



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

Universitätsbibliothek Paderborn

Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre

Fichte, Johann Gottlieb

Jena ; Leipzig, 1798

Erster Abschnitt. Von den formalen Bedingungen der Moralität unsrer
Handlungen.

[urn:nbn:de:hbz:466:1-49217](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-49217)

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

male Moralität, oder vorzugsweise sogenannte Moralität auch guter Wille heißt, 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 Bewußtseyn 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 Bewußtseyn des Objects der Neigung; aber keine Bestimmtheit des thätigen Ich, sondern Unbestimmtheit. Das Begehren möchte, daß sein Gegenstand ihm käme; selbst Hand und Fuß dafür rühren mag es nicht. Durch das Wollen erfolgt die Bestimmtheit.

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

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 heißt 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 Äußerung 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, daß das Object durch den Naturtrieb gegeben seyn könne. Es ist durch ihn gegeben als Object des Sehens, 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 bewusst; mithin muß es selbst annehmen, daß 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 daß dies die Bedingung des Bewußtseyns der Freiheit, und mit ihm des Ich, als eines solchen, sey, ist oben streng erwiesen; es ist sonach erwiesen, daß ein Wille sey, und daß 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, daß er nothwendig unter mehreren gleich möglichen Handlungen eine Auswahl trifft.

(Einige Philosophen haben in der Behauptung, daß es der Freiheit gleich möglich sey, die entgegengesetzten Entschliessungen 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 entblößen. Wir wollen doch einmal untersuchen, was

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 Äußerung 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 frey 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 sußer 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 muß.

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 Bewusstseyn allerdings nichts anderes, als blofs mechanisches vorkommt. — So ist es mit allem Fatalismus beschaffen. Auch wenn man den Grund unserer moralischen Entschliessungen 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 eignenützigen Triebes (des Naturtriebes) und des uneignützigen (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 Bewußtseyn der Selbstbestimmung; aber ich opfere den Genuß 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 Bewußtseyn gekommen seyn, wenn ich nicht an mich gehalten, den Entschluß 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 Genuß mir vorstellen, welchen gegenwärtig meine Natur nicht im mindesten fodert; und diesem Genusse alle Befriedigung der gegenwärtig in der That vorhandenen Triebe nachsetzen. Ehemals muß wohl ein Antrieb dieser Art in mir gewesen seyn, weil ich einen wirklichen Genuß gehabt habe, den ich gegenwärtig durch die Einbildungskraft nur reproducire. Dann ist mir die bloße Einbildung Antrieb, deren Object doch wohl Producte der Freiheit sind; und ich gebe mir sodann in dem ausgedehntesten Sinne des Worts, das Object meines Willens

lens selbst. Ich opfere dann eben so wenig der Tugend, sondern einem nur eingebildeten Genusse einen andern wirklichen Genuß auf. (Dies ist die gewöhnliche Lage der bloß *policirten* Menschen d. i. der Menschen auf dem Wege zur Kultur. Z. B. der abgenutzte Wollüstling, der Geizige, der Eitle rennt nach einem bloßen 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 grössten 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 gemäß 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

O 2

liegt,

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, daß meine Überzeugung irrig seyn könnte; noch für möglich, daß 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 muß, 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 muß mein ganzes Leben unentschieden, und in einem ewigen Hin- und Herschwan-
 ken zwischen dem Für und Wider zubringen: wenn es kein absolutes Kriterium der Richtigkeit meiner Überzeugung über Pflicht giebt.

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

IV.

Soll überhaupt pflichtmäßiges Verhalten möglich seyn, so muß es ein absolutes Kriterium der Richtigkeit unsrer Überzeugung über die Pflicht geben. Also es muß 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 pflichtmäßiges Verhalten möglich seyn, so muß 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 Erkenntnißvermögen. 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 gemißdeutet werde, bemerke man dabei folgendes: Das Sittengesetz fodert allerdings eine gewisse bestimmte Überzeugung = A, und autorisirt sie. Da das Sittengesetz aber kein Erkenntnißvermögen ist, so kann es seinem Wesen nach diese Überzeugung nicht durch sich selbst aufstellen; sondern es erwartet, daß sie durch das Erkenntnißvermögen, 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 unmit-
 telbar 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 müßten. Eine
 solche Behauptung ist theils für sich selbst völlig wi-
 dersprechend, aus dem Grunde, weil das praktische
Vermögen kein theoretisches ist; theils würde sie Be-
trügereien, 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 stoßen, was gebilligt werden
kann; nur enthalten sie nicht in sich selbst das Krite-
 rium seiner Richtigkeit, sondern dieses liegt im prak-
tischen, welches das erste und höchste im Menschen,
und sein wahres Wesen ist. Die gegenwärtige Be-
 hauptung ist, nur in ihrer weitem Bestimmung, die
 schon oben vorgekommene: das Sittengesetz ist le-
diglich formal, und muß seine Materie anderwärts
her erhalten. Aber dafs etwas seine Materie ist, da-
von kann der Grund nur in ihm selbst liegen.

Es entsteht nur dabei die weit schwierigere Fra-
ge: wie äußert sich, und woran erkennt man die Be-
stätigung eines theoretischen Urtheils über die Pflicht
durch das Sittengesetz? — Das Sittengesetz, auf
 den empirischen Menschen bezogen, hat einen be-
stimmten Anfangspunkt seines Gebiets: die bestimmte
Beschränkung, in welcher das Individuum sich fin-
 det, indem es zuerst sich selbst findet; es hat ein be-
 stimmtes, 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 pflichtmässig, 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, daß der ihnen zu Grunde liegende Trieb seine Befriedigung nicht absolut fodert, sondern sie nur als eine Gunst der Natur erwartet. Der Trieb nach Erkenntniß 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 mußte, 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 Gewißheit, 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 weiß z. B. daß ich zweifle. Woher weiß ich denn nun dies? Doch wohl nicht aus einer objectiven Beschaffenheit des gefällten Urtheils. Der Zweifel ist etwas subjectives; er läßt sich nur fühlen, eben so wie sein Gegentheil, die Gewißheit.) Sobald die Urtheilskraft das gefoderte findet, entdeckt sich, daß es das gefoderte sey, durch das Gefühl der Zusammenstimmung. Die Einbildungskraft ist nunmehr gebunden.

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 Erkenntniß unmittelbare Gewißheit, womit Ruhe und Befriedigung verknüpft ist.

(Kant sagt Religion innerh. d. Gr. d. bl. Vernunft 4. Stck. 2r. Thl. §. 4. vortrefflich: das Bewußtseyn, daß eine Handlung, die ich unternehmen wolle, recht sey, ist unbedingte Pflicht. Aber ist denn ein solches Bewußtseyn 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 muß; jedoch hat die transcendente Philosophie die Verbindlichkeit auf sich, die Möglichkeit eines solchen Gefühls der Gewißheit 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 paßt. — Ein Ketzerrichter, der einen ihm so erscheinenden Ketzer zu Tode verurtheile, könne nie ganz gewiß seyn, daß 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 beheuren; so werde hierbei wohl der kühnste Glaubenslehrer zittern. Oder wie er an einem andern Orte sagt, wer da aufrete, 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, daß wohl die meisten Bedenken tragen würden, es auf diese Gefahr hin zu wagen; und daraus könnten sie ersehen, daß 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 gewiß sey, der müsse auf diese Gewißheit selbst die ewige Verdammnis wagen, und wenn er dies nicht möge, verrathe er dadurch seine Ungewißheit.

Wenn nun aber weiter gefragt würde, was das heißen 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 größte 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, daß 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, daß 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 gewiß ist, der wagt es darauf, daß er sie und die Grundsätze, nach denen er sie eingerichtet hat, nicht abändern könne, daß seine Freiheit über diesen Punkt ganz verlohren gehe, daß er

in

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

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

Dies Resultat des gesagten ist: ob ich zweifle,
 oder gewiss bin; habe ich nicht durch Argumenta-
 tion, deren Richtigkeit wieder eines neuen Bewei-
 ses bedürfte, und dieser Beweis wieder eines neuen
 Beweises, und so ins unendliche; sondern durch
 unmittelbares Gefühl. Nur auf diese Art läßt sich
 subjective Gewissheit, als Zustand des Gemüths, er-
 klären. Das Gefühl der Gewissheit aber ist stets eine
 unmittelbare Uebereinstimmung unsers Bewusstseyns
 mit unserm ursprünglichen Ich; wie es in einer Phi-
 losophie, die vom Ich ausgeht, nicht anders kom-
 men 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
 Gewissheit für mich möglich; denn das Kriterium al-
 ler

|| ler theoretischen Wahrheit ist nicht selbst wieder ein theoretisches — Das theoretische Erkenntnisvermögen 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 Erkenntnis unsrer Pflicht, sondern überhaupt für jede mögliche Erkenntnis gilt; indem es auch in der That keine Erkenntnis 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 äußeres, 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 außer 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 regelmäßig 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 Zweckmäßigkeit, seine Brauchbarkeit zu beliebigen Zwecken, die man sich etwa mit demselben vorsetzen möchte.

Es werde hiebei bemerkt zuvörderst: die Bestimmung der Zweckmäßigkeit 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 außer Acht, dafs ich den Begriff der Zweckmäßigkeit aus der Beziehung eines Objects auf die Freiheit überhaupt, nicht gerade auf die meinige, abgeleitet habe. Es kann etwas als zweckmäßig 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 Zweckmäßigkeit zu Grunde.

Nun

Nun werde ich etwa meines Triebes — ich rede hier vom Triebe überhaupt — nur zum Theil mir bewußt. Dann habe ich die Zweckmäßigkeit des Dinges nur zum Theil aufgefaßt; ich erkenne nicht den eigentlichen Zweck desselben, sondern nur etwa einen willkürlichen, für welchen man es unter andern auch brauchen kann. Mein ganzer Trieb geht auf absolute Unabhängigkeit und Selbstständigkeit; ehe ich ihn nicht als solchen aufgefaßt 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, daß wir so eben ein geschlossenes Ganzes der Erkenntnis, eine vollständige Synthesis, aufgestellt haben. Nämlich, 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 Bewußtseyn vor-
 kommt, fodert einen ihm freilich unzugänglichen
 bestimmten Begriff = X. und bestimmt in so fern
 formaliter das Erkenntnißvermögen, d. i. er treibt
 die reflectirende Urtheilskraft an, jenen Begriff zu su-
 chen. Das Erkenntnißvermögen ist aber auch ma-
 terialiter in Absicht des Begriffs X. durch den sittli-
 chen Trieb, wenn er als ursprünglich betrachtet wird,
 bestimmt; denn X. entsteht durch die vollendete Be-
 stimmung des Objects, vermittelt des ganzen ur-
 sprünglichen Triebes, wie wir so eben gesehen ha-
 ben. (Alle Erkenntniß sonach, objectiv als System
 betrachtet, ist in voraus durchgängig bestimmt, und
 durch den sittlichen Trieb bestimmt.) Also zuför-
 derst, das Vernunftwesen ist auch in Absicht der Ma-
 terie und Form seiner ganzen möglichen Erkenntniß
 absolut durch sich selbst, und schlechthin durch nichts
 aufser ihm bestimmt. Was wir sonst zufolge des
 Satzes der Ichheit behaupten, erhalten wir hier be-
 stimmter wieder, und zwar durch eine genetische
 Deduktion. Dann — dasjenige im Ich, wodurch seine
 ganze Erkenntniß bestimmt wird, ist sein praktisches
 Wesen; wie es ja seyn mußte, da dies das höchste in
 ihm ist. Die einzige feste und letzte Grundlage aller
 meiner Erkenntniß ist meine Pflicht. Diese ist das
 intelligible „An sich“, welches durch die Gesetze
 der sinnlichen Vorstellung sich in eine Sinnen-
 welt verwandelt.)

Umgekehrt wirkt die Erkenntniß auf den sitt-
 lichen Trieb im Bewußtseyn; indem sie ihm sein
 Object

Object giebt. — Der sittliche Trieb geht sonach vermittelt der Erkenntniß in sich zurück; und die angezeigte Wechselwirkung ist eigentlich eine Wechselwirkung des sittlichen Triebes mit sich selbst. Im Gefühle der Gewisheit äußert sich das Zusammen treffen alles desjenigen, was das vernünftige Wesen constituirt, in der beschriebenen Wechselwirkung; wie wir oben weitläufiger 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, entschliesse. Das Gewissen aber ist das unmittelbare Bewusstseyn unserer bestimmten Pflicht. Dies ist nicht anders zu verstehen, als so, wie es abgeleitet worden. Nämlich das Bewusstseyn eines bestimmten, als eines solchen, ist nie unmittelbar; sondern wird erst durch einen Denkakt gefunden, (materiell ist das Bewusstseyn unserer Pflicht nicht unmittelbar.) Aber das Bewusstseyn, dafs dieses bestimmte Pflicht sey, ist, wenn das bestimmte erst gegeben, unmittelbares Bewusstseyn. Das Bewusstseyn der Pflicht ist formaliter unmittelbar. Jenes formale des Bewusstseyns ist ein bloßes Gefühl.

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

P

seine

hps

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 Bewußtseyn in diesem Zustande ist gar nichts weiter, als ein Bewußtseyn der Pflicht. Die Materie des Bewußtseyns ist Pflicht, darum, weil es Materie dieser Art des Bewußtseyns ist. Nämlich 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 Bewußtseyn 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 Bewußtseyn unsers reinen ursprünglichen Ich, über welches kein anderes Bewußtseyn hinausgeht; das nach keinem andern Bewußtseyn 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 heißt, 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 Grundirrtum alles Dogmatismus verstrickt, welcher den letzten Grund alles dessen, was im Ich und für das Ich ist, aufser dem Ich aufsucht. Der gleichen Moralsysteme sind nur durch eine Inkonsistenz möglich; denn für den konsequenten Dogmatismus gibt 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 gibt 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 Mißverständnissen Anlaß 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, daß von dem Subjecte selbst wirklich geurtheilt werde. Also findet Gewißheit 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 ungewiß, 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 nunmehr allgemeiner Menschenglaube geworden ist, als die Prämissen für ihre eigenen Urtheile; die sie größtentheils 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 jeder- mann durch das Gewissen verbunden, von jenen auf Treu und Glauben angenommenen Prämissen aus selbst zu urtheilen; die letzten Folgerungen, die un-

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. Mißbilligt 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 Erkenntniß gleichgültig; was da nur wahr, und wovon Ueberzeugung möglich seyn soll, muß sich nothwendig auf das Praktische beziehen; aber für einzelne Menschen in ihren beschränkten Lagen, kann ein großer Theil der Theorie ihr ganzes Leben hindurch gleichgültig bleiben.

Der Mensch muß um des Gewissens willen selbst urtheilen, das Urtheil an sein eigenes Gefühl halten, außerdem handelt er unmoralisch und gewissenlos. Es giebt sonach schlechterdings keinen äußern Grund und kein äußeres 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, daß 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 Un-
tersuchung anzunehmen, sondern ihn erst an sei-
nem eigenen Gewissen zu prüfen, und es ist absolut
gewissenlos, diese Prüfung zu unterlassen. Gegen
diesen categorischen und ohne Ausnahme gültigen
Ausspruch der Vernunft läßt sich schlechterdings
nichts vorbringen; und alle Ausflüchte und Ausnah-
 men, und Modifikationen desselben sind geradezu
 abzuweisen. Es ist nicht verstatet, zu sagen: dies
und dies habe ich wahr befunden, mithin wird et-
 was anderes, das etwa an dem gleichen Orte vor-
 kommt, 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, das das dritte
 doch falsch seyn könnte, es mit demselben zu wa-
 gen. Was nicht aus dem Glauben, aus Bestätigung
 an unserm eigenen Gewissen, hervorgeht, ist abso-
 lut Sünde.

§. 16.

*Über die Ursache des Bösen im endlichen vernünfti-
 gen Wesen.*

Diese Untersuchung ist theils an sich nicht oh-
 ne Interesse, indem sie einige Fragen zu beantwor-
 ten 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, außerdem wäre dasselbe nicht vernünftig. Das Vernunftwesen ist, wie man nicht genug erinnern kann, nicht willkürlich 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 Bewusstseyns, es ist etwas in demselben, bloß in wie fern es durch einen freyen Akt seiner eignen Selbstthätigkeit mit Bewusstseyn gesetzt wird. Aber es ist begreiflich, daß dieses Setzen, diese Reflexionen auf das ursprünglich uns constituirende, da sie insgesamt begränzt sind, fallen müssen in eine successive Zeitreihe; daß es sonach eine Zeit dauern werde, ehe alles das, was ursprünglich in uns und für uns ist, zum deutlichen Bewusstseyn erhoben werde. Diesen Gang der Reflexionen des Ich in der Zeit, beschreiben, heißt die Geschichte des empirischen Vernunftwesens angeben. Nur ist dabei zu bemerken, daß alles erscheint, als zufällig erfolgend, weil alles abhängig ist von der Freiheit, keinesweges aber von einem mechanischen Naturgesetze.

II.

II.

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

Es ist zu erwarten, daß 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 bloß 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 muß 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 reißt 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-

Encke

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 muß 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 muß schlechthin in C. etwas liegen, wodurch es vorzüglich wird. Man nenne dieses etwas X.

Aber eine andere Frage: Wie kommt es denn, daß 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 muß ein Major des Vernunftschlusses seyn, welcher so aussehen würde: was von der und der Art ist, (= X.) muß 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, und 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, daß dem Ich etwas von außen gegeben werde. Was ihm von außen käme, dessen könnte es sich nie unmittelbar bewußt seyn. Aber die Maxime ist Gegenstand des allerunmittelbarsten Bewußtseyns.

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, daß 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 Bewußt-

Bewußtseyn vorkommt, als der Naturtrieb, und
dieser lediglich auf Genuss ausgeht, und die Lust
zur Triebfeder hat; so kann diese Maxime keine an-
dere seyn, als folgende: was die der Intension und
Extension nach größte Lust verspricht, das muß
man wählen; kurz, — die Maxime der eignen
Glückseligkeit. Diese letztere mag freilich wohl
 zufolge der sympathischen 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 verständi-
ges Thier.

Ich habe *bewiesen*, welches die Maxime auf dem
 gegenwärtigen Reflexionspunkte seyn müsse, ich
 nehme sonach an, dafs dieselbe durch ein theoreti-
ches 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 Be-
 hauptungen neben einander bestehen? — Ich werfe
 diese Frage schon hier auf, ohnerachtet ihre Beant-
 wortung für unsere ganze gegenwärtige Untersu-
 chung gilt. — Wenn der Mensch auf diesem Re-
flexionspunkte 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 läßt
 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 that, ist seine Schuld; mithin ist die untaugliche Maxime, die daher fließt, gleichfalls seine Schuld. Auf welchem Reflexionspunkte das Individuum stehen werde, läßt 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. Nämlich, 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 Un-

ver-

X
Y

vermögen entschuldigen, sondern mich darüber anklagen, daß 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 läßt. Lediglich daher, daß man dies nicht bedenkt, entstehen die Schwierigkeiten, welche so viele antreffen, wenn sie an diesen Punkt kommen. Begreifen heißt ein Denken an ein anderes anknüpfen, das erstere vermittelt 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 läßt sich zwar wohl vorhersehen und begreifen, daß 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, daß 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 bewußt 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, daß über kurz oder lang der Mensch von selbst auf den höhern Gesichtspunkt sich erheben werde; wenn er nur sich selbst überlassen bleibt. Äußerst 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 Mißverständniß und Fehler des Ausdrucks; und ihr Sinn war größtentheils unschuldiger, als ihre Worte. Sondern ich deute damit besonders auf die ehemals im Auslande beliebten materialistischen und atheïstischen Sittenlehrer, wie Helvetius u. a., welche sagten: der Mensch that 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

Magazin
sagen

wer da besser seyn will, ist ein Thor, und Schwärmer, der die Gränzen seiner Natur verkennt. Durch dieses Raisonement 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, daß bei weitem die meisten Menschen um uns herum nicht besser sind; wodurch denn auch das Vorurtheil entsteht, daß diejenigen, welche ihren äußern 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, daß er des in ihm immer fort-dauernden und regen Triebes nach absoluter Selbstständigkeit sich werde bewußt 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 Genuß, den sie gewähren.

Ich habe gesagt: bleibt nur der Mensch sich selbst überlassen, so wird er etwa sich höher erheben. Jeder sieht, daß 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, daß sonach diese durch einen besondern Akt der Spontaneität geschehe: und dieser Wahrheit soll durch unsere Äußerung, 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, daß, ohnerachtet aller bösen Beispiele, und aller verkehrten Philosopheme, der

Q

Mensch

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 äußern
 Umstände haben ja keine Kausalität auf ihn; sie wir-
ken nicht in ihm und durch ihn, sondern er selbst
 ist es, der auf ihren Antrieb sich bestimmt. Auch
 bleibt es wahr, daß, ohnerachtet aller Hindernisse,
 wirklich einzelne über sie sich emporheben. Das
wie bleibt unerklärlich, d. i. es ist nur aus der Frei-
 heit zu erklären. Man könnte es, nach Analogie mit
 einem vorzüglichen Grade der intellektuellen Fähig-
 keit, Genie zur Tugend nennen. Empfindsamkeit
 ist dies nicht, wie ein gewisser Schriftsteller sagt;
 sondern Selbstständigkeit: und wer zur Tugend er-
 ziehen will, der muß zur Selbstständigkeit erziehen.

Gelangt nun auf eine unbegreifliche Weise die-
 ser Trieb nach Selbstständigkeit, aber als bloßer blin-
 der Trieb, weil auf ihn nicht mit Absicht und mit
 dem Bewußtseyn der Reflexion reflectirt wird, zum
 Bewußtseyn; 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, daß schon durch diese Erschei-
 nung der Charakter des Individuum weiter und an-
 ders werde bestimmt werden; und diese Bestimmt-
heit des Charakters ist es, die wir gegenwärtig zu
untersuchen haben.

Die unterscheidenden Merkmale, worauf es ^{in die}
 Untersuchung dieses Charakters ankommt, sind die-
 se, daß der Trieb nur als blinder Trieb erscheint,
nicht als Gesetz, noch als stehend unter einem Ge-
 setze;

Euer

 // // //
 2u }

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 Bewußtseyn 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 Hand-

Moyss

lung Rechenschaft geben will, man sie aus jener Maxime abzuleiten sucht, einen Zusammenhang mit ihr erkünstelt, und dadurch gewissermaßen 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 Botmäßigkeit seines Willens zu unterwerfen; und das zwar absolut aus keinem möglichen andern Grunde, als weil er es will. Es ist ohne weiteres klar, daß eine solche Handlungsweise aus dem blinden und gesetzlosen Triebe nach absoluter Selbstständigkeit entstehen mußte. Gewürdigt wird diese Maxime, wenn man sie mit der acht moralischen Maxime vergleicht. Nämlich 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 Äußerungen dieser Sinnesart sind folgende: Man will allerdings guten Willen haben, und will, daß 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 großmüthig 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 muß einsehen, daß diese Charakterzüge sich aus dem bloßen Triebe nach Genüsse 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 bloß vorgespiegelt wird, um einen noch untauglichern, die Begierde nach bloßem Genüsse, zu verstecken. Das Object unsers Willens ist gar nicht bestimmt durch einen möglichen Genuß, 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, daß er Achtung fodert. — Entweder die Durchsetzung dieser Denkart kostet keine Aufopferung an Genüsse; 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 — daß 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, daß 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 Unerkennlichkeit.

Oder die Durchsetzung einer solchen Denkart kostet Aufopferung. — Es ist sehr möglich, daß man sie mit den größten Verläugnungen durchsetze, weil jener Trieb höher ist, als der nach bloßem Genuße. Da der Trieb seinen Charakter, daß 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. Daß 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 Bewußtseyn 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 überflüssiges 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 Religionskriege, 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 einzig 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 Bewußtseyn 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 flößt, aus diesem Standpunkte angesehen, Bewunderung ein; da hingegen derjenige, der erst berechnet haben muß, was er dabei gewinnen werde, ehe er eine Hand rührt, verachtet wird. Sie ist und bleibt doch immer Unabhängigkeit von allem aufser uns; ein Beruhn 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 bloß 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 pflichtmäßige als verdienstlich und edel zu betrachten. Der Zöllner und Sünder hat zwar keinen größern 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 Bewußtseyn zu erheben; und dieser Trieb wird durch diese bloße 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 weiß nun, daß er etwas schlechthin soll.

Soll nun dieses Wissen in Handlung übergehen, so wird dazu erfordert, daß 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, daß jemand bei dem deutlichen Bewußtseyn seiner Pflicht im Augenblicke des Handelns, mit gutem Bewußtseyn, sich entschliesse, seine Pflicht nicht zu thun; daß 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 folgendermaßen; der Mensch ist sich seiner Pflicht klar bewußt, heißt; er als Intelligenz fodert von sich schlechthin, etwas zu thun; — er entschließt sich mit gutem Bewußtseyn gegen seine Pflicht zu handeln, heißt; 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-

Nat.
=

Forderungen, welche Voraussetzung sich selbst vernichtet, und der klarste offenbarste Widerspruch ist.

Aber es ist sehr möglich, daß man das klare Bewußtseyn der Anforderung der Pflicht in sich verdunkle. Nämlich, nur durch einen Akt der absoluten Spontaneität entsteht jenes Bewußtseyn; 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 transcendentalen 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 Anforderung 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. Nämlich im gewöhnlichen wirkt einmal das ohne alles Zuthun der Freiheit vorhandene Sittengesetz im Menschen Bewußtseyn 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, daß das Sittengesetz gar nicht so etwas ist, welches ohne alles Zuthun in uns sey, sondern daß es erst durch uns selbst gemacht wird. Aber in dem gegenwärtigen

gen

gen Systeme dauert das Bewußtseyn 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 abhängt, ob jenes Bewußtseyn 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 Bewußtseyn entweder klar erhält, oder es verdunkeln läßt, ein absolut erster und darum unerklärlicher Akt ist. Nämlich, es geschieht nicht etwa nach einer Maxime, also mit dem Bewußtseyn dessen, was ich thue, und der Freiheit, mit welcher ich es thue, dafs ich die Anforderung 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 Bewußtseyns der Pflicht ist eine Abstraktion von derselben. Nun giebt es zwei sehr verschiedene Arten der Abstraktion. Ich abstrahire entweder mit deutlichem Bewußtseyn, 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 Bewußtseyn der Pflicht selbst Pflicht ist. — Es geschieht im Gegentheil durch einen absolut anfangenden Akt, daß ich das Bewußtseyn der Pflicht klar erhalte. Es läßt 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 daß 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 daß dadurch Nothwendigkeit erfolge. Die Übung und Aufmerksamkeit, das Wachen über uns selbst, muß 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 Bewußtseyn verschwindet. Es lassen sich dabei zwei Fälle denken. Entweder dieses Bewußtseyn 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 Bewußtseyn der Pflicht
überhaupt, nur ein unbestimmtes. — Es kommt
 hier zuörderst darauf an, daß man überhaupt ein-
sehe, wie ein bestimmtes Bewußtseyn in ein unbe-
stimmtes und schwankendes sich verwandeln könne.
 — Alles unser Bewußtseyn hebt mit Unbestimmt-
heit an; denn es hebt mit der Einbildungskraft an,
welche ein schwebendes und zwischen entgegenge-
setzten 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, daß man die scharfe
Gränze wieder fahren lasse, und das Object lediglich
in der Einbildungskraft halte. Dies geschieht mit
 Bewußtseyn in der willkührlichen Abstraktion, wenn
 ich einen Gemein-Begriff bilde; da lasse ich die in-
dividuellen Bestimmungen aus, und erhebe eben da-
durch meinen Begriff zu einem allgemeinen. Hier
 wird jedoch der Begriff allerdings bestimmt. Daß er
 in dem und dem Grade unbestimmt ist, darinne eben
 besteht seine Bestimmtheit. — Es geschieht ohne
 Bewußtseyn, bei Zerstreuung und Gedankenlosig-
keit. Bei weitem die wenigsten Menschen fassen
 die Gegenstände bestimmt und scharf auf. Die Ob-
 jecte schweben denselben nur so vorüber, wie im
Traume, und mit einem Nebel bedeckt. Ist denn
 dann ihr Verstand gar nicht thätig gewesen? Ja wohl,
 außerdem entstünde auch nicht das geringste Bewußt-
 seyn. Die Bestimmtheit entschlüpft ihnen nur so-
gleich wieder; und der Durchgang durch die Regio-
nen 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 Gewissheit 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 muß, 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, daß jemand nur andern vorspiegele, er thue aus Pflicht, wovon er selbst gar wohl weiß, daß er es aus Eigennutz thut, und daß es die Pflicht von ihm gar nicht fodert, und daß 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 Pflichterkenntniß bestimmt, daß 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, daß man nur noch erst diese oder jene Lust genießen, 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. —

R

Ein

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 Anforderung der Pflicht ihrer Form nach, als Pflicht bestimmt; sie verlangt schlechterdings, und mit Nachsetzung aller andern Triebe Gehorsam. Läßt 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 größten Genuß aus, und fragt nur nach ihm; bescheidet sich vielmehr, hier und da auch seine Pflicht thun zu müssen, opfert der Pflicht etwa diejenigen Genüsse auf, die uns außerdem nicht reizen, der Verschwender den Geiz, der Ehrsuchtige 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 äußerer 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 Genuß, diesen oder jenen Besitz u. s. f. behalten, diese oder jene Neigung befriedigen wollen, können wir nicht: das ist, 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 Satz: 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.

A n h a n g.

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

äußersten 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 Bewußtseyn seiner selbst kommen muß jeder, wenn er ein Mensch soll genannt werden können. Dazu gehört nichts weiter, als dafs er der Freiheit in der Wahl seiner Handlungen sich bewußt werde. Dieses Bewußtseyn tritt schon dadurch ein, dafs er uns unter dem Mannigfaltigen, welches der bloße 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 Eigencutzes handeln; und in so fern kann man ihm mit Reinhold einen eigennütigen Trieb, den er selbst aber erst durch die frei gewählte Maxime eigennützig gemacht hat, beilegen; denn der bloße Naturtrieb ist keinesweges ein eigennütziger oder tadelswürdiger, sondern ihn zu befriedigen ist selbst Pflicht, wie wir zu seiner Zeit sehen werden. Auf dieser Stufe 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 Stufe 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 ist, 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 mußte 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 bloß die Erfahrung? Kant scheint dies anzunehmen; ohnerachtet er übrigens dasselbe folgert, was wir sogleich folgern werden. Aber die bloße Erfahrung würde uns nicht zu einer so allgemeinen Voraussetzung berechtigen. Es muß 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 muß, wenn sie wahrnehmbar seyn soll, und dies nicht könnte, wenn sie nicht gesetzt würde, als durch die Objecte aufgehoben. 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, muß auch dem Menschen, in wiefern

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

(So allein läßt 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 kraftigste 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 Regelmäßigkeit, und Ordnung der meisten Menschen ist nichts anderes, als jener Hang zur Ruhe, und zum Gewohnten. Es kostet stets Mühe sich los zu reißen. 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 losreißen; und kann es auch, wenn man ihn als absolut frei betrachtet: aber ehe er durch Freiheit sich losreißen kann, muß 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 Bunde.

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, das er auch wirklich Kraft in sich hat, ins unendliche sich soviel Gewicht zu geben, als nöthig ist, um seine Trägheit zu überwiegen: und das 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, das dieser erste Anstoß 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, das 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 *seruum arbitrium* behaupteten, und den Menschen als einen Stock und Klotz charakterisirten, der durch eigene Kraft sich nicht aus der Stelle bewegen könnte, sondern durch eine höhere Kraft angeregt werden müßte, 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 gänzlich Unvermögen zum Guten wird, ist das wahre, angebohrne, in der menschlichen Natur selbst liegende radicale Uebel: welches sich aus derselben auch gar wohl erklären läßt. 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 Slaverei 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 Anforderungen 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, daß 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 Slaverey, 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 Hoffnung daß er es in der Hölle werde aushalten können, als daß 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 Grundlager 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 offenen 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, muß sich darauf gefaßt halten. — Nur der Feige ist falsch. Der

Muthige

Müthige 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 Sklaven sind.

Diese Schilderung mag häßlich 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 häßlich erscheinen, beweist den Adel und die Erhabenheit der Menschheit. Findet ihr es denn eben so häßlich, dafs das stärkere Thier das schwächere frisst, 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 bloßes 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, daß dieselben, bloß für die menschliche Gattung gelten, daß sie nur dieser als etwas fremdartiges durch einen feindseligen Dämon angeworfen worden, und daß 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 weitem 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 einzigste Kraft lähmt, durch die der Mensch sich helfen soll, ihm geholfen werden? — Was fehlt ihm dean eigentlich. Nicht die Kraft? diese hat er wohl, aber das Bewußtseyn 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 muß er von außen kommen.

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

Bild

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

Woher aber sollen nun diese äußern Antriebe unter die Menschheit kommen. — Da es jedem Individuum, ohnerachtet seiner Trägheit, doch immer möglich bleibt, sich über sie zu erheben, so läßt 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 Entwicklung 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 ge-
zeigt worden.

Es ist sehr natürlich, daß 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, daß 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, daß 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.

Zwei)