjenige Theil dieses Zwecks, dessen Beförderung ein Einzelner ganz besonders über sich nimmt, ist sein Beruf. — Auch ist erinnert worden, nach welcher Maxime man diesen Beruf zu wählen habe; nicht nach Neigung, sondern nach Pflicht.

Das

Das eigentliche Object des Vernunftzwecks ist immer die Gemeine vernünftiger Wesen. Entweder es wird auf dieselbe unmittelbar gehandelt: oder es wird gehandelt auf die Natur, um jener willen. — Ein Wirken auf die Natur, blofs um der Natur willen giebt es nicht: der letzte Zweck dieses Wirkens sind immer Menschen. — Hierauf gründet sich die Haupteintheilung alles möglichen menschlichen Berufs. Man könnte das erstere nennen, den höhern Beruf, das letztere den niedern, und nach diesem Eintheilungsgrunde die Menschen theilen in zwei Klassen, in die höhere und niedere.

Zuförderst. Auf wie vielerlei Weise wird auf den Menschen, als vernünftiges Wesen gehandelt unmittelbar?

Das erste, und höchste, wenn gleich nicht das edelste im Menschen, der Urstoff seines ganzen geistigen Lebens, ist die Erkenntnifs. Durch sie wird er in seinen Handlungen geleitet: und die beste Gesinnung behält zwar ihren innern Werth, aber sie leitet nicht zur Realisirung des Vernunftzwecks, wenn die Erkenntnifs nicht richtig ist. Man kann sonach zuförderst arbeiten auf die menschliche Gemeine, um ihre theoretische Einsicht zu bilden. Dies ist der Beruf des *Gelehrten*. Wir werden sonach zuförderst zu reden haben von den Pflichten des Gelehrten.

Einsicht aber ist und bleibt doch immer nur Mittel zum Zweck. Ohne guten Willen giebt sie keinen innern Werth; dient auch ohne ihn der Gemeine der vernünftigen Wesen sehr wenig. Sie selbst aber bringt, welches ein Hauptsatz ist, den wir oben in

das hellste Licht gesetzt haben, den guten Willen nicht nothwendig hervor. Es bleibt sonach noch die besondere Aufgabe, unmittelbar auf die Verbesserung des Willens der Gemeine zu arbeiten. Dies thut die Kirche, welche selbst eben die Gemeine der vernünftigen Wesen ist, durch ihre Diener, die sogenannten Geistlichen, welche richtiger moralische Volkserzieher heifsen und seyn sollten. Wir werden sonach fürs zweite zu reden haben von den Pflichten der Volkslehrer. — Zwischen beiden, dem Gelehrten, der den Verstand, und dem Volkslehrer, der den Willen zu bilden hat, steht in der Mitte der ästhetische Künstler, welcher den ästhetischen Sinn, der dem Verstande und dem Willen im Menschen zum Vereinigungsbande dient, bildet. Wir werden im Vorbeigehn einige Anmerkungen über die Pflichten desselben hinzusetzen.

Sollen die Menschen im gegenseitigen Einflusse auf einander stehen, so mufs vor allen Dingen ihr rechtliches Verhältnifs gesichert seyn. Dies ist die Bedingung aller Gesellschaft. — Die Veranstaltung, durch welche dies geschieht, heifst der *Staat*. Wir werden zu reden haben, von den Pflichten der *Staatsbeamten*. Dies über die höhere Volksklasse.

Das Leben des Menschen und seine Wirksamkeit in der Sinnenwelt ist bedingt, durch gewisse Verbindungen desselben mit der Materie. Sollen sie sich bilden für Moralität, so müssen sie leben; und die Bedingungen ihres Lebens in der materiellen Natur müssen, in wiefern sie in der Gewalt des Menschen stehen, herbeigeschafft werden. Auf diese Weise

steht

steht das unscheinbarste, und für niedrigst geachtete Geschäft mit der Beförderung des Vernunftzwecks in Verbindung. Es bezieht sich auf die Erhaltung, und die freie Thätigkeit moralischer Wesen, und ist dadurch geheiligt, gleich wie das höchste.

Die Natur kann in der Produktion dessen, was zu unserer Nahrung, Bedeckung, und zu Werkzeugen unserer Thätigkeit dient, theils geleitet, und unterstützt werden: — der Beruf der Landbauern, welche die Organisation leiten, und deren Arbeit von dieser Seite angesehen, erhaben ist; — theils bedarf es nichts weiter, als dafs die ohne Pflege hervorgebrachten Produkte nur aufgesucht werden, z. B. durch Bergleute, Fischer, Jäger, und dergl. Alle mit den Landbauern zusammengenommen könnte man *Producenten* nennen. — Das rohe Produkt mufs zum Theil weiter bearbeitet werden, für die Zwecke der Menschen, und wird dadurch zum Kunstprodukte; der Beruf der Handwerker, Künstler, Fabrikanten, die ich, da sie doch insgesammt Kunstprodukte verfertigen, Künstler nennen möchte. (Nur sind sie vom ästhetischen Künstler zu unterscheiden.) Es mufs unter den Menschen Tausch der mancherlei Dinge, die sie bedürfen, Statt finden. Es wird sehr zweckmäfsig seyn, wenn es ein besonderer Beruf gewisser Menschen wird, diesen Tausch zu besorgen. Dies ist der Beruf der Kaufleute. Die Pflichten dieser verschiedenen Zweige der niedern Klasse sind ziemlich dieselben: wir haben sonach nur im allgemeinen zu sprechen von den Pflichten der niedern Volksklasse.

§. 29.

Von den Pflichten des Gelehrten.

Sieht man die Menschen auf der Erde an, wie man moralisch sie ansehen soll, und was sie allmählig auch in der Wirklichkeit werden sollen, als eine einzige Familie, so kann man annehmen, dafs es auch nur Ein Erkenntnifssystem dieser Familie gebe, das von Zeitalter zu Zeitalter sich ausbreitet, und vervollkommnet. Wie das Individuum, eben so wird das ganze Geschlecht klüger mit den Jahren, und entwickelt sich durch Erfahrung.

Die Erkenntnifs eines jeden Zeitalters soll höher steigen, und um sie höher zu bringen, darzu eben ist der gelehrte Stand.

Die Gelehrten sind zuförderst die Depositärs, gleichsam das Archiv der Kultur des Zeitalters: und dies zwar nicht wie die Ungelehrten in Rücksicht der blofsen Resultate, als welche allerdings auch bei diesen, aber zerstreut, anzutreffen sind; sondern zugleich sind sie in dem Besitze der Principien. Sie wissen nicht nur, dafs etwas so ist, sondern zugleich auch, wie der Mensch zu dieser Erkenntnifs kam, und wie sie mit seinen übrigen Erkenntnissen zusammenhängt. Dies ist darum nöthig, weil sie diese Erkenntnifs weiter bringen, d. h. unter andern auch, die vorhandne berichtigen sollen: aber ihre Abweichung von der Wahrheit kann man nicht einsehen ohne die Principien, von denen sie abgeleitet ist, zu

ken-

kennen. — Es geht daraus zuförderst dies hervor: ein Gelehrter soll den Gang der Wissenschaft bis auf sein Zeitalter, und die benutzten Principien derselben historisch kennen.

Ferner: er soll diesen Geist der Gemeine weiter bringen: entweder durch Berichtigung, welches gleichfalls eine Erweiterung der Erkenntnifs ist (wer eines Irrthums erledigt wird, dessen Wissen steigt:) theils durch weitere Schlüsse aus dem bisherigen.

Der Gelehrte forscht nicht blofs für sich, berichtigt, und erfindet nicht blofs für sich, sondern für die Gemeine, und erst so wird sein Forschen etwas moralisches, und er Beobachter einer Pflicht, und Diener der Gemeine in seinem Fache. — Sein unmittelbarer Wirkungskreis ist das gelehrte Publikum: von diesem aus kommen auf dem bekannten Wege die Resultate seiner Untersuchungen an die ganze Gemeine.

Kaum ist es nöthig, noch ausdrücklich zu erinnern, dafs seine Denkart ihrer Form nach nur dann moralisch genennt werden kann, wenn er wirklich aus Liebe zur Pflicht, mit Einsicht, dafs er dadurch einer Pflicht gegen das Menschengeschlecht Genüge thut, den Wissenschaften obliegt. Wir fragen hier nur: *was* soll er thun. Dies läfst sich aus dem obigen beantworten. Er soll theils das Object der Kultur seines Zeitalters kennen, theils dasselbe weiter bringen. Das letztere mufs er aufrichtig suchen: denn nur so erwirbt er sich wirklich einen eignen Werth. Und wenn er es etwa auch nicht könnte, so

mufs er wenigstens den festen Willen, Eifer und Fleifs gehabt haben, es zu thun: dann ist seine Existenz auch nicht vergeblich gewesen: er hat wenigstens die Wissenschaft lebendig aufbehalten in seinem Zeitalter, und ist ein Glied in der Kette, der Überlieferung der Kultur. Auch Belebung des Geistes der Untersuchung ist ein wahres, und wichtiges Verdienst.

Strenge Wahrheitsliebe ist die eigentliche Tugend des Gelehrten. Er soll die Erkenntnifs des Menschengeschlechts weiter bringen, nicht aber nur etwa mit ihm spielen. Er soll sich selbst, wie jeder Tugendhafte, vergessen in seinem Zwecke. Worzu sollte es doch auch dienen, glänzende Paradoxen vorzutragen: oder Irrthümer, die ihm entschlüpft wären, fernerhin zu vertheidigen, und zu behaupten? Lediglich zur Unterstützung seines Egoismus. Dies mifsbilligt die Sittenlehre ganz, und eben so müfste es die Klugheit mifsbilligen: denn nur das Wahre und Gute bleibt in der Menschheit: und das Falsche, so sehr es auch etwa anfangs glänze, verliert sich.

§. 30.

Von den Pflichten der moralischen Volkslehrer.

I.

Die Menschen insgesamt machen eine einzige moralische Gemeine aus. Es ist die pflichtmäfsige Ge-

Gesinnung eines jeden Einzelnen, Moralität aufser sich zu verbreiten, so gut er es kann, und weifs d. i. alle mit sich selbst gleichgesinnt zu machen: indem jeder nothwendig seine eigne Denkart für die bessere hält, widrigenfalls es gewissenlos wäre, bei derselben zu verharren. Nun hält jeder andere seine davon abgehende Denkart gleichfalls für die bessere; aus demselben Grunde. Es kommt sonach als Gesammtzweck der ganzen moralischen Gemeine heraus der Zweck: Einmüthigkeit über moralische Gegenstände hervorzubringen. Dieses ist der letzte Zweck aller Wechselwirkung unter moralischen Wesen.

In wiefern die Gesellschaft aus diesem Gesichtspunkte angesehen wird, heifst sie die *Kirche*. — Also — die Kirche ist nicht etwa eine besondere Gesellschaft, wie es oft so vorgestellt wird, sondern sie ist nur eine besondere Ansicht derselben Einigen grofsen menschlichen Gesellschaft. Alle gehören zur Kirche, in wiefern sie die rechte moralische Denkart haben, und alle sollen zu derselben gehören.

II.

Diese allgemeine Pflicht aller, alle moralisch zu bearbeiten, kann übertragen werden, auf einen besondern Stand, und wird auf ihn übertragen: — nicht, dafs durch diese Übertragung irgend jemand von der Pflicht, an der Besserung anderer zu arbeiten, wenn sich ihm die Gelegenheit darzu darbietet, ganz losgesprochen werde: sondern nur, dafs er es sich nicht mehr *ausdrücklich zum besondern Zwecke zu machen hat*. Die Personen dieses Standes sind

in so fern Beamte, Diener der Kirche. — Alle sollten Alle bilden: der sonach, dem sie ihre Pflicht übertragen haben, bildet *im Namen Aller*. Er mufs davon ausgehen, worüber alle einig sind, vom Symbol; worüber schon oben geredet, und eben dasselbe aus einem andern Grunde erwiesen worden. Er mufs darauf hinausgehen, worüber alle einig werden sollen. Er mufs sonach weiter sehen, als die Einzelnen; das beste und sicherste Resultat der moralischen Kultur des Zeitalters in der Gewalt haben, und zu diesem hat er sie zu führen. Er ist sonach, und soll nothwendig seyn ein Gelehrter in diesem besondern Fache. — Alle sollen einig werden; sie sollen aber auch, während ihres Fortschreitens, einig bleiben: mithin mufs er stets so gehen, dafs alle ihm folgen können. Er erhebt sich freilich so schnell als möglich: aber nur so schnell als es möglich ist, alle vereinigt, nicht etwa Einen oder den andern Einzelnen zu erheben. Sobald er in seinem Vortrage der Kultur Aller zuvoreilt, sobald redet er nicht mehr zu Allen, und redet auch nicht mehr in Aller Namen, sondern redet in seinem eignen Namen. Das letztere nun mag er allerdings thun, als Privatperson; oder da, wo er auch in seinem eignen Namen redet, und die Resultate seiner eignen Vernunft vorträgt, in der gelehrten Republik: aber da, wo er als Diener der Kirche redet, stellt er nicht seine eigne Person, sondern die Gemeine vor.

III.

Die Moralität entwickelt sich mit Freiheit und durch die blofse vernünftige Erziehung im Umgange

von

von selbst, und allein aus dem Herzen des Menschen. Sie kann nicht künstlich etwa durch theoretische Überzeugung, hervorgebracht werden, wie wir oben klar eingesehen haben. Der Sinn für sie wird bei den öffentlichen Bildungsanstalten vorausgesetzt: und dies ist etwas, wovon der Geistliche nothwendig ausgehen mufs: was allein ja sein Amt erst möglich macht, und worauf es aufgebaut ist. Unmoralische Menschen haben keine Kirche, und keinen Stellvertreter in Absicht ihrer Pflichten gegen sie. — Es folgt daraus, dafs es die Absicht der öffentlichen Religions-Anstalten gar nicht seyn kann, theoretische Beweise und ein Gebäude der Sittenlehre aufzuführen, oder überhaupt über die Principien zu speculiren; die Gemeine führt sich diese Beweise nicht, denn sie glaubt schon, so gewifs sie Gemeine ist. Ihr Glaube ist Factum, und es ist lediglich die Sache der Gelehrten, ihn aus Principien *a priori* zu entwickeln. Der Zweck der öffentlichen moralischen Vorstellungen kann sonach kein anderer seyn, als der, jenen schon allgemein vorhandenen Sinn zu beleben, und zu stärken: alles was ihn innerlich wankend machen, und äufserlich verhindern könnte, in Handlungen sich zu zeigen, wegzuschaffen. Aber es giebt nichts dergleichen, aufser dem Zweifel, ob wohl auch der Endzweck der Moralität überhaupt befördert werden könne, ob es einen Fortgang im Guten wirklich gebe, oder ob diese ganze Gesinnung nicht eine Schwärmerei sey, die auf ein Unding ausgeht: es giebt nichts, das diese Gesinnung beleben und stärken könnte, als der feste Glaube, dafs die Beförderung des Vernunftzwecks wohl möglich ist, und jener

Fortgang zum bessern nothwendig erfolge. Aber dieser Glaube ist, wenn man ihn näher untersucht, der Glaube an Gott und Unsterblichkeit. Die Beförderung des Guten geht nach keiner Regel fort, wenn kein Gott ist; denn sie liegt weder im Gange der Natur, die sich auf die Freiheit gar nicht bezieht, noch steht sie in der Gewalt endlicher Wesen aus demselben Grunde, weil endliche Wesen nur mit Naturkraft handeln. Aber: sie geht nothwendig nach einer Regel fort, heifst: es ist ein Gott. — Eben so wenig schreiten wir planmäfsig fort zu unserm letzten Ziele, wenn wir nicht ewig fortdauern; denn unser Ziel ist in keiner Zeit zu erreichen.

Also, der Volkslehrer behandelt vorzüglich die Glaubensartikel. Nicht, dafs er sie *a priori* deducire; der Glaube folgt unmittelbar aus der moralischen Gesinnung, und der Volkslehrer setzt nothwendig Eins wie das andere voraus: sondern dafs er ihn belebe; eben dadurch, dafs er ihn als bekannt voraussetzt, und so die Menschen auf Gott und Ewigkeit hinreifst. — Es ist ein sehr grofser Vorzug für die Menschen, die eine äufsere Kirche haben, dafs sie gewöhnt werden, selbst das niedrigste Geschäft, das sie verrichten mögen, auf das erhabenste zu beziehen, was der Mensch denken kann, auf Gott und Ewigkeit.

Eben so ist es das Amt des Volkslehrers, der Gemeine Unterricht über die bestimmte Anwendung des Pflichtbegriffs zu geben, deren Liebe er bei ihnen mit Recht voraussetzt. Sie möchten alle gern vernünftig, und sittlich leben; sie wissen nur nicht

recht,

recht, wie sie es anzufangen haben, und was darzu gehört: dies ist die Voraussetzung, von welcher er ausgeht. Wie alle Einzelne, wenn sie in einer Person vereinigt wären, und sprechen könnten, beibringen würden, was jeder darüber weifs, so spricht in ihrer aller Namen der Lehrer. Wie macht man es, um sich zu dieser oder jener Stimmung zu bringen, die überhaupt ein Theil der pflichtmäfsigen Denkart ist? — Diese, und ähnliche Fragen beantwortet er. Sein Unterricht ist überhaupt ganz praktisch; berechnet für die unmittelbare Anwendung.

Überhaupt; — und dies sind für ihn Hauptregeln — *er beweist nicht, und polemisirt nicht;* denn er setzt die Glaubensartikel schon als bekannt, und angenommen, und den guten Willen schon als gefafst, voraus. In der Versammlung der Gläubigen Religions-Spötter zu zermalmen, verstockte Sünder zu erschüttern, die Gemeine anzureden, als eine Rotte von bösen Buben, ist ganz zweckwidrig. Man sollte glauben, diese würden nicht in die Versammlung kommen; und wer in ihr erscheine, lege schon dadurch ein öffentliches Bekenntnifs seines Glaubens und seines guten Willens ab. — Ferner, da der Lehrer im Namen der Gemeine redet, und an ihrer, ja nicht etwa an Gottes statt, — denn unter diesem steht er selbst, so wie sie, und ist vor ihm nur ein armer Sünder, wie die andern auch — so redet er gerade so, wie diese reden könnten; als ein Rathgeber, nicht als ein Gesetzgeber: aus Erfahrung, und nicht aus Principien.

IV.

Mit entschieden Ungläubigen, und solchen, die keine Pflicht anerkennen und achten, — denn dies allein ist der wahre Unglaube — hat der Volkslehrer es nicht vor der Gemeine zu thun, wie so eben erinnert worden, wohl aber *im besondern*. Die Art, wie man solche Personen zu bearbeiten hat, ist schon oben angegeben worden. Er führe sie in sich selbst hinein; er lehre sie sich selbst höher achten, als sie bisher sich mögen geachtet haben. Dem Unglauben liegt immer eine geheime Verachtung seiner selbst und Verzweiflung an sich selbst zum Grunde. Dieser Grund ist auszurotten, und es fällt dann von selbst, was nur auf ihm ruht.

So verhalte sich der Volkslehrer bei allen besondern moralischen Bedürfnissen der Einzelnen. Er sey stets bereit Rath zu geben, über alles, was dahin einschlägt. Er suche auch den, der ihn nicht sucht; aber, welches die Hauptsache ist, mit Bescheidenheit und Achtung für die Menschenwürde, und Selbstständigkeit eines jeden. Besonderer Gewissensrath wird er nur dadurch, dafs ihn jemand ausdrücklich darzu macht. Sich aufzudringen, hat er kein Recht.

V.

Die ganz eigentliche und charakteristische Pflicht des Volkslehrers ist die, des guten Beispiels. Er giebt es nicht für sich allein, sondern für die ganze Gemeine, deren Stellvertreter er ist.

Der Glaube der Gemeine beruht gröfstentheils auf dem seinigen, und ist, wenn man die Sache streng nimmt, gröfstentheils nicht viel anders, als ein Glaube an seinen Glauben. Er ist den Einzelnen wirklich nicht diese bestimmte Person, sondern er ist ihnen wirklich Repräsentant der moralischen Gemeine, der ganzen Kirche. Er soll, was er vorträgt, nicht vortragen, als ein gelerntes, und speculativ gefundenes, sondern als ein aus eigner innerer Erfahrung geschöpftes: und daran eben glauben sie, weil hier alles nur Resultat der Erfahrung ist. Wenn nun sein Leben widerspricht, so glaubt niemand an seine Erfahrung; und da sie nur dieser glauben konnten, indem er theoretische Beweise hinzufügen weder kann noch soll, glaubt man ihm eigentlich gar nichts von dem, was er sagt.

§. 31.

Über die Pflichten des ästhetischen Künstlers.

Theils liegt es, da ich von der Beziehung des Gelehrten, und des moralischen Volkslehrers auf die Bildung des Menschengeschlechts geredet habe, auf meinem Wege, von dem ästhetischen Künstler, der einen eben so grofsen, nur nicht so unmittelbar bemerkten Einflufs auf diese Bildung hat, um der Vollständigkeit willen mit zu reden, theils ist es Bedürf-

nifs

nifs unsers Zeitalters, dafs jeder thue, was an ihm ist, um diese Sache zur Sprache zu bringen.

Die schöne Kunst bildet nicht, wie der Gelehrte, nur den Verstand, oder wie der moralische Volkslehrer, nur das Herz; sondern sie bildet den ganzen vereinigten Menschen. Das, woran sie sich wendet, ist nicht der Verstand, noch ist es das Herz, sondern es ist das ganze Gemüth, in Vereinigung seiner Vermögen; es ist ein drittes, aus beiden zusammengesetztes. Man kann das, was sie thut, vielleicht nicht besser ausdrücken, als wenn man sagt: *sie macht den transscendentalen Gesichtspunkt zu dem gemeinen.* — Der Philosoph erhebt sich und andere auf diesen Gesichtspunkt mit Arbeit, und nach einer Regel. Der schöne Geist steht darauf, ohne es bestimmt zu denken; er kennt keinen andern; und er erhebt diejenigen, die sich seinem Einflusse überlassen, eben so unvermerkt zu ihm, dafs sie des Übergangs sich nicht bewufst werden.

Ich mache mich deutlicher. Auf dem transscendentalen Gesichtspunkte wird die Welt gemacht, auf dem gemeinen ist sie gegeben: auf dem ästhetischen ist sie gegeben, aber nur nach der Ansicht, wie sie gemacht ist. Die Welt, die wirkliche gegebene Welt, die *Natur*, denn nur von ihr rede ich, — hat zwei Seiten, sie ist Produkt unserer Beschränkung; sie ist Produkt unseres freien, es versteht sich, *idealen* Handelns, (nicht etwa unserer reellen Wirksamkeit.) In der ersten Ansicht ist sie selbst allenthalben beschränkt: in der letzten selbst allenthalben frei. Die erste Ansicht ist gemein; die zweite ästhetisch. Z. B. jede

Ge-

Gestalt im Raume ist anzusehen, als Begrenzung durch die benachbarten Körper; sie ist anzusehen als Äufserung der innern Fülle und Kraft des Körpers selbst, der sie hat. Wer der ersten Ansicht nachgeht, der sieht nur verzerrte, gepreſste, ängstliche Formen; er sieht die Häſslichkeit; wer der letzten nachgeht, der sieht kräftige Fülle der Natur, er sieht Leben und Aufstreben; er sieht die Schönheit. So bei dem Höchsten. Das Sittengesetz gebietet absolut, und drückt alle Naturneigung nieder. Wer es so sieht, verhält zu ihm sich als Sklav. Aber es ist zugleich das Ich selbst; es kommt aus der innern Tiefe unsers eignen Wesens; und wenn wir ihm gehorchen, gehorchen wir doch nur uns selbst. Wer es so ansieht, sieht es ästhetisch an. Der schöne Geist sieht alles von der schönen Seite; er sieht alles frei, und lebendig.

Ich rede hier nicht von der Anmuth und Heiterkeit, die diese Ansicht unserm ganzen Leben giebt: ich habe hier nur aufmerksam zu machen auf die Bildung, und Veredlung für unsere letzte Bestimmung, die wir dadurch erhalten.

Wo ist denn die Welt des schönen Geistes? Innerlich in der Menschheit, und sonst nirgends. Also: die schöne Kunst führt den Menschen in sich selbst hinein, und macht ihn da einheimisch. Sie reiſst ihn los von der gegebenen Natur, und stellt ihn selbstständig, und für sich allein hin. Nun ist ja Selbstständigkeit der Vernunft unser letzter Zweck.

Ästhetischer Sinn ist nicht Tugend: denn das Sittengesetz fodert Selbstständigkeit nach *Begriffen*, der

der erstere aber kommt ohne alle Begriffe von selbst. Aber er ist Vorbereitung zur Tugend, er bereitet ihr den Boden, und wenn die Moralität eintritt, so findet sie die halbe Arbeit, die Befreiung aus den Banden der Sinnlichkeit, schon vollendet.

Ästhetische Bildung hat sonach eine höchst wirksame Beziehung auf die Beförderung des Vernunftzwecks: und es lassen sich in Absicht ihrer, Pflichten vorschreiben. Man kann es keinem zur Pflicht machen: Sorge für die ästhetische Bildung des Menschengeschlechts; denn wir haben gesehen, dafs der ästhetische Sinn nicht von der Freiheit abhängt, und nicht durch Begriffe sich bilden läfst, sondern ganz von selbst kommen mufs. Aber man kann es im Namen der Sittenlehre jedem verbieten: halte diese Bildung nicht auf, und mache sie nicht, so viel an dir liegt, unmöglich, dadurch, dafs du Geschmacklosigkeit verbreitest. Geschmack nemlich kann jeder haben; dieser läfst durch Freiheit sich bilden: jeder sonach kann wissen, was geschmackwidrig ist. Durch Verbreitung der Geschmacklosigkeit für ästhetische Schönheit, läfst man die Menschen nicht etwa in der Gleichgültigkeit, in der sie die künftige Bildung erwarten, sondern man verbildet sie. Es lassen sich über diesen Gegenstand zwei Regeln geben.

1) Für alle Menschen. Mache dich nicht zum Künstler wider Willen der Natur: und es geschieht stets wider ihren Willen, wenn es nicht auf ihren Antrieb geschieht, sondern zufolge eines eigenwillig gefafsten Vorsatzes erzwungen wird. Es ist absolut wahr: der Künstler wird gebohren. Die Regel

gel zügelt das Genie, aber sie giebt das Genie nicht: eben darum, weil sie Regel ist, Begrenzung beabsichtigt, nicht aber Freiheit.

2) Für den wahren Künstler. Hüte dich aus Eigennutz, oder Sucht nach gegenwärtigem Ruhme dem verdorbenen Geschmacke deines Zeitalters zu fröhnen: bestrebe dich, das Ideal darzustellen, das vor deiner Seele schwebt, und vergifs alles andere. Der Künstler begeistere sich nur durch die Heiligkeit seines Berufs; er lerne nur, dafs er durch die Anwendung seines Talents nicht den Menschen dient, sondern seiner Pflicht; und er wird seine Kunst bald mit ganz andern Augen ansehen; er wird ein besserer Mensch werden, und ein besserer Künstler darzu. Es ist ein der Kunst, so wie der Moralität, gleich schädlicher Gemeinspruch: *schön sey das, was gefalle.* Was der ausgebildeten Menschheit gefällt, dies freilich, und dies allein ist schön; so lange sie aber noch nicht ausgebildet ist, — und wann wird sie es je seyn? — kann oft das geschmackloseste gefallen, weil es Mode ist, und das trefflichste Kunstwerk keinen Beifall finden, weil das Zeitalter den Sinn, mit welchem es aufgefafst werden müfste, noch nicht entwickelt hat.

§. 32.

Von den Pflichten der Staatsbeamten.

Die Staatsverfassung ist, nach obigem, anzusehen, als das Resultat des gemeinsamen Willens, der

durch einen ausdrücklichen, oder durch einen stillschweigenden Vertrag sich geäufsert hat. Die Einwilligung durch Stillschweigen, und Unterwerfung unter gewisse Einrichtungen gilt, wie oben gezeigt worden, im Nothfalle der ausdrücklichen Einwilligung gleich. — Was der Staat erlaubt in der gemeinschaftlichen Sphäre der Freiheit aller, das kann jeder mit gutem Gewissen thun; denn so weit geben, nach der Voraussetzung, seine Mitbürger ihre Freiheit auf. Ohne Erlaubnifs des Staats hat man bei jeder freien Handlung innerhalb jener gemeinschaftlichen Sphäre zu befürchten, dafs der Freiheit der andern dadurch Eintrag geschehe.

Der Staatsbeamte — ich rede hier besonders von dem höhern, der Theil an der Gesetzgebung, und Inappellabilität hat — ist nichts weiter, als der Verwalter dieses gemeinsamen Willens: Er ist eingesetzt, und verpflichtet durch alle Stände, und hat nicht das Recht, die Verfassung einseitig zu ändern. So sich zu betrachten, ist ihm Gewissenssache; denn gerade die ihm übergebene Form, und nur sie ist es, innerhalb welcher alle mit gutem Gewissen handeln können. Ändert er sie willkührlich ab, so dafs der Widerspruch gegen diese Änderung laut wird, so bedrückt er dadurch die Gewissen aller, und bringt sie in Zweifel zwischen dem Gehorsame gegen ihn, und den Pflichten, die sie gegen die Freiheit aller übrigen haben.

Nun aber giebt es eine Regel des Gesellschaftsvertrags aus reiner Vernunft. Die positive, welche er zu verwalten hat, kann von derselben sehr abgehen

hen, sie kann hart, sie kann unbillig seyn. Wie hat er sich bei diesem Widerstreite zu verhalten? Wir haben diese Frage gröfstentheils schon oben beantwortet:

Zuförderst: er darf sich allerdings der Verwaltung dieser positiven, seiner eignen Überzeugung nach der rein vernünftigen nicht völlig angemessenen, Verfassung unterziehen; ja, es ist ihm sogar, wenn er sonst darzu berufen ist, Pflicht. Denn irgend eine Verfassung mufs seyn, weil aufserdem die Gesellschaft, und das, um dessen willen sie da ist, das Fortschreiten zum bessern, nicht statt fände. Die gegenwärtig bestehende aber ist nach der Präsumtion dem Willen aller gemäfs; aber es ist jedem erlaubt, von seinem Rechte aufzugeben, und nachzulassen. Nun aber ist es Foderung der Vernunft, und Veranstaltung der Natur zugleich, dafs die gesellschaftliche Verbindung der einzig rechtmäfsigen allmählig näher komme. Der Regent, der mit diesem Zwecke den Staat zu regieren hat, mufs daher die letztere kennen. Wer aus Begriffen über die gemeine Erfahrung sich emporhebt, heifst, nach obigem, ein Gelehrter, der Staatsbeamte mufs daher ein Gelehrter seyn, in seinem Fache. Es könne kein Fürst wohl regieren, der nicht der Ideen theilhaftig sey, sagt Plato: und dies ist gerade dasselbe, was wir hier sagen.

Er kennt nothwendig folgendes. Theils die Verfassung, auf welche er verpflichtet ist, die ausdrücklichen oder stillschweigenden Verträge, auf denen sie beruht; theils die Staatsverfassung, wie sie seyn soll,

oder das Ideal. Endlich den Weg, den die Menschheit überhaupt, und insbesondere sein Volk nehmen mufs, um derselben theilhaftig zu werden.

Die Regierungsweise desselben läfst sich in dieser kurzen Formel beschreiben: was das absolute Recht, das Naturrecht erfodert, setze er schlechthin durch, ohne Milderung und Schonung. Was nur das geschriebene, positive Recht fodert, setze er blofs in sofern durch, in wiefern er es für das fortdauernde Resultat des Willens der dabei Interessirten halten kann. — Ich mache mich deutlicher. Was das erste anbelangt, ist es ein ganz falscher Satz, dafs die Regierung zum Besten der Regierten errichtet sey: *(salus populi suprema lex esto.)* Das Recht ist, weil es seyn soll, es ist absolut, es soll durchgesetzt werden, und wenn niemand dabei sich wohl befände. *(Fiat justitia, et pereat mundus)* In Absicht des letztern ist es nicht gegen das Naturrecht, wie schon erinnert worden, dafs jemand von seinem Rechte zum Vortheile eines andern nachlasse. *(Volenti non fit injuria.)* Aber es ist absolut rechtswidrig, dafs er zu diesem Nachlassen gezwungen werde. Entsteht sonach gegen ein an sich ungerechtes, und nur unter Voraussetzung der Einstimmung gerecht seyn könnendes Gesetz, allgemeiner und lauter Einspruch, so ist es die absolute Pflicht des Regenten, das Gesetz aufzugeben, so sehr auch die, welche bei der Ungerechtigkeit gewinnen, über Vertrags-Verletzung schreien möchten. Entsteht kein Einspruch, so verfährt er mit gutem Gewissen nach demselben. — Da diese Grundsätze leicht misverstan-

den

den werden, und daraus gefährlicher Mifsbrauch entstehen könnte, so bestimme ich sie näher. Es haben den Staatsvertrag, in wiefern durch ihn gegenseitige Rechte auf Personen festgesetzt werden, nicht Individuen geschlossen, sondern Stände. Wo z. B. der Adel in dem ausschliefsenden Besitze der höchsten Staatsämter und des reinen Landeigenthums ist (unter dem Titel der Rittergüter. Die andern Güter sind da meistentheils nicht reines Eigenthum:) so ist er dies zufolge eines meist nur stillschweigenden Vertrags mit dem Bürgerstande. Dieser nemlich läfst es sich gefallen, und nimmt seine Maafsregeln darnach, indem er sich zu etwas anderm geschickt macht. So bleibt die Sache in der Ordnung; und ein Regent, der einseitig, und unaufgefodert diese Verfassung aufhöbe, handelte völlig rechtswidrig, und despotisch; er ist auf sie verpflichtet, und der Adel hat sich ihm unter der Bedingung unterworfen, dafs er sie aufrecht erhalte. Thut ein einzelner Bürger, ohne es erst angezeigt zu haben, nachdem er durch sein bisheriges Betragen diese Verfassung gebilligt hat, Eingriffe in die präsumtiven Rechte des Adels, so ist er strafbar, und wird mit Recht nach dem positiven Gesetze gestraft, das er durch sein bisheriges Stillschweigen anerkannt hat; keinesweges wird er nach dem Naturrechte gerichtet, das er öffentlich und *vor der That* reklamiren sollte: nicht erst hinterher. Er wollte sich ja der Vortheile des positiven Gesetzes bedienen; wie kann er denn hinterher ein ihm entgegengesetztes in Anspruch nehmen. Reklamirt ein einzelner Bürger, wie sichs gehört, bei dem Regenten sein Recht, und hebt dadurch seinen Vertrag mit

dem Adel auf, so hebt er durch dieselbe Reklamation ja auch zugleich seinen Vertrag mit seinem eignen Stande auf, mit welchem vereint er ja den ersten geschlossen; er tritt aus ihm heraus: und muſs sonach auch auf diejenigen Vortheile Verzicht thun, die ihm durch jenen Vertrag zukommen: (z. B. auf das Recht, Handelschaft zu treiben, wenn etwa der Bürgerstand im ausschlieſsenden Besitze desselben wäre.) Was begehrt nun ein solcher eigentlich? Er begehrt in den Adelstand aufgenommen zu werden: und das muſs ihm, wenn es nur sonst seine äuſsere Lage erlaubt, von rechtswegen gewährt werden. — Also — die Einzelnen, die über Verletzung im Staatsvertrage klagen, müssen ihren Stand verändern dürfen. Dieses ist das einzige Mittel, auf ihre Reklamation das Unrecht gut zu machen. Ein zu duldender Staat muſs schlechthin diese Leichtigkeit der Standesveränderung eröffnen; das Gegentheil ist schlechthin rechtswidrig, und kein Regent kann es mit gutem Gewissen dulden. So ist z. B. die Leibeigenschaft; *(glebae adscriptio)* das Verbot für gewisse Stände, nicht zu studiren, schlechthin rechtswidrig. — Wenn aber der ganze Bürgerstand, oder wenigstens eine sehr entschiedene Majorität desselben, sein natürliches Recht reklamirte, dann würde es absolute Pflicht des Regenten seyn, eine Revision der Gesetzgebung über diesen Punkt anzustellen; der Adel möchte wollen oder nicht. Wenn die begünstigten Stände weise wären, so lieſsen sie es zu einer solchen Reklamation nicht kommen, sondern gäben allmählich selbst ihre Vorzüge auf.)

Die Fortdauer von dergleichen Verträgen gründet sich auf die Unwissenheit und Unbeholfenheit

der

der bevortheilten Stände; auf die Unkunde ihrer Rechte, und die Ungeschicklichkeit, dieselben auszuüben. Wie die Kultur höher steigt, und weiter sich verbreitet, hören jene Vorrechte auf: aber es ist Zweck der Natur und Vernunft, dafs sie aufhören, und dafs eine völlige Gleichheit der *Geburt* nach — nur in dieser Rücksicht, denn der hinterher gewählte Beruf errichtet wiederum Unterschiede — unter allen Bürgern eintrete; es ist sonach auch schon darum ihr Zweck, dafs die Kultur verbreitet werde. Sie ist die Grundlage aller Verbesserung; es ist sonach absolut rechts- und pflichtwidrig, dieselbe aufzuhalten, oder sie durch die für die Finsternifs interessirten Stände aufhalten zu lassen. — *Obscurantismus* ist unter andern auch ein Verbrechen gegen den Staat, wie er seyn soll. — Es ist dem Regenten, der seine Bestimmung kennt, Gewissenssache, die Aufklärung zu unterstützen.

Eine der höchsten Bestimmungen der durch reine Vernunft gefoderten Staatsverfassung ist die, dafs der Regent dem Volke verantwortlich sey; und gerade darin weichen die meisten wirklichen Staaten vom Vernunftideale ab, dafs in ihnen diese Verantwortlichkeit nicht eingeführt ist. Der Regent eines solchen Staates, der nach Ideen regiert, kann freilich die durch die Vernunft gefoderte Verantwortung nicht wirklich ablegen, da niemand ist, der sie abnehmen könnte; aber er regiert so, *als ob* er verantwortlich wäre; so, dafs er zur Rechenschaft, wenn sie gefodert würde, stets bereit sey.

Alles bisher Gesagte gilt nur von der höchsten Gewalt, sie sey Einer Person übertragen, oder unter mehrere vertheilt, die keinen höhern Richter über sich erkennt (als die Nation, wenn dieselbe fähig wäre, zu Gericht zu sitzen.) Der Unterbeamte ist streng an den Buchstaben des Gesetzes gebunden. Es giebt kaum etwas, das zweckwidriger sey in einem Staate, als dafs der Unterbeamte sich zum Deuter des Gesetzes aufwerfe. Dadurch geschieht allemal Unrecht, denn die verlierende Parthei wird nach einem Gesetze verurtheilt, das der Richter erst jetzt nach der That durch seine Deutung erschafft. — Freilich sollten auch die Gesetze nicht von der Art seyn, dafs sie sich deuten, drehen und wenden lassen; ihre Unbestimmtheit ist ein sehr grofses Übel für einen Staat. — Entstehen Einsprüche gegen das positive Gesetz aus Gründen des Naturrechts, dann soll er freilich das erstere nicht durchsetzen; aber er soll dann unmittelbar gar nichts thun, sondern die Sache an die höchste Obrigkeit, als gesetzgebende Gewalt, verweisen.

In Summa; Jede Staatsverfassung ist rechtmäfsig und man kann ihr mit gutem Gewissen dienen, die das Fortschreiten zum Bessern im allgemeinen, und für die Einzelnen, nicht unmöglich macht. Völlig rechtswidrig ist nur diejenige, die den Zweck hat, alles so zu erhalten, wie es gegenwärtig ist.

§. 55.

Von den Pflichten der niedern Volksklassen.

Die niedern Volksklassen sind, wie wir schon oben gesehen haben, darzu bestimmt, unmittelbar auf die vernunftlose Natur, um der vernünftigen Wesen willen, zu wirken, um die erstere für die Zwecke der letztern geschickt zu machen.

Ich habe meiner Voraussetzung nach, hier nicht mit den niedern Volksklassen unmittelbar, sondern mit denen zu thun, welche sie zu bilden haben. Ich beschreibe sonach nur die Gesinnung, zu welcher sie zu erheben sind.

1) Die Würde jedes Menschen, seine Selbstachtung, und mit ihr seine Moralität hängt vorzüglich davon ab, dafs er sein Geschäfft auf den Vernunftzweck, oder, was dasselbe heifst, auf den Zweck Gottes mit dem Menschen beziehen, und sich sagen könne: es ist Gottes Wille, was ich thue. Dies können die Mitglieder der niederen Volksklassen mit dem höchsten Rechte sich sagen. Sind sie auch nicht das höchste der empirischen Menschheit, so sind sie doch sicher die Stützen derselben. Wie kann der Gelehrte forschen, der Volkslehrer lehren, der Staatsbeamte regieren, wenn sie nicht zuförderst alle leben können?

Die Würde dieser Stände steigt, wenn man bedenkt, und sie bedenken läfst, dafs gerade von ihnen das Fortschreiten der Menschheit zum Bessern von jeher abgehangen hat, und fortdauernd abhangen wird. Denn soll die Menschheit um ein beträchtliches weiter kommen, so mufs sie mit mechanischen Arbeiten so wenig Zeit, und Kraft verlieren, als irgend möglich: die Natur mufs mild, die Materie biegsam, alles mufs so werden, dafs es nach leichter Mühe den Menschen gewährt, wessen sie bedürfen, und dafs der Kampf gegen die Natur nicht mehr ein so angelegenes Geschäfft sey.

Es ist, um dieser Bestimmung willen, die absolute Pflicht der niedern Klassen, ihr Gewerbe zu vervollkommnen, und höher zu bringen, weil dadurch das Fortschreiten des Menschengeschlechts überhaupt bedingt ist. Es ist die Pflicht jedes Individuum in diesen Klassen, sich wenigstens zu bestreben, dieser Foderung Genüge zu thun. Nur dadurch kann er seinen Platz in der Reihe der vernünftigen Wesen bezahlen. Aufserdem ist er blofs ein Glied in der Reihe der Überlieferung des Gewerbes. — (Es haben Schriftsteller behauptet, der Erfinder des Pfluges habe ein weit gröfseres Verdienst, als etwa der eines blofs theoretischen Satzes in der Geometrie. Dagegen hat man sich neuerlich sehr ereifert; mit Unrecht, wie es mir scheint: man hat dadurch mehr die Gesinnung eines Gelehrten, als die eines Menschen gezeigt. Beide Partheyen haben gleich Recht, und gleich Unrecht. Keine von beiden Erfindungen, und das, worzu sie gehören, mechanische Arbeit, und Wissenschaft, haben

ben einen *absoluten* Werth; nur ein *relativer* kommt ihnen zu, in Beziehung auf den Vernunftzweck. Beide Erfindungen sind daher ziemlich von gleichem Werthe; und unter den Erfindern bestimmt den höhern Werth, die Gesinnung, nicht aber der Erfolg.)

Die niedern Volksklassen können ihrer Pflicht, ihr Gewerbe höher zu bringen, kaum Genüge thun, ohne Leitung der höhern Klassen, die im unmittelbaren Besitze der Erkenntnisse sind. Es ist sonach

2) *die Pflicht derselben, die Mitglieder der höhern Klassen zu ehren.* Ich rede hier nicht von der Unterwürfigkeit, die sie dem Verwalter der Gesetze, als solchem, nicht von der Folgsamkeit, und dem Zutrauen, welches sie dem Volkslehrer, als solchem, schuldig sind, denn dieses sind allgemeine Pflichten; sondern von einer Achtung, die sie überhaupt für den Gelehrten, und Künstler, auch aufserhalb ihres Amtes, als für *höher gebildete Menschen* haben sollen. Diese Achtung besteht nun nicht etwa in äufserlichen Ehrenbezeugungen, oder in einem stummen, und sklavischen Respecte, sondern in der Voraussetzung, dafs diese Männer mehr verstehen, und weiter sehen, als sie selbst, und dafs ihrem Rathe, und ihren Vorschlägen zur Verbesserung dieses oder jenes Verfahrens, der Erwerbzweige, des häuslichen Lebens, der Erziehung u. s. w. wohl Wahrheit und Einsicht zu Grunde liegen möge; nicht in einem blinden Glauben, oder stummen Gehorsam, den sie nicht schuldig sind; sondern nur in der blofsen Aufmerksamkeit, und vorläufigen Annahme, dafs diese Vorschlä-

ge wohl vernünftig seyn könnten, und ihrer weitern Prüfung würdig seyen — Kurz: es ist, nur nicht ganz in demselben Grade, dieselbe Stimmung, von welcher wir eben gezeigt haben, dafs sie erwachsenen Kindern gegen ihre Eltern zukomme. — Diese Ehrerbietigkeit hängt ab von freier Überlegung, und Reflexion, und man kann sie sonach, zwar nicht unmittelbar, wohl aber das Nachdenken, wodurch sie befördert wird, zur Pflicht machen. — Es ist ohne weiteres einleuchtend, dafs, wenn die niedern Klassen alle Vorschläge zur Verbesserung, die von den höhern an sie kommen, ohne weiteres von der Hand weisen, die erstern nie weiter fortrücken werden.

Doch ist wohl zu bedenken, dafs diese Ehrerbietigkeit fast lediglich nur durch die eigne Schuld der höhern Klassen ihnen versagt wird; und dafs sie gröfstentheils von der Achtung abhängt, welche diese selbst jenen bezeigen. — Man respektire ihre Freiheit: denn zu befehlen hat man ihnen doch nichts, wenn man nicht, und in wiefern man nicht ihre Obrigkeit ist; sondern nur zu rathen. Man zeige Achtung für ihr Geschäfft, und lasse es an sich merken, dafs man die Würde desselben kennt. Will man auf sie wirken, so lasse man sich herab zu ihnen. Es giebt keine zwecklosere Eitelkeit, als die, vor Ungelehrten gelehrt scheinen zu wollen. Sie wissen das nicht zu schätzen. — Die Regel des Umgangs mit ihnen — welche zugleich die alles populären Vortrags ist — ist die: man gehe nur nicht von Principien aus, diese verstehen sie nicht, und können dem Gedankengange nicht folgen, sondern führe alles, was

man

man ihnen zu sagen hat, so gut es möglich ist, auf ihre eigne Erfahrung zurück.

Überhaupt das richtige Verhältnifs zwischen höhern und niedern Klassen, die zweckmäfsige Wechselwirkung beider, ist die wahre Grundstütze, auf welcher die Verbesserung des Menschengeschlechts beruht. Die höheren sind der Geist des Einen grofsen Ganzen der Menschheit; die Niedern die Gliedmafsen desselben; die ersten das denkende und entwerfende, die letzten das ausführende. Derjenige Leib ist gesund, in welchem unmittelbar auf die Bestimmung des Willens jede Bewegung ungehindert erfolgt; und er bleibt gesund, in wiefern der Verstand fortdauernd die gleiche Sorgfalt für die Erhaltung aller Glieder trägt. So in der Gemeine der Menschen. Ist nur dieses Verhältnifs, wie es seyn soll, so stellt zwischen den übrigen Ständen sehr bald von selbst das richtige Verhältnifs sich ein. Wenn die niedern Stände in ihrer Bildung gehörig fortschreiten — und sie schreiten fort, wenn sie auf den Rath der Höhern merken — so sieht der Staatsmann nicht mehr herab auf den Gelehrten, als auf einen müfsigen Träumer, indem er selbst durch den Gang der Zeiten getrieben wird, die Ideen des letztern zu realisiren, und sie in der Erfahrung immer bestätigt findet; und auch er wird nicht mehr von ihm verachtet, als ein gedankenloser Empiriker. Dann liegen auch der Gelehrte, und der sogenannte Geistliche nicht mehr im Streite in mehrern, oft in einer und derselben Person, weil der gemeine Mann stäts fähiger wird, mit der Kultur des Zeitalters fortzugehen.

Kaum

Kaum könnte ich dieses Buch mit etwas zweckmäfsigerm schliefsen, als mit der Aufzeigung des Hauptpunktes, auf welchem die Verbesserung unsers Geschlechts, als der Endzweck aller Sittenlehre, beruht.

Von gegenwärtiger *Sittenlehre* ist der Laden - Preis 1 Rthl. 21 gr.

Der Subscriptions - Preis war 1 Rthlr. 8 gr. Conventionsgeld.

Jena, gedruckt bei Etzdorf u. Comp.