



Universitätsbibliothek Paderborn

**Das System der Sittenlehre nach den Principien der
Wissenschaftslehre**

Fichte, Johann Gottlieb

Jena ; Leipzig, 1798

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

[urn:nbn:de:hbz:466:1-49217](#)

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

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

§. 18.

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

I.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Das ist das erste und vorzüglichste, worauf un-
 sere ganze Argumentation beruht. Nur ist an etwas,
 das schon bekannt und erwiesen ist, bloß zu erin-
 nern. Die ganze Natur wird zu Folge der Reflexion
gesetzt,

gesetzt, nothwendig gesetzt, als enthalten im Rau-me, und denselben ausfüllend, also als Materie. Da wir das System unserer Naturtriebe gesetzt haben als Naturproduct, und Naturtheil, müssen wir es nothwendig auch als Materie setzen. Jenes System unserer Naturtriebe wird ein materiel-
 ler Leib. In ihm concentrirt sich, und ist ent-halten jenes Treiben der Natur, das aber an sich kei-ne Kausalität hat. Aber unmittelbar zu Folge uns-
 sers Willens hat es Kausalität; unser Wille wird, aus
 dem obigen Grunde, in unserm Leibe unmittelbar Ursache. Wir brauchen nur zu wollen, und es er-folgt in ihm, was wir wollten. Er enthält die er-
 sten Punkte, von welchen alle Kausalität ausgeht,
 nach meinem obigen Ausdrucke. — Er ist in unse-
 rer Gewalt, ohne erst in sie gebracht werden zu müs-sen, wie alles übrige außer ihm. Ihn allein hat schon die Natur in unsere Gewalt gelegt, ohne alles unser freies Zuthun.

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

Wir

Wir folgern daraus weiter.

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

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

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

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

Zu

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

II.

Das Ich muss sich selbst als Ich finden, war die Behauptung, von welcher die so eben vollendete Be- trachtung ausging. Von eben derselben geht die ge- genwärtige aus; nur mit dem Unterschiede, dass dort auf das Leiden des Ich in jener Reflexion auf sich selbst, auf das Object der Reflexion, hier auf die Thä- tigkeit desselben, auf das subjective in der Reflexion, gesehen wird. Ein Ich muss Reflexionsvermögen ha- ben, um das gegebene innerlich durch Freiheit nach- zubilden. Wir haben die Thätigkeit des Ich in die- ser Rücksicht ideale Thätigkeit genannt. Dass da- durch die Ichheit bedingt ist, ist ohne weiters klar. Ein Ich ist nothwendig Intelligenz.

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

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

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

Aber Selbstständigkeit (Moraltät) ist unser höchster Zweck. Theoretisches Erkenntniß ist sonach der Pflicht formaliter zu subordiniren. Erkenntniß meiner Pflicht muss der Endzweck aller meiner Erkenntniß, alles meines Denkens, und Forschens seyn. Es ergeben sich daraus folgende drei Sitten-gesetze:

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

2)

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

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

III.

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

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

T und

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

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

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

sonach aus von einem Wirklichen, — ein Haupt-
satz einer reellen Philosophie, — mithin auch das
Bewußtseyn der Freiheit.

Um die Einsicht in den Zusammenhang zu be-
fördern. — Ich finde mich als Object, hiefs oben;
ich finde mich als Naturtrieb, als Naturprodukt,
und Naturheil. Dass ich reflectiren muss, um das
zu finden, Intelligenz seyn muss, versteht sich; aber
diese Reflexion kommt, indem sie geschieht, nicht
zum Bewußtseyn: sie kommt überhaupt nicht zum
Bewußtseyn, — ohne eine neue Reflexion auf sie.
Nun soll ich jenen Naturtrieb mir zuschreiben; ja,
wie wir in diesem §. unter I. gesehen haben, ihn
setzen, als etwas, zwar zu mir gehöriges, aber mich
selbst doch eigentlich nicht constituirendes. Welches
ist denn das Ich, dem ich den Naturtrieb zueignen
soll? Das substantielle eigentliche Ich. Nicht die
Intelligenz, als solche; wovon wir so eben den Grund
gesehen haben. Also das Freihärtige. — So gewiss
ich daher überhaupt mich, und insbesondere mich als
Naturprodukt finden soll, so gewiss muss ich mich
auch als freihärtig finden; denn außerdem ist das
erste Finden nicht möglich. Das erste ist durch das
letzte bedingt. Nun muss ich überhaupt mich fin-
den; also müsste mich auch freihärtig finden. Was
kann dies heißen, und wie ist es möglich?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Wer

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

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

g) Nun aber können mehrere Individuen außer mir seyn, und auf mich einfließen. Man kann a priori, wie wir schon gesehen haben, nicht erwiesen, dass es so seyn müsse; aber man ist wenigstens den Beweis schuldig, dass es so seyn könne.

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

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

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

de

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Meine

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

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

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

IV.

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

Dass

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

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

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

U

lerdings,

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

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

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

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

V.

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

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

*et
G*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Wir gehen dies sorgfältiger durch.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

nunft-

vernunft- und Rechts-gemässen Staate. — Es ist Gewissenssache, sich den Gesetzen seines Staats unbedingt zu unterwerfen; denn sie enthalten den präsumtiven allgemeinen Willen, welchem zuwider keiner auf andere einfließen darf. Jeder erhält die sittliche Erlaubniß, auf sie einzuwirken, bloß dadurch, daß das Gesetz ihre Einwilligung darzu erklärt.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Es

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

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

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

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

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

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

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

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

Also: es ist ausschliessende Bedingung der weiteren Ausbildung meiner besondern Ueberzeugungen, dass ich sie mittheilen darf, dass ich sonach von ihr ausgehe.

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

Ist

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ist,

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

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

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

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

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

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

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