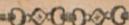


Kant

Widerlegung
 des
 demonstrativen Beweisgrundes
 für das
D a s e y n G o t t e s
 und
 Darstellung des moralischen

in Briefen abgefaßt



Sed venit hora, et nunc est, quando veri adoratores adorabunt
 in spiritu et veritate.

Joan. C. IV. v. 23.

Frankfurt am Main
 in der Andreaischen Buchhandlung

1795

Es ist eine nöthwendige Folge der physischen und zugleich der moralischen Anlage in uns, welche letztere die Grundlage und zugleich Auslegerin aller Religion ist; daß diese endlich von allen empirischen Bestimmungsgründen; und von allen Statuten; welche auf Geschichte beruhen, und die vermittelst eines Kirchenglaubens provisorisch die Menschen zur Beförderung des Guten vereinigen; allmählich los gemacht, und so reine Vernunftreligion zuletzt über alle herrsche, „damit Gott sey alles in allem.“ Kants Lehre der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, drittes Stück pag. 139.



V o r r e d e.

Der Freund, an welchen diese Briefe gerichtet sind, hatte seit mehreren Jahren Philosophie blos allein als Lieblingsfache getrieben. Sein bürgerlicher Beruf hinderte ihn, sich einzig und allein dem Studium derselben zu widmen. Er hatte sich aber doch durch

öfteres und geschärftes Nachdenken in den wenigen einsamen Stunden, die ihm von seinen Geschäften übrig geblieben waren, nach und nach überzeugt, daß, wenn je über die interessantesten, das menschliche Wohl und Weh betreffenden Gegenstände, Gewißheit und Ueberzeugung zu erlangen ist, sie nur allein in der Philosophie, und also weder in positiven Concordienformeln oder Concilienausprüchen, noch in den *Codicibus juris* aufzusuchen sey, daß also positive menschliche Satzungen und Ausprüche über rechtliche, moralische und religiöse Gegenstände nur in so ferne Wahrheit und Weisheit enthalten könnten, als sie Ausprüche der mit sich vollkommen einigen philosophirenden Vernunft seyen, und also ein ächt philosophischer Geist aus ihnen hervorleuchte; daß sie aber im entgegengesetzten Falle ihres einzigen haltbaren Fundaments

beraubt, nichts als leere Declamationen der Unwissenheit, und ohnmächtige Behelfe der mit sich entzweyten, aber nach Gewißheit ringenden Vernunft seyen. Nebst dem, daß er sich öfters mit mir über Recht und Moralität und ihre Gründe unterhielt, hatte er auch sehr oft das Gespräch auf Religion und den Mißbrauch, den Hohe und Niedere, Aufgeklärte und Unaufgeklärte von ihr machen, gelenkt. Er wußte wohl, daß, wenn dem unerhörten Unfuge mit Religionsfachen ein Ende gemacht werden sollte, man von dem ächten Erkenntnißgrunde aller Religion ausgehen, denselben als den einzig möglichen aufstellen, das Daseyn der Gottheit auf demselben bauen, und so Religion begründen müsse. Ueber Religion im Allgemeinen war er so ziemlich mit mir einig, weil er da meistens sein Herz sprechen ließ, allein nicht so, wenn ich mich mit ihm über die

Gründe derselben, wobey ich es nur mit seinem Kopfe allein zu thun hatte, unterhielt. Er hatte sich der dogmatischen Philosophie in die Arme geworfen, die ihn sehr gütig aufnahm. Er hatte daher auch die Werke älterer Philosophen, die sehr scharfsinnig über diesen Gegenstand geschrieben haben, öfters gelesen; und es hatte sich nach und nach eine Ueberzeugung, wie er vorgab, bey ihm festgesetzt, die im Grunde aber nichts anders als Uebersetzung war. Mendelsohn dünkte ihm über das Daseyn Gottes und über die Gründe derselben am gründlichsten und faßlichsten geschrieben zu haben. Mit Herz und Mund war er ihm deswegen zugethan. Um nun sein Herz mit seinem Kopfe in eine friedfertige Eintracht zu bringen, um seine schönen Ueberzeugungen von Religion auf die wahren Gründe zurückzuführen; entschloß ich mich, mit ihm in Bries

fen über den einzigen und ächten Erkenntnißgrund des Daseyns Gottes zu unterhalten. Ich mußte ihn daher zuerst darauf vorbereiten, und ihm die Schwäche des demonstrativen Beweises, den er für den einzig möglichen hielt, in seiner ganzen Blöße darstellen. Dies suchte ich in den vier ersten Briefen zu leisten. Um ihm den moralischen Beweisgrund recht dringend ans Herz zu legen, wozu er ohnehin empfänglich war, mußte ich eine kurze Zergliederung der moralischen Anlagen des Menschen, worauf derselbe beruht, mit ihm vornehmen, um so das Resultat des Daseyns Gottes desto sicherer ziehen zu können. Dies geschah in den folgenden Briefen. Es war ihm nun so fort sowohl der Kaltsinn in der Religion, als auch der Aberglaube bey gewissen Klassen von Menschen begreiflicher als er zuvor. Der supernaturalistische Ueberzeugungsgrund, der den

Aberglauben, und der demonstrative, der den
 Indifferentismus zur Folge haben muß, wenn
 sie consequent verfahren wollen, sind dann die
 beyden auf Irreligion führenden Erkenntniß-
 gründe. Schon von jeher hatten diese beyden
 Erkenntnißgründe einen sichtbaren Einfluß
 auf die religiösen Angelegenheiten der Men-
 schen. Man hatte eine doppelte Religion an-
 genommen, eine exoterische für den Pöbel, und
 eine esoterische für Aufgeklärte, eine Volksre-
 ligion, und eine für Gelehrte. Diese Entge-
 gensehung von Religion ist beynabe so alt wie
 die Welt selbst. Die ältesten Völker, und
 nachher auch die Griechen und Römer hatten
 ihre Mysterien, von denen der gemeine Mann
 ausgeschlossen war, und nur der erleuchtete,
 die Adepten der Weisheit den Zutritt hatten,
 sogar einige neuern Bibelausleger wollten
 eine so geheime Religion in derselben gefunden

haben, die Jesus nur seinen vertrauesten Freunden gelehrt habe. — Die Religion des Pöbels von jeher, und auch in unsern Zeiten verdient bey weitem den Namen der Religion nicht. Sie gründet sich auf einen falschen und anthropomorphitischen Begriff von der Gottheit. Daher kömmt es, daß er seinem Gott durch Handlungen, wodurch man zuweilen Menschen gefallen kann, wohlgefällig zu seyn glaubt. Seine Religion besteht meistens in vielen und lästigen Zeremonien, ist Tempeldienst, wodurch der Geist der Religion getödtet wird. Gott wird von ihm entweder als strenger Regent, als Tyrann, oder auch als ein guter Mensch, mit Beybehaltung des Namens Gott, vorgestellt. Man sucht sich also dem strengen Richter geneigt zu machen, man läßt sich Aufopferungen gefallen, man erduldet Strafen, die man sich freywillig auferlegt, um

es alsdann nicht nothgedrungen thun zu müssen. Um den härtesten künftigen Strafen zu entgehen, sucht man Fürsprecher (Engel oder Heilige), die um den Thron des Monarchen stehen, und das Flehen der Gläubigen an die himmlische Behörde bringen u. s. w. Im zweyten Falle, weit entfernt, ihm blos allein durch einen rechtschaffenen Lebenswandel zu dienen, verspricht man, opfert, thut Gelübde, verläßt sich bey der Menge seiner Sünden auf die Barmherzigkeit Gottes u. s. w. Die Gerechtigkeit Gottes wird also einmal despotisch gedacht, und das anderemal seine Güte menschlich gemißbraucht. Der moralische Glaubensgrund für das Daseyn Gottes hat nichts anders zum Zweck, als nach und nach bey den falschen Vorstellungsarten von der Gottheit, die naturalistische und supernaturalistische, die des Gelehrten und des Pöbels zu verdrängen, den

unseligen Unterschied zwischen exoterischer und
 esoterischer Religion aufzuheben, eine für alle
 Welt gültige, dem gemeinen Manne faßliche,
 und für den Gelehrten herzliche Religion ein-
 zuführen. Die Gründung des einzig möglichen
 moralischen Ueberzeugungsgrundes für das
 Daseyn Gottes ist der Anfang eines so wichti-
 gen und erhabenen Werkes, das schon einmal,
 nämlich vor 18 Jahrhunderten, begann. Es
 würde mich freuen, wenn ich etwas zu seiner
 Gründung und Befestigung beigetragen hätte.
 Da es nur blos allein Liebe zur Wahrheit ist,
 die meine Feder beseelet hat, indem mich nichts
 von Nussen zum Studium der kritischen Philoso-
 phie anlockt, so verlange ich, daß das Publi-
 kum auch nur aus Liebe zur Wahrheit und um
 derselben willen diese Briefe beurtheile. Ich
 bin bereit, diejenigen Erinnerungen, die man

mit Grunde dagegen machen wird, mit Dank
anzunehmen.

Geschrieben im Dezember 1794.

Der Verfasser.



Erster

Erster Brief.

Sie halten also noch immer dafür, daß die demonstrativen Beweise vom Daseyn eines allerrealsten Wesens, so wie sie Kartes der Erste erfand, gegründete Ansprüche auf Gültigkeit und Evidenz machen könnten; und daß sie durch die alles zermalmende Vernunftkritik nicht nur nicht gänzlich niedergeschlagen, und ihrer überzeugenden Kraft beraubt, sondern nicht einmal im mindesten erschüttert worden seyen? — Ich muß Sie fragen, lieber Freund, was wohl der Grund seyn mag, aus welchem und durch welchen Sie diese Behauptung, die bey Ihnen unmdglich blinde Anhänglichkeit aus Alte, oder Vorurtheil gegen das Neue seyn kann, gleichsam mit einer Art von Hartnäckigkeit und Unbiegsamkeit aus allen Kräften verfechten? Entweder haben Sie die Beweise der Vernunftkritik, wodurch sie den Schein der rationalen Theologie aufdeckt, und wobey sie meiner lebendigsten Ueberzeugung nach keine einzige Ausflucht für den dogmatischen Lehrer des Daseyns der Gottheit übrig läßt, noch nicht durchgängig gefaßt; oder wenn Sie auch dieselben durchgängig gefaßt haben, so hat Sie

dieselbe noch nicht völig von der Wichtigkeit der demonstrativen oder ontologischen Beweise dieses Grundartikels der Religion, so wie sie dieselben vorträgt, überzeugt. „Mendelsohns Beweise für den Satz, es existirt ein Gott, sagen Sie, sind so einleuchtend, und wie Sie sich selbst ausdrücken, so evident; ja, neben der Gründlichkeit noch dazu so faßlich, daß sie beynahe auch den gemeinen Verstand, der doch sonst zu abstraktern Beweisarten, wenn es aufs Fassen derselben ankömmt, gar nicht aufgelegt ist, überzeugen; und diese habe die kritische Philosophie noch keineswegs widerlegt. Wie vortreflich setzt sie nicht Mendelsohn in seinen Morgenstunden, der schönsten Frucht seines Geistes, und auch in seinem kleinern Werke von der Evidenz in metaphysischen Wissenschaften auseinander? welcher Philosoph hat wohl etwas hinzuzuthun, oder welcher mag wohl etwas davon hinwegnehmen?“ So ist es also Mendelsohn, Ihr Lieblingschriftsteller, dem die kritische Philosophie den Sieg noch nicht abgewonnen haben soll? So etwas mußte es seyn, um mir Ihre Anhänglichkeit an die dogmatischen Beweise für das Daseyn Gottes denken zu können. Ich gestehe es, Mendelsohn reißt in jedem Betrachte hin, und bemeistert sich der Aöpfe und Herzen der Philosophen. An ihm hat die dogmatische Philosophie einen großen und scharfsinnigen Bertheidiger

— 2 —

Ihrer Sache verlohren. Dieser Schüler Leibnitzens war seines noch größern Musters werth. Jedoch ich muß Ihnen einweilen zum voraus sagen, daß die dogmatische Philosophie sein Schuldner geblieben ist. Er ließ ihr ein schönes und glänzendes Gewand, während dem sie ihm nichts als faule Materie anzubieten hatte. Allein sollte diese gar zu große Vorliebe für Mendelsohn nicht ein geheimer Grund seyn (Sie mögen es nun eingestehen oder nicht), der Sie in der Vernunftkritik noch nicht hat finden lassen, was meines Dünkens so unwidersprechlich darinn dargethan ist, große Philosophen darinn fanden, und in der Hauptsache unter sich damit einverstanden sind? Es ist wahr, und die kritische Philosophie muß es ihm selbstn zur größten Ehre nachsagen, daß er die demonstrativen Beweise für das Daseyn Gottes so weit getrieben, so deutlich auseinandergesetzt, und so einleuchtend zu machen versucht hat, daß selbst die kritische Philosophie auf eine so große Deutlichkeit, Klarheit und Präcision in ihrer Sache bis daher noch nicht hat Ansprüche machen können: und sollte wohl dies letztere nicht auch eine Mitursache seyn, daß die Vernunftkritik in Betreff des Daseyns Gottes den Beyfall Ihres Kopfes, der doch sonst so biegsam und geschmeidig ist, noch nicht hat erhalten können? Ich zweifle keineswegs daran. Kant hat zwar in seinem



berühmten, mit so viel und unübertrefflichem Scharf- und Tieffinn geschriebenen Werke den blendenden Schein, der den Schlüssen für das reale Daseyn der Gottheit in theoretischer Rücksicht anklebt, aufgedeckt; er hat dieselben für Trugschlüsse erklärt, die auch meiner Meynung nach, wie ich Ihnen in der Folge noch zu beweisen gedenke, für nichts anders als solche zu halten sind. Denn hat man einmal die Hauptidee seines Systems, und die demselben zu Grunde liegenden Prämissen, die freylich nicht so leicht verständlich sind, richtig gefaßt und verstanden; so stehen die obbenannten Scheinbeweise für die Demonstration der Gottheit in ihrer völligen Blöße da. Allein, der so seltenen Gabe, klar, populär und faßlich zu schreiben, kann sie sich eben nicht so sehr rühmen; sie will eben darum auch, wie sie in der Vorrede selbst sagt, das Geschäft, die Unebenheiten ihres Vortrages abzuschleifen, Männern von Unpartheylichkeit und wahrer Popularität überlassen, um ihr die erforderliche Eleganz zu verschaffen. Hätte sie mit dem fast unerreichbaren Tieffinne, der in ihr fast auf jedem Blatte den Philosophen ein Gegenstand des Staunens und der Bewunderung ist, die Gabe der Klarheit, mit der fast schwindelnden Höhe der Speculation das Anziehende der Popularität und Faßlichkeit, mit der Wahrheit und Originalität der Gedanken die

Präcision und allgemeine verständliche Deutlichkeit; Eigenschaften die Moses Mendelsohn in einem sehr hohen Grade besaß, gepaart; hätte sie die freylich dem speculativen Denker selten ganz eigene Kunst (die Ursache mag nun liegen, wo sie immer will) der Mittheilbarkeit ihrer Gedanken und Raisonsments ein wenig besser verstanden; eine Kunst, die so vieles Mißverständniß verhüten, und das Verstehen nicht wenig erleichtern kann; ich wette, sie hätte, wo nicht ganz, doch gewiß mehr Beyfall von Ihnen erhalten, als Sie ihr wirklich geschenkt haben. Glauben Sie aber ja nicht, daß ich Sie dadurch einer Schwäche des Geistes beschuldigen wolle, die Sie ausser Stand gesetzt hätte, in die Tiefen dieser Speculation einzudringen, und dieselben zu fassen: ich bitte Sie, ja kein solches Resultat aus meinem obigen zu ziehen! Doch dafür muß Ihnen das Zutrauen zu Ihrem Talent, und die Verehrung für Ihren Kopf, die ich schon seit langer Zeit gegen denselben gehegt, und es Ihnen aus keinen unzweydeutigen Aeußerungen an den Tag gelegt habe, der glaubwürdigste Bürge seyn. Ist es nicht, so wie in der Kritik der Vernunft manche Behauptungen vorgetragen werden, auch dem besten Kopfe, mit einem hohen Grade von zergliederndem Scharfsinne begabt, möglich gemacht, zu straucheln und zu fallen? Ich meyne dasjenige, was dem Urheber



und Verfasser der Vernunftkritik so deutlich, hell und klar, wie mathematische Wahrheiten vor Augen schwebte, zu mißverstehen und zu mißdeuten, und sogar Philosophen von Profession glaubend zu machen, Kant lehre mit ihnen sowohl in Ansehung der Existenz Gottes, als auch anderer von ihm vorgetragenen Wahrheiten das Nämliche. Ja, da sogar noch manche Behauptungen der Vernunftkritik mit jenen des Mendelsohns in Betreff der Existenz Gottes eine nicht zu verkennende Aehnlichkeit haben; da sogar der Vortrag derselben so beschaffen ist, daß man leicht hintergangen werden kann, zu wähnen, Kant hole die Prädicate, mit denen er die Gottheit gedacht haben will, und nach seiner Philosophie denken muß, aus dem Dinge an sich (der Gottheit) her, ein Vorwurf, den ihm auch einige Gegner seiner Philosophie gemacht haben, wenn sie sagen, er gebrauche das Nothwendige und Allgemeine in unsern Vorstellungen, das nur subjectiv, und vom Denken gelten könne, auch objectiv und vom Dinge an sich; so verdanke ich es Ihnen gar nicht, wenn die Vernunftkritik Sie von der Wahrheit ihrer Behauptungen noch nicht hat überzeugen können: ja daß Sie sogar glauben können, sie habe Mendelsohn schlechterdings noch nicht widerlegt, sondern behaupte sogar in manchen Punkten das Nämliche mit ihm. Eine solche Täuschung ist

Ihnen leicht zu verzeihen, Sie, der Sie nicht aus Partheylichkeit, oder aus Starrsinn, wie es so manche thun, den Behauptungen der Kritik der Vernunft Wahrheit absprechen, manchmal auch bloß, weil sie dieselbe nicht erfunden haben. Aber auch die demonstrative Beweisart des Daseyns Gottes führt so etwas Unwiderstehliches, so etwas Anziehendes und Ueberführendes mit sich, daß es einem schwer ankömmt, sich derselben gänzlich zu ent schlagen, und ihre Nichtigkeit einzugesehen. Sie scheint so etwas in diesem Punkte der mathematischen ähnliches zu haben, die ohnehin an Schlußkraft und Evidenz keiner andern etwas nachgiebt. Was würde der Mathematiker sagen, wenn man ihm die Bändigkeith des Beweises irgend eines schweren Problems oder Theorems, das er entweder selbst erfunden, oder wovon er doch die Wahrheit, die ihm demonstrirt wurde, deutlich einseht, und sie so gut, wie der Erfinder beweisen kann, lärgnen wollte? würde er sich nicht aus allen Kräften dagegen setzen, um sich dieselbe, da sie ihm im vollen Glanze der Evidenz vor seinen Augen strahlt, nicht wegdisputiren zu lassen? Evidenz, wenn sie auch nur auf Einbildung beruht, und folglich erkünstelt ist, reizt mächtig durch ihren Zauber, und füllt gleichsam die Seele mit hoher Begeisterung! Auch in Ansehung Ihrer demonstrativen Beweise



des Daseyns Gottes mag es Ihnen so ergangen seyn. Ein Kopf, der sich der Einsicht vermeintlich evidenter Wahrheit rühmt, ist, wenn man ihm diese Evidenz zum Irrthume oder zur Täuschung herabwürdigt, sey es auch, daß man ihm für die nemlichen Sätze viel stärkere Beweise giebt, die er aber lange nicht für so evident hält, als seine vorigen, unverföhnlich. Man hat ihn auf einmal aus dem alten bequemen Hause hinausgejagt; sich bey ihm für weiser ausgegeben, und seine Eigenliebe bis zur Widersetzlichkeit gereizt. Ich verzeihe es Ihnen daher gar gerne, wenn Sie sich noch immer in dem Besitze Ihres alten Schlosses, das Sie für wirklich halten, das im Grunde aber ein Feenpallast ist, und Wahrheit lügt, zu seyn dünken. Allein Sie haben auch selbst noch keine deutlichere, ich will nicht sagen neue (denn eine solche giebt und kann es nicht mehr geben), Widerlegung der dogmatischen Beweise vom Daseyn Gottes, von andern kritischen Philosophen vernommen, als gerade diejenigen, die in der Kritik der Vernunft dargestellt sind. Wenn die Kritik der Vernunft von ihren Verehrern und Freunden, die sie freylich mit Recht über alles erheben, nicht blos so viel nachgesprochen, sondern deutlicher und lichtvoller wäre gedollmetschet worden; wenn sie dem Tiefsinne Kants durch Klarheit und höhere Deutlichkeit nachgeholfen, und liebreich



die Hände geboten hätten; so hätte vielleicht die letztere nicht mehr so viele Gegner, als sie dermalen wirklich noch hat; die Wahrheit ihrer Behauptungen wäre besser ans Licht gehoben, mehr gesichtet worden, und auf diese Weise wenigern Mißverständnissen ausgesetzt; und vielleicht dürfte ich auch Sie schon zu der Klasse ihrer Gönner und Verehrer zählen. Allein wenn auch Kants Dunkelheit auf der einen Seite, auf der andern die lichtvolle Gabe der Evidenz Mendelsohns für die Darstellung der Wirklichkeit eines Wesens aller Wesen, und endlich auch der Mangel an Deutlichkeit und Präcision eines großen Theils derer, die das Geschäft der Commentatoren Kants auf sich genommen haben, zum Nachtheile der guten Sache der Vernunftkritik, und zum Vortheile der Dogmatik ausfällt; so scheint mir doch beynabe dieses ein Räthsel zu seyn, wie Sie l. Fr. bey Ihrer Ueberzeugung aus bloß speculativen und demonstrativen Gründen und Beweisen für das Daseyn Gottes noch mit so vieler Wärme, und Interesse von Religion sprechen, und in einem so hohen Grade von begeisternder Andacht (denn ich kann für die religiösen Empfindungen, die ich so oft an Ihnen bemerkt habe, keinen passenderen Namen auffinden) für Religion fühlen können. Diese Glut von Religionsgefühlen kann doch wahrhaftig keine Folge von bloß speculativer Ueberzeugung

des Daseyns der Gottheit seyn? müssen Sie es mir nicht selbst eingestehen, wenn Sie auch nicht wollten? Schon aus der Natur der Beweisart ist es klar, daß bloße Speculation, nichts als bloße Speculation, und mithin eine bloß speculative grübelnde, frostige Religion zur Folge habe. Denn der Grund und das was aus demselben folgt, stehen im engsten Verhältnisse miteinander. Bestätigt es nicht die Erfahrung aller Zeiten, daß, wo es entweder hyperphysische Beweise, oder vielmehr übernatürlichen Glauben an das Daseyn der Gottheit gegeben hat, auch keine andere, als eine sklavische, abergläubische Religion, oder vielmehr Gottesdienst vorhanden gewesen; und da, wo metaphysische und also demonstrative Beweise herrschten, die Religion nach und nach in Gleichgültigkeit und Unglauben übergieng. Muß nicht auf diese Weise eine der wesentlichsten, obgleich äußerlichen Stützen der Tugend sinken, wenn die Religion, die die Tugend nur allein durch das herzerweiternde und erhebende Bild des heiligsten und gütigsten Wesens unterstützen und heben kann, statt dem erstern ein bloß unendliches und unbegreifliches Wesen zum Objecte wählt. Freylich steht die Tugend und der tugendhafte Mann für sich auch ohne Religion, die ihn nicht erst edel macht, auf seine eigene Tugend gestützt. Allein so verschieden Religion und Sittlichkeit sind,

und so wenig die letztere an und für sich die erstere vor-
 aussetzt, so eng sind sie andererseits wieder verbun-
 den, und wirken auf einander wechselseitig zurück.
 Wenn es blos allein der Verstand und die theore-
 tische Vernunft sind, die die Ueberzeugung vom Da-
 seyn Gottes bewirken sollen; muß nicht dann das
 Herz in eben dem Verhältnisse davon ausgeschlossen
 seyn, je speculativer und demonstrativer die Beweise
 der Vernunft sind? Die Vernunft, die da grübelt
 und immer grübelt, läßt das Herz kein Interesse
 an diesem Gegenstande finden. Wie sollte es auch
 seyn? Die Vernunft, in wie ferne sie speculativ
 und theoretisch ist, hat es blos allein mit dem aller-
 realsten nothwendigen und unendlichen Wesen zu
 thun; dieses Wesen, das eben deswegen, weil es
 das allerrealste ist, in einer so ungeheuern Entfer-
 nung von unserm Seelenauge liegt, ist doch wahr-
 haftig kein Gegenstand, an den sich das Herz
 anschließen kann, um sich an demselben durch religiöse
 Gefühle zu erwärmen. Mich wundert es daher
 gar nicht, daß man in unsern Zeiten so laute Klä-
 gen über Kaltsein in Religionsfachen erhebt; der
 Grund zu dieser Klage liegt uns vielleicht näher,
 als wir glauben. Wenn man auch die Gottheit
 nicht gänzlich wegwirft, so entkleidet man sie doch
 von allen den Eigenschaften, wodurch sie nur allein
 das Herz des Menschen zu rühren, und die Lauigkeit



und den Indifferentismus in Religionsdingen, der nach und nach in Unglauben überzugehen droht, zu verschrecken vermag. Nur fällt es mir auf, daß es der Aberglaube ist, aus dessen Munde vorzüglich Klaglieder über Unglauben und Gleichgültigkeit in Religionsdingen ertönen: mögte man ihm doch zeigen, daß seine Schwärmerey, und zuweilen wohl gar sein Fanatismus weit verächtlicher und verabscheuungswürdiger sey, und weit nachtheiligere Folgen nach sich ziehe, als der Kaltfinn und Indifferentismus des erstern. Wenn Sie, I. Fr., und mit Ihnen Mendelsohn und vielleicht ein noch großer Theil von dogmatischen Philosophen in Ansehung des Indifferentismus in der Religion eine Ausnahme machen; so ist dies nicht sowohl eine richtige Folge ihres angenommenen Systems, als vielmehr eine Inconsequenz desselben; oder eine Folge des Siegs Ihres Herzens über ihren Kopf, der bey edlen Männern dem erstern fast allezeit zu hulbigen genöthigt wird. Wenn Theorie und Praxis allezeit in einer nothwendigen Verbindung mit einander ständen, wie sie es denn seyn sollten; wenn System und Handlungen des Mannes einander entsprechen müßten, wenn Speculation und Gefühle in einem Puncte zusammentreffen, wenn Kopf und Herz ein Geist und eine Seele ausmachen müßten; wenn z. B. das Bekenntniß und die Vertheidigung

theoretischer Sätze, die für sich zum Unglauben führen, das Subject zum wirklich Unglaubigen machen müßten; so hätte man dieses von den theoretischen Skeptikern und Atheisten am meisten zu befürchten gehabt; Spinoza und Hume, diese edlen und rechtschaffenen Männer, von ausgezeichnet gutem Charakter müßten die größten Bhsewichte gewesen seyn. In den meisten bisherigen philosophischen Systemen, hatte der Kopf, der sich mit Speculationen beschäftigte, meistens sein eigenes Gebiet, auf dem er arbeitete; aber auch das Herz sein eigenes. Die Handlungsweise des Menschen, und seine Sinnesart wurde zum Glück durch ganz andere Triebkräfte geleitet, als durch Speculationen des Kopfs. Gefühle aller Art, moralische und religiöse, zumalen bey Männern, die sich durch Wissenschaften gebildet haben, sind es, die den Verirrungen des Kopfs das Uebergewicht halten, und die Kraft seines etwannigen Einflusses auf die Handlungen des Willens im Punkte der Moralität mäßigen, den Menschen anders denken und anders handeln lassen. Die mit sich selbst einige philosophirende Vernunft muß und wird einstens mit dem unwillkürlichen Gefühle vollkommen harmoniren; Speculation und Gefühl, Kopf und Herz, Denkart und Sinnesart werden mit dem Siege der philosophirenden Vernunft über dogmatische Phi-

osophie, einstens aufhören einander entgegen zu arbeiten; der Philosoph wird durch eine gänzliche Revolution in seiner Denkart der leidigen Alternative zwischen System und Handlungsweise auf immer überhoben werden. — Aber bey allein Troste, den uns die neueste Philosophie verschafft hat, bleib es doch ausgemacht, daß die demonstrativen Beweise für das Daseyn Gottes an und für sich genommen eine so frostige, unthätige, und grübelnde Religion zur Folge haben müssen. Wie hätte Sie wohl dies nicht auf andere Gedanken von einer besondern und von dieser verschiedenen Art des Beweises für das Daseyn Gottes bringen sollen? und hätten Sie nicht schon in dieser Rücksicht der kantischen Philosophie, welche das Daseyn und die Eigenschaften der Gottheit aus den moralischen Anlagen, das Interesse am Unsichtbaren aus der sittlichen Gesinnung entwickelt, mehr Stärke einräumen, und ein größeres Zutrauen schenken sollen? — zumal, da sie gar nicht darauf ausgeht, diese speculativen Beweise zu zerstören, sondern sie nur nach ihrem innern Gehalt zu würdigen; und nachdem sie den einzig möglichen moralischen Erkenntnißgrund für das Daseyn der Gottheit gefunden, den erstern Zusammenhang, Haltung und Wahrheit zu geben. Die Kritik der Vernunft läugnet keineswegs die speculativen Notionen vom aller-

realsten, unendlichen und schrankenlosen Wesen; nur kann sie ihren Raisonnements zufolge denselben keine erkennbare Wahrheit, und dem logischen Seyn eines solchen Wesens keine wirkliche Existenz in theoretischer Rücksicht beylegen. Sie behauptet vielmehr, daß sie an allem Inhalte leer seyen, und daß die theoretische Vernunft, wenn sie das Daseyn Gottes demonstriren will, sich keineswegs des großen Vortheils des Mathematikers zu erfreuen habe, ihre Begriffe und Ideen in der Anschauung darzustellen, oder wie sie sich ausdrückt, zu construiren; daß also ihre Beweise auf den Namen der Demonstration Verzicht thun müssen, und die Evidenz in Ansehung der Wirklichkeit der Gottheit für lügenhaft und betrügerisch zu halten sey; daß sie vielmehr nur das Gedachte aus Gedachtem entwickle, und sich mit bloßen Gedankendingen, die sie für Realitäten hält, bey ihren Beweisen vom Daseyn Gottes befaße. Sie werden mir freylich dieses nicht sogleich einräumen; allein vorjekt verlange ich es auch nicht; zu den Beweisen dieser Behauptungen mache ich mich erst in meinen folgenden Briefen an Sie anheischig; Sie können sie auch nicht eher ganz einsehen, als bis ich sie Ihnen völlig aus der Natur der Vernunft werde entwickelt haben. Verhalten Sie sich nur einweilen leidend, und denken Sie wenigstens die Möglichkeit, daß die demonstrativen



Beweise vom Daseyn Gottes Täuschungen der Phantasie und der eingebildeten Kenntniß der Dinge an sich seyn konnten. Suchen Sie den Gedanken in sich rege werden zu lassen: wie, wenn Mendelsohns Beweise, so schön und faßlich er sie auch auseinander gesetzt habe, nichts anders als Resultate der Doppelzüngigkeit der bisherigen Metaphysik wären? Ja, der Gedanke, daß auch andere Philosophen, das Gegentheil dessen, was Mendelsohn geschlossen, aus den nämlichen Prämissen gefolgert haben; daß also aus einer und der nämlichen Wissenschaft widersprechende Beweise für das Daseyn der Gottheit geführt worden sind; dieser Gedanke muß ihren Glauben an die Evidenz der demonstrativen Beweise für das Daseyn Gottes nicht wenig schwächen und niederschlagen. In diesen Gefinnungen hoffe ich Sie bald von dem Ungrunde der Evidenz der demonstrativen Beweise zu überzeugen.



Zweyter Brief.

Wenn ich mich, I. Fr. des Verdienstes rühmen will, Sie von Ihrem dogmatischen Wahne, daß man das Daseyn Gottes demonstriren könne, geheilt, und also der kritischen Philosophie den Sieg über Sie und Ihren Moses verschafft zu haben; so muß ich freylich einen besondern Weg einschlagen, um meinen vorhabenden Zweck nicht zu verfehlen. Ich muß Ihnen zuvor den Begriff von Erkenntniß und Erkennen, so wie er in der Kritik der Vernunft bestimmt worden ist; und den Begriff von Wahrheit überhaupt sowohl, als logischer und realer, in so weit es für meinen Zweck dienlich und nothwendig ist, auseinandersetzen: denn dieser macht gleichsam die Basis von dem aus, was ich Ihnen in der Folge zu beweisen gedenke. Wenn die Frage aufgeworfen wird: läßt sich die Gottheit zusammt ihrem Daseyn demonstriren? so kann ja diese Frage, unbeschadet ihres Sinnes, in eine andere und das nämliche aussagende umgeschaffen werden: läßt sich das Daseyn Gottes wirklich erkennen? hat es reale Wahrheit für uns? eine solche Wahrheit, die aus einem Wissen und einer Erkenntniß entsteht? Diese letztere Frage ist aber auch wiederum von einer andern und folgenden verschieden: Gibt es einen Gott?



d. h. wird nicht der Mensch aus einem ihm unerklärbaren Grunde getrieben, das Daseyn der Gottheit anzunehmen? nicht, erkennt er das Daseyn der Gottheit? Diese Frage, giebt es einen Gott, muß freylich bejahend beantwortet werden, und wir können uns daraus den einstimmigen Consens aller Völker über die Existenz eines Gottes erklären. Zu allen Zeiten und in allen Menschen wirkten die moralischen Anlagen ihrer Natur; weswegen sie denn auch zu dem Urtheile, es ist ein Gott, ohne Ausnahme zusammenstimmten. Selbst der gröbste Polytheismus trägt unerkennbare Spuren dieses Urtheils an sich *). Damit wären Sie also mit mir vollkommen einverstanden? allein mit dem erstern Satze: „läßt sich das Daseyn Gottes erkennen?“ noch nicht? Wohlan! ich hoffe, daß Sie es bald seyn werden; diesem zufolge muß ich Ihnen die oben genannten Begriffe von Erkenntniß und Erkennen ein wenig auseinander wickeln. Nach

*) Wenn wir nämlich einen Blick in die alte Geschichte zurückwerfen, so finden wir, daß auch diejenigen Völker, die mehrere Götter annahmen, doch gemeinlich einen höchsten, dem die übrigen untergeordnet waren, anerkannten. Je mehr sie nämlich den guthätigen Einfluß eines Gegenstandes auf sich, und auf alles, was auf sie die nächste Beziehung hatte, wahrnahmen, einer desto größern Verehrung hielten sie auch dieselben würdig.

der Kritik der reinen Vernunft besteht die Erkenntnis überhaupt sowohl, als die reine und empirische aus zween Bestandtheilen, gleichsam als aus ihren Elementen. Aus einer Anschauung des Gegenstandes, und aus einem Begriffe des schon angeschauten Gegenstandes. Ohne diese beyden Bestandtheile ist lediglich keine Erkenntnis irgend eines Gegenstandes möglich. Ich kann ohnmöglich sagen, daß ich einen Gegenstand erkenne, wenn ich ihn bloß denke; so wenig ich ihm Erkenntnis zuschreiben kann, wenn ich bloß eine Anschauung und keinen Begriff von ihm besitze. Daraus folgt denn nun also, daß wir die Gegenstände von aussen erkennen können, weil wir sie sowohl anzuschauen als zu denken vermögen. In wie ferne der schon angeschaute Gegenstand gedacht wird, in so ferne wird das Mannigfaltige (die Merkmale) des Gegenstandes verbunden; es wird dadurch ein Prädicat des Gegenstandes erzeugt, um es ihm

Die Sonne war bey vielen Völkern der höchste Gott; bey den Griechen und Römern hieß er Jupiter; und bey andern hatte er wieder andere Namen. Diese Klassification der Götter im Polytheismus; und die Annahme eines obersten und höchsten beweist nur zu deutlich den Einfluß und den Antheil der Vernunft an der Ueberzeugung der Gottheit, in deren Form die Idee eines einzigen und alleinigen gegründet ist.



beyzulegen, daß, bevor er angeschaut wurde, von ihm noch nicht ausgesagt werden konnte. Sie werden sich auch noch zu gut zu erinnern wissen, daß schon die alte Philosophie diese Eigenthümlichkeit, das Mannigfaltige des Gegenstandes zu verbinden, und so die Merkmale desselben zu erzeugen, für das ächte Unterscheidungszeichen (criterium) eines Gegenstandes von dem andern gehalten habe. Alle äussere Gegenstände erkennen wir also, weil wir sie, nebst dem daß wir sie denken können, auch anzuschauen vermögen. Merken Sie wohl, daß ich hier noch nicht von deutlicher Erkenntniß spreche. Die Deutlichkeit ist kein wesentlicher Bestandtheil der Erkenntniß selbst; gehört nicht zum Innern der Erkenntniß als solcher; sondern ist bloß eine logische Vollkommenheit derselben; wenn ich also sage, wir erkennen die äussern Gegenstände, so heißt dieses nicht soviel, wir besitzen auch schon eine deutliche Erkenntniß derselben. Erkenntniß ist vorhanden, sobald der Gegenstand angeschaut und gedacht wird, ob er gleich noch keineswegs deutlich gedacht wird; sobald eine Anschauung auf den äussern Gegenstand bezogen wird, so fängt auch sogleich der Verstand sein Geschäft des Denkens an, weil bey dem Menschen alle Vermögen der Seele gemeiniglich zugleich miteinander und ineinander wirken. Deutlich wird die Erkenntniß

dann erst, wenn der Verstand die Merkmale des Gegenstandes nicht nur nicht genau angegeben, sondern auch durch dieselben einen Gegenstand von dem andern und von seinen Merkmalen unterscheiden kann. Doch ich weiß, daß Sie hierinn mit mir so ziemlich einverstanden sind; ich habe dieses nur deswegen anzumerken für gut gefunden, weil Sie als Dogmatiker dem Verstand allein Erkennbarkeit der Gegenstände einräumen konnten; und mithin, da Sie den Verstand für ein Vermögen der Deutlichkeit der Erkenntniß Ihrem Systeme zufolge erklären, die Deutlichkeit der Erkenntniß mit der Erkenntniß selbst zu verwechseln geneigt sind. Was also die Erkenntniß im allgemeinen als solche, nicht die logische Vollkommenheit derselben, betrifft, so sind Sie mit mir überzeugt, daß zu derselben eine Anschauung und ein Begriff erfordert werde. Ist nun die Anschauung eine empirische, so wird auch die Erkenntniß, in welcher eine solche empirische Anschauung nebst dem Begriff vorkommen muß, eine empirische seyn: und hierinn liegt der Grund, warum wir die äussern Gegenstände nur empirisch erkennen. Ist aber die Anschauung das Gegentheil einer empirischen, nämlich eine reine, so muß auch die aus der Anschauung und dem Begriffe zusammengenommene bestehende Erkenntniß eine reine seyn. Es wird sich in der Folge zeigen lassen,



daß sich keine Anschauung, weder eine empirische, wie Sie mir iht schon einräumen werden, noch eine reine auf die Gottheit beziehen lasse, und daß wir also die Gottheit auch nicht *a priori* erkennen können. Die Kritik der reinen Vernunft nimmt keine andern Gegenstände der empirischen Erkenntniß an, als Gegenstände im strengsten Sinne; äussere von unsern Vorstellungen und dem vorstellenden Subjecte verschiedene Gegenstände, die sie Gegenstände *κατ' ἐξῆς* heißt; und wenn sie sich auch nicht so ganz deutlich darüber erklärt, so läßt sich doch aus dem ganzen Inhalte und dem Contexte derselben mit einiger Aufmerksamkeit auf ihre Lehre leicht schliessen, daß sie nur allein von den Vorstellungen und dem denkenden Subjecte verschiedene Gegenstände meyne, wenn sie von denen der empirischen Erkenntniß spricht. Allein sie nimmt auch reine Erkenntnisse an, deren Gegenstände aber weder die Seele, noch die Unsterblichkeit derselben, noch Gott sind. Sie versteht unter den Gegenständen der reinen Erkenntnisse bloß allein die Formen der Erkenntnisse, die sie mit einem besondern Namen Schemate heißt; Formen der Vorstellungen, von welchen sie beweist, daß sie nicht bloß denkbar, sondern auch erkennbar und zwar rein erkennbar seyen. Sie behauptet ferner, daß diese nur die einzigen *a priori* erkennbaren

Gegenstände wären. In der Erkenntniß dieser Formen kömmt als wesentlicher Bestandtheil derselben eine Anschauung a priori vor, die sich unmittelbar auf diese Form bezieht, und den Grund enthält, warum man von ihnen Erkenntniß haben kann. Diese Formen der Erkenntnisse, als Gegenstände von reinen Erkenntnissen bestehen aus den beyden mit einander verknüpften Formen der Anschauungen und der Begriffe; also aus Zeit und den Kategorien. Werden die auf die Zeit bezogenen Kategorien vorgestellt, so kann dies nur in so ferne geschehen, als man auch zugleich die Zeit vorstellt: die Vorstellung der Zeit ist Anschauung a priori; in den Vorstellungen der auf die Zeit bezogenen Formen der Begriffe (Schemate) kömmt also eine Anschauung a priori vor. Wird zu dieser noch ein Begriff hinzugesetzt, so haben wir dasjenige, was zur reinen Erkenntniß erfordert wird. Darans läßt sich nun schon in so ferne beurtheilen, ob sich auf die Gottheit als einen Gegenstand eine Anschauung beziehen lasse. Wenn die Gottheit ein Gegenstand, aber nicht des äussern Sinnes ist, so ist gewiß die Beziehung einer empirischen Anschauung auf sie eine Unmöglichkeit; und dies werden Sie mir ohne Widerrede einräumen. Aber ob sich auf das Object, Gottheit keine reine Anschauung beziehen lasse, dies ist Ihnen noch nicht



sofort einleuchtend? Wohl! wenn Sie bedenken, daß die Gottheit weder eine bloße Form der Vorstellung, noch der Erkenntniß, die unmittelbar in unserem Gemüthe a priori bestimmt ist, seyn kann; und dies werden Sie mir hoffentlich zugeben (denn wer würde sagen, daß sie eine in unserem Gemüthe unmittelbar bestimmte Form sey), wenn Sie ferner bedenken, daß den Behauptungen der Vernunftkritik zu folge, nur allein die in unserem Gemüthe unmittelbar a priori bestimmten Formen anschaulich, und, wenn aus diesen Anschauungen a priori Begriffe erzeugt werden, erkennbar seyn können; so kann ich wohl hoffen, daß Sie mir auch einräumen werden, daß die Gottheit als Gegenstand nie erkannt werden könne. Ich habe mit Vorbedacht den Ausdruck: „die Gottheit ist keine in unserem Gemüthe unmittelbar bestimmte Form der Erkenntniß“ — gebraucht, obgleich der Stoff zur Vorstellung derselben mittelbar darinn bestimmt seyn kann, und darinn bestimmt ist. Zur Rechtfertigung und Erhärtung aller dieser Behauptungen mache ich mich noch in der Folge unserer Unterredungen anheifisch. Vor icht muß ich noch über gewisse Bedingungen des Begriffs der Erkenntniß mit Ihnen einig werden. Wenn also ein Gegenstand, wie Sie wissen, erkannt werden soll, so muß er sich zuvor anschauen lassen. In so

ferne eine empirische Anschauung auf einen Gegenstand bezogen wird, wird eben dieser empirisch angeschaute Gegenstand zu einer Erscheinung, d. h. der Gegenstand wird unter derjenigen Form angeschaut, die sein im Gemüthe gelieferter Stoff erhalten hat; darüber will ich mich nun etwas näher erklären. Der Gegenstand kommt nicht wirklich in unsern Vorstellungen von ihm vor. Er bleibt als Gegenstand immer etwas von der Vorstellung desselben verschiedenes. Er wird aber doch vorgestellt. Von ihm muß also doch etwas in der Vorstellung desselben vorkommen, denn sonst könnte keine Vorstellung auf ihn bezogen werden. Dasjenige, was von ihm in der Vorstellung vorkommt, wird der Stoff der Vorstellung genannt. Dieser im Gemüthe vorkommende Stoff erhält vom vorstellenden Subjecte durch seine ihm gegebene Spontaneität eine Form; das vorstellende Subject verbindet diesen Stoff; Stoff und Form wird also zusammen als Vorstellung auf den Gegenstand bezogen; d. h. der Gegenstand wird unter der Form der Vorstellung vorgestellt. Daraus ist es nun eben klar, daß der Gegenstand nicht an und für sich, in seiner von der Vorstellung desselben unabhängigen Form, vorgestellt, und also weder angeschaut, noch begriffen werden könne. Denn was kann man wohl anders unter einem Dinge an sich verstehen, als dasje-

nige, das von unsern Vorstellungen unabhängig vorhanden ist; das also für uns nicht unter der Form der Vorstellung, sondern in seiner eigenthümlichen für uns ewig unbekanntem Form da ist, weil nur es für uns etwas ist, in wie ferne es vorgestellt wird. Und daraus also, daß kein Ding an sich, weder vorgestellt, noch erkannt werden kann, können Sie schon wiederum abnehmen, in wie weit die mendelsohnschen Demonstrationen für das Daseyn Gottes Gültigkeit und Gewicht haben. Mendelsohn, und mit ihm alle Dogmatiker, glaubten das Daseyn der Gottheit an sich erkennen zu können. Alle Prädicate, unter welchen sie diesen Gegenstand dachten, legten sie ihm als einem Dinge an sich bey; oder sie glaubten vielmehr, sie aus dem Dinge an sich geschöpft zu haben. Die Existenz, die sie aus der Möglichkeit der Gottheit folgerten, galt ihnen nicht sowohl für die logische, als vielmehr für die reelle, objective; für die Existenz des Dinges an sich. „Der Weltweise, spricht Mendelsohn *), muß den Grund seines Gebäudes tiefer legen, wenn es unerschütterlich stehen soll; denn er muß ein wahres Vorhandenseyn der Dinge, nicht bloß die Verknüpfung der

*) Siehe Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften. pag. 74.

Begriffe beweisen, und dies ist in der That der schwierigste Knoten; er spricht also da, wo von Gott bey ihm die Rede ist, von einem Verknüpftseyn der Dinge ausser den Begriffen, und also von einem Verknüpftseyn derselben an sich. In diesem Absatze sucht er also das Daseyn der Gottheit an und für sich zu beweisen. Doch ich brauche Ihnen nicht erst zu sagen, daß, wenn Mendelsohn von reeller Erkenntniß spricht, er immer jene des Dinges an sich darunter verstehe. Kein Gegenstand also, weder ein sinnlicher noch übersinnlicher, ist als Ding an sich erkennbar, und Sie müssen auf Erkenntniß der Dinge an sich Verzicht thun, wenn Sie mich in der Folge verstehen wollen. Wenn kein Gegenstand an sich überhaupt vorstellbar ist, so ist auch keiner durch Vernunft vorstellbar, und wenn übersinnliche Gegenstände vorgestellt werden, so werden sie nicht als Dinge an sich, sondern nur durch Ideen, und mithin als *Noumena* vorgestellt; die also weder zur Erfahrungserkenntniß, noch zur vermeintlichen Erkenntniß der Dinge an sich gehören. Die Gottheit wird durch theoretische Vernunft in einer Idee, und also nicht als Ding an sich vorgestellt. Aber dies sollen Sie erst deutlicher einsehen lernen, wenn ich mit Ihnen die Zergliederung der Vernunft in Rücksicht auf die Vorstellung und das Daseyn der Gottheit vornehmen

werde. Das wäre es also, was ich Ihnen vom Begriffe der Erkenntniß zu sagen hatte, in wie weit er zum Verstehen dessen, was ich noch künftig von der Erkenntniß der Gottheit sagen werde, notwendig ist. Prägen Sie sich denselben tief ein, und erinnern Sie sich allzeit, wenn von reeller Erkenntniß die Rede ist, daß darunter nichts anders als Erkenntniß entweder der Erscheinungen, oder der Formen der Vorstellungen verstanden werde; die erstere die empirische, die zweytere die reine ausmache; und mithin die Dinge an sich, sowohl sinnliche als übersinnliche von aller Erkenntniß ausgeschlossen seye; so werden Sie gewiß mit mir im übrigen fortkommen, und am Ende die Nactheit der demonstrativen Beweise für das Daseyn der Gottheit einsehen lernen. Aber daraus läßt sich nun auch die Frage über Wahrheit überhaupt sowohl, als logischer und reeller am besten beantworten. Ihr Moses wirft selbst gleich im Anfange seiner Morgenstunden die Frage auf: was ist Wahrheit, und an welchen Merkmalen können wir sie erkennen? Er setzt *) sie, wie alle Philosophen, in die Uebereinstimmung, und zwar in eine vollkommene Uebereinstimmung. Er theilt sodann dieselbe

*) Siehe Moses Mendelssohns Morgenstunden I. Abschnitt pag. 14

in diejenige ein, die das denkbare, und nicht denkbare, und in diejenige, die das wirkliche und nicht wirkliche angeht. Von der Wahrheit, die das erstere betrifft, d. h. von der logischen spricht er auf eine sehr deutliche und faßliche Art, und mit gänzlicher Wahrheit. Nach ihm besteht nämlich dieselbe in der Uebereinstimmung unserer Gedanken mit sich selber. Es ist logische Wahrheit vorhanden, wenn entweder unsere Begriffe, oder Urtheile, oder Schlüsse mit sich selbst harmonisch sind. Ein Begriff ist logisch wahr, wenn er eine Verbindung aussagt, sich nicht selbstnen flieht, und widerspricht. Ein gleiches Bewandniß hat es mit den Urtheilen und Schlüssen, die den Inhalt der Logik ausmachen. Das Kriterium der logischen Wahrheit wird durch den Satz des Widerspruchs ausgedrückt. Ganz anders verhält es sich mit der reellen nicht logischen Wahrheit. Diese besteht in der Uebereinstimmung nicht der Gedanken mit den Regeln des Denkens überhaupt, sondern in der Uebereinstimmung derselben mit dem von ihnen verschiedenen Gegenstande. Mendelssohn hielt diese Art von Wahrheit für Uebereinstimmung unserer Gedanken, entweder mit dem denkenden Subjecte, als fortdauernder Substanz, dem eben um des Denkens willen reelle Wirklichkeit zugeschrieben werden mußte; worinn er daher mit Kartes in Ansehung des *Cogito, ergo*



sum, übereinstimmte; oder mit dem Vorwurfe der Gedanken, dem Objecte außer uns und an sich; worauf er die verschiedenen Wege und Mittel angiebt, wodurch man zur Wahrheit des außer uns befindlichen an sich gelangen könne. Allein ob wir je zu dem Dinge an sich außer unsern Gedanken gelangen, und auf diese Weise Wahrheit finden können; muß sich aus der Lehre von der Nichtvorstellbarkeit und Nichterkennbarkeit der Dinge an sich ergeben. Wenn Wahrheit darinne bestehen soll, daß unsere Vorstellungen mit den Dingen außer denselben und an sich übereinstimmen; so müssen wir freylich auf ewig auf eine solche Wahrheit Verzicht thun; denn wir werden nie die Merkmale zu derselben ausfindig machen, weder werden wir eine Uebereinstimmung unserer Vorstellungen, Gedanken und Erkenntnisse mit den Dingen außer uns und an sich erhalten können. Die Skeptiker sahen es wohl ein, daß uns kein Weg offen stünde, auf welchem man von den Nachbildern (Gedanken), wie sie sie nannten, auf die Urbilder hinaüber kommen könnte *). In der Voraussetzung

*) Die Gedanken und Vorstellungen von den Gegenständen können, ohne zu Mißverständnissen und Ungereimheiten Anlaß zu geben, durchaus nicht Nachbilder der Gegenstände genannt werden. Das Nachbild (Copey) muß eine vollkommene Aehn-

also, der Unmöglichkeit irgend einer Einsicht des Dinges an sich, neben der Unentbehrlichkeit und Nothwendigkeit derselben zur Erkenntniß überhaupt, als der nothwendigen Bedingniß bezweifeln sie alle Principien derselben; erklärten sie für Einbildung, Täuschung, eiteln Wahn, womit man sich eine Zeitlang hinterginge. Allein wenn von reeller Wahrheit die Rede ist, so dürfen wir nie eine Uebereinstimmung unserer Gedanken mit den Dingen an sich darunter verstehen. Was denn? Ich dünkte, Sie sollten sich iht diese Frage schon aus meinen oben aufgestellten Begriffen von Erkenntniß und Erkennen beantworten können. Erkenntniß besteht aus Anschauungen und Begriffen; eine Erkenntniß ist also wahr, wenn der Verstand das angeschaute Mannigfaltige so zusammen gefaßt hat, wie es in der Anschauung vorkam; wenn der

lichkeit mit dem Originale, das es darstellt, haben, es muß das völlige Gepräg desselben an sich tragen. Wenn also die Gedanken Nachbilder der Gegenstände an sich seyn könnten, so müßten Sie das eigenthümliche der Dinge an sich tragen: sie müßten diesen letztern völlig ähnlich seyn. Das Original müßte also im Nachbilde, gleichsam als in seinem Abriß mit allen seinen Eigenschaften und Qualitäten vorkommen, d. h. das Ding an sich müßte vorgestellt werden, das aber unmöglich ist.

durch den Verstand erzeugte Begriff mit dem angeschauten Gegenstande der Erscheinung übereinstimmt. Die Anschauung biethet nur die Merkmale des Gegenstandes dar, die der Verstand bearbeitet. Wenn dieser letztere das durch Sinnlichkeit gelieferte richtig ordnet; wenn er nicht durch Nebenideen geblendet, oder durch Phantasie irreführt, gerade das zusammenfaßt, was die Anschauung darbiethet; wenn dabey die übrigen Regeln, die auf der Verschiedenheit und dem eigenthümlichen eines jeden Gegenstandes beruhen, genau beobachtet werden; so erhalten wir Uebereinstimmung unserer Begriffe mit dem angeschauten Gegenstande, und also reelle Wahrheit. Diese besteht demnach in der Uebereinstimmung unserer Urtheile, Schlüsse, mit dem Angesehenen, dem Inhalte. Ist die Anschauung kein Werk der Phantasie, oder der Täuschung, und des Traums gewesen, so ist schon der erste Schritt zur Wahrheit gethan. Allein die Anschauung selbst, bevor sie der Verstand bearbeitet hat, enthält noch keine Wahrheit. Es kömmt mir vor, als schaute ich die Sonne in einer Entfernung von ohngefähr einer Meile an; würde der Verstand nach Anleitung dieser Anschauung von der Entfernung der Sonne ein Urtheil fällen, so würde dieses ein betrügerisches und lügenhaftes seyn. Der Verstand nimmt daher,

daher, wenn er Wahrheit finden will, die astronomischen Gesetze, die zum Theil wiederum sein Werk sind, zu Hülfe, um vermittelst derselben über die Entfernung der Sonne, die angeschaut wird, zu urtheilen; und nur auf diese Weise erhält er Uebereinstimmung der Gedanken mit der Anschauung der Sonne, ihrer Entfernung, Größe u. s. w. Die reelle Wahrheit wird aber auch wieder in ihre Unterarten eingetheilt, wovon die eine historische, die andere metaphysische Wahrheit ist. Die erstere besteht in der Uebereinstimmung unserer Gedanken mit dem Geschehenen; die zweyte in der Uebereinstimmung derselben mit den sinnlichen Gegenständen. Die Uebereinstimmung unserer Gedanken mit den Gegenständen im Raume und der Zeit macht die Erfahrungswahrheit, welche empirisch ist, aus. In wie ferne unsere Gedanken mit dem im Raume und der Zeit Angeschauten übereinstimmen, besitzen wir etwas mehr als Erfahrungswahrheit; nämlich wir legen dadurch schon den Gegenständen a priori Wahrheit bey, weil wir von den nothwendigen und allgemeinen Merkmalen derselben auf diese Art Prädicate aussagen. Die Uebereinstimmung unserer Gedanken mit den übersinnlichen Gegenständen ist im Grunde nichts weiter, als eine Uebereinstimmung unserer Gedanken mit sich selbst; ein Denken dieser Art von Gegenstände durch Vernunft, und folglich



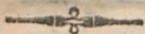
keine reelle, sondern bloß logische Wahrheit. Wenn daher das Urtheil: „es existirt ein Gott,“ ausgesprochen wird; so haben wir dadurch nicht im geringsten reelle Wahrheit des Daseyns Gottes erlangt. Die Gottheit kann nicht weder a priori noch a posteriori angeschaut, und ihr also auch das Prädikat Existenz nicht mittelst einer Anschauung beygelegt werden. Wird es ihr daher beygelegt, wie es ihr denn auch beygelegt werden muß, so kann der Satz: „es existirt ein Gott,“ keine andre, als bloß logische Wahrheit enthalten. Doch davon, was die Gottheit ins besondere betrifft, werde ich Ihnen in meinem folgenden Briefe nähern Aufschluß geben.

Dritter Brief.

Ich komme nun auf die Hauptsache selbst, nämlich auf die Unmöglichkeit einer Demonstration des Daseyns Gottes. Ob Sie gleich m. Fr. schon vieles über diesen Punkt seit langer Zeit, auch selbst schon manches über das was kritische Philosophen darüber geschrieben, gelesen und gedacht haben; so haben doch diese letztere noch nicht den Beyfall Ihres Kopfes erhalten können; unterdessen Sie den dogmatischen Lehrern darüber immer den Vorzug eingeräumt haben. Ich will es daher wagen, noch einmal eine Revision mit Ihnen über diesen wichtigen Gegenstand vorzunehmen. Vielleicht glückt es mir, Ihnen die Sache aus einem Gesichtspunkt vorzutragen, der wenigstens in so ferne Ihre Aufmerksamkeit mehr an sich ziehen wird, als er in der Art des Vortrags von dem der Philosophen ein wenig abweicht, und die Zergliederung etwas weiter treibt, als sie zeither die Philosophen getrieben haben. Um mich daher des Sieges über Ihren Kopf desto eher zu versichern, so gebietet es mir sowohl die Pflicht, als es mir die Klugheit rathet, ein wenig weiter auszuholen. Dem zufolge werde ich nicht sogleich das Urtheil: es existirt ein Gott, einer analytischen Prüfung unterwerfen, sondern ich werde vielmehr

den entgegengesetzten Gang beobachten. Der größte Theil der bisherigen Philosophen gieng mehr analytisch zu Werke; oder sie blieben doch bey der Prüfung der Frage über das Daseyn Gottes, in so ferne sie die speculativen Beweise für dasselbe widerlegen wollten, nicht immer der Synthesis getreu, in welche sie öfters die Analysis mit einflochten. Ich werde mich ganz allein an die erstere halten; und dieselbe so lange fortführen, bis ich mit Ihnen an das Urtheil, es ist ein Gott, gelangt bin. Sie werden alsdann mit einem male selbstem bestimmen können, ob der obbenannte Satz logische oder reelle Wahrheit enthalte. Vor allererst muß ich Sie wieder an das erinnern, was ich in meinem letzten Briefe von der Erkenntniß gesagt habe. Die Sinnlichkeit schaut an, und der Verstand denkt das Angesehene, oder mit andern Worten, er bearbeitet die Materialien der Sinnlichkeit. Die Sinnlichkeit ist also ein Vermögen des Menschen, auf die Art und Weise, wie die Receptivität afficirt wird, zu Anschauungen zu gelangen. Die Materialisten, von denen einige den organischen Körper entweder nur zur Sinnlichkeit rechnen, und ihn in den Begriff derselben als Merkmal aufnehmen, oder unter Sinnlichkeit durchaus nichts als Organisation verstehen wollen, und die somit die Seele für ausgedehnt halten, stehen mir hier eben so

wenig im Wege, als die Spiritualisten, die die Seele für einfach, die Sinnlichkeit für ein Hinderniß derselben, und zwar für dasjenige halten, das so grosse Täuschungen in der Erkenntniß des Menschen durch den Verstand verursache. Darüber habe ich mich bey Ihnen schon bey einer andern Gelegenheit erklärt. Die Sinnlichkeit soll hier blos als ein Vermögen der Seele betrachtet werden, mag dasselbe in einem ausgedehnten oder einfachen Subjecte gegründet seyn. Der Verstand und die Sinnlichkeit machen zusammen genommen das Erkenntnißvermögen des Menschen aus, dessen Objecte die des äussern und innern Sinnes, die Körper und die Vorstellungen als Abänderungen unseres Zustandes (Empfindungen) sind; wiewohl die Erkenntniß der letztern in einem uneigentlichen Sinne Erkenntniß genennt wird: indem zur Erkenntniß im eigenthümlichen Verstaude, Gegenstände im strengsten Sinne, solche, die weder Vorstellungen noch das vorstellende selbst sind, gehören. Aber wenn das Geschäft der Sinnlichkeit und des Verstandes zusammen Erkenntniß erzeugt; welches ist denn das Geschäft der Vernunft? Die Vernunft schließt, dies räumen Sie mir ohne Bedenken ein. Sie urtheilt daher mittelbar, während der Verstand unmittelbar urtheilt. Das Urtheil dieses letztern wird von den Logikern ein anschauen-



des Urtheil genennt, weil das Subject, über welches geurtheilt wird, ein angeschauter Gegenstand ist. Es wird also dem Subjecte ein Prädicat unmittelbar beygelegt. Das Urtheil der Vernunft ist kein anschauendes, und auch kein unmittelbares. Das Prädicat wird also auch dem Subjecte nicht unmittelbar, sondern mittelbar beygelegt. Die Vernunft verbindet daher auch nur das durch Verstand Gedachte; und urtheilt über das Ungeehrte mittelbar. Der Verstand ist hier gleichsam das Medium zwischen der Vernunft, und der Sinnlichkeit. Diese 3 Vermögen stehen in einer untergeordneten Verbindung, unterstützen einander, und leihen einander Stoff. Die Sinnlichkeit arbeitet dem Verstande, und dieser der Vernunft in die Hände. Der Verstand liefert also seine Materialien der Vernunft, die sie noch einmal verbindet, und so eine noch viel höhere Einheit, als die Verstandeseinheit ist, nämlich Vernunftseinheit hervorbringt. Durch diese von der Vernunft aus den durch Verstand gelieferten Materialien hervorgebrachte Einheit werden die Gegenstände in einen noch höhern Zusammenhang gebracht. Sie ist zwar Merkmal der Gegenstände; aber nur ein mittelbares der Erscheinungen und der Erfahrung. Es wird durch sie eine selbst nicht zur Erfahrung gehörige, sondern alle Erfahrung übersteig-

gende Verknüpfung der Erscheinungen gedacht, dem aber doch alle Erscheinungen angemessen seyn müssen. Diese Einheit ist also eine theoretische Vernunftregel, nach welcher alle Erscheinungen geordnet werden müssen. Deswegen sagt Kant in seiner Kritik der theoretischen Vernunft, die Vernunft habe nur einen regulativen, aber keinen constitutiven Gebrauch bey der Erfahrung. Dies kann doch wohl nichts anders heißen, als sie liefert keinen Bestandtheil zur Erfahrung als solcher, sondern nur die Regel, nach welcher und durch welche alle Erfahrung geordnet wird. Die der Vernunft eigenthümliche Vorstellung heißt daher Idee, nicht Begriff, der noch zur Erfahrung gehört. Die Handlungsweise der Vernunft, wodurch die Idee erzeugt wird, ist, so wie jene des Verstandes ein Verknüpfen, nur mit dem Unterschiede, daß der Verstand nur das Angesehene verknüpft; und daher von etwas, das er nicht selber ist, von etwas äußerem, den Formen der sinnlichen Anschauungen, Zeit und Raum abhängt, folglich bedingt ist; die Vernunft aber sich in ihren Operationen gar nicht auf das Angesehene bezieht, von Sinnlichkeit unabhängig ist, nichts als das an dem sinnlichen durch Verstand hervorgebrachte, und also ein eigentliches nicht von ihr selbst verschiedenes Product der Selbstthätigkeit verbindet,



und daher auch in ihrer Handlungsweise nicht bedingt, sondern unbedingt, an kein von ihr verschiedenes fremdes Vermögen gebunden ist. Das durch Vernunft Hervorgebrachte, die Vernunftseinheit, ist daher ebenfalls unbedingt. Auch diese kann und muß durch Vernunft, und folglich durch eine Idee vorgestellt werden. Diese Idee ist aber keine empirische, sondern eine reine Idee, eine Idee a priori, weil sie sich auf keinen empirischen, durch Eindruck gegebenen, sondern einen in der Vernunft selbst bestimmten Gegenstand bezieht. Dieses alles I. Fr. mußte ich vorausschicken, um mit Ihnen in Zukunft darüber einig zu werden, ob die Vorstellung der Gottheit durch theoretische Vernunft eine bloße Idee sey oder nicht; wie sie in derselben bestimmt, wie sie keineswegs Erkenntniß, Anschauung und Begriff zusammengenommen ist, und wie daher der demonstrative Beweis vom Daseyn Gottes fallen müsse. Lassen Sie uns also nur Schritt vor Schritt fortrücken, und wir werden zum Ziel gelangen. Sie wissen, daß die Vernunft das Unbedingte verbinde, dadurch eine Idee erzeuge, Unbedingte Einheit, als Form der Idee hervorbringe. Ihre Handlungsweise ist also eine unbedingte Verknüpfung des gedachten Mannigfaltigen. Allein diese unbedingte Handlungsweise macht noch nicht den vollständigen Charakter der

Vernunft aus. Sie trägt noch besondere, ihr allein und ausser dem keinem einzigen Vermögen des menschlichen Geistes zukommende Merkmale an sich. Die Aufzählung derselben ist zur Entscheidung der oben aufgeworfenen Fragen lediglich nothwendig. Welches sind nun die der Vernunft nebst dem allgemeinsten Merkmale, der unbedingten Verknüpfung noch besondere ihr zukommenden Merkmale? Die Auflösung dieser Frage setzt eine kurze Erklärung der Handlungsweise des Verstandes voraus. Diese letztere ist durch 4 Momente bestimmt, über welche uns erst die Kantische Philosophie nähere Kenntnisse verschafft hat. Sie heißen Quantität, Qualität, Modalität und Relation. Da nun die Handlungsweise der Vernunft im mittelbaren Urtheile besteht, so folgt daraus, daß auch die Handlungsart der Vernunft das Gepräge der Quantität, Qualität, Relation und Modalität an sich tragen müsse. Allein die Handlungsweise der Vernunft ist eine unbedingte Verknüpfungsart; mithin muß das Bedingtseyn dieser der Handlungsweise des Verstandes zukommenden Merkmale zum unbedingten erhoben werden. Zergliedern wir nun den Begriff der unbedingten Größe, so werden wir nichts anders darunter verstehen können, als eine Totalität, ein All der Größe; eine Größe, die durch keine Zahl bestimmbar ist:

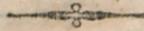
das, was man auch sonst absolute Allheit nennt. Denn da die bedingte Größe eine auf Zeit eingeschränkte, mithin durch Zahl bestimmbare Größe ist, so muß die unbedingte Größe eine nicht auf Zeit eingeschränkte und folglich nicht durch Zahl bestimmbare Größe seyn. Diese letztere ist das All aller Größen, Unermeßlichkeit. Die unbedingte Qualität, dasjenige, das die Art und Weise, das Wie der Erscheinungen bestimmt, besteht in dem Verhältnisse der Realität und Negation. Wo mehr Realität (Bejahung) und weniger Negation (Verneinung) oder auch umgekehrt vorhanden ist, da findet auch mehr oder weniger Beschränkung statt. Man nennt einen Gegenstand beschränkt, wenn in ihm Verneinungen neben den Bejahungen angetroffen werden. Ein Mensch ist ein beschränktes Wesen, weil er neben den bejahenden Bestimmungen auch noch viele verneinende in sich vereinigt. Er besitzt Verstand und Vernunft. Der erstere wird durch die Sinnlichkeit beschränkt. Es fehlt ihm die Allvollkommenheit und Allweisheit. Ein Mensch besitzt vor dem andern in Ansehung der Vollkommenheiten, der mit Realitäten verbundenen Negationen größere Vorzüge; und ein Zweyter bringt es mit aller angewandten Mühe nicht einmal zur Hälfte der Bervollkommnung seiner selbst, der sich der andere freut. Verhältnißmäßig ange-

brachter Schatten und Licht, das eine Bejahung, und das andere Verneinung, machen in einem Gemälde die größte Schönheit aus. In wie ferne diese bedingte Qualität, die zur Erfahrung gehört, durch Vernunft zu einer unbedingten erhoben wird, läßt sich nichts anders darunter denken, als eine von Zeit unabhängige Limitation; eine Ausschließung aller Gränzen der Limitation, das, was man Grenzenlosigkeit nennt; ein in der Handlungsweise der Vernunft gegründetes und bestimmtes Merkmal. Man hat schon längstens unter dem Worte „Gränze“ die bestimmten Schranken der Limitation verstanden. Man hat dasselbe durch das Wörtchen „bis daher“ ausgedrückt, und also nichts anders damit angezeigt, als bestimmte Schranken: unbestimmte Schranken müssen also den Mangel aller Grenzen, die Grenzenlosigkeit bedeuten. Es ist drittens ein Merkmal unter dem Namen unbedingte Relation in der Handlungsweise der Vernunft bestimmt. Der Verstand ist nur an dem Merkmale der bedingten Relation erkennbar; er bringt der Relation nach nur das bedingte Mannigfaltige zu einem Ganzen, zu einer bedingten Gemeinschaft, diese besteht in dem Verhältnisse der Gegenstände im Raume und der Zeit, in welchen sie wechselseitig auf einander wirken. Es wird durch dieselbe die Lage, Ort, Stellung, und das commercium



der Körper im Raume bestimmt. Alle Substanzen im Raume wirken auf einander, sie mögen sich nun entweder an einander anschließen, durch anziehende, oder einander zurückstossen, durch zurücktreibende Kraft, ruhen oder sich bewegen. Der Einfluß mag sinnlich, mit den Augen des Körpers bemerkbar, oder unbemerktlich seyn. Allein die Vernunft erhebt durch ihre unbedingte Handlungsweise die bedingte Gemeinschaft zur unbedingten; sie bestimmt einen ins Unendliche fortgehenden Zusammenhang der Substanzen; keine ist aus dem Zubegriffe derselben ausgeschlossen, für sich und isolirt. Mit einem Worte, sie bestimmt der Relation nach das Merkmal des Allbefassenden. Gerade so ist es auch der Modalität nach mit dem Merkmale der absoluten Nothwendigkeit beschaffen, die, in wie ferne sie im Urtheile des Verstandes bedingt ist, im mittelbaren Urtheile der Vernunft zur unbedingten absoluten Nothwendigkeit erweitert, und geeigenschaftet wird. Dies sind die in der Handlungsweise der Vernunft bestimmten Merkmale. Die Philosophen waren schon längstens mit dem Namen derselben bekannt, ohne jedoch ihre Quelle, in der sie gegründet sind, und aus welcher sie abfließen, angeben zu können. Sie haben ihren Ursprung in nichts weniger als in der Vernunft geahndet und aufgesucht; sie nahmen ohne alle

Untersuchung, und ohne sich in Weitläufigkeiten zu verlihren, an, daß sie in den Gegenständen selbstem gegründet wären. Die Vernunft ließen sie nur in so ferne Antheil daran haben, als sie das Unbedingte der Gegenstände denkt; die sie aber nur in so ferne als unbedingt denken könne, weil sie unbedingt sind. Man nahm daher auch ohne alle Beweise an, daß die Vernunft ein Vermögen sey, den unbedingten Zusammenhang der Dinge an sich zu erkennen. Da nun diese Merkmale, wie Sie bald einsehen werden, in der Vorstellung der Gottheit vorkommen, so glaubte man durch sie die Gottheit an sich zu erkennen, da sie doch erstens nur in einer Verbindung die Gottheit bezeichnen, und in wie ferne sie vorgestellt werden, nicht an sich, sondern nur in einer Idee a priori durch Vernunft gedacht sind; weil die Sinnlichkeit und der Verstand nur die Gegenstände erkennt; die Vernunft aber sie nur entweder durch eine empirische oder reine Idee denkt, je, nachdem der durch Vernunft vorstellbare Gegenstand einer Idee a priori in der Vernunft, oder a posteriori bestimmt ist, wovon im gegenwärtigen Falle, nämlich bey dem Denken dieser in der Vernunft bestimmten Merkmale das erstere eintrifft. Allein ob Sie gleich dabey die Handlungsweise der Vernunft im allgemeinen kennen gelernt haben, so müssen Sie



doch auch dieselbe noch im besondern kennen lernen. Dabey werde ich mich so kurz als möglich fassen. Die Logik theilt schon die Vernunftschlüsse, als Operationsarten der Vernunft ein, entweder in kategorische, oder hypothetische oder disjunctive. Und diese zusammen sind es, was ich die Handlungsweise der Vernunft im besondern genennt habe. Die Gattung nämlich begreift besondere Arten dieser Handlungsweise unter sich. So wie durch die allgemeinste Handlungsweise der Vernunft die allgemeinste Form der Vernunftsvorstellung bestimmt ist, so sind durch die besondere Handlungsweisen der Vernunft besondere Arten von unbedingter Einheit bestimmt; wovon die eine unbedingtes, absolutes Subject, die andere unbedingte Causalität, und die dritte unbedingte Gemeinschaft heißt. Diese drey besondere Formen der Ideen sind so wie die unbedingte Einheit überhaupt, durch die vier oben angegebenen Merkmale, Totalität, Grenzenlosigkeit, Allbefassung und Nothwendigkeit charakterisirt. So hätten wir also das ganze Vermögen der Vernunft kennen gelernt, in dem so dasselbe ausgemessen ist. Ist wird es nicht mehr schwer seyn zu zeigen, wie man durch Vernunft zur Idee der Gottheit gelangt, und warum sie gerade unter diesen Prädicaten gedacht werden müsse, unter welchen sie von allen

dogmatischen Philosophen als Ding an sich erkannt zu seyn, geglaubt worden ist. Davon in meinem nächsten Briefe:

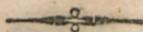
Vierter Brief.

Es scheint beynah, wenn es nicht in wirklichen, unwidersprechlichen Beyspielen vor Augen liegende Thatsache wäre, unglaublich zu seyn, warum der menschliche Geist nicht früher auf den Gedanken gekommen ist, daß der demonstrative Beweis vom Daseyn Gottes nichts anders enthalte, als einen Beweis nicht des wirklichen und reellen Verknüpfteyns der Merkmale, wodurch der Gegenstand „Gott“ bezeichnet wird: sondern bloß allein des logischen und denkbaren; daß man also das Daseyn Gottes nicht wirklich demonstirt, sondern nur bewiesen habe, daß er so und nicht anders gedacht werden müsse. Allein es wird begreiflich genug, wenn man bedenkt, daß man nie im Ernste eine Untersuchung über das Vermögen oder Unvermögen der Vernunft angestellt; sondern daß man allzeit vorausgesetzt habe, daß die menschliche Vernunft zu so einem Geschäfte der Demonstration geschickt genug sey. Daher kam es auch, daß alle Antworten auf die Frage vom Daseyn Gottes entweder



bejahend, oder verneinend ausfielen. Diejenige Parthey von Philosophen, welche das Vermögen, das Daseyn Gottes zu demonstriren, apnahm, be-
 rührte die Existenz Gottes, so wie im Gegentheile diejenige, die die Vernunft für das Vermögen, das Nichtseyn Gottes zu demonstriren hielt, die-
 selbe verneinte. Keiner ist es eingefallen, vor allen Antworten, auf die Frage vom Daseyn Gottes zu
 untersuchen, ob man das eine oder das andere durch Vernunft vermögend sey. Gewiß wären
 dann die aufgehäuften Acten dieses langwierigen Processes längstens schon abgeschlossen, und ein viel
 gründlicherer und entscheidenderer Ausspruch gethan worden, als den die Dogmatiker wirklich gethan
 haben. Der kritischen Philosophie war die endliche Entscheidung dieses Streites aufbehalten. Da sie
 das Vermögen der Vernunft untersuchte, so konnte sie eine viel gründlichere und bestimmtere, und
 zwar allgemeingültige Antwort auf die Frage vom demonstrativen Daseyn Gottes ertheilen. Diese ist,
 daß sich das Daseyn Gottes nicht demonstriren lasse; wohl aber, daß in derselben alle Materialien
 zur vollständigen Idee der Gottheit in der Vernunft bestimmt seyen: Aber wie läßt sich diese Idee
 aus der theoretischen Vernunft entwickeln? Ich glaube auf folgende Weise. In der Handlungs-
 weise der Vernunft ist, wie Sie wissen, unbedingte
 Limitation

Limitation bestimmt. Die Beschränkung besteht aus Bejahung und Verneinung, die unbedingte Beschränkung in einer Ausschließung aller beschränkenden Bedingungen; es werden also in den Begriff der unbedingten Limitation alle Bejahungen aufgenommen, und die demselben entgegengesetzten Negationen ausgeschlossen. Dies ist die Idee von lauter Bejahungen. Im Vernunftschlusse ist aber auch unbedingte Allheit bestimmt. Wird diese in Verbindung mit lauter Realitäten gedacht; so entsteht eine unbedingte Allheit der Realitäten; eine Allheit, die alle Bejahungen aufnimmt, und alle Verneinungen ausschließt. Allein in der Vernunft ist auch ein Grund vorhanden, diese Allheit mit der Idee von lauter Realitäten zu verbinden. Denn in wie ferne diese Merkmale in der Vernunft bestimmt sind, so sind sie schon in ihrer Handlungsweise, in ihrer Kraftäußerung, in ihrem so und nicht anders gegebenen Vermögen synthetisch bestimmt. Ihre Verbindung ist daher nicht willkürlich, nur wird sie analytisch dargestellt und gedacht. Kommt nun noch die unbedingte, absolute, von keiner Gemeinschaft mehr abhängende Gemeinschaft, die in einer besondern Art des Vernunftschlusses, dem disjunctiven bestimmt ist, hinzu; wird sie als verbunden mit den beyden vorherbenannten Merkmalen dargestellt: so erhalten wir



dadurch nichts, als den absoluten Inbegriff eines
 Alls von Realitäten; in dem keine Mängel und
 Verneinungen anzutreffen sind. Die Vorstellung
 dieses absoluten Inbegriffs von einem All der un-
 begränzten Realitäten ist die Vorstellung eines
 unendlichen, vollkommensten, und schrankenlosen
 Wesens. Kant nennt diesen durchgängig bestimm-
 ten Gegenstand das Ideal der reinen Vernunft im
 strengsten Sinne. Unter Ideal überhaupt kann
 nichts anders, als Gegenstand einer Idee, der bloß
 allein in der Vernunft bestimmt ist, und seinen
 Grund allein in derselben hat, verstanden werden.
 Nicht jeder Gegenstand einer Idee ist Ideal: denn
 wir haben auch empirische Ideen, durch welche
 empirische, von der Erfahrung abhängige Gegen-
 stände vorgestellt werden. So ist auch das Object,
 das die Phantasie der Dichter oder Mahler zwar
 nach Regeln der Vernunft schafft, kein Ideal; es
 muß, um solches zu seyn, seine Bestimmungen
 bloß allein aus der Vernunft ziehen, ohne daß die
 Phantasie irgend einen Antheil daran habe. Der
 Inbegriff aller Realitäten ist Ideal der reinen
 Vernunft im strengsten Sinne, und zwar trans-
 cendentales, weil es nur einzig und allein in der
 reinen Vernunft seinen Grund hat. Es ist Urbild,
 Prototypen aller Dinge; während diese letztern
 nur mangelhafte Copeyen sind. Kant leitet die

Idee des Innbegriffs aller Realitäten auf folgende Weise her. Jeder Gegenstand hat verschiedene Merkmale, die eine Mannigfaltigkeit enthalten, und unter sich in wechselsweiser Verbindung stehen. Sie machen die Qualität des Dinges, die Bestimmungen des Objectes aus. Jedes endliche Wesen ist durchgängig bestimmt, aber es ist nicht von allen Seiten her positiv bestimmt. Es kommen ihm von zweien contradictorisch entgegengesetzten Bestimmungen allemal eine zu, und zwar, weil die Gegenstände für uns Erscheinungen sind, von sehr vielen nur die negativen. Werden nun von einem durchgängig bestimmten Gegenstande die negativen Bestimmungen hinweggeschafft, und kommen an ihrer Stelle die positiven; so entsteht die Idee eines durchgängig durch lauter positive in Verbindung stehende Bestimmungen bestimmten Gegenstandes; oder die Idee eines allerrealsten Wesens. Dieses allerrealste Wesen steht an der Spitze aller Dinge; die Dinge in der Welt sind ebenfalls durchgängig, aber nicht gerade positiv, sondern auch negativ bestimmt. Das, was alle Realität in sich schließt, ist ursprünglich, und Urbild, (Ideal); was nicht alle Realitäten, sondern auch Negationen in sich vereinigt, als wodurch sich die unendlichen Dinge vom allerrealsten mehr oder weniger unterscheiden, mehr oder weni-

ger sich nähern, ist nicht ursprünglich, ist Nachbild (Copey); ist näherer oder entfernterer Abstand von einer grössern Realität, und setzt daher das All der Realitäten voraus. Die höchste Realität ist daher Urwesen, Grund (ens originarium), da es kein anderes, das mehrere Realitäten befaßt, über sich hat, und als solches gedacht werden muß; das höchste Wesen (ens summum), und in so ferne alle Dinge durch Negationen beschränkt und bedingt sind, und also unter ihm stehen, das Wesen aller Wesen (ens entium). Auf diese Weise hat Kant die Idee der Gottheit hergeleitet, und also nicht so ganz bestimmt gezeigt, wie die Idee derselben und ihr Stoff dazu in der Vernunft bestimmt ist. Allein Sie haben gesehen, wie die Vorstellung eines Innbegriffs aller Realitäten gänzlich in der Vernunft gegründet sey. Zergliedern wir nun die Idee eines Alls der Realitäten, so finden wir erstens, daß, wenn wir einen solchen Gegenstand durch Vernunft denken, wir nichts anders denken können, als ein Wesen, in dem alle Realitäten im höchsten Grade verträglich sind, im vollkommensten Einklange zusammen stimmen; ein Wesen, das keine Verneinung, keinen Widerspruch, keine Undenkbarkeit und logische Unwahrheit enthält; ein allerrealstes Wesen, und somit auch ein Wesen ohne Schranken, ein schrankenloses Wesen. In der Idee von

einem Innbegriffe aller Realitäten, liegt auch der Begriff von Unendlichkeit. Denn das unbedingte All, die Zahllosigkeit schließt das Uendliche in sich. Die Idee eines allerrealsten Wesens enthält aber auch noch die Idee der Allvollkommenheit. Das allerrealste Wesen muß als vollkommen gedacht werden. Vollkommenheit ist die durch Negation bestimmte Realität; je mehr oder weniger Realität oder Negation, desto größer oder geringer die Vollkommenheit des Wesens. Allvollkommenheit ist die Ausschließung aller Mängel und Verneinungen aus den Realitäten. Die Vorstellung also eines absoluten Innbegriffs aller unbedingten Realitäten, ist die Idee eines unendlichen, schrankenlosen und allvollkommensten Wesens (Gott). — Aus diesen Begriffen lassen sich durch Vermischung und Zusammensetzung noch eine Menge von Prädikaten ableiten, die in der Idee der Gottheit vorkommen, und die entweder unbedingte Qualitäten oder Quantitäten sind; z. B. die Idee von Unermesslichkeit; dasjenige, was durch keine Zahl bestimmbar ist, ist unbedingt groß, unermesslich. Gott ist allgenussig, weil in ihm keine Realität mangelt; ewig, weil er unbedingt, mithin an keine Bedingung der Zeit gebunden, und durch keine Zeit beschränkt gedacht werden kann. Da das All der Realitäten alle Vollkommenheiten im höchsten



Grade besitzt, so muß es auch mit dem grenzenlosesten Verstande begabt, also Allwissend seyn, es muß mit der uneingeschränktesten Macht versehen, und folglich als allmächtig gedacht werden. Die Idee eines auf diese Weise bestimmten Gegenstandes (des entis realissimi) ist nach der Uebereinstimmung aller Philosophen die Idee von Gott. Sie wähten diesen Gegenstand nicht allein zu denken, sondern das Daseyn desselben wirklich zu erkennen; ob sie gleich oft genug die Unbegreiflichkeit desselben für ihren schwachen Verstand beklagten. Unbegreiflichkeit ist eine Eigenschaft der Gottheit; indem Begreiflichkeit Anschauung voraussetzt, die in dem Gegenstande Gott gänzlich mangelt. Logische Existenz der Gottheit ist ebenfalls eine Eigenschaft, oder vielmehr ein Verhältnißbegriff, durch welchen sie von uns in einer Beziehung auf uns gedacht wird. Das Prädicat, reelle Existenz aber kann durch theoretische Vernunft der Gottheit nicht bezeugt werden; wir können durch theoretische Vernunft das reelle Daseyn Gottes nicht erkennen, ob wir gleich das All der Realitäten logisch existirend denken müssen. Ich will mich über diesen Punkt etwas näher erklären. Der Beweis, wodurch die Dogmatiker das reelle Daseyn der Gottheit zu erhalten glauben, wird von Ihnen der ontologische genannt; weil sie ihn aus dem Begriffe eines Din-

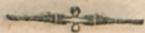
ges aller Dinge schöpften, ohne etwas als dieses vorauszusetzen. Das allerrealste Wesen, philosophiren sie, ist möglich. Denn möglich ist etwas, so bald man es denkt, und denken kann; die Realitäten werden von ihm im höchsten Grade bejaht, und alle Einschränkungen verneint. „Hier kann also, um Mendelssohn im Namen aller sprechen zu lassen *), nichts widersprechendes, nichts sich einander aufhebendes zu besorgen seyn. Alle Vollkommenheiten sind bejahende, zusammenstimmende Merkmale, so wie umgekehrt auch alle bejahende Prädicate der Dinge Vollkommenheiten sind. Wenn nun die Vereinigung aller bejahenden Prädicate oder Vollkommenheiten nichts undenkbares ist, so ist sie also auch nichts unmögliches; und da sie denkbar ist, etwas mögliches; — ist dies letztere, so ist sie auch etwas wirkliches. Die Wirklichkeit wird schon in ihrer Möglichkeit in diesem Falle gedacht, indem zum Innbegriff aller Vollkommenheiten offenbar die Existenz mit gehört. Die Folge hat also ihre Wichtigkeit, daß von dem Begriffe des Unendlichen oder Allervollkommensten die Existenz unzertrennlich sey. Alles Endliche kann als Begriff wahr seyn, ohne daß ihm wirkliches Daseyn zugeschrieben werde. Das unendliche hingegen, das schrankenlose, das vollkommenste würde auch

*) Siehe Morgenstunden pag. 310.



als Begriff unwahr seyn müssen, wenn es nicht existiren sollte.“ Allein nun lassen Sie mich diese Beweisart ein wenig näher ins Auge rücken, um zu sehen, ob denn das reine wissenschaftliche Argument für das Daseyn Gottes unerschütterlich da stehn, gegründet auf seine eigene Evidenz. — Fürs erste, das allerrealste Wesen ist möglich, weil alle Realitäten untereinander höchst verträglich sind, und einander nicht widersprechen. Wenn von logischer Möglichkeit die Rede ist, so hat der Satz seine vollkommene Richtigkeit, daß ein solches Wesen möglich sey. Da die Idee eines allerrealsten Wesens in der Vernunft bestimmt ist, so wird sie eben darum auch gedacht, und kann sich also in so ferne nicht widersprechen; d. h. es ist nach der obigen Bestimmung des Begriffs von logischer Wahrheit diese letztere in der Idee der Gottheit vorhanden. Kann man aber schon darum, ohne reelle und logische Möglichkeit mit einander zu verwechseln, dem allerrealsten durch Vernunft denkbaren Wesen reelle Möglichkeit beylegen? Die reelle Möglichkeit besteht in der Denkbarkeit und Anschaulichkeit zugleich; und wo ist hier die Anschaulichkeit, auf welche die Denkbarkeit bezogen wird, um reelle Möglichkeit zu werden? Diese Bestimmung der Begriffe von logischer und reeller Möglichkeit übergiebt Mendelsohn und mit ihm

alle Dogmatiker. Es ist also schon der Obersatz des Schlusses zum Beweise des Daseyns Gottes in dem Sinne, in welchem ihn die Dogmatiker nahmen, falsch. Es kann aber auch in diesem Argumente nur von logischen Realitäten (Bejahungen) die Rede seyn. Die reelle Realitäten haben ihre Schranken, sind durch Negationen bestimmt und begränzt, und heißen Grade, die mit Negationen vermengte Realitäten, auf Anschauungen bezogen. Werden nun von der reellen Realität alle Schranken weggedacht, so hört sie auf, eine reelle Realität, ein Grad zu seyn. Es entsteht Grad- und mithin Schrankenlosigkeit, ein Wesen von lauter logischen Bejahungen. Die Idee eines solchen Wesens ist also die Idee eines logischen Gedankendings, in so ferne es dem reellen, wirklichen entgegengesetzt wird. Würde daher auch das Prädicat, Existenz wirklich aus dem Begriffe eines entis realissimi abgeleitet, so könnte es doch keine grössere als bloß, logische Realität haben; indem es seinem Grunde, dem logischen Begriffe des allerrealsten Wesens entsprechen müßte. Allein auch in dem Unbegriffe des Nichts der Realitäten ist das Prädicat Existenz ein Fremdling. Es ist keine Realität, das die Qualität eines Dinges ausdrückt; durch Realität wird etwas an dem Gegenstande gesetzt, indem zur Vollständigkeit desselben



noch etwas hinzukommt. Durch Existenz wird nichts im Gegenstande selbst gesetzt; sie drückt keine Qualität, sondern nur eine Modalität desselben aus, d. h. sie besteht in dem Verhältnisse desselben zum Bewußtseyn des Subjectes; gehört daher nicht zum Inbegriffe aller Vollkommenheiten; und es muß ein anderer Weg eingeschlagen werden, um von dem Wesen aller Wesen das Prädicat der Existenz aussagen zu können. Der ontologische Beweis vom Daseyn Gottes wird also von dem Richterstuhl der prüfenden Vernunft als unhaltbar abgewiesen, und mit ihm alle diejenigen Beweise, die auf ihm, als auf ihrer Grundlage beruhen. Und nun! wie sünde es also mit Ihrem Beweise, den Sie für den Triumph der philosophirenden Vernunft gehalten haben? Es mußte freylich dem menschlichen Geiste nothwendig schmeicheln, eine Idee der Gottheit zu besitzen, aus der sich das Daseyn derselben ohne alle andere Beyhülfe von aussen folgern ließe. Allein diese unverbuthete Demüthigung mag sie für eine verdiente Buse ihres Stolzes und Triumphgeschreyes ansehen. Weder die logische (denkbare), noch die reelle Existenz liegt in dem Inbegriffe des Alls der Realitäten, und doch muß die erstere diesem durchgängig bestimmten Ideale der reinen Vernunft beygelegt werden; worinn liegt denn also wohl der

Grund dieses Verfahrens? Nirgends wo anders, ist wiederum die Antwort, als in der Vernunft; dem mittelbaren Urtheile, in so ferne es durch das Merkmal Modalität bestimmt ist. Die Modalität besteht in dem Verhältnisse des ganzen Gegenstands des zum Bewußtseyn; und die beyden Bestandtheile derselben, unbedingte Möglichkeit und Wirklichkeit zusammen, mithin unbedingte Nothwendigkeit, sind durch Vernunft gedacht, und in derselben gegründet. Man hat schon längstens das allerrealste Wesen durch das Merkmal, absolute Nothwendigkeit, charakterisirt; wußte aber den Grund nicht, worinn dasselbe aufzusuchen sey. Kant klärte uns hierüber auf, und zeigte uns die Quelle dieses Merkmals in der Vernunft, der Handlungsweise derselben nach Modalität. Wird nun diese unbedingte Nothwendigkeit dem Umbe- griffe aller Realitäten beygelegt; wird das höchste Ideal der Vernunft, der unbedingten Modalität nach gedacht, so entsteht die Vorstellung eines unendlichen, schrankenlosen, allvollkommensten und absolut nothwendigen Wesens. Nothwendigkeit aber ist die durch Möglichkeit bestimmte, die aus der Denkbarkeit fließende Wirklichkeit. Das allerrealste Wesen muß daher auch als logisch wirklich gedacht werden, in so ferne ich es als unbedingte nothwendig gedacht habe. Die logische Wirklichkeit

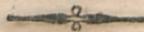
dieses Wesens hängt von seiner Möglichkeit ab; es giebt einen festgegründeten Uebergang von der Denkbarkeit des allerrealsten Wesens auf die logische Wirklichkeit vermittelt des Prädicates, unbedingte Nothwendigkeit, das dem Wesen aller Wesen logisch beygelegt werden muß. Kartes, dieser kühne Denker hätte wohl ganz Recht gehabt, wenn er den Begriff der Existenz in dem Begriffe der absoluten Nothwendigkeit, die ein Merkmal des allerrealsten Wesens ist, aufgesucht hätte; wenn er nur nicht von dem Begriffe gerade auf die Sache, vom idealischen Daseyn unmittelbar auf reelles objectives Vorhandenseyn geschlossen hätte. Der Uebergang von der logischen unbedingten Nothwendigkeit auf die logische, aber nicht reale Wirklichkeit ist festgegründet, indem die Vernunft das Fundament dazu herleiht, und die Brücke schlägt. Der menschlichen Vernunft war es vergönnt, diesen Uebergang zu entdecken, und sich zu der logischen Wahrheit der Existenz Gottes eine Bahn zu brechen. Allein diesen Uebergang für einen dogmatischen und demonstrativen Beweis a priori für das objective Daseyn eines solchen Wesens auszugeben, ist ein Fall der Vernunft, der ihr bey Mangel an Selbstkenntniß widerfährt. Man hat nicht einmal nöthig, statt des Begriffs der Nothwendigkeit, den der Unendlichkeit des

vollkommensten Wesens zu setzen. Denn nicht in dem Begriffe der Unendlichkeit, sondern in dem von dem der Unendlichkeit des vollkommensten Wesens verschiedenen Begriffe der absoluten Nothwendigkeit ist der Begriff der Existenz enthalten. Alle diese Begriffe enthalten logische aber keine reelle Wahrheit; es werden in demselben Merkmale, die sich nicht aufheben, und die aus den unveränderlichen Gesetzen der Vernunft selbst geschöpft sind, enthalten. Der Begriff vom allerrealsten nothwendigen, existirenden Wesen ist nicht willkürlich, nicht durch Phantasie zusammengesetzt, nicht erschlichen, nicht grundlos, dessen Festigkeit nicht untersucht wäre; sie haben als Producte unserer Vernunft ideales Daseyn, sind denkbar, um gedacht zu werden. Allein wie gesagt, m. Fr. so stellen wir durch sie das allerrealste nothwendige Wesen 1) nur durch eine Idee, nicht aber durch eine Erkenntniß vor; 2) durch eine Idee a priori, die ihren Grund in der Vernunft hat; und dann bezeichnen wir ztens durch diese Merkmale zwar ein Object, das wir Gott nennen, allein sie machen an und für sich Gott noch nicht selber aus. Sie sind nur in einem Begriffe zusammengefaßt, sie sind nur das Zeichen der bezeichneten Sache „Gott“ nur Symbol. Nur allein der Stoff zur vollständigen Idee der Gottheit ist aus der Vernunft genom-

men; Gott selber aber ist keineswegs in unserer Vernunft bestimmt. Man müßte denn sagen, daß er eine Form unserer Vernunft sey, das eben so paradox klingen würde, wie dieses, wenn man das Zeichen für das Bezeichnete selbst halten wollte. Wenn demnach auch diese in der Vernunft bestimmte Form, wodurch Gott mittelbar bezeichnet ist, durch eine intellectuelle Anschauung, worauf ein Begriff bezogen ist, vorgestellt, und mithin Erkenntniß wäre: so könnte man doch der Gottheit selbst, die diese Form nicht ist, sondern nur durch dieselbe angedeutet wird, die reine Erkenntniß nicht belegen. Die Existenz bezieht sich also in dem Begriffe des allerrealsten Wesens auf keine Anschauung der Gottheit, ist daher nicht reelles Daseyn, noch auch Existenz des Dinges an sich, das gar nicht vorgestellt, mithin auch nicht erkannt werden kann. Da wir nun ein solches Wesen als unbedingt zu denken genöthigt sind, so müssen wir es auch von aller Zufälligkeit losagen. Zufälligkeit ist das der absoluten Nothwendigkeit contradictorisch entgegengesetzte Merkmal, zufällig wird ein Wesen genannt, dessen wirkliches Vorhandenseyn keine Folge von seiner Denkbarkeit ist. Zufälligkeit setzt Nothwendigkeit voraus, man mag so weit zurückgehen, als man immer will. Die wirklichen Gegenstände sind nicht nothwendig, sondern zufällig; weil ihre

Zufälligkeit keine Folge der Denkbarkeit ist. Er muß also als dasjenige gedacht werden, in welchem alles Zufällige seinen letzten Grund hat. Mendelsohn setzt die Begriffe von Nothwendigkeit und Zufälligkeit vortreflich auseinander. Nur Schade, daß er alles von der Realität gelten läßt, da er es nur hier in Bezug auf die Gottheit von der Denkbarkeit verstehen sollte. „In so weit, spricht er *), die Wirklichkeit desselben aus seiner Denkbarkeit fließt; in so weit das Gegentheil, ein solches Wesen sey nicht wirklich vorhanden, an und für sich nicht gedacht werden kann, wird demselben Nothwendigkeit zugeschrieben: wir sagen, Gott sey ein nothwendiges Wesen, d. h. das Daseyn Gottes fließt aus seiner Denkbarkeit, und das Gegentheil oder das Nichtvorhandens: yn desselben ist an und für sich nicht denkbar. „Wie schön ist dieses alles gesprochen, wenn es von Begriffen, die nur logische, aber keine reelle Wahrheit enthalten, gelten würde? Allein obgleich eine Menge von Merkmalen, die aus der Idee des Innbegriffs aller unbedingten Realitäten abgeleitet werden, in dem Begriffe der Gottheit, als eines Ideals der reinen Vernunft gedacht werden; so müssen, um dieser Idee ihre Vollständigkeit zu geben, doch noch andere hinzu-

*) Mendelsohns Morgenstunden pag. 291.



kommen, die zwar nicht in der Idee des allerrealsten Wesens vorhanden, aber doch in der besondern Handlungsweise der Vernunft bestimmt sind. In der Form des kategorischen mittelbaren Urtheils ist absolute Selbstständigkeit, Unveränderlichkeit bestimmt. In wie ferne dieses Merkmal zu den übrigen hinzugedacht wird, um den Begriff des allerrealsten nothwendigen Wesens zu vermehren, so wird Gott, als Selbstständig, als unbedingt beharrend gedacht; mithin nicht als Accidenz, das in einem andern bestünde; er besteht bloß für sich, ist Subject im strengsten Sinne, und existirt bloß durch und in sich selbst. Nicht minder muß die menschliche Vernunft ihr höchstes Ideal, das sie selbst zu Stande gebracht hat, und das ihr um so werther ist, als es eine Frucht ihrer eigenen Kraft ist, als einfach denken. Einfach heißt dasjenige, von dem alle Theile ausgeschlossen sind; das Urwesen kann nicht aus vielen abgeleiteten Wesen bestehend gedacht werden; weil jedes der abgeleiteten das ursprüngliche voraussetzt. Schon in dieser Rücksicht kann es nicht als zusammengesetzt gedacht werden. Allein auch als absolutes Subject ist es durch absolute Qualität, mithin als unbedingte Größe ohne Extension bestimmt; und was ist diese anders, als der Begriff der Einfachheit des absolut selbstständigen Wesens. Die Accidenzen vergehen
und

und heben an; was absolut selbstständig ist, kann nicht anfangen noch aufhören; es ist also vor und rückwärts ewig und immerwährend; aber immer im logischen Sinne. Allein noch ist ein Merkmal übrig, das, in so ferne es die Gottheit charakterisiert, in den von ihm abgeleiteten Folgerungen wichtig, und so wie die vorhergehenden in der Vernunft gegründet ist. In der Form des hypothetischen mittelbaren Urtheils ist unbedingte Kausalität bestimmt: eine Kausalität, die keine andere voraussetzt, und von keiner in der Zeit abhängig ist. Sie ist Unabhängigkeit von allen bestimmenden Bedingungen. Gott wird durch dieselbe als ein unabhängiges, von keinem Wesen in seiner Kausalität bestimmtes, mithin als absolut erste, freye Ursache gedacht. Abhängigkeit besteht in der Bestimmung der Wirklichkeit eines Dings durch die Voraussetzung eines andern von diesem erstern verschiedenes, so wie das Gegentheil, nämlich in so weit zur Wirklichkeit eines Dinges die Wirklichkeit des andern von ihm verschiedenen Wesens nicht vorausgesetzt wird, Unabhängigkeit genannt wird. Absolute Unabhängigkeit macht ein durch Vernunft bestimmtes, Gott beyzulegendes Merkmal aus. Gott wird dadurch als ein Wesen gedacht, von dem alle andere abhängen, das aber selbst von keinem andern abhängt; das alle bestimmt, während dem

es von keinem andern Bestimmungen erhält. Es kann also auch nicht zu der Reihe derjenigen Wesen gerechnet werden, die von ihm abhängen. Es ist also ausser der Reihe aller endlichen abhängigen Wesen, und mithin als allerrealstes unabhängiges Wesen ausser der Welt, wovon es als die erste Ursache gedacht wird: Das ens a se, das seinen hinreichenden Grund sich selber verdankt. Die endlichen Dinge haben den Grund in ihm, weil es als der letzte und erste Grund von allem gedacht werden muß. Ausser ihm giebt es kein Wesen, das den ersten hinreichenden Grund derselben enthalten könnte. Und wenn wirklich ein anderes neben ihm gedacht werden könnte, so würde dies andere gerade kein anderes, als es selbst seyn. Es ist also Erschaffer aller Dinge, als das letzte Fundament der physischen und moralischen Welt im transcendentalen Sinne, in so ferne wir nämlich theoretisch von ihm sprechen. Aber auch Erhalter und Regierer, weil es in jedem Momente als die absolut erste unbedingte Ursache, von der alles endliche abhängt, gedacht werden muß. Er ist mithin als stätige Ursache aller Dinge, als Erhalter und Regierer allgegenwärtig und allwissend. Als erste Ursache, die von keiner von ihr verschiedenen bestimmt wird, wird Gott als freye Ursache gedacht, und folglich aus dem Begriffe der Gottheit die

fatale Nothwendigkeit ausgeschlossen. Aber auch die Vielheit der Götter im Systeme der Pantheisten ist ein grober Widerspruch, und die Folge der mit sich selbst entzweyten Vernunft. Es kann nur ein einziger Gott, durch den alle andere Dinge sind, gedacht werden. Denn es kann nicht mehrere durch Vernunft auf diese Weise bestimmte Formen, durch welche die Gottheit bezeichnet und gedacht wird, geben. Es kann nur ein einziger Innbegriff des Alls der Realitäten in der Vernunft bestimmt seyn, in wie ferne die menschliche Vernunft nur einzig in ihrer Art ist. Sie kann daher auch nur einen einzigen solchen Gegenstand, der Gott heißt, denken. Gott wird ferner nur als ein durchgängig bestimmtes Individuum gedacht. Kein anderes Individuum von allen möglichen endlichen in der Welt existirenden und zu derselben gehörigen Gegenständen, kann diese obigen Merkmale an sich tragen, und dasjenige Wesen, dem sie beygelegt werden, wird eben darum als Gott und als ein durchgängig und zwar positiv bestimmtes Individuum gedacht. Gott muß nicht weniger als Geist, ohne Materie und Zusammensetzung gedacht werden. Die Spiritualisten hatten in so ferne Recht, in wie ferne sie die Gottheit von aller Materie freysprachen, und ihr das Merkmal Spiritualität beygelegt wissen wollten; sie irrten aber, in wie ferne

sie dieses Merkmal für ein erkennbares hielten, als wodurch Gott, so wie er an und für sich selbst besteht, charakterisirt würde. Nimmermehr würden sie von den Materialisten, welche sogar die Gottheit für ausgedehnt hielten, von den Spinozisten, welche eine einzige, unendliche, ewige und ausgedehnte Substanz annahmen, von den Skeptikern, welche das Daseyn und die Eigenschaften der Gottheit bezweifelten, widerlegt worden seyn, wenn sie das Merkmal Spiritualität, der Gottheit nur als ein denkbares und nicht als ein erkennbares beygelegt hätten, wenn der Hauptsatz ihrer Religion nicht mit den Worten, „Gott ist ein Geist“ sondern wird nur durch theoretische Vernunft als solcher gedacht, angefangen hätte. Spiritualität besteht aus den Merkmalen der Immaterialität, Incorruptibilität und Identität als intellectueller Substanz. Durch diese drey Merkmale haben wir die Form bestimmt, die die Gottheit bezeichnet; die Gottheit wird als absolut einfaches Subject der Qualität nach, und als immer eins und das nämliche, von dem alle Zahl ausgeschlossen ist, und mithin als immaterial, incorruptibel, und identisch als intellektuelle Substanz und mithin als Geist gedacht. Auf diese Weise hätten wir also, m. Fr. die Hauptbestimmungen, und Prädicate, mit welchen und durch welche ein so

erhabener Gegenstand, wie der, der Gott ist, durch theoretische Vernunft gedacht wird. Alle übrigen Eigenschaften, die der Gottheit in theoretischer Rücksicht noch immer beygelegt werden können und müssen, sind von diesen ursprünglichen unmittelbar in der Vernunft bestimmten abgeleitet. Dieses grosse, durchaus bestimmte, in seiner Art einzige Ideal, zu dessen Aufstellung die Vernunft alle ihre Kräfte aufbiethen, ihr ganzes Vermögen erschöpfen, ihre vollständige Handlungsweise kennen und zergliedern muß; das aber ebenfalls nicht eher rein und unverfälscht von ihr gedacht werden kann, als bis sie mit sich selbst einig geworden ist *),

*) Mit dem stufenweisen Gang der Entwicklung dieses grossen Ideals der reinen Vernunft, so wie mit allen in ihr gegründeten und bestimmten Gegenständen, z. B. der Idee von einer allgemeinen Kirche, Weltbürgerrepublik, moralischer Welt, u. s. w. macht uns die Geschichte bekannt. Auf einer noch sehr niedrigen Stufe der Cultur der Vernunft mußten die Menschen mehrere Gottheiten und zwar mit übermenschlichen Eigenschaften begabt annehmen; denn so wie die vor ihren Augen vorübergehenden Begebenheiten verschieden und ausserordentlich waren, so mußten auch die dieselben hervorbringenden Ursachen (Götter) verschieden und ausserordentlich, übermenschlich, Wesen von höherer Art seyn. Die Vernunft hatte das Werk in ihrer eigenen Bildung noch nicht

wurde von den Dogmatikern zuerst hypostasirt, d. h. zu einem selbstständigen, objectiv existirenden Dinge an sich erhoben, und endlich auch personificirt: allein die Vernunft hintergieng und betrog sich auf diese Weise selber, indem sie mit einem

angefangen, und die Stimme des Sittengesetzes, worauf allein wahre Religion beruht, erkönte noch zu leise. Die griechischen Philosophen, und unter diesen Anaxagoras, war der erste, in dessen Kopf Licht über diesen Gegenstand aufging. Er nahm ein verständiges und mächtiges Wesen an, das er mit dem Namen *νοσ* belegte. Sokrates nach ihm machte diese oberste Gottheit für das Herz der Menschen fruchtbarer, indem er ihr moralische Eigenschaften beylegte. Die übrigen nach diesen Kommenden griechischen Philosophen modificirten diesen Gegenstand, setzten hie und da andere Eigenschaften hinzu, oder thaten davon hinweg. Unter den römischen und heidnisch christlichen Philosophen wurde dieses Ideal beynabe ganz aus dem Gesichte verlohren, oder doch wenigstens sehr verunstaltet; bis nach und nach die Vernunft, unwillig, daß man ihren aus eigenem Vorrathe erzeugten Gegenstand, so sehr herabwürdige, sich selbst besser kennen lernte, die Materialien dazu sichtete, und durch den Kritiker Kant, ihren vertrauesten Kenner, denselben, so wie sie ihn selbst denkt und schafft, als letztes erstes und höchstes Ideal aufgestellt hat. Es ließe sich auch sehr leicht eine pragmatische Geschichte der stufenweisen Entwicklung dieses Gegenstandes verfertigen.

Blosen Gedankendinge wie mit etwas wirklichem groß that. Kant nennt dieses ungebührliche Verfahren der Vernunft ein Dialektisiren derselben, indem sie als wahre Sophistin den blendendsten Schein hervorbringt. Aber auch, der Gottheit müssen noch andere Merkmale z. B. Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit als Realitäten zwar auch in transcendentaler, aber vorzüglich in praktischer Rücksicht beygelegt werden, als wodurch auch die Wirklichkeit, der Inhalt, Zusammenhang aller dieser theoretisch erzeugten und gedachten Merkmale in der Gottheit nebst ihrem wirklichen Daseyn verbürgt wird. Hievon in meinen folgenden Briefen.

Fünfter Brief.

Sie haben also, I. Fr. gesehen, daß sich das Daseyn Gottes theoretisch nicht wissen lasse, und daß also ein demonstrativer oder ontologischer Beweis vom Daseyn desselben unmöglich sey. Aber, nachdem Sie sich bey dem ontologischen Beweise gefangen geben, sagen Sie in Ihrem letzten Briefe, haben wir nicht noch zween andere Beweise übrig, welche, wenn gleich nicht an Bündigkeit, doch an Faßlichkeit dem ontologischen weit vorstehen, nämlich den cosmologischen und physikotheologischen?

Hat nicht sogar auch der gemeine Menschenverstand die überzeugende Kraft des zweytern anerkannt? und wie will man die Zufälligkeit der Welt anders erklären, als durch die Annahme einer absolut ersten nothwendigen Ursache, wozu wir keine mehr charakterisirt finden als Gott? Ob ich mich gleich zu keiner andern Widerlegung eines Beweises, als des demonstrativen (ontologischen), bey Ihnen anheisslich gemacht habe, so werde ich, um Sie völlig zu befriedigen, doch auch nur im kurzen zeigen, wie die zween übrigen speculativen Beweise, auf die Sie so viel bauen, nicht Stich halten, und das erhärten, was Sie durch sie erwiesen haben wollen. Lassen Sie mich also zuerst den cosmologischen kurz darstellen. Es existiren, sagen Sie, zufällige Dinge in der Welt, und wenn man, wie z. B. die Idealisten das nicht annimmt, so ist wenigstens unser Ich etwas zufälliges. Denn wir waren doch nicht immer vorhanden, und haben angefangen zu seyn. Dieses Zufällige entweder in der Welt, oder in uns setzt ein anderes von uns verschiedenes Wesen voraus, worauf das Zufällige gefolgt ist. Dieses letztere ist nun entweder wiederum zufällig oder nothwendig. Ist das erstere, so muß man wiederum ein ihm vorhergehendes Wesen annehmen, und so rückwärts bis zur letzten Ursache der Verkettung aller zufälligen Ursachen

und Wirkungen. Diese letzte absolut nothwendige Ursache ist dasjenige Wesen, dessen Wirklichkeit eine Folge seiner Möglichkeit ist, und mithin das allerrealste Wesen „Gott.“ Allein, m. Fr. was hätten wir durch diesen Beweis, den das gemeine Vorurtheil für einen von dem ontologischen unabhängigen Beweisgrund ansieht, gewonnen? Nichts, als daß wir auf denjenigen Beweis zurückgekommen wären, den ich in meinem letzten Briefe, als eine seynsollende Demonstration des Daseyns Gottes als unprobehaltig abgewiesen habe. Denn sind wir nicht, die Sache genau betrachtet, zuletzt wiederum auf die Idee eines allerrealsten Wesens gelangt, das, um als Gott gedacht zu werden, mit allen denjenigen Merkmalen ausgeschmückt werden muß, die ich oben aus der Vernunft entwickelt habe? und ist nicht dies der nämliche ontologische Beweis wieder, der als Beweis des reellen Daseyns Gottes verworfen, als nothwendige in der Vernunft gegründete Vorstellung der Gottheit aber, mithin als logische Wahrheit, angenommen worden ist? Allein auch davon abgesehen, so frage ich Sie, was versteht man unter dem zufälligen? Antworten Sie, was nicht nothwendig existirt; so haben Sie sich dadurch gleich wieder eine Frage zu beantworten aufgegeben. Denn woher weiß man, daß ein Ding nicht nothwendig existirt? weil es

zu seyn angefangen hat, und woher denn dieses? Die Erfahrung unterrichtet uns davon; allein die Erfahrung lehrt nur den Anfang der Accidenzen, der Erscheinungen, Entstehung im Raume und der Zeit, nicht der Substanzen. Diese können immer vorhanden gewesen seyn. Denn ich darf ja nicht bloß von der Zufälligkeit der Welterscheinungen, sondern ich müßte von der Zufälligkeit der Substanzen, der Dinge an sich ausgehen, um die absolute Nothwendigkeit des allerrealsten Wesens zu zeigen. Und welche Erfahrung belehrt uns von der Zufälligkeit der Substanzen? — Und dann wird bey dem Vortrage dieses Beweises, durch einen unverantwortlichen Sprung und Betrügerey der Vernunft der Grundsatz der Causalität, der nur objectiv von den Erscheinungen gilt, indem er aus der Natur des Verstandes in Beziehung auf das sinnliche Anschauungsvermögen entspringt, auf etwas auffer aller Erfahrung liegendes, übersinnliches angewandt; ein Verfahren, das die Vernunft, wenn sie reelle Erkenntniß dadurch zu erschleichen gedenkt, nie zu rechtfertigen vermag. Die Vernunft muß freylich ein letztes Glied von Ursachen denken; aber auch nur denken, nicht erkennen. Dem physikotheologischen, der ist noch zu prüfen übrig ist, wird es nicht viel besser ergehen. Es ist kurz folgender. Die Ordnung, Regel-

mäßigkeit, Harmonie in der Welt ruft uns laut zu: es ist ein vernünftiges Wesen, das den Grund in diese Ordnung, die wir sehen und bewundern, gelegt hat. Die Natur konnte von selbst zu bestimmten Endabsichten nicht zusammen stimmen, wäre nicht ein anordnendes, vernünftiges Princip vorhanden. Denn den Dingen in der Welt ist eine solche Zweckmäßigkeit ganz und gar fremd, und hängt ihnen nur zufälliger Weise an. Es muß also eine erhabene und weise Ursache, als Intelligenz durch Freyheit die Ursache der Welt seyn. Allein auch diesem Beweise gebricht es durchaus an den wesentlichen Eigenschaften eines probehaltigen Beweisgrundes für das Daseyn Gottes. Denn *) erstens gilt das nämliche auch von diesem wieder,

*) Man könnte mir hier einwenden, wenigstens diejenigen, die noch so gar viel auf die Kraft und Falschheit dieses Beweises für den gesunden Menschenverstand bauen, ich hätte mit Fleiß diesen Beweis mit dürren und fahlen Worten vorgetragen, um ihn seiner überzeugenden Kraft zu berauben. Mit Rednersstärke dargestellt, wäre er der allgeschickteste, das menschliche Gemüth zu rühren, und es zum Glauben an das Daseyn Gottes unwidderstehlich zu bewegen. Ich gebe dies alles gerne zu, nur behaupte ich, daß, wenn er auch mit allem möglichen Aufwande von Beredsamkeit,

was an dem cosmologischen getadelt worden ist; nämlich daß er an und für sich ohne Beyhülfe des ontologischen lediglich nichts beweise, und sich auf diesem letzteren als auf seine Stütze fuisse. Er schließt nämlich von der Zweckmäßigkeit und Harmonie in der Welt, die durchaus zufällig ist, auf eine ihr proportionirte Ursache. Diese kann, da auch sogar die vortrefliche Einrichtung in der Natur zufällig ist, keine andere, als eine absolut nothwendige und unabhängige Ursache seyn. Die nothwendige Ursache, derer Wirklichkeit durch Möglichkeit bestimmt ist, ist aber das allerrealste Wesen, mithin war der Weg, den der physikotheologische Beweis genommen, der über den cosmologischen zurück zum ontologischen, und erhält also auch seine völlige Stärke und Beweiskraft von diesem; be-

mit der größten Energie, und sogar mit dichterischem Feuer und unnachahmlicher Darstellungskraft vorgetragen wird, er zwar den gemeinen Verstand überführen und überreden, aber doch nie bis zum Grade einer evidenten Ueberzeugung erhoben werden kann. Ueberzeugung beruht ihrer Form nach nicht sowohl auf der beredtvollen Darstellung des Beweises einer Sache, als vielmehr auf dem Baue seiner logischen Schlussform, die ich hier beobachtet und angebracht zu haben glaube.

ruht mithin auf irdenen Füßen, wankt und stürzt
beym leisesten Berühren. Allein auch alles dieses
abgerechnet, so frage ich Sie, m. Fr. wo finden
Sie in der Welt diese so hochgerühmte durchgän-
gige Ordnung und Harmonie? Wir kennen ja nur
einen überaus kleinen Theil des Ganzen; und
kömmt nicht auf diesen beynah eben so viel Un-
ordnung als Ordnung vor? Allein auch zugestan-
den, wie es denn so ziemlich richtig ist, daß in der
physischen Natur, so weit wir sie kennen, eine
durchgängige Regelmäßigkeit angetroffen werde,
und daß sie dort, wohin unser Aug nicht dringen
kann, analogisch anzunehmen und zu erwarten
sey. — Wie sieht es aber mit der moralischen
Zweckmäßigkeit aus? Müßten wir nicht unmutig
unser Aug von dem moralischen Schauplatze dieser
Welt wegwenden? Gab es nicht, wie es die Ge-
schichte und die tägliche Erfahrung bezeuget, mehr
Unsitlichkeit, als sitliche Ordnung unter den
Menschen? mehr Bosheit, Intolleranz, als Bru-
derliebe und guten Willen? War und ist nicht das
menschliche Geschlecht zeither mehr dem blinden
Zufalle, dem Eigensinne, der Laune und Willkühr,
dem Despotismus u. s. w. ausgesetzt, als daß es
sich durch eine gesetzmäßige und durch Vernunft
bestimmte Freyheit, die gleichweit von Sklaverey
und Zügellosigkeit entfernt, zwischen beyden das

Mittel hält, beherrschen durfte und konnte *)? —
 Allein werden Sie mir sagen, diese Unregelmäßigkeit in der moralischen Welt zeugt augenscheinlich von einer verborgenen Zweckmäßigkeit? Denn eben,

*) Man werfe einen Blick in die Geschichte, auch nur in unsere deutsche Geschichte zurück, und man wird Unglauben und Aberglauben, Despotismus und Zügellosigkeit, Adelsstolz und Adelsgeist, der aus dem Feudalsystem, und Pfaffthum, das aus der Hierarchie hervorgieng, Fanatismus und Indifferentismus, Mord, Grausamkeiten aller Art, canonisirte Taugenichtse, vergötterte Schurken, Unwissenheit, Dummheit und Bosheit, Laster der Rohigkeit und teuflische Laster, den Erdkreis verwüsten, die Menschen entzweyen, und sie dadurch zu Thieren herabgewürdigt erblicken. Daher wird auch derjenige, der den Beweis vom Daseyn Gottes aus dem Begriffe der Sittlichkeit ableitet, nicht zu recht kommen, wenn er diesen Begriff von der Erfahrung und nicht a priori, aus dem Verhältnisse der Freyheit des Willens zum eigennütigen Begehren und dem praktischen Gesetze ableitet. Nur in diesem letzteren Falle, in so fern er den Begriff der Sittlichkeit von aller Erfahrung unabhängig macht, kann er das Daseyn Gottes allgemein gültig begründen; ein indirekter Beweis, daß, um das Daseyn Gottes zu begreifen, die Sittlichkeit und ihr Gesetz vor aller Erfahrung gültig seyn muß, auch dann, wenn in der Erfahrung noch so sehr und so grob dagegen gefehlt wurde.

weiß die Unfittlichkeit das Werk freyseynwollender
 Wesen ist, die zum ewigen Streben nach Vollkom-
 menheit geschaffen sind, wo also selbst das Fallen
 (die sittliche Disharmonie) der nächste Schritt zur
 Veredlung ist, ist diese anscheinende Zweckwidrig-
 keit nichts als Zweckmäßigkeit: ja wohl, aber nur
 alsdann erscheint sie uns erst als Zweckmäßigkeit,
 wenn wir vom Daseyn Gottes aus anderweitigen
 Gründen überzeugt sind. Wir müssen von den mo-
 ralischen Anlagen unserer Natur ausgehen, wenn
 wir einen Schluß auf das Daseyn Gottes thun
 wollen; von der moralischen Ordnung, in wie
 ferne sie sich in der Erfahrung offenbaret, können
 wir den Weg zur Existenz Gottes nicht anheben.
 Denn in der Erfahrung zeigt sich mehr sittliche
 Unordnung als Ordnung: wohl aber können wir,
 nachdem wir das Daseyn Gottes aus der sittlichen
 Anlage unserer Natur entwickelt haben, auch die
 in der Erfahrung vorkommende sittliche Zweckwi-
 drigkeit durch Annahme des Daseyns Gottes heben.
 Und dann wird ja bey diesem Beweise Aehnlichkeit
 zwischen der Einrichtung der Natur und einem
 Kunstwerke vorausgesetzt; das Kunstwerk setzt
 einen Künstler, und folglich die kunstmäßige An-
 ordnung der Natur auch einen solchen voraus.
 Allein wie wollen Sie die Gültigkeit des einen auf
 den andern erweisen? und dann betrifft diese Zweck-

mäßigkeit der Natur nur die Form, die äussere Hülle; aber nicht die Materie, das Substanzielle der Welt selbst. Wie will man die Zweckmäßigkeit, Ordnung des Universums in den uns unbekanntem und unbegreiflichen Dingen an sich beweisen, das doch nothwendig geschehen müste, um Gott nicht bloß als einen Weltbaumeister, der nur die Form der Dinge, sondern auch als Welteschöpfer, der Materie und Form zugleich hervorgebracht hat, darzustellen? Freylich erklärt sich die Kritik der reinen Vernunft in einer Rücksicht für den physikotheologischen Beweis, wenn sie spricht, daß er allzeit mit Achtung, genannt zu werden verdient. Allein so wie er das letztere als der älteste, faßlichste, und dem gemeinen Verstande passendste verdient, und seine guten Dienste leistet, in so ferne er bloß eine Erläuterung, Bestätigung, Verfümmlichung und Belebung des moralischen Ueberzeugungsgrundes ist; eben so verdient er auch in seiner Blöße dargestellt zu werden, wenn er sich den unverdienten Namen eines vollgültigen und vollwichtigen Beweises für das reelle Daseyn Gottes beylegt; und in dieser letztern angemessenen Eigenschaft habe ich Ihnen den Schein desselben aufgedeckt. Nun denn! wenn die drey einzig möglichen speculativen Beweise die Existenz Gottes nicht bewirken können, auf was für einem Wege

mag

mag wohl der Mensch zu der Existenz dieses ihm so theuern und intressanten Gegenstandes gelangen? Wir haben, um es Ihnen mit dürren Worten zu sagen, zur Befestigung dieser Grundwahrheit der Religion keinen andern Ueberzeugungsgrund, als den moralischen Glauben. Die Annahme des Daseyns Gottes setzt keineswegs objective aus der Natur der Dinge auffer uns hergeleitete Gründe voraus; sondern beruht blos allein auf subjectiven, d. h. solchen, die aus der Natur und den Beschaffenheiten unseres Subjects, in so ferne wir es als das wollende, und durch practische Vernunft gesetzgebende kennen, genommen sind. Glaube ist die Annahme eines Satzes, aus subjectiv zureichenden Gründen; moralisch heißt er, in wie ferne die Gründe auf den moralischen Anlagen unseres Subjectes beruhen; und nothwendig, in wie ferne die Einrichtung der moralischen Anlagen unseres Geistes, aus denen die Gründe hergeleitet sind, so und nicht anders bestimmt und gegeben ist. Die auf diese Weise entstehende Gewisheit und Ueberzeugung ist zwar eine subjective und moralische Gewisheit des Vorhandenseyns der Gottheit; und mithin keine objective und metaphysische; allein sie ist nicht weniger beruhigend, nicht weniger überzeugend, und trostvoll für den Menschen, als es die objective und metaphysische ist.

Man hat zwar zeither unter moralischer und subjectiver Gewißheit nur eine Art von Wahrscheinlichkeit, die auf zufälligen Erfahrungen und Analogien beruhete, verstanden. Dasjenige, hieß es, ist moralisch gewiß, was nach dem gewöhnlichen Gang der menschlichen Handlungen zu geschehen pflegt; was ihrer gewöhnlichen Denkart gemäß ist. Da nun der Gang dieser Handlungen und die Denkart der Menschen doch immer verschieden und mannigfaltig sind, und ihr eigenthümliches Gepräg an sich tragen; so hat auch die moralische Gewißheit ihre Grade; bald ist sie Meynung, bald Wahrscheinlichkeit, u. s. w. Allein man hatte auf diese Art sehr irrige und falsche Begriffe von moralischer Gewißheit. Diese letztere erzeugt so gut eine Nothwendigkeit und Ueberzeugung, als die metaphysische: und warum sollte sie dieses nicht? Die metaphysische Gewißheit beruht auf nothwendigen Naturgesetzen; die erstere auf moralischen und mithin nothwendigen Freyheitsgesetzen; so wie die erstere, so können auch die letztern nicht umgestossen werden. Aus ihnen folgt das, was nicht anders so in ihnen und durch sie bestimmt ist. Die moralische Gewißheit ist also keine Art von Wahrscheinlichkeit, sondern wahrhafte überzeugender Glaube; der nicht wankend gemacht werden kann. Um Ihnen aber, m. Fr. diesen Trost und



die Hoffnung die ich Ihnen durch die Wegnahme aller speculativen Beweise für das Daseyn Gottes geraubt habe, wieder zu geben, und um den moralischen einzig möglichen Glaubensgrund, recht fest in Ihnen zu gründen; so muß ich Sie in so ferne mit der moralischen Einrichtung unseres Geistes näher bekannt machen, als die Kenntniß derselben eine unumgänglich nothwendige Bedingniß ist, um zum Glauben an das Daseyn eines heiligsten, gütigsten und gerechtesten Urhebers der physischen und moralischen Welt zu gelangen. In der Einrichtung unseres Geistes sind Triebe willkührliche und unwillkührliche Vermögen in einer Verbindung zur Erreichung eines und des nämlichen Zweckes mit einander geschäftig. Die Seele des Menschen war sich schon lange Gegenstand der Untersuchung; forschte sich selber aus, machte neue Entdeckungen, während dem sie die alten wieder vergaß; irrte, und erhohlte sich von ihrer unwillkührlichen Täuschung, hatte es aber in der Untersuchung ihres eigenen Selbstes nie so weit getrieben, daß sie die wichtigsten dem Menschengeschlecht intressantesten, unsere Pflichten, Rechte, Gott und Unsterblichkeit betreffenden Wahrheiten zu einer völligen Evidenz brachte. Allein nun ist man um einige beträchtliche Schritte weiter vorgerückt, man hat sich mit der Untersuchung der physischen und moralischen Natur

des Menschen glücklicher beschäftigt, und in dieser den Glauben an sein künftiges Heil und Seeligkeit entdeckt. Aber wie? Lassen Sie mich von vorne anfangen. Wir haben einen Trieb in unserer Natur, den man den Trieb nach Glückseligkeit nennt. Er besteht aber überhaupt in der vernünftigen Kraft. Wenn ich von vernünftiger Kraft spreche, so verstehe ich darunter eine solche, derer Handlungsweise, Spontaneität, durch ein Vermögen, Vernunft, modificirt ist. Wahr ist es, wir kennen die Kraft nicht, wie sie im vorstellenden Subjecte wirkt; nichts desto weniger mangelt es uns an keinem Prädicate, womit wir sie bezeichnen, wenn wir sie denken wollen. Wir denken sie als Grund der Wirklichkeit der Vorstellung, als dasjenige, wodurch eine Wirkung hervorgebracht wird. Die Kraft der äussern von uns selbst verschiedenen Körper, so ferne wir ihnen nämlich eine solche beylegen, kann ebenfalls nur in dem bestehen, daß durch sie etwas möglich wird. So ist die bewegende, zurücktreibende und anziehende Kraft in den Körpern dasjenige, was den Grund der Wirklichkeit der Bewegung, Zurücktreibung und Anziehung enthält. Legen wir nun der Seele eine Kraft bey, so können wir darunter also nur den Grund entweder einer Vorstellung, oder Begehrung, oder eines Wollens, oder überhaupt einer Handlung

der Seele, wodurch etwas wirkliches hervorgebracht wird, verstehen. Wir haben dadurch noch keineswegs angegeben, worinn oder woraus diese Kraft bestehe; wir behaupten dadurch nicht, daß sie im Dinge an sich, der Seele, gegründet sey. Nur behaupten wir, daß sie den Grund desjenigen ausmache, was in unsern Vorstellungen, sinnlichen sowohl als verständigen und vernünftigen, wirkliches vorkömmt. Sie ist Grund des Wirkens; das Gewirktseyn setzt eine Spontaneität, die mit dem Prädicate „Kraft“ belegt wird, voraus. Unter dem Namen, Grund einer Wirkung kömmt sie nur allein vor, und wird uns allein verständlich. Allein diese Kraft ist in ihrer Wirkung an eine gewisse Weise gebunden; sie wirkt zwar, aber nur nach einer Form, wodurch sie in ihrer Handlungsart beschränkt, geleitet wird, und ihre Richtung und Modification erhält. Die vernünftige Kraft wirkt daher nach einer Form, die Vernunft heißt, d. h. sie ist durch das Vermögen der Vernunft in ihren Wirkungen modificirt und beschränkt. Sie kann nur in so ferne wirken, als sie durch Vernunft, als ihre Wirkungsweise wirkt, als woran sie in ihren Wirkungen gebunden ist, und wodurch ihre Handlungsweise erst ihre Bestimmung und Richtung bekömmt. Die durch Vernunft modificirte Kraft der Seele wird der vernünftige Trieb

im Menschen genehnt. Trieb überhaupt ist Grund der Wirklichmachung einer Handlung, dasjenige in uns, das auf Realisirung einer Handlung der Seele dringt; dasjenige, vermittelst und durch welches etwas, sey es Vorstellung, Begehrung oder ein Wollen, wirklich werden soll. Da nun die vorstellende Kraft, der Grund der Wirklichkeit einer Vorstellung nur durch ihr Vermögen, demselben gemäß, und an dasselbe gebunden wirkt, so kann der Haupttrieb in der menschlichen Natur nur in dem Verhältnisse des Vermögens zur Kraft, des Grundes der Möglichkeit zum Grunde der Wirklichkeit, bestehen. Die Vorstellung ist das allgemeinste und höchste Merkmal der Gegenstände; sie setzt also, in wie ferne sie etwas wirkliches ist, eine vorstellende Kraft, als Grund der Wirklichkeit der Vorstellung voraus. Die vorstellende Kraft muß also auch unter allen Kräften im menschlichen Geiste als die höchste und allgemeinste betrachtet werden. Sie bezeichnet und drückt die Gattung der sinnlich, verständig und vernünftig vorstellenden Kraft aus. Sie dringt auf Realisirung, Wirklichmachung der Vorstellungen; es ist also auch der höchste und allgemeinste Trieb im menschlichen Geiste, die Gattung der Trieb nach Wirklichmachung der Vorstellung, nach Vorstellbarkeit; und besteht in dem Verhältnisse des Grundes der

Möglichkeit der Vorstellung überhaupt, zum Grunde der Wirklichmachung derselben. Jeder Mensch besitzt, da in ihm ein Vorstellungsvermögen und eine vorstellende Kraft vorhanden ist, einen Trieb nach Realisirung des vorgestellten Objectes, in so ferne es auf unsern Gemüthszustand bezogen, angenehme Empfindungen zu erregen geschickt ist. Es giebt aber verschiedene Arten von Vorstellungen, und Vorstellungsvermögen, sinnliche, verständige und vernünftige Vorstellungen, und die denselben entsprechenden Vermögen. Der Trieb nach Vorstellbarkeit überhaupt erhält daher auch seine besondere Modificationen und Benennungen. Er ist sinnlicher Trieb, Trieb nach sinnlichen Vorstellungen, in wie ferne sie auf das Subject bezogen sind und Empfindungen heißen, und nach Wirklichmachung ihrer Gegenstände. Trieb nach sinnlich verständigen Vorstellungen z. B. nach Vollkommenheit, Vergnügen, Ehre u. s. w. Trieb nach vernünftig sinnlicher auf das Subject bezogenen Vorstellungen; d. i. Trieb nach angenehmen durch Vernunft bestimmten und modificirten Empfindungen, Trieb nach Glückseligkeit. Davon werde ich Ihnen in der Folge mehreres sprechen. Die positive Kraft ist und bleibt immer eine und die nämliche. Nur, in wie ferne sie auf eine andere Art modificirt ist; durch eine andere Handlungsweise bestimmt gedacht

wird, in einem Verhältniß mit einem der Art nach verschiedenen Vermögen steht, erhält sie den Namen entweder eines sinnlichen, verständigen oder vernünftigen Liebes. Die sinnlichen Triebe in unserer Natur haben wir mit den Thieren gemein. Denn auch sie werden zur Wirklichmachung angenehmer Empfindungen, zur Lust, durch einen Trieb, der bey ihnen unter dem Namen des Instinctes vorkommt, angetrieben. Der angenehme Geruch von Speisen lockt den Hund, so wie den wilden Thiermenschen unwiderstehlich. Aber in dem schon civilisirten und gebildeten Menschen sind weit höhere und edlere Triebe wirksam. Er wird nicht mehr bloß allein durch den Instinct gespornt. Sein Streben nach Genuß und Empfindung ist verfeinert und veredelt, und der bloße Reiz hat nicht mehr über ihn das Uebergewicht. Seine Empfindungen und Vergnügungen werden durch Vernunft erhöht und gewürzt, und sein Trieb wird vernünftig, indem er aufhört blind zu seyn. Allein alle diese der Art nach in dem Menschen verschiedene Triebe werden, so ferne sie noch angenehme Empfindungen, sie mögen durch Verstand und Vernunft geläutert und erhöht seyn oder nicht, zu ihren Objecten haben, als Modificationen eines und des nämlichen Grundtriebes doch noch immer zu der Klasse der eigennützigen in der Natur des Menschen

gerechnet. Der sinnliche Trieb strebt nach bloßer Empfindung, nach vorübergehender Lust, nach solchen Gegenständen, die das Empfindungsvermögen auf eine angenehme Weise rühren. Empfindungen aber setzen in Rücksicht auf den in ihnen vorkommenden Stoff eine Fähigkeit, afficirt zu werden, voraus. Der sinnliche Trieb im Menschen strebt also nach dem Afficirtwerden der Receptivität, nach angenehmen Eindrücken von aussen und von innen, die ihn nur allein auf eine Zeitlang zu befriedigen vermögend sind. Er heist eben darum der eigennützigte Trieb, weil er nur allein durch Lust gereizt und in Bewegung gesetzt, und durch dieselbe allein befriedigt wird. So ist es mit den übrigen, obbenannten zur Natur des Menschen gehörigen Trieben bewandt. Diese obgleich durch Vernunft modificirt, vermehren doch die Klasse der eigennützigten. Die Vernunft, so sehr sie auch die Empfindungen der Sinnlichkeit, und ihre Gegenstände veredelt und verfeinert; wirkt hierbey doch im Dienste der sinnlichen Neigungen, und der vernünftig sinnliche Trieb ist noch immer Trieb nach obgleich verfeinerter Lust, und kann nur durch ein Afficirtwerden befriedigt werden. Lust, Empfindungen und die denselben entsprechenden Gegenstände sind und bleiben in diesem Falle Zweck, und die Vernunft ist Mittel zur Erhöhung desselben.



Das Wirken der Triebe heißt ein Streben, das durch einen Reiz der Person zur Wirklichmachung der vorgestellten und empfundenen Objecte hervor gebracht wird. Die Person verhält sich dabey blos leidend, und muß es geschehen lassen, daß die Triebe sie zur Wirklichmachung angenehmer Gefühle und Empfindungen anspornen. In wie ferne ein Trieb zur Realisirung eines der Qualität nach angenehmen Objectes im Subjecte wirkt, und das selbe bestimmt; in so ferne wird es zum Begehren des angenehmen Gegenstandes aufgefordert. Allein das Streben des Triebes und der Reiz desselben ist noch nicht das Begehren selber. Dadurch wird nur allein das Subject zur Wirklichmachung einer Lust angetrieben. Der Trieb bestimmt die Person, daß sie eine Begehrung und Neigung zum Besitze des geliebten und gewünschten Gegenstandes kuffere. Die Triebe stehen also in Verbindung mit dem Begehrungsvermögen des Menschen, indem sie dieses letzte bestimmen, und dem Subjecte desselben die Gegenstände des Begehrens vorhalten. Zum Begehren eines Gegenstandes wird daher das Subject durch einen in seiner Natur wirkenden Trieb aufgeregt, der es antreibt und anreizt, daß es denselben begehre. Das Begehren der Gegenstände des eigennützigen Triebes ist unwillkürlich, weil der eigennützige, der nach Lust strebende Trieb

dasselbe bestimmt. Das Vermögen die Gegenstände des eigennütigen Triebes zu begehren, wird das eigennütige und unwillkürliche Begehungsvermögen im Menschen genannt. Zum Begehren eines Gegenstandes wird die Vorstellung desselben vorausgesetzt, ohne welche das Begehren desselben unmöglich wird. Ich kann unmöglich eine Begehrung (appetitio) auf den Gegenstand beziehen, ohne den Gegenstand in einer dunklen Vorstellung wenigstens zu kennen. Daher der alte bekannte Wahlspruch: *ignoti nulla cupido.* Beym Vorstellen überhaupt kommt Bewußtseyn des Vorstellens vor, und folglich nur ein einfaches Bewußtseyn; bey dem Begehren eines vorgestellten oder empfundenen Gegenstandes kommt daher ein doppeltes Bewußtseyn, nämlich das Bewußtseyn des Begehrens und des Vorstellens des begehrten Gegenstandes vor. Die Vorstellung überhaupt wird auf den Gegenstand überhaupt bezogen, der dadurch ein vorgestellter wird. Die Begehrung aber (appetitio) wird auf den schon vorgestellten und empfundenen Gegenstand wie auch auf das Subject bezogen, das nur in so ferne begehrt, als es eine Begehrung auf sich selber bezieht, und das etwas begehrt, in wie ferne es eine Begehrung auf den empfundenen Gegenstand bezieht. Ich begehre nur angenehme Gegenstände, unange-

nehme, Unlust verursachende verabscheue ich. Dieser Art des Begehrens angenehmer und des Verabscheuens unangenehmer Objecte steht nicht in meiner Willkühr. Es ist daher auch ein Verabscheuungsvermögen in der menschlichen Seele vorhanden, vermittelt dessen die Gegenstände der Unlust von uns entfernt gehalten werden. In so ferne der Mensch ein Vermögen vorzustellen besitzt, in so ferne besitzt er auch ein Vermögen zu begehren und zu verabscheuen. Wir sind uns dieser Wirkungen in uns nur allzu deutlich bewußt. Allein je nachdem die Gegenstände, die Vorstellungen und Empfindungen derselben der Art nach verschieden sind, eben so sind auch die Begehrun- gen und das denselben zu Grunde liegende Begeh- rungsvermögen der Art nach verschieden. Es giebt, wie auch schon die alten Philosophen bemerkt ha- ben, appetitiones sensitivae und rationales. Die einen rühren von bloß sinnlichen, die andern von sinnlich vernünftigen Begehrungsvermögen her. Die einen haben bloße Empfindungen, die der Qualität nach angenehm sind, die andern Vergnü- gen und Glückseligkeit zu ihren Vorwürfen. Die einen haben wir mit den vernunftlosen Thieren des Feldes gemein, die andern sind das seltene Eigen- thum des vernünftig sinnlichen Wesens. Das bloße sinnliche Begehrungsvermögen hat keine

andere Gegenstände, als bloße angenehme Empfindungen, Lust, so wie das vernünftig sinnliche Begehungsvermögen nichts als bloße Glückseligkeit zum Objecte hat. In wie ferne das Begehungsvermögen allein und isolirt, ohne Verbindung mit Verstand und Vernunft wirkt; streben wir nach bloßem Genuß, er mag andauernd oder vorüber gehend, angenehme oder unangenehme Folgen für die Zukunft nach sich ziehen. Darauf wird in diesem Falle gar keine Rücksicht genommen. Der rohe, auf der niedrigsten Stufe der Culture stehende Sohn der Natur sucht sich nur Gegenstände seines sinnlichen Begehungsvermögens aus: und sollte es auch sogar auf Kosten seiner übrigen um ihn versammelten Brüder, ja sogar mit ihrem gänzlichen Untergange geschehen. In ihm wirkt nur bloß allein der sinnliche Trieb mit aller seiner Macht. Wenn die Vernunft, das geistige Vermögen noch in dem Menschen schlummert, so ist er für das weit erhabeneren Vergnügen, für eigentliche Glückseligkeit und veredelten Lebensgenuß noch nicht empfänglich. Die geselligen Neigungen, Liebe, Wohlthun, Familienfreuden, Bruderliebe, Sympathie u. s. w. haben in seinem Herzen noch nicht Wurzel geschlagen, liegen nur noch erst im zarten Keime verborgen; unterdessen diehische Wollust, Ausgelassenheit, Bällerey, je nach-

dem Gelegenheit und äussere Gegenstände unglücklicher Weise auf ihn einwirken, sich leicht seines ganzen Wesens bemächtigen, eben weil er durch seine schwache und ohnmächtige Vernunft der Hefigkeit seiner sinnlichen Triebe keine vortheilhafte Richtung zu geben vermag. In dem auf einer weit höhern Stufe der Cultur stehenden Menschen ist das vernünftig sinnliche Begehrungsvermögen, und der durch Vernunft geleitete Trieb wirksam. Ihr Gegenstand ist nicht mehr der rohe Gegenstand bloßer angenehmer Empfindungen. Diese letztern sind und werden durch Vernunft verfeinert, veredelt und erhöht. Die Thätigkeit der geistlichen Kraft hat sich aus ihrer Ohnmacht herausgewunden. Damit hebt der eigentliche Zustand der Civilisation, aber auch des Luxus an. Die Gegenstände des Menschen sind hier alle diejenigen, die auf Glückseligkeit in der größten Dauer, dem höchsten Grade und der größten Mannigfaltigkeit unmittelbar Bezug haben. Glückseligkeit im eigenthümlichsten Sinne ist in diesem Zustande das einzige Object des sinnlich vernünftigen Begehrungsvermögens, und des eigennütigen durch Vernunft geleiteten Triebes. Davon werde ich Ihnen in meinem nächstfolgenden Briefe handeln. —

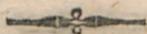
— ❖ —

Sechster Brief.

Wir rücken nun, L. Fr., in unserer beyderseitigen Angelegenheit, die uns so nahe am Herzen liegt, und deren Beendigung uns so große Erwartungen verspricht, Schritt vor Schritt immer weiter. Um Ihnen recht lebhaft den moralischen Glaubensgrund für das Daseyn eines allmächtigen und heiligen Wesens vor Augen zu stellen, mußte ich mit Ihnen von der sinnlichen Natur des Menschen, in wie ferne auch sie in der engsten Verbindung mit der sittlichen Einrichtung derselben steht, den Anfang machen, um dadurch sowohl Ihren Kopf als auch Ihr Herz, den erstern zum Beyfalle, das andere zum Glauben an die Wirklichkeit und das Daseyn des Ideals der Heiligkeit zu bewegen. Was denn aus der so und nicht anders bestimmten Beschaffenheit unserer Natur folgt, was so und nicht anders möglich ist, was wir unserer eigenen Natur zufolge, und wir aufzuhören uns selbstem Räthsel zu seyn, voraussetzen und annehmen müssen, kann und muß reelle Wahrheit, Möglichkeit und Wirklichkeit enthalten. Sey es auch, daß wir es darinn nie zur reellen Einsicht und zum Wissen, wozu unser Vermögen, da es etwas übersinnliches betrifft, nicht hinreicht, bringen können. Nun lassen Sie uns also wieder auf unser voriges einlenken. Wir haben ein sinnlich

vernünftiges Begehungsvermögen, das müssen Sie mir einräumen. Wir sind uns nemlich bewußt, und gegen dies Bewußtseyn hält kein Scepticismus aus, daß wir die Gegenstände angenehmer Empfindungen, die wir durch Vernunft bestimmt und modificirt haben, begehren. Nebst dem sind wir uns auch bewußt, daß in uns etwas vorhanden ist, welches uns zum Begehren derselben antreibt, auch ohne unsern Willen zur Erreichung derselben Hand anzulegen. Es steht nicht bey uns, dergleichen Gegenstände zu begehren, denn wir begehren sie nothwendig; wohl aber steht es in unserer Gewalt, das, was wir begehren, uns entweder zu gewähren, zu wollen, oder uns dasselbe zu versagen, es nicht zu wollen. Das Gewähren und Versagen geschieht durch unsern Willen, der auch die Forderungen des Begehrens abweisen kann; die Forderungen des Begehrens aber können wir durch unser Begehren, das nothwendig, und folglich unwillkürlich ist, nicht abweisen. Deswegen hat es auch Weltweise gegeben, die, da sie sahen, daß bey dieser Art des Begehrens Vernunft und Sinnlichkeit, die zwey Hauptvermögen des menschlichen Geistes geschäftig sind, die Gegenstände des vernünftig-sinnlichen Begehrens für die einzigen, wornach der Mensch trachten müsse, gehalten haben; und daher auch folgenden Grundsatz als das erste, höchste

höchste und einzige Gesetz in seiner Natur aufgestellt haben: „der Mensch ist blos zur Glückseligkeit geschaffen.“ Sie werden in der Folge einsehen lernen, in wie weit die Meynung dieser Philosophen gegründet ist. Indessen macht doch das vernünftigsinnliche Begehrungsvermögen die eine Hälfte unsrer Natur aus. Auch sogar die Geister, in so fern sie immer sittlicher und glückseliger zu werden trachten sollen, müssen dieses Vermögen mit uns Menschen gemein haben. Der Mensch strebt also zwar nach Genuß, allein er will auch, daß derselbe dauerhaft, mannigfaltig, und in einem immer höhern Grade vorhanden sey; daß er die Quelle höherer Freuden werde, keinen Schmerzen und keine unangenehme Folgen nach sich ziehe. Er reinigt und läutert ihn also erstlich durch Verstand, indem er die Folgen beherzigt. Er ist klug, indem er lieber zuweilen einen gegenwärtigen aufopfert, um sich eines höhern und dauerhaftern für die Zukunft zu versichern. Der durch Verstand erhöhte Genuß ist also nicht blos vorüber rauschende angenehme Empfindung; er ist bleibend und schmackhaft; er hat das sinnlich Vollkommene, anhaltende Thätigkeit, das Gesellige, sich von den blos thierischen Genüssen auf eine hervorstechende Weise, durch Dauer und Feinheit auszeichnende Vergnügen zum Objecte. Allein auch die Vernunft bestimmt unsere



Genüsse; sie ertheilt ihnen das Gepräg ihrer eigenthümlichen Handlungsweise: sie bringt an ihnen das absolute, vollendete, und unbedingte hervor, als wodurch ihre Gegenstände angenehmer Empfindungen unendlich weit von jenen, die der Verstand modificirte, unterschieden werden: verschieden vom bloßen Vergnügen, verschieden von Vollkommenheit in Ansehung des Grades, der Dauer, der Mannigfaltigkeit und Fülle. Ein solcher durchaus durch Vernunft bestimmter und modificirter Gegenstand des Genusses heißt Glückseligkeit in der engsten Bedeutung des Wortes. Der Trieb nach Glückseligkeit ist der vernunftig-sinnliche Trieb des Menschen, und besteht in dem Verhältnisse des Grundes der Möglichkeit der Vernunftvorstellungen zum Grunde der Wirklichkeit derselben. Dieser Trieb strebt nach einem so unendlichen, unbedingten Gegenstand, der doch auch wohl erreichbar seyn muß. Er hält ihn dem begehrenden Subjecte unaufhörlich vor, das ihn durch eben sein Begehungsvermögen begehrt. Durch eine so künstliche Einrichtung seiner Natur ist ihm Streben nach Glückseligkeit zum Gesetze gemacht. Doch ich muß Ihnen diesen großen, in der menschlichen Natur und ihrer Einrichtung wenigstens seiner Form nach bestimmten Gegenstand ein wenig genauer kennen lernen. Ich muß Ihnen die Ingredienzen, aus denen er zusammengesetzt

ist, und welche das Wesen desselben ausmachen, vorlegen, und Sie dann daraus den Schluß ziehen lassen, ob er von dem Menschen, in dieser Erscheinungswelt, wann und wie er erreicht werden könne, und was zu seiner Erreichung als unumgänglich nothwendig, als *conditio sine qua non* vorausgesetzt und gefodert wird. Die Vernunft ist die unbedingte Handlungsweise, eine Form, absolute Verknüpfung der Empfindung mittelbar hervorzubringen. Ihre eigenthümliche Handlungsweise besteht, wie Sie schon wissen, in 4 Hauptmerkmalen, die den viererley Arten der Kategorien entsprechen, die die 4 zum Unbedingten erhobenen Gattungskategorien selbst sind. Das erste ihrer Merkmale ist Totalität. Die Vernunft ertheilt den durch Verstand bestimmten Empfindungen unbedingte Allheit. Sie fodert also die unbedingte Vereinigung aller möglichen Empfindungen zu einem absoluten Ganzen; die größtmöglichste Summe derselben; eine durch keine Zahl bestimmbare Summe, von welcher keine von allen möglichen angenehmen Empfindungen ausgeschlossen ist; sie fodert also Ausschließung des Mangels aus dem Genuße, mithin ein vollständiges Wohl. Das Subject begehrt, daß es ihm in jedem Momente seines Daseyns nach Wunsch und Willen gehe; keine Neigung unbefriedigt, und keine Hoffnung vereitelt werde. Die





Vernunft bestimmt zweytens die durch Verstand
 modificirten Empfindungen durch unbedingte Limi-
 tation, Grenzenlosigkeit, Ausschließung aller Grenzen
 aus den Empfindungen. Das Subject des vernünft-
 ig sinnlichen Begehrens fodert also eine Ueber-
 schwenglichkeit des Angenehmen, des Genusses; eine
 Seligkeit, die durch kein Leiden und durch keinen
 Schmerz gestört wird; den höchstmöglichen Grad
 von Vergnügen, eine Größe derselben, die ohne
 Extension, absolut und unbedingt ist. Es sucht
 daher allen peinigenden Ungeßüm der Begierden,
 alles Abnehmen und Sinken des Genusses von sei-
 nem Zustande zu verbannen, und nimmt die höchste
 Zufriedenheit mit seinen moralischen und physischen
 in denselben auf. In wieferne ztens die Vernunft
 den durch Verstand bestimmten Empfindungen das
 Merkmal der absoluten Gemeinschaft ausdrückt,
 bestimmt sie ein unbedingtes Gleichseyn der Em-
 pfindungen, unbedingte Harmonie; einen Einklang,
 der durch nichts gestört und unterbrochen wird; eine
 Dauer, die nie aufhört, eine Folge, die vom Be-
 dingten zur Bedingung, vom Genusse zum Genusse
 bis ins Unendliche fortschreitet. Sie fodert Ge-
 nüsse und Güter ohne Ende; Vergnügungen in alle
 Zukunft, nie ab-, sondern immer zunehmende und
 verstärkte Befriedigungen. Allein auch die Vernunft
 denkt die durch Verstand bestimmten Empfindungen



durch unbedingte Nothwendigkeit. Glückseligkeit ist ein unbedingt nothwendiges, ein vom sinnlich vernünftigen Begehungsvermögen unzertrennliches, unveränderliches Object des Strebens. Der Stoff dieses Gegenstandes, die Materie, hat zwar ihren Grund nicht in der Vernunft, und ist nicht aus ihr selber abgeleitet; denn die Empfindungen hängen nicht von uns selber ab, allein das Absolute dieses Gegenstandes hat seine Quelle in der Vernunft. Diesen ganzen Gegenstand, zu dessen Realisirung der vernünftig sinnliche Trieb die Person unaufhörlich antreibt, auszuschlagen, steht gar nicht in unserer Gewalt. Er ist für unser Begehren nothwendig. So tief aber auch der Grund derselben in unserer Natur verborgen liegt, so weit und so ungeheuer ist sie andererseits wiederum von uns entfernt, so daß sie in keiner möglichen Erfahrung für uns erreichbar ist, weil das absolute und unbedingte derselben, das ihr als das charakteristische Merkmal anklebt, alle Grenzen möglicher Erfahrung überschreitet. Das Subject muß unbedingt ins Unendliche nach Glückseligkeit streben; und ob sie gleich ihm in keinem Zeitpuncte gegeben werden kann, so muß es sich doch immer mehr und mehr zu ihrem völligen Empfange nähern. Dieser Gegenstand, m. Fr. ist es, den die Epicureer für das letzte und erste, für das einzige und höchste Gut,

unter dem Namen, *voluptas* gehalten haben. Sie suchten in dem Begriffe der Glückseligkeit den der Tugend, die ihnen für das Bewußtseyn der zur Glückseligkeit führenden Handlungen, Thätigkeiten und Mittheilung galt. Epikur war aber, wie man ihm meistens schuld giebt, nicht so niedrig gesinnt, die Tugend gänzlich zu verwerfen; nein! eine Glückseligkeit, die aus dem Bewußtseyn edler Handlungen hervorging, war ihm alles: die Ausübung des Guten und zwar ohne Aneignung, rechnete er zu den größten Genüssen; nur war und galt bey ihm die Tugend als bloßes Mittel zur Glückseligkeit. Viehische Wohlüste oder unkluger Genuß der Güter dieses Lebens zerstören die Glückseligkeit. Genügsamkeit, Enthaltbarkeit, Mäßigkeit, Bändigung seiner Neigungen und Leidenschaften, zur Erhöhung, Verfeinerung und Bereicherung seiner Freuden, Heiterkeit des Geistes und Fröhlichkeit des Herzens war ihm Zweck seines Strebens. Von den Stoikern unterschied er sich nur in Ansehung des Beweggrundes. — Bis daher, I. Fr., kennen Sie also den einen Theil des Gutes, wornach der Mensch durch einen in seiner Natur gegründeten unvermeidlichen und unwillkürlichen Trieb zu ringen genöthigt wird. Allein Sie sollen auch den zweyten Theil desselben, der mit dem ersten erst das ganze Gut ausmacht, und welchen man das höchste Gut

nennt, kennen lernen. Dazu wird aber nothwendig seyn, daß ich Sie mit der Natur der practischen Vernunft ein wenig genauer bekannt mache. Wir haben nemlich in uns ein Gesetz, das unserm Willen vorschreibt, wie er handeln, sich bestimmen soll: ein Gesetz, das ihm Uebereinstimmung mit ihm selber gebiethet. Es ist nothwendig in unserer practischen Vernunft gegründete und durch dieselbe gegebene Vorschrift. Es fodert Harmonie des Willens mit sich, d. h. Sittlichkeit, die doch also auch für den Willen der Person erreichbar seyn muß. Allein wir müssen nun dieses Gesetz und die Einrichtung der Natur, aus welcher es hervorquillt, besser kennen lernen. Die Vernunft wirkt nicht bloß allein als theoretische Vernunft an ihre übrige Vermögen gebunden; stellt also nicht bloß Regeln zu den übrigen Vermögen, Verstand und Sinnlichkeit auf, bestimmt nicht bloß allein das durch Verstand gedachte Anschauliche oder Empfundene. Sie muß auch für sich allein, als bloßes, selbstthätiges Vermögen betrachtet werden, als ein solches, das an kein anderes gebunden ist, von keinem andern bestimmt wird, durch sich selbst handelt, aus der Fülle ihrer Selbstthätigkeit und nach ihrer Form. Sie ist in dieser Rücksicht Selbstthätigkeit, unbedingte durch sich wirkende Handlungsweise. In dieser Rücksicht bestimmt sie auch die Person, und die Handlungen

derselben durch Freiheit. Nun haben wir das Verhältniß der positiven Kraft zu ihrer Form (Handlungsweise) den Trieb überhaupt genennt; mithin muß dieser Trieb, der in dem Verhältnisse der positiven Kraft zu ihrer bloßen Form, der Vernunft, als bloßer Spontaneität, nicht in wie ferne sie sich mittelbar auf das Empfundene bezieht, der rein vernünftige Trieb im menschlichen Geiste genennt werden. Dieser besteht demnach in dem Verhältnisse dessen, was durch positive Kraft, vermittelst der bloßen Vernunft wirklich werden soll. Durch bloße Vernunft ist nichts anders möglich, als was in ihrer unbedingten Handlungsweise bestimmt ist, diese besteht aber in der unbedingten Verknüpfung nach allen 4 Momenten der Kategorien; durch sie ist also unbedingte Einheit, durch alle 4 Momente der Kategorien, unbedingte Form in Beziehung auf die mit Willen begabte Person, der sie die Richtung giebt, unbedingte Einheit der Handlungen des Willens, Norm, Vorschrift für die Person bestimmt. Der rein vernünftige Trieb strebt daher nach Realisirung dieser unbedingten Einheit, als Norm für den Willen. Die Form der Vernunft ist dem Subjecte in und mit der Vernunft gegeben; sie besteht in der Art und Weise, wie die Vernunft handelt. In dieser ist die Vorschrift für den Willen der Person bestimmt. Die vernünftige Kraft strebt nach Wirklichmachung

ihrer Form für den Willen, nicht um des Genusses,
 sondern um der Realisirung selbst willen; sie
 strebt nach Realisirung dessen, was durch bloße
 Selbstthätigkeit durch Vernunft möglich ist; oder
 mit andern Worten, sie spornt die Person an, daß sie
 um der Form der Vernunft des Sittengesetzes, der
 Sittlichkeit und der Tugend willen handle. Auf
 diese Weise wird es klar, wie die Vernunft, für
 sich, und aus sich selbst, der freyen Person das
 Gesetz ihrer Handlungsweise vorschreibt, und wie
 in dem Menschen ein rein vernünftiger Trieb
 vorhanden ist, der eben diese freye Person anspornt,
 das wirklich zu machen, was er zu reali-
 siren fodert; nemlich die freye Handlungsweise
 mit dieser vernünftigen Form in Uebereinstim-
 mung zu bringen, wie die Vernunft als Gesetz-
 geberinn, und nicht als bloße Concipistin dessel-
 ben, oder nur Vollführerin eines von ihr nicht
 gegebenen Gesetzes handelt, und wie sie in Verbin-
 dung mit der positiven Kraft eine Triebfeder für
 den Willen des Subjectes zur Realisirung ihres
 Gesetzes abgeben könne. Die Handlungsweise der
 bloßen Vernunft besteht im unbedingten Verknüp-
 fen, und ist nach Quantität, Qualität, Relation und
 Modalität bestimmt; oder ihre innern sie charakte-
 risirenden Merkmale sind Totalität, Grenzenlosig-
 keit, unbedingte Harmonie und Nothwendigkeit.

Die Vernunft und ihre Merkmale bestimmen zweyerley Gegenstände; einmal das Erkennbare, indem sie dem Empfundnen mittelbar das Absolute ertheilen, und in diesem Falle handelt die Vernunft als theoretische; das anderemal bestimmen sie die Handlungen der Person durch Freyheit, das moralische der Willenshandlungen, und in diesem letzten Falle handelt die Vernunft als praktische, giebt nicht bloß allein Regeln des Denkens, sondern Gesetze des Handelns für den Willen. In wie ferne sie Merkmale für die Handlungen der Person durch Freyheit sind, so haben wir der Quantität nach unbedingte Allgemeinheit der Handlungsweise, oder gesetzliche Handlungsweise für die Freyheit der Person. Durch die gesetzliche Handlungsweise der Vernunft ist also Gesetzmäßigkeit überhaupt als unbedingt bestimmt. Und diese ist das erstere Merkmal der durch Vernunft aufgestellten Vorschrift. Jedes vernünftige durch Freyheit handelnde Wesen soll zu einer allgemeinen Handlungsweise zusammenstimmen, die Gesetzmäßigkeit involvirt eine unbedingte Allheit der Handlungen. Das Object des rein vernünftigen Triebes im Menschen ist also erstens Realisirung der Gesetzmäßigkeit als einer für alle gültigen und geltenden Handlungsweise; dieser treibt die freye Person an, daß sie ihre freyen Handlungen mit der Gesetzmäßigkeit in Uebereinstimmung zu bringen suche.

Er ist aber auch nur äusserer, vom Willen der Person selbst verschieden, objectiver Bestimmungsgrund für den Willen der Person. Denn er ist ausserhalb dem Willen vorhanden, nicht der Wille selbst, der der subjective Bestimmungsgrund genennt wird. Bey moralischen sowohl als unmoralischen Handlungen ist der objective, äussere Bestimmungsgrund immer auf eine und die nämliche Weise vorhanden; bey moralischen Handlungen gebiethet er, was geschehen soll, und das eben ihm gemäß geschieht; bey unmoralischen aber wird auf denselben von der Person nicht geachtet, ja sogar demselben entgegengehandelt. Der subjective ist verschieden, und kann entweder mit dem objectiven vollkommen harmoniren, oder demselben gänzlich widersprechen, weil er, da er nur durch die Freiheit des Willens möglich ist, auf eine doppelte Art vorhanden seyn kann. — Die Vernunftform ist ferner durch unbedingte Limitation, Ausschließung aller begränzten Beschränkung bestimmt. Diese letztere, nämlich die begränzte Beschränkung der Empfindungen ist das Object, das man Vergnügen, Realität und Negation der Empfindung, starke und leichte Beschäftigung, Merkmale, die die Wesenheit des Vergnügens ausmachen, heisst. Die Vernunft fodert Ausschließung alles Afficirtseyns eines äussern oder innern Stoffes, der nicht selbst



das Werk ihrer eigenen selbstthätigen Handlungsweise wäre. Das ihr in dieser Rücksicht beyzulegende Merkmal ist uneigennützigte Handlungsweise, aus welcher alles Vergnügen, alle Lust, ausgeschlossen ist. Der reine vernünftige den Willen bestimmende Trieb im Menschen ist daher auch Trieb nach Wirklichmachung dieser uneigennützigten Handlungsweise; Trieb nach Uneigennützigkeit für die freyhandelnde Person. Er bestimmt den Willen der Person von aussen, daß sie ihre freyen Handlungen mit der Uneigennützigkeit übereinstimmig machen soll. Der Wille kennt also nicht das Gesetz der Neigungen oder der Glückseligkeit, das das unverkennbare Gepräg des Eigennutzes an sich trägt. Der äussere Bestimmungsgrund seiner Handlungen ist daher auch weder Selbstliebe, noch Eigenliebe, weder Furcht, noch Hoffnung, weder selbstische noch sympathetische Neigung, weder beydes zusammen genommen, sondern blos allein der Qualität nach Uneigennützigkeit im strengsten Sinne, und um ihrer selbst willen, wobey weder Afficirtwerden von aussen noch von innen durch Lust, auch die feinste statt finden darf. Was nicht Uneigennützigkeit um ihrer selbst willen ist, vermag und darf kein Bestimmungsgrund des Willens seyn. Die Handlungsweise der Vernunft für den Willen der Person ist drittens durch unbedingte Gemeinschaft, absolute

Harmonie bestimmt. Absolute Harmonie besteht aus Substantialität und Kausalität, unveränderlicher und selbstthätiger Handlungsweise. Die durch Vernunft für den Willen gegebene Vorschrift, als höchstes und einziges Gesetz desselben ist also auch durch das Merkmal Unveränderlichkeit bestimmt. Der Wille kann in dieser Rücksicht kein anderes Gesetz erkennen, als dasjenige, das ihm die practische Vernunft auferlegt, indem jedes nicht aus der moralischen Vernunft abgeleitete veränderlich ist; das Gesetz des sinnlichen Begehrungsvermögens, Glückseligkeit, die ihrem Stoffe nach in verschiedenen Subjecten veränderlich ist, ist und kann daher kein Gesetz des Willens abgeben. Das durch Vernunft für die Person nur allein gegebene Gesetz kann der Form nach nie ungeändert und modificirt werden, ob es gleich der Anwendung, dem Stoffe nach so vielerley und mannigfaltige Modificationen annimmt, als es Objecte der menschlichen Handlungen giebt und geben kann. Das Gesetz für den Willen des Menschen, die durch practische Vernunft hervorgebrachte Einheit, Norm, ist nicht weniger durch unbedingte Selbstthätigkeit (Causalität) bestimmt. Selbstthätigkeit ist Merkmal der durch Vernunft für den Willen aufgestellten Vorschrift. Es ist also eben dadurch von allen möglichen Naturgesetzen, die nicht von selbstthätigen Quellen abgeleitet sind,

z. B. von Raune, Eigensinn, Selbstliebe, u. s. w. unterschieden. Es ist blos allein autonomisches Gesetz, in wie ferne es für den Willen, und nicht für das eigennützige Begehrungsvermögen gegeben ist. Beyde in unzertrennlicher Verbindung mit einander gedachte Merkmale geben unbedingte harmonische Handlungsweise für die Person durch Freyheit. Es giebt also unter den vernünftigen durch Willen handelnden Wesen keinen Widerspruch in ihrer Handlungsweise; in wie ferne die eine Person das Gesetz ihrer practischen Vernunft befolgt, so gehorcht sie eben dadurch dem Gesetze, das sich alle mögliche vernünftige Wesen auferlegen sollen; das Wollen der einen Person ist von dem der andern in keinem Stücke unterschieden, in wie ferne sie eine und die nämliche Vernunftform zu realisiren trachten. Es ist durch das Merkmal der unbedingten harmonischen, für den Willen gegebenen Handlungsweise Eintracht zwischen Gesinnungen und Handlungen, moralischer Denkart und Sinnesart vorgeschrieben. Daraus läßt sich jene Formel bey Kant, die das Sittengesetz ausdrücken soll, sehr passend erklären; sie lautet folgendermaßen: Handle so, daß die Maxime deines Willens Gesetz, allgemeine Norm für alle vernünftige Wesen werde, oder in eine allgemeine Gesetzgebung taue. Unter Maxime kann hier nichts anders,

als der Entschluß des Willens, Selbstbestimmung für oder gegen die Vernunftvorschrift verstanden werden. Da durch Vernunft dem Willen der Person unbedingte Zustimmung in seinen Handlungen mit andern vernünftigen Wesen geboten ist, so hat eben darum das vernünftig wollende Wesen, dessen Entschluß (Maxime) nicht mit dem allgemeinen und unbedingte Harmonie gebiethenden Gesetze übereinstimmt, das Gesetz übertreten, d. h. seine Maxime, die sich in die allgemeine Gesetzgebung schicken sollte, taugt nicht in dieselbe. In dieser unbedingten harmonischen Handlungsweise vernünftig freyer Wesen liegt der Grund der Idee einer allgemeinen Weltbürgerrepublik, die keine Chimäre, sondern ein nothwendiger für das Beste der Menschheit zu realisirender Gegenstand ist, und wozu uns eben unsere Vernunft dringend auffodert. Darinn liegt der Grund einer moralischen Welt, in welcher die freyen Wesen nach keinen andern als bloß moralischen Gesetzen handeln, und unter sich zustimmen; der Grund eines ethischen Staats Gottes auf Erden, oder einer Gemeinschaft der Menschen unter bloßen Tugendgesetzen, die ohne Zwang besteht, und also physische Nothigung aus ihrer Mitte verbannt; der Grund einer sichtbaren Kirche Gottes auf Erden, die weder auswärtigen politischen Despotismus der Regenten des Staates, noch

religiösen, einheimischen der Kirchenbeamten duldet. Die Vernunft und ihre Handlungsweise, das unbedingte Verknüpfte ist auch ferner durch unbedingte Modalität, also durch unbedingte Nothwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit zugleich bestimmt: und das 4te Merkmal des practischen Gesetzes ist Möglichkeit und Wirklichkeit und mithin Nothwendigkeit für die Handlungen der Person durch Freyheit. Die in der Handlungsweise der practischen Vernunft bestimmte Möglichkeit für den Willen der Person ist die Erlaubniß dessen, was die Person thun und unterlassen darf; desjenigen, was ihr moralisch möglich, oder unmöglich ist; also erlaubte rechtmäßige Handlungsweise. Durch diese dem Willen von der Vernunft vorgeschriebene Möglichkeit ist der Person des Menschen ihr gebührendes Recht bestimmt. Sie darf alles dasjenige thun, was das Sittengesetz möglich macht, und alles dasjenige unterlassen, was es nicht befiehlt; sie verabscheut also die politische Unmöglichkeit, wenn ihr etwas moralisch möglich ist. Die Handlungsweise der Vernunft für den Willen ist zweytenß assertorisch wirklich; d. h. das Sittengesetz ist als eine wirkliche für den Willen der Person zu realisirende, nicht eingebildete Vorschrift, vorhanden; ein Gesetz, dem der Stempel der Wirklichkeit aufgedruckt ist; eine Vorschrift, bey deren Nichterfüllung keine Entschuldigung statt findet,

findet, daß sie der Uebertreter für Täuschung oder Einbildung gehalten habe, oder für ihn nicht gegeben gewesen sey, sie ist in aller Herzen geschrieben. Diese durch practische Vernunft gegebene Vorschrift ist auch nothwendig; das Gesetz ist absolut verbindlich. Die für die Freyheit der Person bestimmte Nothwendigkeit zu handeln, ist Pflicht, ein durch das Gesetz auferlegtes Gebot, dasjenige zu thun, was das Gesetz unnachlässig fodert und nothwendig macht, und dasjenige zu unterlassen, was es verbiether, unmöglich macht. Durch diese innere moralische absolute Nothwendigkeit, über welche sich die Person nicht hinaussetzen kann, wird das eigentliche Sollen, das vom Wollen, Gelüsten, Gefallen und Dürfen sehr weit verschieden ist, bestimmt. Daraus begreift es sich, wie keine Pflicht verletzt werden darf, wenn auch aus ihrer Verletzung ein noch so grosser äusserer Vortheil für die Person des Menschen erfolgte; wie auch sogar in vielen Fällen das Leben selbst der Erfüllung der Pflicht nachstehen und untergeordnet seyn muß; was einmal innerlich absolut moralisch nothwendig für den Willen ist, das soll wenigstens in keinem Falle übertreten werden, obgleich das Gegentheil dem Willen möglich ist. Der rein vernünftige Trieb im Menschen ist also auch Trieb nach vollkommen verbindlicher Pflicht und



rechtmäßiger Handlungsweise. So wären wir also auf die Form des Gesetzes gelangt, die in der Vernunft, in so ferne sie praktisch ist, d. h. für den Willen Vorschriften zur Befolgung giebt, gegründet ist. Jede Vorschrift besteht aus einer Form und Materie: diese letztere enthält den Grund der Möglichkeit der Anwendbarkeit der Form, die Form des Gesetzes drückt nur die Richtung des Willens überhaupt aus. Materie ohne Form, und Form ohne Materie (Anwendung), machen das Gesetz nicht aus. Beyde müssen, um eine deutliche, bestimmte, etwas gebiethende Vorschrift für den Willen zu seyn, unzertrennlich verbunden werden. Nur in einer so unzertrennlichen Verbindung können sie Gesetz für den Willen (Eittengesetz) werden. Die theoretische Vernunftseinheit ist unbedingte Einheit der durch Verstand verbundenen sinnlichen Anschauungen; höchste Regel für die Erfahrung; das durch den Verstand Verbundene macht die Materie, die Anwendung der in der theoretischen Vernunft bestimmten unbedingten Einheit aus. Die practische Vernunftseinheit ist unbedingte Einheit der durch den Willen auszuführenden Handlungen, der willkührlichen Selbstbestimmungen zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung der Forderungen des sinnlich vernünftigen Begehrungsvermögens; höchstes Gesetz für die freyen Handlungen

der Person, den Entschluß. Die durch den Willen zu geschehenden Selbstbestimmungen zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung des sinnlichen durch theoretische Vernunft modificirten Begehrens machen die Materie, die Anwendung der in der bloßen praktischen Vernunft bestimmten unbedingten Willenseinheit, Norm und Form des Gesetzes, aus. Materie und Form zusammen genommen machen erst dasjenige vollständig aus, was man sonst das Sittengesetz heißt. Dieses Gesetz kann nun auch weder mehrere noch weniger unbedingte Merkmale an sich tragen, in wie ferne weder mehrere noch weniger in der praktischen Vernunft, in welcher die Form des Sittengesetzes gegründet ist, bestimmt und gegeben sind; denn mit der oben angestellten Ausmessung der Vernunft ist der Inhalt, Umfang und die Grenze derselben erschöpft. Wenn man sich daher das Gesetz für den Willen der Person denkt, so darf man sich dasselbe nicht gänzlich, der Form sowohl als der Materie nach, in der Vernunft gegründet und durch dieselbe gegeben denken. Denn nur allein die Form des Sittengesetzes, das unbedingte der Vorschrift, nicht aber die Materie, Anwendung dieser Form ist in der Selbstthätigkeit der praktischen Vernunft gegründet. Weder darf man sich das Gesetz für den Willen bloß allein nur durch Nothwendigkeit und



Allgemeinheit charakterisirt denken. Sie sind zwar Merkmale des Sittengesetzes, allein nicht die einzigen. Auch die Gesetze der sinnlichen Natur tragen das Gepräg der Allgemeinheit und Nothwendigkeit an sich. Das Absolute, das der Glückseligkeit wesentlich ist, ist allgemein und nothwendig. Die in der praktischen Vernunft durch obige Merkmale bestimmte und bezeichnete Form (Vernunftseinheit) für den Willen, als die Form des Sittengesetzes, besteht also in der Gesetzmäßigkeit, Uneigennützigkeit, Unveränderlichkeit, Selbstthätigkeit, Harmonie, moralischen Möglichkeit, Wirklichkeit und vollkommenen Verbindlichkeit. Kant bezeichnet das praktische Gesetz mit dem Namen des formalen; der Grund ergibt sich aus dem bereits Gesagten sehr leicht, in wie ferne es nämlich seiner Form nach in der Handlungsweise der Vernunft, der Form derselben gegründet ist, und nichts als dieselbe selbst ausdrückt: er nennt es das autonome, weil es durch Selbstthätigkeit, wobey die Vernunft durch sich selber handelt, hervorgebracht wird, und weil es keinem unwillkürlichen, sondern selbstbestimmenden, freywilligen, aus eigener Kraft handelnden Vermögen gegeben wird. Es ist unbedingtes Gesetz, in wie ferne es seiner Form nach durch die unbedingte Handlungsweise der Vernunft gegeben und sanctionirt wird; Triebs-

jeder des Willens, in wie ferne die positive durch
 Vernunft bestimmte Kraft auf Realisirung dessel-
 ben in den menschlichen durch den Willen möglichen
 Handlungen dringt, und so den Willen der Person
 antreibt. Jedes andere Gesetz ist material, weil
 es seiner Form nach nicht in der Selbstthätigkeit
 der praktischen Vernunft gegründet ist, sondern von
 äuffern Bedingungen der Materie abhängt; Hete-
 ronomie, weil es zwar Gesetz, aber nicht als Gesetz
 für den Willen, durch Selbstthätigkeit gegeben
 seyn kann. Das wäre also, l. Fr. das so langeher
 schon geahndete, durch Gewissen und Gefühle sich
 ankündigende, aber seiner Quelle nach verkannte
 und unbestimmt gedachte Gesetz für den Willen.
 Wie enthält nun dasselbe den Grund der Annahme
 des Daseyns Gottes? Wie begründet dasselbe einen
 moralisch nothwendigen unerschütterlichen Glauben
 für religiöse Ueberzeugung? Wie kann aus ihm
 als aus der einzig möglichen Quelle ächte, wahre
 und reine Religion abgeleitet werden? Diese Fra-
 gen werde ich Ihnen in meinen folgenden Briefen
 zu beantworten suchen.



Siebenter Brief.

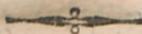
Wir haben also eine sinnliche (eigennützig), aber auch eine moralische Natur. Die eine dringt auf Genuß, Seligkeit und Befriedigung, geht in ihren Wünschen, Forderungen und Erwartungen ins Unendliche: die andere auf Realisirung der Vernunftform, das Werk ihrer Selbstthätigkeit. Die Forderung der einen ist Pflicht, durch deren Erfüllung eben diese Forderung befriedigt wird, ihr Ausspruch ein Gesetz, dem alle vernünftige Wesen huldigen sollen; die Stimme Gottes in uns, welche gebiethet, was wir thun sollen und können, um des Vorrechts der Menschen würdig zu seyn. Die Forderung der andern ist Glückseligkeit im vollkommensten Sinne des Wortes — durch die eine ist uns unsere Würde als Mensch zugesichert, durch die andere genießen wir das, was und weil es dieser Würde gemäß ist. Wie vertragen sich also die zwey wesentlich verschiedene Naturen in uns? und welches ist der Zweck, auf den uns beyde führen? Wir wären, obgleich mit noch dem Grade nach viel höheren Fähigkeiten begabt, immer noch Maschinen, wenn wir nicht ein Vermögen in uns hätten, das zwischen diesen beyden das Mittel hält, und wodurch wir eigentliche Selbstregierer und Lenker unserer selbst sind. Durch practische Ver-

nunft allein beherrscht würden wir so gut Sklaven
 seyn, als durch das Naturgesetz unserer Sinnlich-
 keit. Die eine gebietet unwidersprechlich, und die
 andere fodert unnachlässig. Die Vernunft hat eine
 und die nämliche unveränderliche Handlungsweise,
 wodurch sie ihre Befehle despotisch durchsuchte, so
 wie die Sinnlichkeit, wenn sie im Menschen allein
 herrscht, durch physische Nothwendigkeit (Zwang)
 unaufhaltsam mit sich dahin reißt. In beyden
 Fällen wären wir verlohren. In dem bloßen Reiche
 der praktischen Vernunft ohne Willen herrscht Des-
 potismus, und in dem bloßen Reiche der Sinnlich-
 keit Anarchie. In jedem Falle wären wir Spiele
 des Schicksals, Sklaven der physischen und mo-
 ralischen Nothwendigkeit, ungewiß, welche ein
 größeres Uebergewicht über uns besäße, und den
 Ausschlag gäbe. Die Befehle der praktischen Ver-
 nunft würden den Foderungen der Sinnlichkeit,
 und diese den Foderungen der praktischen Ver-
 nunft widersprechen. Zwey Despoten geböthten
 über uns, um unbedingten Gehorsam gegen ihre
 Befehle zu fodern, und wobey es zuletzt auf die
 größere List und Verschlagenheit des einen ankäme,
 um über den andern den Sieg davon zu tragen.
 Gegen dieses drückende, vielleicht jedem andern
 das Gleichgewicht haltende Uebel ist durch die vor-
 treffliche Einrichtung in unserer Natur gesorgt.



Es ist in uns ein von diesen beyden, der praktischen Vernunft und der Sinnlichkeit verschiedenes Vermögen, das die widersprechenden Forderungen beyder befriedigt, und sie in harmonischen Einklang zu bringen sucht. Glückseligkeit auf der einen Seite ladet mit allem ihrem Zauber zum Genusse ein, und das practische Gesetz kündigt seine Vorschrift mit gebiethender Strenge für alle ohne Ausnahme an. Zwischen beyden steht der Mensch mit Freyheit des Willens begabt, in der Mitte, als wodurch er die Ansprüche der einen befriedigen kann, ohne jedoch den der andern etwas zu vergeben. Den Einladungen und Schmeicheleyen der Sinnlichkeit giebt er Gehör, ohne jedoch die Befehle der praktischen Vernunft zu verletzen. Die Freuden und Vergnügungen der einen genießt er mit Erlaubniß, ja sogar mit dem ausdrücklichen Befehle der andern. Die Handlung, wodurch er die Forderung beyder an seine Person befriedigt, ist aus der Fülle seiner Selbstthätigkeit, aus eigener Kraft, aus purer Freyheit entsprungen. Nur allein auf diese Weise kann der Mensch Harmonie zwischen Sinnlichkeit und Vernunft bringen; nur allein dadurch kann er seine unschuldigen Triebe befriedigen, und doch dem Gesetze gemäß handeln, aufhören im Widerspruche mit sich selbst zu stehen, sitzlich und glücklich seyn. Worin besteht

denn also der Wille? — Der Wille ist das Vermögen der Person, sich selbst Gesetz zu seyn, d. h. sich selbst zur Befriedigung seines sinnlichen Begehrungsvermögens, wenn es auf Befriedigung der Forderungen dringt, oder zur Nichtbefriedigung desselben, wenn diese in einem gegebenen Falle statt findet, dem durch practische Vernunft aufgestellten Gesetze (der Form), gemäß oder zuwider zu bestimmen. Selbstbestimmung ist also das charakteristische Merkmal des mit Freyheit begabten Willens der Person. Wir haben bey dieser Selbstbestimmung ein dreyfaches Bewußtseyn. Wir sind uns erstlich bewußt, daß wir angenehme Gegenstände begehren oder verabscheuen; wir sind uns bewußt, daß wir diese angenehme Gegenstände des Begehrens, der Lust, uns entweder verschaffen, oder auch nicht verschaffen können, d. h. wir sind uns des Vermögens bewußt, vermittelst dessen, und durch welches wir uns zur Erreichung derselben oder auch zur Nichterreichung bestimmen können; wir sind uns aber auch drittens bewußt, ob wir in einem gegebenen Falle recht thun oder nicht, d. h. ob wir uns dem Sittengesetze gemäß oder demselben zuwider bestimmt haben. Bey jeder Handlung des Willens muß dieses dreyfache Bewußtseyn vorkommen, und jeder Entschluß des Willens muß von demselben begleitet seyn. Es



besteht also in dem Bewußtseyn des Entschlusses, des durch denselben erfüllten oder nichterfüllten Gesetzes, und der Anwendung desselben oder dem Bewußtseyn der Materie, die durch den Willen unter das Gesetz gebracht wird. Man kann sich die Forderung des Begehrens als das Subject, (Materie in einem Urtheile), die Forderung des Gesetzes als das Prädicat, und den diese beyden Forderungen vermittelnden Willen als die Copula (Verbindung) vorstellen. So wie ohne diese drey Stücke kein Urtheil möglich ist, eben so ist ohne die Forderung des Begehrens und des Gesetzes, und ohne den Entschluß weder eine moralische noch unmoralische, noch überhaupt eine Willenshandlung möglich. Wir sind uns bey jeder unserer Handlungen, in so ferne wir entweder ihre Pflichtmäßigkeit oder Rechtmäßigkeit, oder überhaupt ihre Moralität beurtheilen wollen, dieser dreyerley Aeußerungen nur zu deutlich bewußt. Der edle Mann legt sich einen Werth in seinen eigenen Augen und in den Augen aller Unpartheyischen bey, wenn er eine Handlung der Freyheit, die mit dem practischen Gesetze um seiner selbst willen übereinstimmte, also z. B. eine Handlung der Großmuth, der Feindesliebe, der Gerechtigkeit und der Wohlthätigkeit ausgeübt hat. Hingegen wird sich der Bösewicht in seinen eigenen Augen verwerflich erscheinen, wenn

er seine freyen, von dem Vermögen der Selbstbestimmung abhängenden, und durch Naturgesetze unbeschränkten Handlungen vor dem Richterstuhle der practischen Vernunft, und dem Gewissen untersucht und findet, daß sie dem pructischen Gebote völlig zuwiderlaufen. Er wird sich zwar zu entschuldigen gedenken, allein sein Gewissen wird ihn auch in diesem Augenblicke, wo er so gar gerne die Schuld auf die unvermeidliche Nothwendigkeit, daß er nicht anders habe handeln können, wälzen mögte, den Ausspruch des innern strafenden Richters ankündigen, und ihm alle Ausflucht der Rechtfertigung unmöglich machen: daß er frey gewesen, und durch eben diese Freyheit das Gesetz der unbedingt gebietenden Vernunft schändlich mißbraucht habe. Freyheit des Willens ist also die Quelle moralischer sowohl als unmoralischer Handlungen, die, wenn sie hinweggeräumt oder geläugnet wird, allen Werth oder Unwerth der Handlungen zerstört, und ihn bloß allein zu einem Preis herabwürdigt. Aus diesem das eigenthümliche wesentliche Merkmal des Willens enthaltenden Begriffe, nach welchem der Wille in der Selbstbestimmung zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung der Forderungen des sinnlichvernünftigen Begehrens, dem practischen Gesetze gemäß, oder demselben zuwider besteht, und wobey die Freyheit desselben

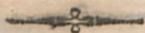
weder in der practischen Vernunft, noch auch in der Sinnlichkeit, wie sich ohnehin versteht, noch auch sonst in irgend einem Vermögen der Seele angesucht werden kann, sondern nach welchem sie einzig und allein in dem Vermögen der Selbstbestimmung für oder wider das Gesetz besteht, lassen sich verschiedene, nothwendige und wichtige Folgerungen ableiten *). Wenn demnach erstens das practische Gesetz gebiethet, wenn es der Person ein Sollen auferlegt, so ist doch sein Gebot kein despotisches, das schlechterdings, und gleichsam durch Naturnothwendigkeit durchgesetzt werden müßte; kein Gebot, das ein eisernes Müssen auferlegte, und wodurch die Fatalität der Handlungen gerechtfertigt und nothwendig gemacht würde; es ist ein Gebot, das zwar der Willkühr der Person zur Erfüllung aufgelegt ist, allein auch durch eben diese Freyheit übertreten werden kann. Aus dem Bewußtseyn des Sittengesetzes, das sich uns durch ein Sollen, und nicht durch ein Müssen durch das

*) Kein Schriftsteller scheint mir gründlicher, bestimmter und schöner über den Begriff der Freyheit philosophirt zu haben, als Reinhold, in seinen Briefen über die Kantische Philosophie 2ter Band 3ter Brief, in welchem er eine weitläufige Erörterung über diesen Begriff aufstellt. Man lese es an seinem Orte nach.

Gewissen ankündigt, kann ebenfalls der Beweis für die Wirklichkeit der Freyheit des Willens, dessen sich Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft auch wirklich bedient hat, geführt werden. Was ich thun soll, muß ich erstlich thun können, denn sonst könnte mir es nicht geboten werden; ich muß es aber auch schon öfters nicht gethan, oder ich muß auch das Gegentheil dessen, was ich soll, gethan haben, oder ich muß es wohl thun können; im entgegengesetzten Falle wäre es sonst die größte Thorheit, ja Unsinn, ein Sollen, eine Erfüllung des Sittengesetzes zu gebieten. Sollen setzt also das Können dessen, was man soll, und auch das Gegentheil, das Nichtkönnen, in so ferne man es nicht will, voraus; es setzt also Selbstbestimmung, wodurch entweder das Gesetz erfüllt, oder dasselbe verletzt wird, d. h. Freyheit des Willens, voraus. In wie ferne die freye Person das ihr auferlegte Gesetz erfüllt, und zwar um des Gesetzes selbst willen, oder wie sich Kant ausdrückt, aus Achtung für dasselbe erfüllt, ist ihre Handlung moralisch gut; im entgegengesetzten Falle aber moralisch böse. Die Uebereinstimmung der freyen Willenshandlungen mit dem practischen Gesetze um seiner selbst willen, heißt Sittlichkeit. Das Gegentheil davon aber Unsittlichkeit. Ich sage die Uebereinstimmung der Willenshandlung mit

dem practischen Gesetze um seiner selbst willen.^a Das Gesetz kann und soll um seiner selbst willen erfüllt werden, wenn die Person auf Moralität der Handlungen Anspruch machen will. Die Vernunft stellt das Gesetz für den Willen blos allein durch ihre Selbstthätigkeit auf. Sie ist also dabey nicht auf angenehme Empfindungen, Vergnügen, Lust u. d. gl. eingeschränkt, gebietet nicht des Eigennutzes wegen, und zum Vortheile der sinnlichen Neigungen; dringt daher blos allein auf Realisirung ihrer Form durch den Willen in menschlichen Handlungen; gebietet also dem Willen um keines andern Zweckes willen, als um der Realisirung ihrer Form; und dies ist es, was man durch die Worte, der Mensch soll um des Gesetzes selbst willen, aus Achtung für dasselbe handeln, ausdrücken kann. Durch die Vorschrift des practischen Gesetzes ist also erstens dem Willen sein Object, die Realisirung der Sittlichkeit um ihrer Selbst willen bestimmt. In wie ferne der Mensch durch die Freyheit seines Willens handelt, so handelt er entweder sittlich, wie er soll, oder auch unsittlich wie er nicht soll. Es ist ihm auch in dieser Rücksicht kein anderer Mittelweg übrig; es giebt keine *Abiaphora* in menschlichen Handlungen, Gesinnungen und Charakteren, in so ferne sie vom freyen Entschlusse abhängen, wie Kant vortreflich bemerkt

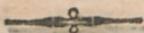
hat. Freylich kann auch der Mensch bloß nicht sittlich handeln; aber nur in so ferne, als er nicht durch Freyheit, sondern z. B. durch Instinct, oder auch durch das durch Vernunft modificirte Begehrungsvermögen, und folglich entweder als bloßes Thier, oder als bloßer kluger Mann handelt. Sittlichkeit ist also das höchste, obgleich nicht das einzige und ganze Gut des Menschen, dem der Wille nachstreben soll. Es heißt Ziel des Menschen, in wie ferne die Richtung aller menschlichen Kräfte dahin abzielen soll; höchstes Ziel, in wie ferne alle andere Ziele diesem als dem letzten und einzig wahren untergeordnet sind, und in ihm zusammen treffen müssen. Allein der Wille ist auch ein Vermögen, sich zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung seines sinnlich vernünftigen Begehrungsvermögens zu bestimmen. Das Naturgesetz des sinnlichen Begehrungsvermögens ist Forderung des Genusses, und der ganze Gegenstand dieser Forderung ist Glückseligkeit im engsten Sinne des Wortes. Der Wille bestimmt sich also auch seiner Natur gemäß zur Wirklichmachung der Glückseligkeit für das sinnlich vernünftige Begehrungsvermögen des Menschen. Er weist die Forderungen der Sinnlichkeit und der unschuldigen Neigungen und Triebe nicht zurück, indem er sich zur gesetzmäßigen Befriedigung derselben bestimmt. Nie ordnet er sie



einer höhern Bestimmung, nämlich der Sittlichkeit unter. Er sieht Schmerz und Vergnügen nicht für etwas gleichgültiges oder gar für etwas wünschenswerthes zum Besten der Tugend an, indem er überzeugt ist, daß die eine, das Vergnügen, seiner Natur angemessen, und die andere, der Schmerz, derselben zuwider ist; wovon er das erstere verlangen, und den zweyten verabscheuen dürfe, und zuweilen auch solle. Der Neuplatoniker und Stoiker, welche ihre geistige Natur, auf Kosten ihrer sinnlichen zu sehr erhoben, und die Mönche, welche den Stoicismus und den Neuplatonismus noch mehr verunstaltet, und die sinnliche Natur des Menschen zum Vortheile ihrer schwärmerischen und mystischen Moral unterdrückt haben wollten, ob sie gleich den Satan in ihnen, wie sie es nannten, nicht so nach Wunsch und Willen bändigen konnten, scheinen ihm völlig den einzigen und wahren Gesichtspunkt, und das letzte Ziel des Menschen verfehlt zu haben. Die sinnliche Natur des Menschen, seine Neigungen und Triebe, die alle zusammentreffen, ursprüngliche sowohl als abgeleitete, im Punkte der Glückseligkeit und der Selbstliebe zusammentreffen, soll und darf nicht unterdrückt, vielweniger ausgerottet werden. Sie darf und soll nur einer höhern Bestimmung untergeordnet werden. Aus dem Begriffe des Willens ergiebt es sich, daß die Vereini-

gung

gung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit nicht
 bloß möglich, sondern auch wirklich werden soll.
 Der erste und oberste Gesichtspunkt hierbey ist aber
 immer das Gesetz, das Sittlichkeit gebietet. Sitt-
 lichkeit ist also bey der Vereinigung beyder das erste,
 dem die Glückseligkeit nachsteht; denn der Wille
 soll sich zur Befriedigung seines sinnlich vernünfti-
 gen Begehrungsvermögens, zur Glückseligkeit,
 dem Gesetze gemäß bestimmen. Glückseligkeit in
 einer untergeordneten Verbindung mit Sittlichkeit
 ist das ganze Object des Willens der Person. Ich
 kann Glückseligkeit nur in so ferne wollen, als ich
 das moralische Gesetz erfüllt habe. Das Maas
 der Glückseligkeit des Menschen ist durch das Maas
 der Sittlichkeit bestimmt, und die Sittlichkeit kann
 nur die nothwendige Bedingung seyn, unter welcher
 die Glückseligkeit ausgespendet wird. Unmöglich
 können wir Sittlichkeit ohne Glückseligkeit, und
 umgekehrt wollen: denn der Wille kann sich nur
 zur Befriedigung des eigenmächtigen Begehrens dem
 Sittengesetze gemäß bestimmen. Der Mangel der
 einen, würde in unserer Natur die andere zerstören
 müssen. Entweder würde das Sittengesetz nicht
 beobachtet werden können, oder welches eins ist,
 es wäre gar kein Gesetz, wenn es keine Glückselig-
 keit gäbe; oder es würde keine Glückseligkeit geben
 müssen, wenn kein Gesetz vorhanden wäre. Beyde



sehen in einem unzertrennlichen Verhältnisse mit einander, so, daß Glückseligkeit fällt, wenn Sittlichkeit zerstört wird, und Sittlichkeit aufhört, wenn Glückseligkeit ein Phantom ist. Der eigennützigte Trieb kann sich nicht zu einem so großen Opfer, zur Aufgebung seines ganzen Gegenstandes verstehen *). Das vollständige für den Willen erreichbare, und demselben vorgesteckte Objekt, ist also Glückseligkeit in Verein mit Sittlichkeit, und besteht daher aus zwey gleich wesentlich verbundenen und verschiedenen Bestandtheilen, wovon der eine Glückseligkeit ist, der nicht in und mit der Sittlichkeit gegeben, nicht im Begriffe derselben enthalten ist, und deren Grund nicht die practische

*) Ich muß hier im Vorbeygehen anmerken, daß die Lenker und Regierer der Nationen, in wie ferne sie z. B. durch unrechtmäßige Gebote oder Verbote das Wohl der einzelnen Glieder beschränken, oder gar zerstören, in eben dem Verhältnisse ihrer Sittlichkeit Schranken setzen, oder dieselbe ganz aufheben. Denn wenn dem eigennützigten Triebe im Menschen, der auf Befriedigung dringt, unrechtmäßiger Weise Gewalt angethan wird, so muß er nothwendiger Weise, da er den graden Weg seiner Befriedigung nicht gehen kann, eine schiefe Richtung nehmen. Er muß in entgegenstehende Leidenschaften ausarten. Daher sehen wir auch bey gewissen Klassen von Menschen, deren

dem Willen gesetzgebende Vernunft, sondern das eigennützige, vernünftigsinnliche Begehrungsmögen ist; der andere aber Sittlichkeit, welche nicht in und mit der Glückseligkeit gegeben, nicht in dem Begriffe derselben enthalten, und deren Grund die practische Vernunft und der derselben gemäße Wille ist. Es findet, wie Kant sich ausdrückt, keine analytische, wohl aber eine synthetisch nothwendige Verbindung zwischen diesen beyden Gegenständen statt; eine solche, wovon die sittliche Bestimmung die *Conditio sine qua non*, nicht die wirkende Ursache der Glückseligkeit ist. Sittlichkeit ist nach der Sprache der Stoiker ein Gut, das dem Menschen zur Erreichung durchs Sittens gesetz vorgestekt ist, das oberste (*supremum*),

eigennütziger Trieb unrechtmäßig sehr beschränkt wird, z. B. der Geschlechtstrieb, dieses Uebel am meisten. An die Stelle der geselligen und sympathetischen Triebe, und der daraus erfolgten Neigungen, z. B. der Familienliebe, Freundschaft, Wohlwollen, Sympathie, u. s. w. tritt Haß, Menschenhene, Ehrgeiz, Geiz, Neid, Schandenfreude, Wollust, die im Dunkeln schwelgt und dergl. Eine vortrefliche Einrichtung unserer Natur, die, wenn ihre Ordnung entweder freiwillig oder gewaltsam umgekehrt wird, den einen mit Verachtung und Gewissensbissen rächt, den andern zur Verzeifung bringt.



aber nur der eine wesentliche Bestandtheil desselben; Glückseligkeit, das höchste durchs Sittengesetz dem Menschen zu befördernde Wohl, das untergeordnete Gut (subordinatum), und macht in unauslösbbarer Verbindung mit Sittlichkeit das ganze höchste Gut des Menschen, (das consummatum) aus. Das unaufhörliche Streben nach diesem höchsten vollendeten Gut, ist in der Natur des Menschen, so fern er einen Willen hat, dem es das Sittengesetz gebiethet, gegründet. Die mit Freyheit des Willens begabte Person bestimmt sich zur Erreichung desselben in jedem Momente ihres Daseyns, so fern sie sittlich handelt. Sie nähert sich demselben desto mehr, je mehr sie durch ihre Freyheit das Gesetz des eigennützigen Begehrens mit dem practischen Gesetze in Uebereinstimmung zu bringen suchet. Diese moralische Einrichtung unserer Natur ist und kann nicht Täuschung genennt werden, in wie ferne das Sittengesetz nicht Täuschung, sondern die größte Realität unter allen Realitäten, die größte Wirklichkeit unter allen Wirklichkeiten ist. Die aus demselben sich ergebenden Folgen, und die darauf gestützte Hoffnung, einen so erhabenen Gegenstand, wie die der Sittlichkeit proportionirte Glückseligkeit ist, welche von dem Sittengesetze dem Willen zu erreichen geboten wird, kann nicht leere Einbildung und Trug seyn; es muß meiner practischen Natur

zufolge gewiß seyn, daß ich denselben, da ich ihn befördere, erreichen könne und werde, wenigstens demselben immer näher kommen; man müßte denn sagen, daß unsere ganze Natur, unsere practische Vernunft und unser Wille lauter Räthsel, Schatten, leere Einbildungen, mithin der Mensch nicht Mensch wäre, wodurch man sich aber eben in die absurdesten Widersprüche verwickeln würde. Allein das höchste vollendete Gut ist Realität, soll und kann von uns erreicht werden. Allein in welchem Zeitpunkte ist es uns zu erreichen möglich? — Das moralische Gesetz in uns gebietet unbedingte Uebereinstimmung des Willens mit ihm selber, um auf diese Weise dem höchsten vollendeten Gute immer näher zu kommen. Diese völlige und unbedingte Uebereinstimmung des Willens und der Gesinnungen der Person mit dem praktischen Gesetze ist Heiligkeit, die in keinem Zeitpunkte für endlich vernünftige Wesen erreichbar ist. Denn da unserm Willen unbedingte Uebereinstimmung mit dem moralischen Gesetze durch das Gesetz selbst vorgeschrieben ist, da die durch die unbedingte Handlungsweise der Vernunft für den Willen gegebene Norm (Vernunftseinheit) unbedingt ist, weil sie einem unbedingten Vermögen correspondirt, und somit unbedingte Zusammenstimmung des Willens mit ihr gebiethet; so muß nothwendig diese Zusam-



menstimmung von aller sinnlichen Bedingungen
 befreyt, nicht an Zeit gebunden, nicht durch die-
 selbe beschränkt und begränzt, und folglich auffser
 aller Zeit seyn; d. h. es muß eine bis ins Unendliche
 fortgehende Uebereinstimmung, und nur in einer
 Ewigkeit und Unendlichkeit möglich und wirklich
 werden. Das höchste vollendete Gut ist daher in
 keinem Momente des Daseyns für vernünftige und
 freye Wesen erreichbar; es kann nur in einer
 Ewigkeit, in einem Fortgange ohne Ende erreicht
 werden. Zu dieser unbedingten, an keine Zeit ge-
 bundenen, zeitlosen Uebereinstimmung wird also
 ein unbedingter ins Unendliche fortlaufender Pro-
 gressus, eine ins Unendliche fortgehende Annähe-
 rung der Person an das Ideal der der Sittlichkeit an-
 gemessenen Glückseligkeit gefodert. Das praktische
 Gesetz gebiethet ein solches Fortschreiten, denn es
 fodert unbedingte Uebereinstimmung des Willens
 mit ihrem Gesetze. Soll nun das vernünftige, mit
 Willen begabte Wesen die Sittlichkeit als Heilig-
 keit erreichen; soll es seinen Willen in unbedingte,
 an keine Zeit gebundene Uebereinstimmung zu brin-
 gen suchen, so wird 1) ein identisches Seyn des
 Subjectes gefodert und vorausgesetzt; das Subject
 der Handlung muß der Relation nach immer eins
 und das nämliche, immerischidentisch bleiben;
 denn sonst ist seiner Seits nicht eine und die nämliche

unbedingt fortgehende Uebereinstimmung seines Willens mit dem praktischen Gesetze vorhanden. Es kann aber auch nicht zu seyn und zu existiren aufhören, weil sonst die vom Sittengesetze geforderte Uebereinstimmung seiner Willenshandlungen mit dem unbedingt gebiethenden Gesetze, eine leere Phantasie, Trug und Irrthum seyn würde. Fortdauernde Existenz eines und des nämlichen vernünftigen mit Freyheit des Willens ausgerüsteten Wesens nennen wir Unsterblichkeit. Die Seele des Menschen ist und muß daher unsterblich und ewig seyn. So haben wir uns also, I. Fr. eines künftigen Lebens zu getrösten; die praktische Vernunft, die sittliche Gesinnung, wenn wir sie gehdrig verstehen lernen, ist der sicherste Grund, unsere Seele für unsterblich zu halten: denn die Substanz derselben kennen wir nicht, um z. B. aus der Einfachheit derselben, wie die Spiritualisten, ihre Unvergänglichkeit zu folgern. Wir werden ein ewiges Leben haben, aber nicht um des Genusses willen, sondern um die erhabene Bestimmung unserer Natur, Heiligkeit zu erreichen. Die sittlichen Anlagen unseres Geistes haben uns auf die Wahrheit des zweyten Grundartikels der Religion geführt. Sie sind der einzig mögliche Schlüssel, wodurch uns das Heiligthum der Unsterblichkeit aufgeschlossen wird; in ihnen erblicken wir eine ewige



unvergängliche Fortdauer unserer Person. Wir verlangen sie zur vollendeten Harmonie unserer moralischen Gesinnungen mit dem unbedingt gebietenden Gesetze. Sie kann unmöglich Täuschung, sondern muß unwidersprechliche, unumstößliche Wahrheit seyn; weil das moralische Gesetz in uns der ewige, wahrhafteste Ausdruck der Wahrheit ist, und nie wegvernünftelt werden kann. Erwartung einer glücklichen Zukunft, war von jeher für die guten und edlen Menschen ein Trost in den Widerwärtigkeiten und Drangsalen ihres Lebens; ihre Natur gab ihnen die zuversichtlichste Hoffnung dazu, ohne auch nur zu wissen, worinn der eigentliche Grund dieser Erscheinung liege. Der Heilige im Evangelium hatte seinen Freunden und Verehrern solche frohe Aussichten für die Zukunft geöffnet, und sie dadurch zum Kampf mit den Leiden dieser Erde mehr angefeuert, ohne sie gerade zu dem Motiv ihrer Handlungen zu machen *). In

*) Wer kann wohl ohne Nüßung die Worte bey Matth. 5 Cap. mit denen er offenbar die Unsterblichkeit der Seele andeutet, lesen; wenn er spricht: Wohl denen, die um der guten Sache willen verfolgt werden, denn ihnen wird das Himmelreich zu Theil. Wohl denen, die um meinerwillen Beschimpfung und Ungemach ertragen; sie können sich freuen, denn sie werden ihren Lohn in der

dieser Erscheinungswelt stimmen die moralischen und physischen Gesetze nicht mit einander zusam-

andern Welt erhalten, u. s. w. die um ihrer selbst willen ausgeübte Tugend und Rechtschaffenheit kann, wenn sie auch hier nicht belohnt wird, doch nicht unvergolten bleiben; sogar der kalte Trunk Wasser, der dem Durstigen gereicht wird, darf in der überirdischen Welt auf Lohn Anspruch machen. Jesus Christus weist also auf ein anderes Leben hin, ohne seine Gründe erst aus der Speculation zu hohlen. Die Tugend, die sittliche Gesinnung, das edle Herz und der gute Wille ist ihm Grund genug, seinen Gehülfen, Fremden und Verehrern Unsterblichkeit der Seele zu versprechen. Ihr, die ihr euere Pflicht erfüllt habt, (Matth. Cap. XXV.) geht ein in das schon von Anbeginn der Welt zubereitete Reich meines Vaters, das kein anderes seyn kann, als in dem Glückseligkeit nach dem Maasse der Sittlichkeit ausgetheilt wird: ihr aber, ihr Pflichtvergessenen, weicht von mir, und empfangt das euerer Unsitte lichkeit angemessene Loos. Der Heiland der Welt, der in so ferne diesen Namen mit allem Rechte verdient, als er dem Menschen das einzige und wahre Ziel, nach welchem er trachten soll, angewiesen, nämlich sich durch einen edlen und tugendhaften Lebenswandel, durch Tugend Gott wohlgefällig zu machen, verspricht Unsterblichkeit der Seele, Fortdauer nach diesem Leben, denen sowohl, die ihre Pflicht erfüllt haben, als auch denen, die in der Erfüllung faumselig gewesen

men; die tägliche Erfahrung giebt hievon tausend Belege. Eine Zusammenstimmung derselben wird aber doch von dem Sittengesetze gefodert; sie kann also nur in einer intelligiblen Welt statt finden; allein nur alsdenn wenn wir sittlich gehandelt haben *). Hier haben wir also schon die trostreiche

waren, aber nur als Folge ihrer Tugendgesinnung, nicht als Beweggrund derselben. Ihm konnte es nicht unbekannt seyn, daß die Tugend hienieden, ihren verdienten Lohn nicht erhält, daß öfters der Rechtschaffenste, der die Tugend um ihrer Schönheit, die Wahrheit um ihrer selbst willen verehrt und liebt, und vertheidigt, am meisten Verfolgung und Drangsale auszustehen habe. Sie werden euch um meiner Lehre willen verfolgen und hassen, sie, (die Feinde der Wahrheit) werden es euch gerade so machen, wie sie es allen Wahrheitsfreunden (den Propheten) gemacht haben. Der Kampf ist heiß; allein die Früchte desselben werdet ihr erst in der Ewigkeit einärndten. Die Lehre Jesu war den Heiden Thorheit, und den Juden Aergerniß, so wie die Lehre der reinen mit sich selbst einigen Vernunft das eine es den Naturalisten und das andere den Supernaturalisten ist.

*) Die Idee einer intelligiblen Welt ist in unserer theoretischen Vernunft gegründet, und besteht aus den beyden ebenfalls in unserer Vernunft gegründeten Ideen der absoluten physischen und moralischen Welt. Wird nämlich die Idee der absolu-

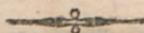
Erwartung eines bessern Lebens jenseits des Grabes. So erhalten nun auch in moralischer Rücksicht die metaphysischen Notionen, die der Seele, in so ferne sie durch theoretische Vernunft gedacht wird, als noumenon beygelegt werden müssen, Inhalt, Zusammenhang und reelle Wahrheit. Wir müssen die Seele als Substanz, als beharrendes Subject, nicht nur allein denken, sondern diese We auch für ein wirkliches halten, damit sie in Stand gesetzt ist, die Forderung des Sittengesetzes, Heiligkeit, durch ein unbedingtes Annähern an die

ren Gemeinschaft auf die den äußern Erscheinungen zu Grunde liegenden Subjecte bezogen, so werden dieselben in einer unbedingten Gemeinschaft, Harmonie, in vollkommener Wirkung und Wechselwirkung auf einander gedacht. Dies ist die Idee der absoluten physischen Welt, in welcher das höchste zu erreichende Gut (Wohl) blos allein Glückseligkeit ist. Wird aber die Idee der absoluten unbedingten Gemeinschaft auf das dem innern Sinne zu Grunde liegende Subject bezogen, so entsteht unbedingte Harmonie der denkenden und handelnden Wesen, oder die Idee einer durch Vernunft handelnden Welt. Diese beyden in unzertrennlicher Vereinigung gedachten Welten machen die intelligible Welt aus, deren Realität, so wie die in derselben mögliche Erreichung des höchsten vollendeten Guts durch das Sittengesetz verbürgt wird.



selbe zu realisiren. Wir müssen die Einfachheit, Immaterialität, Incorruptibilität und Identität der Seele als wirklich annehmen, damit sie nicht wie die Materie aufgelöst werden, und vergehen, keinen Veränderungen unterworfen, in der Heiligkeit immer wachsen und zunehmen kann. Wir müssen der Seele das Merkmal des Geistes beylegen, damit sie keinem physischen Wechsel ausgesetzt ist; wir müssen sie als wirkliche anima vorsetzen, nicht bloß denken, damit sie keiner Nachlassung ihrer Thätigkeit und ihres moralischen Wachsthumes fähig werde. Der Himmel ist so das unsichtbare moralische Reich Gottes, oder vielmehr die intelligible Welt, von welcher wir nicht mehr sagen können, als daß in derselben das sittliche Subject im Genuße einer seiner sittlichen Gesinnung angemessenen Glückseligkeit wandeln wird. Wo sich unsere abgetrennten Geister aufhalten werden, an welchem Orte, in welcher Gegend des Aethers? Ob die Seeligen im Glanze der Morgenröthe, oder in den Armen einer ewigen Jugend ruhen, das mögen die Dichter oder Fabellehrer entscheiden. Die Vernunft hat uns im Sittengesetze genug geoffenbart, wenn sie uns auf eine Seeligkeit, die wir ebenfalls nur durch Vernunft denken, hinweist, die unserer Tugend angemessen ist. Mehr brauchen wir von der andern Welt nicht zu wissen.

Der edle Mann verlangt auch nicht mehr. Die durchs Sittengesetz geoffenbarte Glückseligkeit läßt ihn unbekümmert über die Art und Weise derselben. Die Hölle, ein Ausdruck, der schon bey den ältesten Dichtern, Philosophen und auch in der Bibel vorkommt, ist und kann nichts anders seyn, als die intelligible Welt, in welcher aber das handelnde Subject ein seiner moralischen Gesinnung angemessenes unangenehmes und mithin trauriges Loos empfängt; von welcher sich ebenfalls so wenig als von dem Himmel sagen läßt. Davon etwas wissen wollen, würde gerade so viel seyn, als das Ueberfinnliche, das nicht erkennbar ist, kennen zu lernen. Nur dieses offenbaret uns in Ansehung der Zukunft das Gesetz unserer praktischen Vernunft, daß wir als freye, zu immer größserer Sittlichkeit bestimmte Wesen, unsere Glückseligkeit nach Maassgabe unserer mit dem Sittengesetze übereinstimmenden Handlungsweise erhöhen und vergrößern können. Die rohen Vorstellungskarten von Himmel und Hölle, womit man die Unwissenden und Furchtsamen lange getäuscht hat, fallen hinweg, und machen vernünftigen Vorstellungen Platz. Die Annahme der Unsterblichkeit der Seele heißt aber auch ein Glaube, weil sie Annahme aus bloß subjectiv zureichenden Gründen ist, und moralischer, in wie ferne die Gründe derselben auf unserer prak-



zischen Natur, als einem unerschütterlichen Fundamente beruhen. In meinem folgenden und letzten Briefe sollen sie die Deduktion des moralischen Glaubensgrundes für das Daseyn Gottes, das mit der Unsterblichkeit der Seele in der engsten Verbindung steht, und von dem Zeitpunkte an, wo man darüber philosophirt hat, von Naturalisten, Supernaturalisten und Sceptikern alle die widrigen Schicksale, wie diese letztere erfahren hat, lesen.

Achter Brief.

So wie wir, I. Fr. in praktischer Absicht gendachtigt sind anzunehmen, daß die Seele des Menschen, von welcher wir nie reelle Kenntniß erlangen können noch werden, nach diesem Leben unsterblich sey; eben so sind wir auch aus moralischen Gründen angetrieben, das Daseyn eines heiligsten, gütigsten und gerechten Wesens, oder das Daseyn eines Gottes anzunehmen, nämlich es zur Möglichkeit des höchsten Guts, einer der sittlichen Gesinnung angemessenen Glückseligkeit zu fodern. Die Person bestimmt sich durch die Freyheit ihres Willens zur Befriedigung ihres Begehrungsvermögens und folglich zur Erreichung der Glückselig-

leit dem Sittengesetze gemäß. Die Glückseligkeit, in wie ferne sie in der genauesten Verbindung und dem engsten Zusammenhange mit der größtmöglichsten, vollkommensten Sittlichkeit, d. i. Heiligkeit steht, ist also nothwendiges Object für den Willen, das er zu befördern und zu erreichen trachten soll. Allein die der Heiligkeit völlig angemessene Glückseligkeit, als absoluter, unbedingter Gegenstand, zu dessen Erreichung sich der Wille unaufhörlich zu bestimmen für verpflichtet hält, hängt der Ursache nach nicht davon ab, daß der menschliche Wille sich dem Sittengesetze gemäß zu ihrer Erreichung bestimme; denn die unbedingte, ins Unendliche fortschreitende, continuirliche und zeitlose Uebereinstimmung des Willens mit dem Gesetze ist nur allein die Bedingung der Verbindung der Glückseligkeit, die einen Geber voraussetzt, mit der Sittlichkeit; die Selbstbestimmung des Willens der Person zur Befriedigung der Forderungen der sinnlichen Natur um der moralischen willen ist bloß allein Werk des Willens, Entschluß desselben; die Vereinigung und Wirklichmachung der Forderungen der Sinnlichkeit nach dem Maaße der Sittlichkeit, ist keineswegs sein Werk. In dem Begriffe des Willens der Person liegt nur der Begriff der Selbstbestimmung zur Erreichung eines so unendlichen Objectes, nicht aber der Begriff der Setzung,



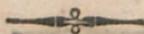
Vereinigung und Gebung desselben. Die Forderung des eigennütigen Begehrens, die Glückseligkeit, setzt ihrem Stoffe nach die ganze materielle Natur voraus, die uns nicht zu Gebote steht, indem wir nicht Ursache der gesammten Natur sind. Nach dem, wie wir bisher den Menschen, seine physische und moralische Natur, seine Anlagen und Fähigkeiten kennen gelernt haben, zu urtheilen, so hängen von ihm nur drey Stücke ab, von denen aber keins weder allein noch alle drey zusammengenommen die Setzung und synthetische Vereinigung der der Heiligkeit angemessenen Glückseligkeit ausmacht. Von ihm hängt nichts ab, als erstens die Selbstbestimmung zur Befriedigung der Sinnlichkeit dem Sittengesetze gemäß, und zwar in wie ferne er einen Willen hat, nichts als das Streben nach dem der Heiligkeit angemessenen Absoluten der Glückseligkeit; die Ausübung und Erfüllung des Sittengesetzes, zur Beförderung und Annäherung an das Ideal der Heiligkeit; zweitens hängt von ihm, in so ferne er eine praktische Vernunft besitzt, das Aufstellen des Sittengesetzes, und folglich die praktische Gesetzgebung nur allein ab, das vernünftig freye Wesen giebt sich selber Gesetze, die es befolgen soll, aber auch übertreten kann. Es hängt aber auch drittens die Forderung des sinnlich vernünftigen Begehrens, und folglich die Forderung

der

der Glückseligkeit, welche als Forderung eine un-
 willkürliche Wirkung des sinnlich vernünftigen
 Begehrens ist, von ihm ab. Diese drey der Wesens-
 heit nach verschiedenen mit einander in dem engsten
 Verhältnisse stehenden und einander untergeordnet
 Vermögen des menschlichen Geistes machen die
 Basis aller seiner Hoffnungen und Erwartungen,
 den Grund seines Glaubens und Fürwahrhaltens
 aus. Sie müssen gleichsam wie die Triebräder in
 einer Maschine in einander greifen, um als Resultat
 den Glauben an ein höchstes Wesen zu begründen.
 In wie ferne sie im wohlklingenden Einklange
 mit einander sind; in wie ferne der Mensch sich
 durch seinen Willen zur Befriedigung der Forderungen
 des eigennütigen Begehrens dem Gesetze
 gemäß bestimmt, ist er in vollkommenster Harmonie
 mit sich selber; entspricht er der hohen Bestimmung
 seiner Natur, wirkt er auf den Punkt hin,
 in welchem sich alle seine Wünsche, Begierden und
 Kräfte vereinigen sollen; bestrebt er sich, den ihm
 vorgesteckten höchsten Zweck zu erreichen. Allein
 durch diesen Aufwand aller seiner Kräfte, durch
 dieses unverdrossene Bestreben hat er sich deswegen
 das höchste vollendete Gut, die der Heiligkeit angemessene
 Glückseligkeit noch nicht verschafft, weder
 vermag er sich dadurch dieselbe zu verschaffen.
 Glückseligkeit hängt von ihm als wirkender Ursache

gar nicht ab, weil von ihm nichts abhängen kann, als die Aufstellung des praktischen Gesetzes, und die demselben gemäße oder conträre Selbstbestimmung zur Erreichung derselben. Glückseligkeit beruht ihrer Möglichkeit nach auf der Natur außer ihm, von welcher er ein Glied ist; dadurch, daß er sich dem Sittengesetze gemäß bestimmt hat, hat er darum die materielle Natur noch nicht bestimmt; dadurch, daß er sich auch unaufhörlich zur Erreichung der Glückseligkeit bestimmt, hat er sich dieselbe noch nicht gegeben, weder kann er sich dadurch dieselbe geben. Die physische Natur wirkt nach ihren eigenen Gesetzen, die an und für sich von der Wirkungsart der moralischen verschieden sind, und also mit diesen nicht so geradezu ohne Vermittlung übereinstimmen. Die Handlungsweise nach moralischen Gesetzen ist Freyheit, Selbstbestimmung; die nach physischen, Naturnothwendigkeit. Soll aber doch die Glückseligkeit, als absolutes und unbedingtes Ganze der angenehmen Empfindungen, in ihrer größten Mannigfaltigkeit, Dauer und Fülle mit der Heiligkeit zusammenstimmen, ein Werk, zu dessen Wirklichmachung uns unsere praktische Natur unaufhörlich antreibt: so müssen auch die physischen Gesetze der Natur mit den moralischen, der Freyheit, auf denen Sittlichkeit, und der Naturnothwendigkeit, auf welchen die Glück-

feligkeit beruht, in unbedingte, vollkommene Uebereinstimmung gebracht werden. In der Handlungsweise nach moralischen liegt kein wirkender Grund der Uebereinstimmung mit den physischen (denn die eine ist nur Freyheit und Selbstbestimmung); aber auch in der Handlungsweise nach Naturgesetzen liegt kein Grund der Uebereinstimmung mit den moralischen (denn sie ist nur bloß allein Naturnothwendigkeit). In beyden Handlungsweisen liegt nur der Grund, daß jede für sich mit sich selbst übereinstimme. Und doch wird, wenn Glückseligkeit und Sittlichkeit wirklich werden sollen, und die der Heiligkeit angemessene Glückseligkeit nicht bloß leere Idee bleiben soll, welches unmöglich seyn kann, weil sonst das Sittengesetz in uns Täuschung und nichtiger Traum wäre, eine solche Uebereinstimmung beyder gefordert. Zu diesem Behuf muß also ein Wesen vorausgesetzt werden, das das handelnde vernünftige Wesen in der Welt nicht selber ist; denn dieses kann und soll sich nur zur Erreichung dieses unendlichen Objectes bestimmen: ein Wesen das von der Natur verschieden ist, nicht selbst als Glied zu derselben gehört, weil es die physische und moralische Natur in ihrer höchsten Vollkommenheit in Uebereinstimmung bringen soll, die sie also in seiner Macht haben, mithin nicht als mit derselben fortlaufend



und zu ihr gehörig betrachtet werden kann; ein Wesen, das nur die Vereinigung der Glückseligkeit mit der Heiligkeit erst möglich machen soll; ein Wesen, das die heiligste, gütigste und gerechteste Intelligenz ist *). Intelligenz ist ein Wesen,

*) Kant führt in seinem Werke, Kritik der Urtheilskraft betitelt, den Beweis für das Daseyn Gottes aus der moralischen Zweckmäßigkeit, nachdem er vorher gezeigt hatte, daß die physische Zweckmäßigkeit, die wir in der Natur bewundern, die selbst zu ihrer gründlichen Beurtheilung die Idee eines Zweckes a priori, und folglich eines Endzwecks voraussetze, uns nur auf einen Anthropomorphismus in der Religion führe, und folglich nicht zureiche, um das Daseyn eines heiligsten, gütigsten und gerechtesten Wesens zu begründen. Sein Beweis aus der moralischen Zweckmäßigkeit, und folglich von der Idee eines Endzwecks stimmt mit dem unsrigen vollkommen überein, nur mit dem Unterschiede, daß er das höchste vollendete von vernünftigen Wesen zu bewirkende Gut als letzten und höchsten Zweck vorstellt. Er ist folgender. Das höchste Gut kann und muß als Endzweck des Menschen (finis ultimus) vorgestellt werden, in wie ferne er die letzte Folge, (Resultat) des erfüllten Gesetzes, und so das äußerste (finis) ist, wornach der Mensch streben, und zu dessen Erreichung er alle in seinen Kräften (Freiheit) stehenden Mittel anwenden soll. Dieser Endzweck, dessen Beförderung uns durch das moralische Gesetz nothwendig gemacht wird, und welcher in

in wie ferne es durch Willen nach der Vorstellung
der Gesetze handelt, mithin einen freyen Willen

einer absoluten Glückseligkeit in Verein mit Heiligkeit besteht; kann weder durch moralische Gesetze der Freyheit, noch durch physische der Natur wirklich gemacht werden. Diese zwey nothwendigen Erfordernisse des Endzwecks können weder durch bloße moralische, noch durch physische Naturgesetze verknüpft gedacht werden. Durch moralische Gesetze wird nun die Ausübung sittlich guter Handlungen gefodert, nicht aber Glückseligkeit mit Sittlichkeit verknüpft gedacht. Durch Naturursachen wird nur der Stoff zur Glückseligkeit hervorgebracht und geliefert. Durch beyde, weder einzeln noch zusammen genommen, kann keine Verknüpfung der zwey Erfordernisse des Endzwecks als möglich vorgestellt werden, und doch wird eine solche von der praktischen Vernunft nothwendig gefodert. Wenn wir auch alle unsere Kräfte anwenden, um einen solchen durch praktische Nothwendigkeit gefoderten Endzweck wirklich zu machen, so können wir es doch nicht mit dem größten Aufwande derselben dahin bringen. Die physische Möglichkeit derselben zu bewirken, liegt also in einem ganz andern Wesen. In wie ferne wir die physische Möglichkeit der Bewirkung desselben der Natur zuschreiben, kann dieser Begriff keine Wahrheit haben, und mit dem moralischen Gesetze nicht zusammenstimmen. Denn die Natur stimmt nur mit sich selber überein. Wir müssen also, um uns die Verbindung der Glückseligkeit mit Tugend (den Endzweck) als wirklich und möglich zu den-



und Vernunft besitzt. Das Wesen, das von der Natur verschieden als Ursache der gesammten Natur, und als Grund des Zusammenhangs und der Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit dem höchsten Grade der Sittlichkeit gefordert wird, muß eine Intelligenz seyn, weil es im entgegengesetzten Falle mechanisch, nicht durch Freyheit und Vernunft, nach der Vorstellung der Gesetze handelte, und mithin wieder zur Natur gerechnet werden müßte. Ja es würde unmöglich eine Uebereinstimmung der beyden Bestandtheile des höchsten Guts als möglich gedacht werden können, wenn dieses Wesen nicht das Merkmal einer Intelligenz an sich trüge. Die Sittlichkeit hat wie die Glückseligkeit ihre Grade; um eine dem Grade der Sittlichkeit proportionirte Glückseligkeit zu geben, wird Beurtheilung, mithin Handlung nach Principien und Gesetzen erfordert, und um das Absolute der Glückseligkeit mit Heiligkeit in Uebereinstimmung zu bringen, wird der größtmöglichste Grad von Beurtheilungskraft, und mithin die höchste Intelligenz

ten, ein von der Natur sowohl als von der blos moralischen Wirksamkeit verschiedenes Wesen annehmen, und in so ferne dasselbe nothwendig postuliren, als wir den dem Sittengesetze gemäßen Endzweck, das ganze höchste Gut erreichen wollen.

vorausgesetzt. Heiligkeit ist Charakter dieser Intelligenz. Heiligkeit besteht in der völligen Angemessenheit der Willenshandlungen mit dem Sittengesetze; das höchste vollendete von vernünftigen Wesen zu bewirkende Gut ist Glückseligkeit, die der Heiligkeit angemessen ist. Die Ertheilung dieses der Heiligkeit angemessenen Wohls läßt sich nur von einem Wesen hoffen und gedenken, das eben darum das heiligste ist. Die Wirklichmachung des höchsten Guts von einem nicht gänzlich heiligen Wesen ist ein Widerspruch. Denn wie die Folge, so der Grund. Die Folge (letztes Ziel) für vernünftige Wesen ist die durchs Sittengesetz gebotene der Heiligkeit angemessene Glückseligkeit. Die dieselbe auspendende Intelligenz, als Grund der Wirklichmachung derselben, muß also den Charakter der Heiligkeit in sich vereinigen. Eine zu seiner Natur und Wesenheit gehörige Eigenschaft muß Güte im höchsten Grade seyn. Zur Wirklichmachung einer der Sittlichkeit proportionirten Glückseligkeit wird Güte im vollkommensten Maaße gefordert; d. h. ein Wohlwollen, wodurch dem Subjecte, das sich der Seligkeit würdig gemacht hat, das ihm gebührende Maaß derselben ertheilt wird, ohne ihm auch nur den geringsten Theil derselben vorzuenthalten. Ohne ein durchaus im höchsten Grade gütiges Wesen vorauszusetzen, läßt sich der Lohn



der Tugend nicht erwarten. Das höchste Gut ist ohne Wirklichmachung derselben, und diese ohne ein höchst gütiges Wesen, das sie nur in so ferne giebt, als es gut ist (den besten Willen in Austheilung der Glückseligkeit hat), unmbglich. Allein eben diese Güte kann ohne alle Allmacht dieses Wesens nicht gedacht werden. Derjenige, welcher die der Sittlichkeit proportionirte Glückseligkeit austheilen will, muß es auch können, d. h. die gesammte physische Natur, als auf welcher sie ihrem Stoffe nach beruht, in seinen Händen haben. So wie nun diese höchste Intelligenz heilig, allgütig und allmächtig seyn muß, wenn sie als Geber der der Heiligkeit angemessenen Glückseligkeit gedacht werden soll; eben so muß sie eine noch fernere zur Wirklichmachung des ganzen höchsten Guts erforderliche Eigenschaft, nämlich, unendliche Gerechtigkeit besitzen. Wenn eine dem sittlichen Verhalten des Menschen angemessene Glückseligkeit ausgetheilt werden soll; wenn der Maasstab der Glückseligkeit für vernünftig freye Wesen Würdigkeit derselben seyn, wenn Glückseligkeit im engsten Verhältnisse mit Sittlichkeit stehen soll; so wird unmittelbar ein völlig gerechter Geber und Ausspender derselben erfordert. Gerechtigkeit ist diejenige Eigenschaft, vermittelt welcher die Seligkeit mit der Würdigkeit in genauesten Zusammenhang

gebracht wird. Es soll aber das glückliche Schicksal der Menschen nach Sittlichkeit, und das unglückliche nach Unsittlichkeit bestimmt werden; es muß daher auch einen völlig gerechten Richter, Belohner des Guten und Bestrafer des Bösen geben. Die vollkommenste Heiligkeit, Gütigkeit und Gerechtigkeit, in einer vom Universum verschiedenen Intelligenz vereinigt, wird Gott genannt. Es existirt also ein Gott. Der Hauptcharakter dieser Gottheit besteht in einer dreyfachen Qualität. Dasjenige Wesen, das eine dem Sittengesetze angemessene Glückseligkeit ertheilt, muß als heiligstes Wesen die physischen Gesetze der Natur und die moralischen der Freyheit in seiner Gewalt haben; es muß, als heiligste Intelligenz, moralischer Urheber der physischen Welt, Gesetzgeber moralischer durch Freyheit wirksamer Wesen, d. h. Schöpfer Simmels und der Erden seyn. Die gesammte Natur muß ihm als dem gütigsten Wesen zu Gebote stehen; es muß moralischer Erhalter des menschlichen Geschlechts, d. h. gütiger Regent seyn. Es muß die guten Menschen, d. i. diejenigen, die sich durch Ausübung sittlicher Handlungen und Maximen Ansprüche auf Glückseligkeit erworben haben, belohnen, und die Bösen, d. i. diejenigen, die sich durch einen unsittlichen Wandel, Schuld und Strafe zugezogen haben, bestrafen; d. h. er ist

Verwalter der moralischen Gesetze, gerechter Richter der Lebendigen und der Todten. Gott ist in moralischer Rücksicht wirklich vorhanden, ob er gleich theoretisch nicht begriffen werden kann, weil das Sittengesetz und die Freyheit des Menschen, aus welchen die Nothwendigkeit der Realisirung des höchsten vollendeten Guts abfließt, unlängbare Wirklichkeit besitzen. Gott wird zur Wirklichmachung des höchsten Guts so nothwendig gefodert, als das Sittengesetz Beobachtung seiner selbst für den Willen verlangt; so nothwendig, als in uns Gewissen, Herz, Wille, praktische Vernunft, Pflicht und Gesetz sprechen *). Allein es ergibt

*) Der Mensch, sagt Kant, wenn er auch aus andern weitigen Gründen das Daseyn Gottes läugnete, müßte doch die Heiligkeit, Giltigkeit und Verbindlichkeit des Sittengesetzes anerkennen: er würde, wenn er blos dann seine Pflicht erfüllte, da er sich vom Daseyn Gottes und der Unsterblichkeit der Seele überzeugen könnte, doch ein Nichtswürdiger seyn, denn er hätte alsdann den eigentlichen Verbindlichkeitsgrund nicht gefast; er würde es aus Lohn, Furcht u. s. w. thun. Und wenn er auch seine Pflicht erfüllte, aber mit dem Gedanken, sie, wenn er sich von dem Nichtseyn Gottes überzeugen könnte, zu unterlassen, so würde er eben deswegen noch nicht auf den Namen eines moralischgesinnten Mannes Ansprüche machen

sich aber auch zugleich, daß der nächste beste Begriff von Sittlichkeit nicht hinreichend ist, um daraus die Grundwahrheiten der Religion zu schöpfen. Nur allein derjenige ist dazu geeigenschaftet, und der auch der einzig mögliche und wahre ist, der aus dem Verhältnisse des Willens zur praktischen Vernunft und dem eigennützigen Begehrungsvermögen hervorgeht. Die guten Menschen haben aber auch von je her einen heiligen und gütigen Gesetzgeber und Lenker der Dinge anerkannt; und der sittlichböse hat nie den Gedanken an einen gerechten Richter verdrängen können, so sehr er es

können. Allein sobald er einmal die Heiligkeit, Wirklichkeit, Unverbrüchlichkeit und Unverletzlichkeit des Gesetzes annimmt, so fühlt er sich auch verbunden, das höchste in der Welt mögliche Gut zu befördern. Der Ruf seiner sittlichen innern Bestimmung und die Achtung dafür treibt ihn also unmittelbar an, sich einen Endzweck vorzustellen; er kann unmöglich von der Sittlichkeit überzeugt seyn, ohne es auch zugleich von der Möglichkeit des zu befördernden höchsten ganzen Guts zu seyn, ist aber dies letztere, so muß er auch, um dieses höchste Gut nicht für einen Traum oder leere Einbildung zu halten, einen mit demselben im engsten Verhältnisse stehenden moralischen Geber, d. h. einen heiligen, gütigen und gerechten Gott voraussetzen.



auch, um der gefürchteten Strafe zu entgehen, gewünscht hätte. Weder der eine noch der andere hatten Einsichten in das Wesen derselben; das moralische Gefühl in ihnen vertrat die Stelle der objectiven Gründe, und verborgen wirkende Triebfedern in ihrer Natur, die sie sich nicht zu erklären wußten, nährten den lebendigen Glauben an das Daseyn eines solchen geliebten und gefürchteten Wesens. Allein auch, m. Fr. man darf die drey oben angegebenen, das Charakteristische der Gottheit bezeichnenden Merkmale weder unter sich noch mit einander verwirren und vermengen; in der Eigenschaft eines heiligen Gesetzgebers darf Gott nicht als gnädig, nachsichtlich gegen die Schwächen der Menschen, aber auch nicht tyrannisch, blos allein nach seinem uneingeschränkten Rechte gebiethend betrachtet werden; er ist Gesetzgeber für Menschen, und muß dabey auf die den Menschen mögliche Heiligkeit Rücksicht nehmen. Seine Güte ist nicht unbedingte Güte, die sich nicht auf das sittliche Verhalten der Menschen einschränken würde, sondern eine Güte, die da nachhilft, wo der Mensch unvernünftig ist, und immer nur mit Rücksicht auf die wirkliche Moralität des Menschen; seine Gerechtigkeit darf nicht als Güte, die sich nach Wohlwollen der Personen richtete, und daher

partheyisch wäre, noch auch als unbedingte Gerechtigkeit, die nur allein nach Strenge verführe, nicht zugleich auch auf die Schranken der menschlichen Natur Rücksicht nähme, gedacht werden. Durch die Güte dieses höchsten Wesens werden wir der Glückseligkeit, die wir uns durch unser Wohlverhalten verdient haben, theilhaftig; während dem uns die Heiligkeit des Urhebers der Natur die Regeln unsers Verhaltens vorschreibt, und die Gerechtigkeit das Maas der der Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit bestimmt. Der Edelgesinnte hofft von der Güte Gottes Befriedigung seiner gerechten Wünsche, während dem der Bösewicht den Richterausspruch seiner Verwerflichkeit fürchtet, und der freye Mensch die Gebote eines heiligsten Gesetzgebers zugleich als Gebote seiner eigenen Vernunft beobachtet. Auf diese Weise, in wie ferne wir das Daseyn und die Eigenschaften der Gottheit aus praktischer Vernunft und dem Sittengesetze ableiten, haben wir auch verhütet, daß Theologie nicht in Theosophie ausarte; welche anstatt einen moralischen Gott zu denken, dem man sich nur durch Tugend und sittliche Gesinnung wohlgefällig machen kann, einen übersinnlichen, anschaulichen und erkennbaren Gott annimmt; denn Theosophie will nichts anders sagen, als eigentliches, wahres und geheis-

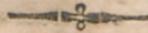
mes Wissen, reelle Einsichten von diesem Gegenstande zu haben. In wie ferne man die Eigenschaften der Gottheit aus den moralischen Aulagen entwickelt, verhütet man zweytenß die Dämonologie, eine anthropomorphistische Vorstellungsart desselben, die von der Erfahrung ausgeht, um auf die Gottheit zu schliessen, eine Folge, die der physikotheologische Beweis, wenn er consequent seyn will, unausbleiblich nach sich zieht. Aber auch Thenege und Idololatrie wird auf diese Weise niedergeschlagen; Arten des Gottesdienstes, welche so viel Unheil in der Welt anrichteten, und wovon die letztere, auch bey cultivirten Völkern, noch lange nicht aus derselben verbannt ist. Die erstere besteht in dem Wahne, man könne Gefühle von der Gottheit, und auf sie wiederum unmittelbaren oder mittelbaren Einfluß, durch dienstbare Geister oder sonst Wesen von höherer Art, ausserordentliche Menschen, haben. Die letztere hat den Aberglauben, daß man sich durch andere Mittel als durch Tugend, also z. B. durch Fastenungen, äussere Büssungen, Gott wohlgefällig machen könne, zum charakteristischen Merkmale. Alle diese Arten des Gottesdienstes waren einmal in der Welt, und sind es größtentheils auch heute zu Tage noch; die mit sich selbst einige philosophirende Vernunft wird sie nach und

nach verdrängen, und dem moralischen Glaubensgrunde, und folglich einer moralischen Religion Platz machen. Diese Annahme des Daseyns Gottes aus praktischen Gründen ist aber nicht selbst Pflicht; Pflicht ist dasjenige, was dem Willen durchs Sittengesetz nothwendig ist, ihm ist aber nichts anders als die Uebereinstimmung seiner Handlungen mit dem Gesetze der Heiligkeit nothwendig, und alle Maximen, die nur durch einen Widerspruch mit dem Gesetze mbglich wären, sind ihm daher unmöglich. Pflicht bezieht sich also auch nur auf die Gesinnungen und Handlungen durch den Willen, mithin nicht auf einen Gegenstand, der erst als Folge mit den Willenshandlungen und dem praktischen Gesetze zusammenhängt; also nicht auf dem moralischen Glauben des Daseyns Gottes. Nach dem oben bey dem Verweißgrunde der Unsterblichkeit aufgestellten Begriffe des moralischen Glaubens ist das Daseyn der Gottheit, so wie die Unsterblichkeit der Seele Gegenstand des Glaubens, in wie ferne es nothwendige Folge der moralischen Anlagen unserer Natur, und zur Wirklichmachung eines uns durchs Sittengesetz zu befördernden Endzwecks unumgänglich nothwendig ist. Glaube heißt das Vertrauen auf die Wirklichkeit eines Gegenstandes, zur nothwendigen Bedinguiß der Realisirung eines andern; Glauben findet nur



bey einem Gegenstande statt, von dessen Möglichkeit und Unmöglichkeit sich nichts wissen läßt; die Annahme des Daseyns Gottes ist ein praktisch nothwendiger Glaube, in wie ferne er alle diese Merkmale an sich trägt. Aber, m. Fr. werden Sie fragen! wozu sind denn nun alle jene speculativen Notionen, von einem allerrealsten, unendlichen, allvollkommensten, grenzenlosen u. s. w. Wesen nütze? Sie sind keineswegs überflüssig, ist meine Antwort: denn nur jetzt erst können sie Inhalt, Zusammenhang und reelle Wahrheit, die ihnen keine Metaphysik geben kann, erhalten. Die Gottheit ist in moralischer Absicht das allerreellste Wesen, weil sie Heiligkeit und höchste sittliche Vollkommenheit ist, sie ist als allerrealstes nothwendiges, geistliches, schrankenloses, unendliches und allmächtiges Wesen wirklich vorhanden, weil sie als Grund der Wirklichmachung des ganzen höchsten Guts wirklich vorhanden ist. So ist der einzig mögliche Schlüssel gefunden, der uns das Heiligthum der Natur der Gottheit aufschließt, ob wir es gleich nicht begreifen, denn dazu wird Einsicht in seine uns ewig unerklärbare Natur erfordert. So ist also zwar der Glaube für das Daseyn Gottes aus der Vernunft abgeleitet, aber nicht aus der theoretischen; er ist weder auf natürliche noch auf übernatürliche Data (Offenbarungen

rungen) gebaut. Gibt es eine Offenbarung, welches aus ganz andern Kriterien beurtheilt werden muß, worauf ich mich aber hier nicht einlassen kann, so kann diese nichts enthalten, was der Sittlichkeit widerspricht; nichts was in praktischer Rücksicht unbegreiflich ist; nichts was bloß allein theoretisch wissenswerth, praktisch aber unnütz seyn würde; nichts was bloß allein auf übersinnliche Kenntniß der Gegenstände, und zwar an sich selbst und ihrer wesentlichen Beschaffenheit hinausläuft, als wodurch eben vom 2ten Jahrhunderte an nach der Stiftung und Pflanzung der alleinigen wahren moralischen Religion durch Christus die Welt in Partheyen sich trennte und zerfleischte. Die Idee der Gottheit und der Glaube an dieselbe geht aller Offenbarung vorher, weil die erstere aus der theoretischen, der zweyte aus der praktischen Vernunft abgeleitet wird. Auf dem Boden dieser letztern allein und zuerst entspringt eine Philosophie der Religion, eine natürliche Theologie, während auf dem Grunde der theoretischen kein solches Gebäude stehen bleiben kann. Die durch praktische Vernunft von den beyden Grundwahrheiten der Religion erhaltene Ueberzeugung ist weder ein Wissen, noch ein Meynen, in wie ferne nämlich im ersteren Falle alle Erkenntniß des übersinnlichen ausgeschlossen, und im zweyten die



auf praktische Vernunft gegründeten Aussprüche Wahrheit und Ueberzeugung, und nicht bloße Wahrscheinlichkeit enthalten, und enthalten müssen. Die Vernunft geräth in einen Widerspruch mit sich selber, wenn sie sich die Frage vom Daseyn Gottes, objective, aus einer Erkenntniß des Dinges an sich beantworten will; sie wird mit sich vollkommen einig, wenn sie diese erkauftelte Einsicht aufgibt, die ihr Eigenthum nicht seyn kann, und mit der sie unrechtmäßiger Weise stolz thut. Der moralische Ueberzeugungsgrund beantwortet in der Philosophie der Religion die Frage vom Daseyn Gottes bejahend aus bloßer Vernunft, nicht aus einer übernatürlichen Offenbarung; bejahend gegen die Atheisten, gegen die dogmatischen Skeptiker, für den sittlichen Menschen befriedigend. Nur auf diese Weise allein kann das Fundament der einzig wahren Religion, die in der gewissenhaftesten und getreuesten Erfüllung aller unserer Pflichten, als Gebote eines moralischen, heiligsten Gesetzgebers besteht, unerschütterlich gelegt werden. Nur auf diese Weise allein ist wahre, reine Religion, die uns an Gott anbindet, unser Verhältniß, in welchem wir als moralische Geschöpfe zu ihm stehen, ausdrückt, und eben deswegen den Namen *religio* führt, möglich. Wir sind so Glieder eines moralischen Ganzen,

eines Staates Gottes auf Erden, eines Reichs nach Tugendgesetzen; gleichweit entfernt vom slavischen Aberglauben und der Schwärmerey, und dem der Gottheit Hohh sprechenden Unglauben, besitzen wir eine reine Religion des Herzens, die mit dem ächten, ursprünglichen Christenthume durchaus übereinstimmt; schöpfen aus dieser Trost, Zufriedenheit, Ruhe des Herzens, genießten den Frieden Gottes, schauen in ihr Gott selbst an, und werden so Kinder des himmlischen Vaters, Sie, Sie nur allein lehrt uns Anbetung, Liebe, Verehrung, Ehrfurcht und Gehorsam gegen ein heiligstes, gütigstes und gerechtestes Wesen, von dem wir alles zu erwarten haben, was wir uns nicht selbst zu geben vermögend sind; nur daß wir zuerst dasjenige thun, was in unserem Vermögen steht, nämlich sittlich zu handeln. — O! mein theurer Freund, möchten wir den Zeitpunkt erleben, und er muß gewiß jemals eintreffen, ob er gleich noch weit entfernt zu seyn scheint, wo alle Menschen zur Fahne der einzig wahren, moralischen Religion schwören werden, wo sie aufhören, das Sittengesetz, die Stimme ihres eigenen Herzens zu mißverstehen, wo kein Aberglaube und Unglaube, Fanatismus und Schwärmerey, Tempeldienst und Irreligion, Supernaturalismus und Naturalismus, und wie alle die Religionstheo-



rien und Sekten, die die leidigen Quellen so vieles Blutes gewesen sind, das Menschengeschlecht ins tiefste Elend gestürzt, Väter gegen Söhne, Brüder gegen Brüder bewaffnet haben, ihr Haupt mehr empor heben werden; den Zeitpunkt, wo uns schon einmal ein Mann im Geiste der moralischen Religion die Versammlung der Menschen in Einen Schaafstall und unter Einem Hirten versprochen hat, wo „Gott, wie sich die Bibel ausdrückt, alles in allem seyn wird;“ mögten wir ihn erleben, diesen vielversprechenden, wichtigen, mit Freude das sittliche Herz des wahren Religionsverehrer's erfüllenden Zeitpunkt; dann könnten wir mit Wahrheit ausrufen: „Nun o Gott! laß deine Diener in Frieden fahren.“ Wir dürfen ihn hoffen, ohne uns den Vorwurf der Schwärmerey zuzuziehen, denn wir haben Gründe dazu. Ob aber die Metaphysik der Dogmatiker so grosse Hoffnungen und Erwartungen begründen könne, mögen Sie jetzt am besten beurtheilen.



Fa 3367

Nur für die Lesesaal!

angeb. Neel: Verm. Fl.
Bl. 176





2

Widerlegung
des
demonstrativen Beweisgrundes
für das
Daseyn Gottes
und
Darstellung des moralischen
in Briefen abgefaßt

Sed venit hora, et nunc est, quando veri adoratores adorabunt
in spiritu et veritate.

Joan. C. IV. v. 23.

Frankfurt am Main
in der Andreäischen Buchhandlung
1795