

Ha 179

2183

Hd. 222.

Allgemeine
kritisches Geschichte
D e r E t h i k
oder
Lebens = Wissenschaft

nebst
einer Untersuchung der Fragen:
Gibt es dann auch eine Wissenschaft des
Lebens?

Wie sollte ihr Inhalt, wie ihre Methode
beschaffen seyn?

von

C. M e i n e r s

Königl. Großbritannischem Hofrath, und ordentlichem Lehrer der
Philosophie zu Göttingen.

Zweyter Theil.

Göttingen
in der Dieterichschen Buchhandlung.

1801.

2. 31.

KOEN. FRIED.
UNIVERS.
ZU HALLE



V o r r e d e .

Ich verhehle es gar nicht, daß ich mich aus allen Kräften bemüht habe, die Gebrechen der Kantischen Ethik, und die Mängel ihres Urhebers, als Schriftstellers, zu entdecken, und darzustellen. Ich unternahm diese Arbeit, nicht, weil es mir Vergnügen macht, zu polemisiren, oder die gute Meinung eines Theils des Publicums von einem berühmten Manne zu schwächen, sondern weil ich die Kantische

Ethik

* 2

Ethik für eben so schädlich, als leer, und grundlos hielt. Mit eben der Anstrengung, womit ich die Kantische Ethik prüfte, bestrebte ich mich, stets in der Gemüths-Verfassung eines ruhigen, und ernstlichen Forschers zu bleiben. So groß und häufig auch die Versuchungen waren, die mannichfaltigen Widersprüche, und Inconsequenzen des Herrn K. mit einer andern, als ernsthaften Miene zu rügen; so überwand ich doch alle diese Versuchungen standhaft. Ich trennte in Herrn K. beständig nicht nur den Menschen, und den Schriftsteller, sondern ich unterschied auch in dem Schriftsteller den Verfasser der moralischen Schriften von dem Urheber der früheren Werke. Wenn Einer, oder der Andere der Verehrer des Königsbergischen Weltweisen einen Beruf fühlen

fühlen sollte, meine Prüfung der Kantischen Ethik gleichfalls zu untersuchen; so wünsche ich, daß es in eben dem Geiste, und Tone geschehen möge, in welchem ich geschrieben habe. Man erleichtert dadurch dem unbefangenen Publico, das über mich, und meine Gegner entscheiden wird, die Mühe, einen unparteyischen Ausspruch zu thun. Das, was mir von literarischem Ruf zu Theil geworden ist, (worauf ich je länger, je weniger Werth setze) hängt im geringsten nicht von dem Schicksale der gegenwärtigen Streitschrift ab. Diese mag stehen, oder fallen, so wird mein schriftstellerischer Name wenig oder gar nicht dadurch gehoben, oder gekränkt werden. — Es kann seyn, daß ich Herrn Kant hin und wieder ohne meine Schuld nicht so verstanden

habe, als er verstanden seyn wollte. Allein
 gewiß wird man mir nie den verdienten Vor-
 wurf machen können, daß ich mich redneris-
 cher oder sophistischer Künste bedient hätte,
 um Herrn K. gehässige Folgerungen auf-
 zubürden.

I n h a l t
des zweyten Theils.

Erster Abschnitt.

Betrachtungen über die Verwandtschaft der vornehmsten
Lehrsätze der theoretisch-kritischen Philosophie mit den
Systemen, und Meinungen früherer Weltweisen.

Zweiter Abschnitt.

Ueber die Verwandtschaft der Kantischen Moral mit der
Ethik der Eudwortischen Schule.

Dritter Abschnitt.

Prüfung der Kantischen Gründe für die Realität einer reinen
moralischen Erkenntniß, und einer reinen practischen
Vernunft.

Vierter Abschnitt.

Prüfung der Kantischen Lehren von dem Willen, und der
Freyheit des Menschen.

Fünfter

VIII

Fünfter Abschnitt.

Ueber die Kantischen Ideen von Achtung, von Selbstliebe, Selbstsucht, und Eigendünkel: endlich über die Gerechtigkeit des Wunsches, von allen Neigungen frey zu seyn.

Sechster Abschnitt.

Kurze Erwähnung der übrigen Paradoxen der Kantischen Ethik: Betrachtungen über die ersten Principien der Moral: über die Kantische Schreibart: endlich über die Richtung, und Wirkungen der Kantischen Philosophie.

Erster

Erster Abschnitt.

Betrachtungen über die Verwandtschaft der vornehmsten Lehrsätze der theoretisch-kritischen Philosophie mit den Systemen, und Meinungen früherer Weltweisen.

Die kritische Philosophie ist von unsern berühmtesten Weltweisen, und selbst von Mehreren unserer größten National-Schriftsteller mit einer solchen Gründlichkeit untersucht worden, daß, wenn die Schicksale philosophischer Theorien allein von ihrer erwiesenen Wahrheit, oder Falschheit abhängen, das Wahre in der kritischen Philosophie schon lange mit allgemeinem Beyfall anerkannt, und das Willkührliche eben so lange verworfen seyn müste. Man hat unlängbar den theoretischen Theil der kritischen Philosophie sorgfältiger, als den praktischen geprüft. Die Vollendung der kritischen Geschichte der Ethik führt auch mich zu einer genauern Prüfung der Kantischen Moral hin. Eben deswegen enthalte ich mich hier aller ausführlichen Betrachtungen über die Wahrheit, oder Falschheit des theoretischen Theils der kritischen Philosophie. Nur einen Punkt kann ich auch hier nicht unberührt lassen: diesen nämlich, daß die Haupt-Fundamente der kritischen Philosophie nicht so neu sind, als wosür sie von ihren gelehrtesten Freunden bisher gehalten worden. Das System der kritischen Philosophie hat dieses mit allen vorhergehenden

II. Band. A herr-

herrschenden Systemen gemein, daß es sich mehr durch seine angebliche Originalität, als durch seine Wahrheit empfohlen hat; und aus diesem Grunde ist es vielleicht eben so wichtig, zu zeigen, daß die kritische Philosophie, welche man am meisten wegen ihrer Neuheit bewunderte, nicht neu sey, als es ist, zu beweisen, daß das, was sie für ewige Wahrheiten ausgibt, in weiter nichts, als in willkürlichen Voraussetzungen bestehe. Damit aber meine Leser das, was ich vorzutragen gedenke, desto besser einsehen mögen; so will ich ihnen in möglichster Kürze, und mit aller der Klarheit und Bestimmtheit, deren ich fähig bin, die vornehmsten Momente darlegen, auf welche es bey der Beantwortung der seit Jahrtausenden aufgeworfenen Frage ankommt: ist der Mensch, und in wie fern ist der Mensch fähig, mit seinen Sinnen und Kräften Wahrheit zu erkennen, und Irrthum zu vermeiden?

Fast vom Anbeginn der Philosophie an läugneten Einige durchaus, Andere hingegen zweifelten nur, ob der Mensch Wahrheit zu erkennen, und vom Irrthum zu unterscheiden im Stande sey ¹⁾. Wiederum Andere gaben im Allgemeinen zu, daß der Mensch Wahrheit erkennen könne; allein unter diesen verwarfen Einige die sinnliche, Andere die vernunftmäßige Erkenntniß unbedingt. Der größte Theil der Weltweisen der ältern, und neuern Zeit behauptete, daß der Mensch so wohl durch die Sinne, als durch die Vernunft richtige Kenntnisse erwerben könne. So bald es aber zur Untersuchung der Frage kam, was, und wie viel in der sinnlichen, und vernunftmäßigen Erkenntniß des Menschen wahr oder falsch sey; so entstanden eben so viele Antworten, nicht nur, als es Systeme oder Secten, sondern als es denkende Köpfe gab.

Wir

1) Sext. Hypot. Pyrrh. II. c. 3. adv. Mathem. VIII. S. 1 et sq.



Wir erhalten stündlich, und fast augenblicklich ohne unser Zuthun, und nicht selten wider unsern Willen Empfindungen, und diese Empfindungen lassen Vorstellungen und Bilder in uns zurück. Der gemeinen Meinung zufolge entstehen diese Empfindungen daher, daß außer uns vorhandene Körper auf die Nerven unserer äußeren Sinne wirken: daß die Nerven die von außen empfangenen Veränderungen bis zum Sensorio Communi fortpflanzen; und daß die Veränderungen der Nerven hier von der Seele empfunden werden. Diese gemeine Meinung von der Entstehungsart unserer Empfindungen wurde schon lange, und wird auch jetzt noch von den berühmtesten Männern mit der größten Zuversicht bestritten. Einige läugneten schlechterdings, daß eine Körperwelt außer uns existire, und wenn eine solche vorhanden sey, daß sie auf einfache Substanzen, dergleichen unsere Seelen seyen, wirken könne. Andere ließen das Daseyn einer äußern Körperwelt dahin gestellt, allein sie erklärten es für ungedenkbar, daß zusammengesetzte Substanzen in einfachen Wirkungen hervorbringen, oder von denselben empfangen könnten. Es kam diesen Weltweisen viel wahrscheinlicher vor, daß unsere Empfindungen und Vorstellungen entweder von einem höhern geistigen Wesen in uns erzeugt würden, oder daß sie auch vermöge der Einrichtung unserer geistigen Natur sich aus dem Grunde, oder dem Innersten der Seelen selbst hervorwickelten ²⁾. An der Möglichkeit dieser Entstehungs-

A 2

hungs-

- 2) Malebranche III. Ch. I. gab alle mögliche Entstehungsarten unserer Empfindungen, und Vorstellungen von Dingen in folgender Stelle an, die einen, oder zwey Pleonasmen enthält; Nous assurons donc, qu'il est absolument nécessaire, que les idées, que nous avons des corps, et de tous les autres objets, que nous n'appercevons point par eux-mêmes, viennent de ces mêmes corps, où de ces objets:

ou

hungsarten unserer Empfindungen, und Vorstellungen von Dingen kann man um desto weniger zweifeln, da wir Alle durch Erfahrung wissen, daß wir nicht bloß schlafend, sondern auch wachend, nicht bloß im Zustande der Krankheit, sondern auch der Gesundheit häufig getäuscht werden, d. h. Dinge als wirklich, und gegenwärtig mit unsern Sinnen wahrzunehmen glauben, die nicht wirklich, oder wenigstens nicht gegenwärtig sind.

So lange es also nicht bewiesen ist, daß unsere Empfindungen, und Vorstellungen von Dingen auf keine andere Art, als durch die Impressionen äußerer Gegenstände auf unsere Sinne erzeugt werden können; so lange kann man das Daseyn einer Körperwelt nicht als unumstößlich bewiesen voraussetzen. Und dennoch zweifelten aller übrigen möglichen Entstehungsarten ungeachtet vernünftige Menschen eben so wenig daran, daß unsere Empfindungen von Körpern außer uns erzeugt würden, als sie an ihrem eigenen Daseyn zweifelten. Woher dieser wunderbar unerschütterliche Glaube an das Daseyn von

ou bien, que notreamme ait la puissance de produire ces idées: ou que Dieu les ait produites avec elle en la créant, ou qu'il les produise toutes les fois, qu'on pense à quelque objet: ou que l'ame ait en elle-même toutes les perfections, qu'elle voit dans ces corps: ou enfin, qu'elle soit unie avec un être tout parfait, et qui renferme généralement toutes les perfections des êtres créés. Des Cartes hielt es in seiner ersten Meditation für möglich, daß unsere Empfindungen und Vorstellungen nicht nur durch die Einwirkung eines höhern guten, sondern auch eines höhern bösen Wesens, oder durch innere Zerrüttung entstehen könnten. An eine Selbstmacht der Seele, Empfindungen und Vorstellungen aus und in sich erzeugen zu können, dachte er wahrscheinlich deswegen nicht, weil das innere Gefühl ihn lehrte, daß die meisten Empfindungen ohne unser Zuthun, oder gar wider unsern Willen in uns entstehen.

von Dingen, von welchem man gestehen muß, daß es nicht bewiesen ist, und bewiesen werden kann? Man kann auf diese Frage dreist, und auch nur dieses allein antworten: aus der ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Natur, von welcher man eben so wenig weitere Gründe angeben kann, als von den Gesetzen des Empfindens, und Denkens, des Begehrens und Verabscheuens. Weil die Einrichtung unserer Natur es uns nicht erlaubt, den Ursprung unserer Empfindungen anders, als durch die Dazwischenkunft einer Körperwelt zu erklären; so verwerfen wir alle übrige ungleiche Entstehungsarten mit einer solchen Zuversicht, daß wir kein Bedenken tragen würden, denjenigen für verrückt zu halten, der im Ernst läugnen oder zweifeln wollte, daß die Gegenstände außer ihm vorhanden seyen, welche er im Zustande des Wachens und der Gesundheit mit gesammelter Aufmerksamkeit, und allen seinen unverborgenen Sinnen wahrnimmt. Wo unterstehen sich verständige Menschen sonst noch, unter fünf bis sechs Fällen, welche sie selbst für gleich möglich erklären, Einen Fall als einen einzigen wirklichen mit einer so allgemeinen, und unüberwindlichen Entschiedenheit anzunehmen?

Wenn wir Menschen aber vermöge der Einrichtung unserer Natur nicht umhin können, an das Daseyn einer äußern Körperwelt, und die Einwirkung derselben auf unsere Sinne zu glauben; so fragt es sich ferner: stellen unsere menschlichen Sinne die Dinge, welche auf sie wirken, so dar, wie sie außer uns vorhanden sind, und entsprechen unsere Empfindungen den Dingen außer uns vollkommen?

Diese Frage wurde selbst von Philosophen bejahet, und ein solcher Glaube an die genaue Uebereinstimmung unserer Empfindungen mit den Dingen außer uns

ist in der That viel feltamer, und unbegreiflicher, als der Zweifel an dem Daseyn der Körperwelt.

Schon die Skeptiker bewiesen mit unwiderstehlichen Gründen 3), und die größten Weltweisen und Naturforscher der neuern Zeit stimmten ihnen hierin bey 4), daß dieselbigen Gegenstände nicht nur die Sinne der Thiere ganz anders rühren, als die Sinne der Menschen, sondern daß sie auch in den Sinnen verschiedener Menschen zur selbstigen Zeit, und in denselbigen Menschen zu verschiedenen Zeiten sehr verschiedene Eindrücke hervorbringen: welches unmöglich geschehen könnte, wenn unsere Sinne uns die Dinge außer uns so darstellen, wie sie wirklich sind, oder unsere Empfindungen den Dingen außer uns vollkommen entsprächen. Bergebens suchte man die Verschiedenheit der Eindrücke derselbigen Gegenstände in verschiedenen Menschen zu denselbigen, und in denselbigen Menschen zu verschiedenen Zeiten ganz allein aus der Verschiedenheit der Vorstellungen und Urtheile zu erklären, die durch sinnliche Impressionen erweckt würden, und diese nothwendig modificirten. Die verschiedenen Vorstellungen, und Urtheile, welche durch dieselbigen Eindrücke erweckt werden, ändern diese allerdings ab; allein es ist nichts desto weniger außer allem Zweifel, daß der allgemeinste und vornehmste Grund, warum dieselbigen Gegenstände denselbigen Menschen zu verschiedenen, und verschiedenen Menschen zu denselbigen Zeiten verschieden erscheinen, in der ursprünglich verschiedenen Organisation, oder in den verschiedenen Stimmungen der wahrnehmenden Sinne liege. Keine Vorsicht bey dem Gebrauche der Organen, oder der Bestimmung des Standpunctes, keine Aufmerksamkeit der Beobachter kann es bewirken, daß

3) Sext. Hyp. I. 40 et sq. S.

4) Zuerst Malebranche L. I. ch. 6 et sq.

daß dieselbigen Gegenstände in verschiedenen Menschen zur selbstigen Zeit, und in demselbigen Menschen zu verschiedenen Zeiten dieselbigen Empfindungen erzeugen. Wenn die Einbrücke derselbigen Objecte auf verschiedene Sinne, oder auf dieselbigen Sinne zu verschiedenen Zeiten nicht der Art nach verschieden sind, so sind sie es wenigstens den Graden nach. Dieselbigen Töne, dieselbigen Farben, dieselbigen Gerüche und Geschmacks, und alle übrige so genannte unwesentliche Eigenschaften der Körper veranlassen in verschiedenen Menschen zu derselbigen, und in demselbigen Menschen zu verschiedenen Zeiten sehr oft ganz verschiedenartige Empfindungen: hingegen die Figur, die Größe, und andere so genannte wesentliche Eigenschaften der Körper meistens gleichartige, aber doch den Graden nach verschiedene Einbrücke⁵⁾. Die Menschen drücken sehr oft die gleichartigen Einbrücke derselbigen Objecte mit demselbigen Benennungen aus; und erhalten dennoch ein Jeder seine eigenthümliche Empfindung. Es gibt durchaus keinen allgemeinen Schein, dergleichen schon die Weltweisen des Alterthums annahmen⁶⁾: keine Gegenstände, die auf alle Menschen zu derselbigen Zeit, und auf dieselbigen Menschen zu verschiedenen Zeiten vollkommen übereinstimmend wirkten: keine Empfindungen, die in allen Menschen auf dieselbige Art hervorgebracht würden. Wenn es aber auch einen allgemeinen Schein gäbe, so würde dieser gar nicht beweisen, daß die Dinge außer uns gerade so beschaffen wären, wie sie allen Menschen erschienen. Unsere Augen zum Beispiel könnten ganz anders eingerichtet seyn, als sie jetzt sind, aber in allen Menschen so gleichförmig, als große Künstler einfache

A 4

oder

- 5) Man vergleiche, was Lambert II. 269 S. des Draganous über einen doppelten sinnlichen Schein sagt.
6) Sext. VII. 131. VIII. 8. adv. Math.

oder zusammengesetzte Gläser zu verfertigen im Stande sind. Bey einer solchen Voraussetzung würden alle Menschen von denselbigen Objecten ununterscheidbar ähnliche Eindrücke, aber ganz andere als jetzt erhalten. Wir können es uns sehr wohl als möglich denken, daß dieselbigen Sinne in tausend Geschlechtern vernünftiger Geschöpfe auf tausenderley verschiedene Arten, aber in jedem Geschlecht möglichst gleichförmig, eingerichtet würden. Wenn dann unter diesen Geschlechtern Eins so anmaassend wäre, um aus seinem allgemeinen Schein zu beweisen, daß die Dinge gerade so beschaffen seyn müßten, wie sie seinen Sinnen sich zeigten; würden dann nicht alle übrige Geschlechter aus demselbigen Grunde darthun können, daß die Natur der Dinge sich ganz anders verhalte, als Ein anmaassendes Geschlecht nach seinem einseitigen Schein vorgebe?

Angenommen nun, was sich nicht läugnen läßt, daß wir Menschen die Dinge außer uns nie so empfinden, wie sie wirklich sind; kann man unsere Sinne nicht deswegen wahrhaftig nennen, weil sie uns die Verhältnisse der Dinge zu ihnen richtig offenbaren; und unsere Empfindungen deswegen wahr, weil sie untrügliche Resultate der Einwirkung solcher Gegenstände auf solche Sinne sind?

Unsere äußeren Empfindungen sind untrügliche Resultate der Impressionen solcher Gegenstände auf solche Sinne, so oft wir gewiß sind, daß unsere Empfindungen von wirklichen Gegenständen außer uns hergebracht worden. Allein wir alle werden oft getäuscht. Die meisten Täuschungen sind dem Getäuschten selbst entdeckbar: andere hingegen nicht. Unentdeckbar sind den Getäuschten ihre eigenen Illusionen, wenn sie durch mehrere oder gar durch alle Sinne etwas wahrzunehmen glauben, was nicht vorhanden ist; oder wenn der

Geist

Geist der Getäuschten so sehr zerrütet ist, daß er die unverdorbenen Sinne nicht gegen den, oder die getäuschten brauchen kann.

Wenn aber in allen den Fällen, wo wir gewiß sind, oder zu seyn glauben, daß wir nicht getäuscht werden, unsere Empfindungen untrügliche Resultate der Einwirkungen solcher Gegenstände auf solche menschliche Sinne sind; woher kommt es dann, daß selbst unter unsern wirklichen Empfindungen die Einen für wahr und richtig, und Andere für falsch, oder unrichtig erklärt werden? Die Empfindungen von Gelbsüchtigen, und andern Kranken, die alles gelb sehen, oder denen Zucker und Honig nicht die Empfindung des Süßen verschaffen, werden unrichtig genannt; und die Personen, über deren Empfindungen man dieß Urtheil fällt, lehnen sich nicht dagegen auf, ungeachtet ihre Empfindungen eben so gut, als die von gesunden Menschen, durch wirkliche Gegenstände erzeugt werden, und untrügliche Resultate der Impressionen von gewissen Gegenständen auf gewisse Sinne sind. Diese Eintheilung wirklicher Empfindungen in wahre und falsche entspringt aus einer stillschweigenden Uebereinkunft der Menschen, nur diejenigen sinnlichen Eindrücke als wahr gelten zu lassen, die den Empfindungen der meisten gesunden, und natürlich organisirten Menschen ähnlich sind. Man gewinnt durch diese stillschweigende Uebereinkunft zwey wichtige Vortheile. Man kann nämlich den Gegenständen außer uns gewisse Eigenschaften zuschreiben, dem Zucker, oder Honig Süßigkeit, den Rosen Lieblichkeit, u. s. w. welches sonst nicht möglich wäre, weil es immer einzelne Menschen gibt, welche dieselbigen Dinge ganz anders wahrnehmen, als sie von gesunden, und natürlich organisirten Menschen wahrgerommen werden. Der zweyte Vortheil der erwähnten stillschweigenden Verabredung ist die-

A 5

ser,

fer, daß man Streitigkeiten über die Richtigkeit von Empfindungen sogleich zu entscheiden im Stande ist. Ein Jeder muß sich gefallen lassen, daß seine Empfindungen als unrichtig verworfen werden, wenn sie von denen anderer Menschen in ungewöhnlichen Graden abweichen: gesetzt auch, daß der Grund der Abweichung in einer vorzüglichen Feinheit, oder Vollkommenheit der Sinne läge.

Wenn aber auch gar keine Körperwelt vorhanden wäre, oder unsere Empfindungen nie die Verhältnisse äußerer Gegenstände zu gewissen menschlichen Sinnen richtig anhängten; so würden unsere Empfindungen dennoch wahr genannt werden können, in so fern wahr so viel, als wirklich bedeutet. Unsere Empfindungen mögen entstehen, wie sie wollen: durch die Impressionen von Körpern auf unsere Sinne, oder durch unmittelbare Einwirkungen höherer Wesen auf unsere Seelen, oder durch gewisse Einrichtungen, oder Zerrüttungen unsers Innern, oder durch eine unsern Seelen beywohnende Schöpferkraft; so bleibt es unter Voraussetzung aller dieser, und anderer möglicher Entstehungsarten immer unläugbar, daß sie als Veränderungen unserer Seelen, und unabhängig von ihren Ursachen betrachtet, wirklich, oder in uns vorhanden sind: und daß wir das wirklich empfinden, was wir zu empfinden glauben. Auch zweifelte kein Skeptiker jemahls an der Wirklichkeit seiner Empfindungen⁷⁾; und man kann daher ohne die geringste Furcht des Widerspruchs vernünftiger Menschen behaupten, daß jede wahrgenommene Empfindung das untrüglichste Kriterium ihrer Gegenwart, oder ihres Daseyns sey.

Die Summe der bisherigen Betrachtungen über die Wahrheit der äußeren Empfindungen ist diese: unsere Empfin-

7) Sext. Hyp. Pyrrh. I. c. 10 et sq.

Empfindungen sind nie wahr, wenn wahr so viel heißt, als den Gegenständen außer uns genau entsprechend. Unsere Empfindungen sind stets wahr, wenn man unter wahr so viel versteht, als wirklich, oder in uns vorhanden. So bald es ausgemacht ist, daß Empfindungen von Körpern außer uns hervorgebracht werden; so sind solche wirkliche Empfindungen untrügliche Anzeigen der Verhältnisse gewisser äußeren Dinge zu gewissen Sinnen. Aus guten Gründen aber erkennt man selbst unter den wirklichen Empfindungen nur diejenigen als wahr und richtig an, die den Empfindungen der meisten gesunden, und gewöhnlich, oder natürlich organisirten Menschen ähnlich sind.

Außer den Empfindungen der äußeren Sinne erhalten wir noch zahllose innere Gefühle, die wir keinem Gegenstande außer uns, keiner Einwirkung äußerer Körper auf unsere äußeren Sinne zu danken haben. Wir unterscheiden uns selbst, unser Ich, unsere Person, das in uns wahrnehmende, denkende, begehrende, verabscheuende Subject von den in uns vorgehenden Veränderungen, oder vorhandenen Bestrebungen. Wir werden uns nicht bloß bewußt, daß wir jetzt sind, sondern auch daß wir vormahls waren, und daß wir, die wir jetzt sind, mit dem, was wir vormahls waren, aller vorgegangenen Veränderungen ungeachtet Eine Person ausmachen. Durch innere Gefühle entdecken wir die Gegenwart, Zahl, Beschaffenheiten, und Unterschiede unserer Empfindungen und Vorstellungen, unserer Urtheile, Schlüsse, und Raisonnements: unserer Denk- und Willenskräfte, und ihre Aeußerungen, u. s. w. Bey allen diesen inneren Veränderungen unserer Selbst kann gar nicht die Frage seyn, ob sie gewissen Gegenständen außer uns entsprechen, oder die Verhältnisse gewisser Körper zu gewissen Sinnen richtig anzeigen, sondern

dern bloß, ob sie wirklich in uns vorhanden sind, und ob wir also stets innerlich das wirklich empfinden, was wir zu empfinden glauben. Die größten Weltweisen stimmten darin überein, daß unsere inneren Empfindungen, oder die Wahrnehmungen dessen, was in uns vorgeht, stets wahr, und untrüglich seyen: daß man das Gegentheil nicht ohne ein Wunder annehmen könne: und daß wir uns von gar keiner Thatsache versichert halten könnten, wenn es jemahls bewiesen würde, daß wir das nicht empfänden, was wir zu empfinden glauben ⁸⁾.

Auch ich glaube, daß man die Untrüglichkeit des innern Sinns, die Wirklichkeit der innern Wahrnehmungen unbedingt vertheidigen könne, und vertheidigen müsse, wenn gleich der innere Sinn in mancherley unnatürlichen Zuständen auf eine schreckliche Art zerstücket wird. Es ist nicht genug, daß manche Menschen gar nicht wissen, was sie sind und was sie waren. Nein! viele glauben, daß sie etwas ganz anders sind, und waren, als was sie wirklich sind, und waren. Es gab so gar Unglückliche, welche überzeugt waren, daß ihr Leben, und ihre Seele von ihnen genommen worden. — Es ist schwer zu begreifen, wie lebende Menschen ihr Leben, empfindende, denkende und handelnde Menschen das in ihnen empfindende, denkende und handelnde Wesen

8) Ich nenne bloß Locke IV. Ch. 7. §. 4. und Leibnitz Nouv. Essais II. c. VI. §. 13. pag. 197. auch pag. 331. 400. Leibniz nennt die inneren Wahrnehmungen *Les premières experiences, vérités primitives de fait, experiences immediates internes d'une immediation de sentiment*. — Or si les expériences internes immediates ne sont point certaines, il n'y aura point de verité de fait, dont on puisse être assuré. . . dans les perceptions immediates internes on n'en sauroit trouver (d'erreur) à moins de recourir à la toute-puissance du Dieu.

sen nicht wahrnehmen konnten. Allein ganz unbegreiflich wäre es, wenn Menschen auch in den größten Zerrüttungen ihrer Natur sich einbilden könnten, etwas zu empfinden, was sie nicht empfänden.

Die Untrüglichkeit des innern Sinns schützt den Menschen selbst im natürlichen Zustande nicht vor tausendfältigen Irrthümern über seine inneren Empfindungen. Bald irrt man in Ansehung des Ursprungs innerer Veränderungen, und hält z. B. Empfindungen, und Neigungen, Begriffe und Sätze für angeboren, oder für Wirkungen höherer Wesen, die es nicht sind. Bald drückt man das, was man richtig beobachtet hatte, unrichtig aus. Woher sonst die Streitigkeiten über das Gefühl des Ich, und der Freyheit, in welchen die entgegengesetztesten Meinungen durch Berufungen auf das innere Gefühl bewiesen werden? Bald zieht man aus dem, was man richtig wahrnahm, unrichtige Folgerungen. Kein Mensch kann in sich selbst mehr Kräfte und Kenntnisse fühlen, als er wirklich besitzt. Wie viele Menschen aber sind, die nicht eine zu günstige Meinung von ihren Kräften, und Kenntnissen hätten: die nicht Andere zu übertreffen glauben, denen sie nicht einmahl gleich sind: die nicht viele Dinge auszurichten wäuhnen, zu welchen ihre Kräfte und Kenntnisse nicht hinreichen?

Alle innere, und selbst alle äußere Empfindungen, in so fern sie unabhängig von ihren Ursachen als bloße Veränderungen der Seele betrachtet werden, gehören zu der so genannten anschauenden, oder anschaulichen Erkenntniß ⁹⁾, welche man von der sinnlichen Erkenntniß ¹⁰⁾ beständig unterschieden hat. Die sinnliche Erkenntniß umfaßt bloß unsere Kenntniß des Daseyns außer

9) *Cognitio intuitiva, connoissance intuitive.*

10) *Cognitio sensitiva, connoissance sensitive.*

außer uns vorhandener Körper, und ihrer Verhältnisse zu unsern äußeren Sinnen: welche Verhältnisse man die Eigenschaften, oder Beschaffenheiten der Dinge zu nennen pflegt, indem man Gegenständen, welche in uns die Empfindungen des Süßen, des Sauren, des Bittern, u. s. w. erregen, Süßigkeit, Bitterkeit, Säure, u. s. w. zuschreibt. Diese sinnliche Erkenntniß ist viel weniger untrüglich, als diejenige, welche man die intuitive nennt. Es ist nämlich nicht nur möglich, daß gar keine Körperwelt vorhanden ist, sondern es kann auch, wenn wir dieß Daseyn als ganz ausgemacht annehmen, in jedem Fall geschehen, daß wir getäuscht werden, und daß die Gegenstände nicht wirklich, oder nicht gegenwärtig sind, die wir zu empfinden glauben. Gesezt endlich, daß eine Körperwelt außer uns existirt, und daß gewisse Empfindungen von wirklichen Gegenständen erregt werden; so kann auch dann noch ein Streit darüber entstehen, ob solche Empfindungen richtig oder nicht richtig sind. Bey den Wahrnehmungen des innern Sinns, oder der in unserer Seele vorgehenden Veränderungen ist es sehr wohl gedenkbar, daß sie in gewissen Augenblicken nicht vorhanden seyen. Allein wenn wir sie in uns wahrnehmen, so ist es nicht gedenkbar, daß sie in uns nicht vorhanden seyn, oder daß wir das nicht empfinden sollten, was wir zu empfinden glauben. Man kann die sinnliche Erkenntniß, und die Wahrnehmungen, oder Anschauungen des innern Sinns mit dem gemeinschaftlichen Nahmen der Erfahrungs-Erkentniß belegen.

Man würde sich sehr irren, wenn man es für eine Entdeckung älterer, oder neuerer Skeptiker hielte: daß wir das innere Wesen keines einzigen wirklichen Dinges, d. h. daß wir von keinem einzigen wirklichen Dinge diejenige Einrichtung kennen, vermöge deren es die in unsere Sinne fallenden, und keine andere Eigenschaften besitzt,

st, und die in unsere Sinne fallenden Wirkungen, und keine anderen hervorbringt. Alle bescheidene Dogmatiker gaben zu ¹¹⁾, daß wir zwar in gewissen Substanzen beständig gewisse Eigenschaften wahrnehmen, und auf gewisse Erscheinungen andere Erscheinungen beständig folgen sehen: daß wir aber in der wirklichen Welt niemals den wahren, innern, und nothwendigen Zusammenhang von Substanzen, und Eigenschaften, oder von Eigenschaften unter einander, oder von Ursachen, und Wirkungen erkennen. Wir Alle erfahren, daß die Körper schwer, und die Menschen sterblich sind: daß unsere Seelen unter gewissen Umständen empfinden, oder denken, begehren, oder verabscheuen. Allein die Arten, oder Ursachen, wie und warum Körper schwer sind, oder die Seelen empfinden, denken, begehren, oder verabscheuen, sind uns gänzlich unbekannt. Die bescheidenen Dogmatiker weichen von den übertriebenen Zweiflern ¹²⁾ darin ab, daß sie wegen des Mangels der Erkenntniß des innern Wesens wirklicher Dinge, des nothwendigen Zusammenhangs wirklicher Substanzen, und ihrer Eigenschaften, oder der Ursachen und Wirkungen in der wirklichen Welt, nicht an aller brauchbaren Kenntniß wirklicher Dinge verzweifeln, und am wenigsten die beiden wichtigen Gesetze der Natur verwerfen, welche man die Gesetze der Induction und der Analogie zu nennen pflegt.

Das Gesetz der Induction ist diejenige Einrichtung der Natur, vermöge deren nicht nur die Menschen, sondern auch die vollkommneren Thiere, das, was in vielen, oder gar in allen ihnen bekannten Fällen Statt gefunden

11) Locke IV. c. 3-6. bes. 448. 464. 468. 481. 484. 487. Leibnitz I. c. p. 413. Malebranche P. VI. Ch. 5. p. 54. Keimarus Vernunftlehre, S. 344.

12) Man sehe z. B. Sext. Hypot. Pyrrh. II. S. 204.

funden hat, in den übrigen ihnen durch Erfahrung nicht bekannten Fällen annehmen, ungeachtet sie den nothwendigen Grund gar nicht einsehen, warum gewisse Eigenschaften sich in gewissen Gegenständen finden, oder gewisse Wirkungen auf gewisse Ursachen folgen. Daß der Hang zu verallgemeinern ein Trieb der thierischen Natur, und die Wirkung eines Naturgesetzes sey, erhellt allein daraus, daß Kinder und Thiere schon von Einem, oder einigen Fällen auf alle übrige ähnliche Fälle schließen. Ein Kind, das sich einmahl verbrannt hat, hütet sich, wie ein altes Sprichwort sagt, auf sein ganzes Leben vor dem Feuer; und häusliche Thiere, die wegen einer Unart einige Mahle nachdrücklich gezüchtigt worden sind, nehmen sich beständig vor der bestrafte Unart in Acht. Die Wohlfahrt von Kindern und Thieren machte es nothwendig, daß beide das, was einmahl oder einige Mahle geschah, in allen ähnlichen Fällen erwarteten. Wenn aber Kinder an Kräften, wie an Alter zunehmen; so bemerken sie bald, daß man leicht und häufig irre, wenn man von einem oder einigen Fällen so gleich auf alle ähnliche Fälle schliesse. Ihre Vorsicht in der Anwendung des Gesetzes der Induction nimmt mit der Bildung ihrer Kräfte, und ihren Kenntnissen zu; und diese Vorsicht ist es, wodurch die Kräfte des Menschen immer mehr geübt, und gestärkt werden. Wir alle fehlen häufig durch einen unvorsichtigen Gebrauch der Induction, und dennoch nehmen wir viele, nach dem nichts weniger, als untrüglichen Gesetze der Induction, gebildete Erfahrungssätze mit der höchsten Zuversicht an. Wenn nämlich nach unserer und aller übrigen Menschen Erfahrung etwas ohne Ausnahme auf eine gewisse Art beschaffen war, oder geschah; so können wir nicht umhin, zu glauben, daß eben dieses in allen uns nicht bekannten Fällen eben so beschaffen, oder geschehen sey, oder beschaffen, und geschehen seyn werde. Nach unserer

und

und aller übrigen verständigen Menschen Erfahrung hatten alle Veränderungen in der wirklichen Welt ihre Ursachen: alle Körper waren schwer: alle Menschen sterblich: alles gut gearbeitete Brod war für gesunde Menschen nahrhaft; und wegen dieser ausnahmslosen Erfahrungen behaupten wir, daß nichts ohne Ursache geschehe: daß alle Körper schwer, und alle Menschen sterblich, so wie alles gute Brod für gesunde Menschen nahrhaft sey. Wir behaupten dieses, indem wir eingestehen, daß wir den notwendigen Zusammenhang zwischen den angeführten Gegenständen und ihren Eigenschaften, oder zwischen den angeführten Ursachen und Wirkungen nicht zu erkennen vermögen. Wer an den erwähnten, und ähnlichen Erfahrungsfällen im Ernst zweifeln, oder sie verwerfen wollte, der würde sich einer Zerrüttung des Verstandes eben so sehr verdächtig machen, als Wahnsinnige, die das nicht wahrnehmen, was außer ihnen wirklich vorhanden ist.

Menschen und Thiere folgen dem Gesetze der Analogie nicht weniger, als dem Gesetze der Induction. Das Gesetz der Analogie ist diejenige Anlage oder Einrichtung der menschlichen, und thierischen Natur, vermöge deren wir mit mehr, oder weniger Zuversicht annehmen, daß Dinge, die einander in gewissen Stücken ähnlich sind, sich auch in andern Stücken ähnlich seyn werden. Das Gesetz der Analogie ist eben so wenig, oder noch weniger unfehlbar, als das der Induction. Man glaubt nicht selten, Aehnlichkeiten zwischen Gegenständen und Erscheinungen wahrzunehmen, die gar nicht vorhanden sind: oder man hält sie für größer, und schließt mehr daraus, als man daraus schließen sollte. Wer kann aber aller dieser Gefahren im Gebrauch der Analogie ungeachtet zweifeln, daß andere Menschen vernünftige Seelen, wie wir, besitzen: daß die Thiere Empfindlichkeit gleich dem Menschen haben:

ben: daß allenthalben, wo wir eine auffallende Zusammenstimmung von Mitteln zu einem gewissen Zweck wahrnehmen, eine vernünftige Ursache im Spiele sey, welche die Mittel auf eine solche Art angeordnet habe? Und doch sind alle diese Sätze nichts, als analogische Schlüsse. Je geringer die Aehnlichkeiten von Dingen sind, desto mehr nimmt unser Zutrauen zu den darauf gebauten analogischen Schlüssen, oder zu den Verähnlichungen ab, die auf die wirklich vorhandenen Aehnlichkeiten gegründet werden. Daß die übrigen Planeten vernünftige Bewohner haben, glauben wir nicht so fest, als daß die Thiere empfinden; und wiederum scheint es uns glaublicher, daß die Planeten von vernünftigen Geschöpfen bewohnt werden, als daß die leeren Räume aller Sonnensysteme mit Millionen von Kometen besät seyen.

Die Gesetze der Induction, und der Analogie sind die Grundpfeiler aller unserer Erfahrungskenntnisse. Wir folgen diesen Gesetzen unzählige Male, ohne es zu wissen, und in manchen Fällen müssen wir ihnen folgen, wenn wir auch nicht gern wollten. Es wäre Unsinn, diese Gesetze zu verwerfen, weil die Erkenntniß, welche wir durch ihre Anwendung erlangen, keine notwendige Erkenntniß ist, oder weil diese Gesetze den Gefahren des Mißbrauchs unterworfen sind. Selbst unter den nothwendigen Wahrheiten, oder den ersten Grundsätzen der menschlichen Erkenntniß ist keiner, der nicht oft falsch wäre angewandt, oder zur Bestätigung von Irthümern, wie zum Beweise von richtigen Sätzen wäre gebraucht worden ¹³).

Unsere Empfindungen mögen durch äußere, oder innere Ursachen hervorgebracht werden, so werden wir uns doch

13) Locke IV. 7. §. 14. p. 500.

doch immer nur einzelner Veränderungen unser Selbst be-
wußt. Die Vorstellungen, die von einzelnen Empfin-
dungen in uns zurückbleiben, werden besondere oder con-
crete Vorstellungen genannt. Außer den Vorstellungen
einzelner empfundener Dinge finden wir in uns allge-
meine oder abgezogene Begriffe von Arten und Gattun-
gen, die sich unsern Sinnen nicht auf einmahl darstellen,
und meistens nicht einmahl darstellen können. Man
nennt die Begriffe von Arten und Gattungen ¹⁴⁾ all-
gemeine Begriffe, weil sie bloß die Aehnlichkeiten, oder
Merkmahle enthalten sollen, die allen Dingen einer
Art, oder Gattung gemein sind. Man nennt sie ab-
gezogene, oder abstracte Begriffe, weil die Merkmahle,
die allen Dingen einer Art, oder Gattung gemein sind,
von den Eigenthümlichkeiten abgesondert werden müssen,
wodurch jedes Ding sich von den übrigen Dingen der-
selbigen Art, oder Gattung unterscheidet. Man theilt
die allgemeinen Begriffe zuerst wegen der verschiedenen
Grade ihrer Allgemeinheit in Begriffe von Arten ¹⁵⁾,
von Gattungen ¹⁶⁾, und höheren, oder höchsten Gat-
tungen ab ¹⁷⁾. Nicht weniger wichtig ist die Einthei-
lung derselben nach der Verschiedenheit der Gegenstände,
von welchen sie abgezogen werden. Die Vorstellungen
der Arten, und Gattungen sinnlicher Dinge heißen
sinnliche Bilder, wenn sie bloß solche Merkmahle
in sich schließen, die ungebildeten Menschen, Kindern,
und selbst Thieren ohne alle Anstrengung in die Sinne
fallen. Die Begriffe der Arten und Gattungen unsinn-
licher, oder uncörperlicher Dinge erhielten schon lang
nach einem fast allgemeinen wissenschaftlichen Sprachge-
brauch den Nahmen intellectualer Ideen. Unter reinen

B 2

Ideen

14) Speciebus et generibus.

15) Species. 16) Genera.

17) Genera superiora, suprema.

Ideen endlich, oder Ideen des reinen Verstandes, oder der reinen Vernunft verstand man solche allgemeine Begriffe, die nicht von wirklich vorhandenen Dingen abgezogen, sondern ohne Rücksicht auf Erfahrung, oder auf Dinge der wirklichen Welt von der Vernunft gebildet worden.

Ueber die Eintheilungen unserer Begriffe in besondere und allgemeine, und der allgemeinen in mehr, oder weniger abgezogene, in Begriffe von sinnlichen, und unsinnlichen Dingen waren die Philosophen von jeher ziemlich einig. Allein über den Ursprung, und die Realität unserer abgezogenen Begriffe entstanden beynahе von den ersten Anfängen der Philosophie an Streitigkeiten, die zwar bisweilen eine kürzere oder längere Zeit beygelegt schienen, die aber immer wieder erneuert wurden, die auch jetzt noch nicht beygelegt sind, und vielleicht nie werden beygelegt werden.

Die meisten Weltweisen der ältern und neuern Zeit waren der Meinung, daß unsere Begriffe von den Arten und Gattungen wirklicher Dinge dadurch in uns entstehen, und noch immer entstehen, daß wir mehrere ähnliche Dinge, und in diesen ähnlichen Dingen gemeinschaftliche Merkmale wahrnehmen: daß wir die gemeinschaftlichen Merkmale ähnlicher Dinge von den Eigenthümlichkeiten absondern, wodurch die ähnlichen Dinge sich von einander unterscheiden: daß wir die wahrgenommenen und abgesonderten gemeinschaftlichen Merkmale ähnlicher Dinge in Einen Begriff vereinigen, und mit einem allgemeinen Ausdruck, oder einem andern Zeichen belegen, welches Wort, oder Zeichen das Band ist, wodurch die verbundenen Merkmale aller ähnlichen Dinge zusammengehalten werden. Auf die angezeigte Art seyen unsere Begriffe von Menschen, und Thieren, von Pflanzen, und Mineralien, von Geistern, und Seelen, von Seelenkräften, Empfindungen, Vorstellungen,

lungen, Sätzen, Schlüssen, Tugenden, und Lastern, Begierden, und Verabscheuungen, u. s. w. entstanden. Auf dieselbige Art bilde der Mensch noch täglich allgemeine Begriffe von neuen Arten und Gattungen der Thiere, Pflanzen, Mineralien, u. s. w. welche man vorher nicht gekannt, oder wenigstens nicht richtig gekannt habe.

Dieselbigen Weltweisen waren der Meinung, daß selbst diejenigen Begriffe, die keinen wirklichen Dingen außer uns entsprechen, oder sie gleichsam repräsentiren sollen, wie man dieses von den Begriffen der Linien, Figuren und Solidorum der reinen Mathematik sagen könne, daß selbst diese Begriffe zwar nicht nach Maassgabe der Erfahrung, aber doch nach Datis und Merkmalen gebildet würden, welche die Erfahrung der schöpferischen Vernunft dargeboten habe. Wenn also die Sinne dem denkenden Geiste keine Bilder von Linien, Figuren und Solidis in der wirklichen Natur überliefert hätten; so würde die Vernunft auch nie solche Begriffe geschaffen haben, dergleichen die reine Mathematik enthält. Man zog aus diesen Betrachtungen den Schluß: daß es in der menschlichen Seele gar keine Begriffe vor aller Erfahrung gebe, und daß man die menschliche Seele vor dem Erwachen der Sinne, und dem noch spätern Erwachen der Vernunft mit einer glatten unbeschriebenen Tafel vergleichen könne. Die Weltweisen, welche den Ursprung unserer abstracten Ideen auf die beschriebene Art erklärten, theilten sich bloß bey der Beantwortung der Frage: ob es in der wirklichen Natur Arten und Gattungen, oder bloß Individua gebe? und ob also unsere Begriffe von wirklichen Dingen gewissen Arten und Gattungen in der Natur entsprächen, und entsprechen müßten, oder ob sie bloß Bildungen der menschlichen Vernunft seyen, welche

welche diese einzig und allein in der Absicht zu Stande bringe, damit sie viele ähnliche Begriffe unter Einem Begriff denken, und mit einem einzigen Worte ausdrücken könne.

Andere berühmte Weltweise behaupteten, daß alle, oder wenigstens Einige unserer allgemeinen Begriffe nicht von wirklichen Dingen abgezogen, nicht einmahl nach Anleitung der Erfahrung gebildet würden, sondern vielmehr den menschlichen Seelen anerschaffen, oder wenigstens so wesentlich seyen, daß sie sich vor, oder unabhängig von aller Erfahrung aus unserer Seele entwickelten, oder aus derselben hervorgingen, und daß so gar diese unsern Seelen anerschaffenen, oder mit-wesentlichen Begriffe unsere sinnliche Kenntniß möglich machten. Diese Weltweisen konnten es ebenfalls erklären, wie verschiedene Menschen eben so wenig dieselbige Zahl von abgezogenen Begriffen, als dieselbige Bildung des Verstandes und der Vernunft hätten. Allein sie dachten nicht daran, und konnten es nicht erklären, woher es komme, daß die allgemeinen Begriffe derselbigen Arten und Gattungen von Dingen in verschiedenen Menschen nicht weniger verschieden seyen, als die concreten Vorstellungen einzelner Gegenstände, und daß die ersten sich in denselbigen Menschen und Völkern eben so sehr oder noch mehr, als die letztern abänderten. Diejenigen, welche nicht alle, sondern nur eine gewisse Zahl ausermählter abzogener Ideen für angeboren, oder den Seelen mit-wesentlich hielten, vergaßen den Grund anzugeben, warum der menschliche Geist, wenn er eine große Menge abzogener Ideen nach wirklichen Dingen bilden könne, nicht alle allgemeine Begriffe ohne Unterschied zu bilden im Stande sey.

Die allgemeinen Begriffe von wirklichen Dingen, z. B. von Mensch, und Thier, Vernunft und Verstand, Tugend

Zugend und Laster, u. s. w. und die Erklärungen derselben, können nur alsdann wahr, und untadelich genannt werden, wenn sie keine andere, als solche Merkmale, oder gemeinschaftliche Aehnlichkeiten enthalten, welche man in allen Dingen einer Art, oder Gattung wirklich wahrgenommen hat: wenn sie alle entdeckte, oder dem Menschen entdeckbare Merkmale in sich schließen; und wenn sie endlich nicht allen Dingen einer Art oder Gattung Merkmale zueignen, welche man nur in einem Theile derselben findet. — Wenn wir uns selbst, und Andere genau erforschen, so müssen wir gestehen, daß wir zwar wissen, wie unsere allgemeinen Begriffe von wirklichen Dingen beschaffen seyn sollen, aber durchaus keine untrügliche Regeln besitzen, nach welchen wir solche untadeliche Begriffe selbst bilden, oder die von Andern prüfen können. Nicht bloß einzelne Völker, und Zeitalter, sondern auch die Beobachter und Forscher mehrerer Jahrhunderte schrieben ganzen Arten und Gattungen von Dingen Merkmale zu, von denen man nachher fand, daß sie gar nicht vorhanden seyen; oder übersahen Merkmale, von denen man nachher kaum begriff, wie man sie nicht von Anbeginn an wahrgenommen hatte; oder eigneten ganzen Arten und Gattungen Merkmale zu, die sich nur in einem Theile derselbigen fanden. Was so vielen Völkern, Zeitaltern, und geübten Denkern wiederfahren ist, kann einem Jeden unter uns gleichfalls geschehen; und keiner kann also mit unerschütterlicher Gewißheit überzeugt seyn, daß seine Begriffe von den Arten, oder Gattungen wirklicher Dinge gleich richtig, vollständig, und allpassend seyen. Sollen wir aber beschwigen den natürlichen Drang unsers Geistes, die wirklichen Dinge in Arten und Gattungen abzutheilen, und ganze Arten und Gattungen von Dingen unter allgemeinen Begriffen zu denken, unterdrücken? oder sollen wir unsere sich immer vervollkommenden Begriffe

von wirklichen Dingen als ganz unbrauchbar verwerfen, weil wir nicht unumstößlich gewiß wissen, und wissen können, daß sie genaue, und vollständige Abdrücke derselben, oder genaue, und vollständige Inbegriffe der gemeinschaftlichen Merkmale wirklicher Arten und Gattungen von Dingen sind?

Die Prüfung der Wahrheit solcher allgemeinen Begriffe, dergleichen die reine Mathematik enthält, ist viel weniger Schwierigkeiten unterworfen. Die Begriffe von Linien, Figuren und Solibus, dergleichen die reine Geometrie liefert, sind schon alsdenn wahr, wenn sie keinen Widerspruch enthalten, und den Absichten entsprechen, um welcher willen sie gebildet worden sind. Weil diese Begriffe nicht von wirklichen Dingen abgezogen sind, und keine wirkliche Dinge repräsentiren sollen; so hängt ihre Wahrheit gar nicht, wie die Wahrheit unserer übrigen Begriffe, von der Uebereinstimmung derselben mit wirklichen Dingen, oder mit dem ab, was man in wirklichen Dingen wahrgenommen hat. Sie sind vielmehr die Urbilder oder Muster, nach welchen die Linien, Flächen, und Solida in der wirklichen Natur geprüft werden; und die letztern werden nur in so fern für richtig anerkannt, in so fern sie den von der Vernunft gebildeten Begriffen und Erklärungen der reinen Mathematik entsprechen.

Wenn zwey Begriffe von einander bejaht, oder verneint werden, so entstehen Urtheile, und diese Urtheile heißen Sätze, wenn sie in Worten, oder andern Zeichen ausgedrückt sind. Die Urtheile und Sätze sind, wie unsere Begriffe, besondere, oder allgemeine: besondere, wenn der Begriff, von welchem ein anderer bejaht, oder verneint wird, ein concreter: allgemeine, wenn dieser Begriff ein abgezogener Begriff ist. Die allgemeinen Sätze sind gleich den abgezogenen Begriffen in Rücksicht

sicht auf ihre Allgemeinheit verschieden. Die allgemeinsten Sätze werden Grundsätze, oder Principien genannt. Axiomen hingegen, oder erste Grundsätze nennt man gewöhnlich solche, die gar keines Beweises, oder wenigstens keines Beweises aus der Erfahrung bedürfen. Wenn in Grundsätzen die Begriffe, von welchen etwas bejaht, oder verneint wird, Begriffe von wirklichen Dingen sind; so belegt man sie mit dem Nahmen von Erfahrungs-Grundsätzen. Sind sie aber Begriffe der reinen Vernunft, welche diese ohne Beziehung auf wirkliche Dinge gebildet hat; so nennt man sie reine Principien, Principien der reinen Vernunft, Vernunft-Principien, ewige Vernunft-Wahrheiten, oder identische Wahrheiten ¹⁸⁾. Beide Arten von Grundsätzen, die der Erfahrung, und die der Vernunft, können das mit einander gemein haben, daß ihre Wahrheit ohne Mittelbegriff, oder Beweis durch unmittelbare Anschauung erkannt wird; allein die Axiomen der reinen Vernunft unterscheiden sich von den unverwerflichsten Erfahrungsätzen durch den merkwürdigen Umstand, daß man von den letztern beständig, von den ersteren nie, das Gegentheil ohne Widerspruch denken kann. Daß ich in diesem Augenblick die Empfindung des weissen Papiers, oder der schwarzen Dinte habe, erkenne ich durch innere Anschauung eben so unmittelbar, als die Wahrheit der Axiomen: ein jedes Ding ist das, was es ist; und kein Ding kann zugleich seyn, und nicht seyn. Allein ich

B 5 kann

18) Leibnitz IV. Ch. 2. pag. 327. auch pag. 412. 413. Les verités primitives, qu'on fait par intuition, sont de deux sortes. . . les verités de raison, où des verités de fait. Les verités de raison sont nécessaires, et celles des faits sont contingentes. Les verités primitives de raison sont celles, que je nomme d'un nom général *identiques*, parcequ'il semble, qu'elles ne sont, que repeter la même chose, sans nous rien apprendre.

kann mir ohne Schwierigkeit vorstellen, daß in demselben Augenblick, in welchem ich gewisse Empfindungen, und Vorstellungen in mir wahrnehme, ganz andere Empfindungen und Vorstellungen in mir vorhanden seyn könnten. Allein ich kann es gar nicht, als möglich denken, daß ein Ding das, was es ist, auch nicht seyn; oder daß es zugleich seyn und nicht seyn; oder daß das Ganze nicht größer, als ein Jedes seiner einzelnen Theile: oder daß zwey Dinge, die einem dritten gleich sind, nicht unter einander gleich seyn sollten. Wir können daher auch nicht umhin, anzunehmen, daß diese, und andere Axiome der reinen Mathematik, oder der reinen Vernunft ewige und allgemeine Gesetze des Denkens, oder daß sie nicht nur notwendige Wahrheiten für uns, sondern für alle andere vernünftige Wesen seyen. Mit Recht also unterschied man auch zweyerley Arten anschauender Erkenntniß: notwendige, und nicht notwendige.

Die ewigen Vernunft-Wahrheiten, oder die Axiome der reinen Mathematik zeichnen sich dadurch von allen Sätzen aus, in denen von wirklichen Dingen etwas behauptet, oder verneinet wird, daß sie zwar nicht ohne innere Anschauung erkannt werden, aber doch unabhängig von aller Erfahrung gewiß, ja so gar gewisser, als alle Erfahrung, und im strengsten Sinn des Worts durch sich selbst evident sind, indem ihre Wahrheit unabhängig von aller Erfahrung aus der bloßen Uebereinstimmung und dem Widerspruch der von einander bejahten, oder verneinten Ideen unmittelbar einleuchtet. Ganz anders verhält es sich mit den Sätzen, die durch Induction oder Analogie gebildet, und in welchen von wirklichen Dingen etwas behauptet, oder geläugnet wird. Solche Sätze können nie unabhängig von aller Erfahrung gewiß, oder gewisser als alle Erfahrung, oder durch sich

sich selbst evident werden, weil wir alles, was wir von wirklichen Dingen wissen, bloß durch Erfahrung wissen, und ohne Erfahrung weder von Menschen und Thieren, noch von Pflanzen und Mineralien, weder von Gestirnen, noch von andern Gegenständen der Natur und Kunst das Geringste behaupten, oder läugnen könnten.

Eine der traurigsten Proben der Schwäche des menschlichen Geistes, und eine der vornehmsten Ursachen von Streitigkeiten, und Verwirrungen in der Philosophie war diese, daß die berühmtesten Weltweisen der alten, und neuen Zeit, Begriffe von wirklichen Dingen, welche sie durch Erfahrung erlangt hatten, oder gar leere und erdichtete Begriffe, für ächte Begriffe der reinen Vernunft: und eben so bloße Erfahrungssätze, oder gar falsche, und willkürlich angenommene Meinungen, für selbstevidente, und notwendige Vernunft-Wahrheiten ausgaben, und dann solche Mißgeburten oder Bastarde der Apter-Vernunft andern Menschen als ächte Producte der reinen Vernunft aufdrangen. Aus den Werken von Des Cartes, Malebranche, Spinoza, Berkeley, und Leibniz könnte man hunderte von Beyspielen solcher Verwechslungen anführen. Selbst der bescheidene und vorsichtige Locke, der so nachdrücklich gegen diese Täuschung gewarnt hatte, blieb nicht von ähnlichen Verwechslungen frey ¹⁹⁾.

Noch trauriger aber ist es, daß der menschliche Geist in einem solchen Grade geschwächt, oder zerrütet werden kann, daß er die offenbarsten und evidentesten Uebereinstimmungen, und Widersprüche zweyer Ideen nicht einsieht: daß er die widersprechendsten Ideen als wahr annimmt, und die unläugbarsten Axiome als falsch verwirft: ja so gar das Unmögliche für wahr und wirklich ausgibt.

19) B. B. IV. 3. p. 452. IV. 10. p. 520.

ausgibt. Manche Verrückte und Träumende verlieren die Fähigkeit, zwei gleichzeitige Ideen mit einander zu vergleichen. Sie betrachten eine jede Idee, als wenn sie isolirt da wäre, ohne zu bemerken, daß beide zusammenstimmen, oder sich widersprechen; und solche Zerrüttete sind es, die sich in wenigen auf einander folgenden Augenblicken an verschiedenen Orten zu seyn dünken, oder dieselbigen Personen bald als lebend, bald als verstorben betrachten. Die Religionen und Mythologien ungebildeter Völker waren von jeher voll von den größten Widersprüchen, ohne daß man diese Widersprüche wahrnahm. Tertullian sagte: dieß ist wahr, denn es ist unmöglich. Dieß muß man glauben, weil es eine Ungereimtheit ist. Der Pater Honore' Fabri läugnete, und Leibnitz versicherte, daß andere Gottesgelehrte es gleichfalls geläugnet hätten ²⁰⁾: daß in göttlichen Dingen der Grundsatz gelte: zwei Dinge, die einem dritten gleich sind, sind sich unter einander gleich. — Man bemerke, daß selbst diejenigen Axiome, welche man mit Recht als notwendige Wahrheiten für alle unzerrüttete denkende Wesen betrachtet, doch nicht unbedingt als allgemein gültig können angesehen werden.

So wenig es untrügliche Regeln gibt, nach welchen man untadeliche Begriffe und Definitionen von wirklichen Arten, und Gattungen bilden und prüfen kann; eben so wenig gibt es untrügliche Maßstäbe, oder Kriterien, nach welchen man die Wahrheit von Erfahrungssätzen erkennen könnte. Viele ältere und neuere Weltweise ²¹⁾ erklärten die Evidenz, die deutliche Einsicht der Uebereinstimmung von Ideen, und die daher entspringende Ueberzeugung von ihrer Wahrheit, welche man auch

Gefühl

20) p. 463. 467. Leibnitz l. c.

21) Sext. VII. 216. VIII. 141. 144. Cartesii Medit. p. 21. 25. Malebranche VI. c. 1. p. 4. u. f. w.

Gefühl des Wahren, und subjectivische Gewißheit genannt hat, für eine zuverlässige Regel der Wahrheit von Sätzen. Allerdings ist es die unmittelbare Anschauung des Zusammenhangs oder Widerspruchs der von einander bejahten, oder verneinten Ideen allein, welche uns die unerschütterliche Ueberzeugung von der Wahrheit der nothwendigen Grundsätze der reinen Vernunft gibt. Leider aber lehren Geschichte, und Erfahrung, daß dieselbigen Menschen zu verschiedenen, und unzählige Völker und Menschen zur selbigen Zeit die Wahrheit widersprechender Sätze gleich deutlich einzusehen glaubten, und eben deswegen von der Wahrheit widersprechender Sätze gleich fest überzeugt waren. Eben so unzuverlässig, als die vermeintliche Evidenz von Sätzen, sind die Uebereinstimmungen von Völkern, oder von Weisen in der Annahme, oder Verwerfung von gewissen Behauptungen ²²⁾. Die meisten Nationen der Erde stimmten in Vielgötterey, und Aberglauben viel mehr zusammen, als in der Erkenntniß der wichtigsten, und nothwendigsten Wahrheiten; und wie viele Irrthümer sind von den Weisesten der Völker Jahrhunderte lang als unumstößliche Wahrheiten vertheidigt worden! Ohne Grund endlich priesen berühmte Männer bald die Aussprüche des gemeinen Menschen-Verstandes, bald die Aussprüche der forschenden, oder speculirenden Vernunft, oder den Inbegriff der ewigen Vernunft-Wahrheiten ²³⁾ als sichere Kriterien der Wahrheit von Sätzen an. Auch der gemeine Menschen-Verstand verwarf sehr oft neue Wahrheiten, und nahm alte Irrthümer in Schutz. Die grubelnde Vernunft gebar, wie schon die Skeptiker ihr vorwarfen, eben so oft seltsame, und gefährliche Irrthümer ²⁴⁾, als sie einfache und heilsame Wahrheiten an den

22) Consensus gentium, et sapientum.

23) Ratio obiectiva, catena veritatum.

24) II. 3. 40. Sext. Hyp. Pyrrh.

den Tag brachte. Der Inbegriff ewiger Vernunft-Wahrheiten kann den Menschen aus einem doppelten Grunde nicht vor Irthümern sichern. Denn erstlich ist es ungewiß, aus welchen, und wie vielen Gliedern die Kette der ewigen Wahrheiten besteht, oder welche Sätze zu den ewigen Vernunft-Wahrheiten gehören, oder nicht gehören; und zweytens behaupteten von jeher die Urheber, und Vertheidiger der widersprechendsten Sätze, daß ihre Meinungen mit den Axiomen der reinen Vernunft vollkommen zusammenstimmten.

Das Einzige, was man für die Bildung, und Prüfung von Erfahrungssätzen sagen kann, besteht darin, daß man sich aus allen Kräften bestreben müsse, von wirklichen Dingen nicht mehr zu behaupten, oder zu läugnen, als man nach einer sichern Induction, oder Analogie zu thun berechtigt ist: daß man seine Vorsicht und Aufmerksamkeit zu verdoppeln habe, so bald es den Anschein hat, daß gewisse Sätze auf die Tugend, oder Ruhe und Glückseligkeit der Menschen einen nachtheiligen Einfluß haben könnten: daß man endlich auch nach der möglichsten Sorgfalt in der Bildung und Prüfung von Sätzen nie aufhören müsse, solche Sätze immerfort mit der Erfahrung, und Geschichte zusammen zu halten, damit, wenn man aller Mühe und Vorsicht ungeachtet zu viel behauptet, oder geläugnet haben sollte, man die begangenen Fehltritte wieder verbessern könne. Auch diese Vorschriften sind nichts weniger, als sicher. Man kann sich einbilden, die größte Aufmerksamkeit und Vorsicht bey der Bildung und Prüfung von Erfahrungssätzen angewandt zu haben, und doch zu schnell entscheiden, entweder geläugnet, oder verworfen haben. Man kann die seltsamsten und gefährlichsten Irthümer für die heilsamsten Wahrheiten halten; und Sätze, die nach aller übrigen Menschen Urtheil mit der Erfahrung, und Geschichte

Geschichte offenbar streiten, durch die ihnen widersprechende Erfahrung und Geschichte zu beweisen glauben.

Aus jedem Satze können unzählige andere Sätze mittelbar, oder unmittelbar gefolgert werden. Die Fähigkeit, die Uebereinstimmung oder den Widerspruch zweener Ideen vermittelt einer dritten einzusehen, wird Schlichtkraft: der Actus selbst, Vernunftschluß: die Gesetze, nach denen dieses geschieht, Regeln der Vernunftschlüsse; und die Mittelbegriffe endlich, vermöge deren man die Uebereinstimmung oder den Widerspruch von zwey andern Begriffen erkennt, Gründe oder Beweise genannt. Demonstriren heißt eine Reihe zusammenhängender Vernunftschlüsse für oder wider die Wahrheit von Sätzen anführen. Die Grundregeln der Vernunftschlüsse sind keine andere, als die Principien der Einerleyheit und des Widerspruchs, sammt dem so genannten dicto de omni, et nullo: nämlich, was einer Art, oder Gattung von Dingen zukommt, oder nicht zukommt, das kommt auch einigen Dingen der Art, oder Gattung zu, oder nicht zu.

Man nahm schon seit Jahrtausenden wahr, daß die Lehr- oder Beweismethoden der reinen Mathematik von der aller übrigen Wissenschaften gänzlich verschieden sey. Allein die Ursachen dieser Verschiedenheit, und der Fruchtlosigkeit aller bisherigen Bestrebungen, die mathematische Lehrart mit gleichen Vortheilen in andere Wissenschaften einzuführen, sind bis jetzt noch nicht außer allen Zweifel gesetzt worden. Manche große Männer wollten die mathematische Methode nicht außer der Mathematik angewandt wissen, glaubten aber zugleich, daß auch andere Wissenschaften einer solchen Demonstration, und einer solchen Gewißheit fähig seyen, dergleichen wir in der reinen Mathematik finden ²⁵).

25) Selbst Locke IV. 3. p. 452. 454. IV. 465.

In der reinen Mathematik geht man von identischen und unabweislichen Axiomen, und Definitionen aus, und steigt von diesen zu weniger allgemeinen Theoremen herab. In der Philosophie und den übrigen Wissenschaften fängt man mit einzelnen Erfahrungen und Beobachtungen an: bildet zuerst besondere, und dann allgemeine Begriffe und Sätze, und steigt von allgemeinen Begriffen und Sätzen zu immer allgemeineren empor.

Die Axiome der reinen Mathematik sind lauter identische Sätze, die gar keines Beweises fähig sind, und wenn sie auch eines Beweises fähig wären, als gegeben und unerweislich angenommen werden. Die Grundsätze aller übrigen Wissenschaften hingegen stützen sich ohne Ausnahme auf Induction und Analogie. — Die Begriffe der reinen Mathematik werden nicht von wirklichen Dingen abgezogen, sondern ohne alle Rücksicht auf wirkliche Dinge von der Vernunft eigenmächtig gebildet, anstatt daß die Begriffe aller übrigen Wissenschaften, Begriffe von wirklichen Dingen, und nur in so fern wahr sind, als sie den wirklichen Dingen entsprechen. Man gibt in der reinen Mathematik Erklärungen, durch welche allein man die erklärten Dinge kennen lernt, und ohne welche sie gar nicht Statt fänden. Die Definitionen aller übrigen Wissenschaften sind falsch und willkürlich, wenn sie nicht nach der Erfahrung gebildet, und Inbegriffe solcher Merkmale sind, dergleichen man in allen Dingen einer Art oder Gattung wahrgenommen hat. In diesen unabänderlichen Unterschieden der Grundsätze, Begriffe und Definitionen der reinen Mathematik, und der übrigen Wissenschaften liegt der wahre Grund der wesentlichen Verschiedenheit der mathematischen, oder synthetischen, und der philosophischen, oder analytischen Methode. So lange bloße Vernunft-Begriffe, und wirkliche Dinge von einander verschieden sind:

so

so lange wir nicht den nothwendigen Zusammenhang von Substanzen und Eigenschaften, oder von Ursachen und Wirkungen in der wirklichen Welt eben so un widersprechlich, als die Uebereinstimmung von Begriffen in der reinen Mathematik einsehen: so lange es unmöglich ist, in Wissenschaften, die von wirklichen Dingen handeln, ohne alle Rücksicht auf Erfahrung Grundsätze nieder zu legen, Begriffe und Definitionen zu bilden; so lange findet auch keine ächte synthetische Lehrart, keine wahre demonstratio a priori außer der reinen Mathematik Statt ²⁶⁾. Wenn man in der Philosophie und anderen Wissenschaften, welche Dinge untersuchen, die wir bloß durch Erfahrung kennen, a priori zu beweisen scheint; so sind die Grundsätze, von welchen man ausgeht, doch auf Induction oder Analogie gegründet, und die Definitionen nach der Erfahrung abgezogen; oder die Axiomen sind solche willkürliche Sätze, und die Definitionen so falsch, als die angeblichen Axiomen und Erklärungen, von welchen Spinoza im Anfange seiner Ethik ausging.

Wahr ist für einen Jeden unter uns außer den Axiomen, und Lehrsätzen der reinen Mathematik alles dasjenige, was wir selbst erfahren, und unserer Erfahrung gemäß befunden haben. Wahrscheinlich hingegen sind alle vergangene, gegenwärtige, und künftige Begebenheiten, welche wir nicht selbst erfahren haben, aber doch entweder um der Zeugnisse anderer Menschen, oder um ihrer eigenen Beschaffenheiten willen eher für wirklich, als für nicht wirklich halten. Begebenheiten, welche wir um ihrer selbst willen eher für wirklich, als unwirklich halten, werden innerlich wahrscheinlich: solche hingegen, welche wir allein um der Zeugnisse Anderer willen

26) Locke IV. 3. 460. c. 6. 482-87.

willen als wirklich annehmen, historisch = wahrscheinlich genannt. Die innere Wahrscheinlichkeit von Begebenheiten nimmt mit der Gleichförmigkeit, oder Unwandelbarkeit der Naturgesetze zu, nach welchen sie gewöhnlich erfolgen, oder erfolgen mußten; und die historische Wahrscheinlichkeit derselben steigt in gleichem Verhältnisse mit der Zahl, der Zähigkeit, und Wahrhaftigkeit der Zeugen, welche dieselben ausagen, oder ausgesagt haben. Die innere Wahrscheinlichkeit von Begebenheiten ist eine positive Größe, die zu der Glaubwürdigkeit von Zeugen hinzugesügt, das Gewicht derselben vermehrt; und eben so die innere Unwahrscheinlichkeit von Dingen eine negative Größe, die von der Summe der historischen Wahrscheinlichkeit von Begebenheiten abgezogen werden muß. Große Männer behaupteten, daß die innere Unwahrscheinlichkeit von Begebenheiten, welche gegen ausnahmslose Gesetze der Natur streiten, so groß sey, daß sie auch durch die höchste mögliche historische Glaubwürdigkeit nicht überwogen werden könne. Wenn man dieses auch mit Recht bezweifelt, oder läugnet, so kann es doch schwerlich geläugnet, oder bezweifelt werden, daß so wohl die historische Glaubwürdigkeit, als die innere Wahrscheinlichkeit von Begebenheiten so sehr wachsen könne, daß ein Jeder, der die Eine, oder die Andere verwürfe, mit Recht des Wahnsinns verdächtig würde gehalten werden. Und wer also zum Beispiel läugnen wollte, daß es einen Sokrates, Cäsar, und Cicero gegeben habe, den würde man der Berrücktheit nicht weniger argwehnen, als einen Andern, der jeden Morgen und Abend ängstlich zweifelte, ob die Sonne auf- und untergehen werde. Die Urtheile der Menschen über die Glaubwürdigkeit vergangener, und über die Wahrscheinlichkeit künftiger Begebenheiten sind wegen der Verschiedenheit ihrer Kräfte, Kenntnisse, Erfahrungen, Charaktere und Lagen eben so sehr verschieden, als ihre Urtheile

theile über die Wahrheit und Falschheit von Sätzen. Nicht weniger verschieden waren und sind die Erklärungen der Entstehungsart, und der verborgenen Ursachen von wirklichen Dingen, und Erscheinungen: z. B. der Art, wie die Nerven Empfindungen in der Seele, und Bewegungen in den Muskeln erregen: der Ebbe und Fluth: der Revolutionen der Erde, u. s. w. Solche Hypothesen, oder Erklärungsarten des wie? und warum? in der wirklichen Welt sind um desto annehmlicher, je mehr sie mit den Erscheinungen zusammenstimmen, oder diese ohne Zwang aus denselben abgeleitet werden können. Sie verlieren in eben dem Verhältnisse an Werth, je mehr Erscheinungen übrig bleiben, die sich aus denselben nicht erklären lassen. Sie sind falsch, wenn nur eine einzige Erfahrung denselben widerspricht. Leider waren die Urheber und Vertheidiger von Hypothesen von jeher so verblendet, daß sie ihre Meinungen nicht selten durch eben die Erfahrungen zu beweisen suchten, die ihnen nach den Urtheilen aller übrigen Menschen am meisten entgegengekehrt waren.

Wahre und falsche, wahrscheinliche und unwahrscheinliche Sätze, endlich solche, deren Wahrheit oder Falschheit, Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit noch nicht erkannt, oder ausgemacht ist, erregen in uns drey verschiedene innere einfache, und eben deswegen unbestimmliche Gefühle: die Gefühle des Glaubens, oder Beyfalls, des Läugnens, oder Nicht-Beyfalls, und des Zweifels. Ein jedes dieser inneren Gefühle, besonders die Gefühle des Beyfalls und Nicht-Beyfalls sind zahlloser steigender, und fallender Grade fähig, für deren Bezeichnung nur wenige Wörter in den menschlichen Sprachen vorhanden sind. Die höchsten Grade des Beyfalls, und Nicht-Beyfalls werden Ueberzeugung genannt; denn wir sagen nicht nur, daß wir von der Wahr-

C 2

heit

heit, sondern auch von der Falschheit von Sätzen überzeugt sind. Auch das Wort Gewißheit drückt die höchsten, oder doch höheren Grade des Glaubens, und Nicht-Glaubens aus; wie wohl Gewißheit sehr oft für eine solche Beschaffenheit von Sätzen genommen wird, wodurch ein fester oder starker Glaube in uns entsteht ²⁷). Fester Glaube fällt durch unbestimmlich viele Stufen bis zu den leichtesten Vermuthungen und Argwöhnern herab. Ueberredung zeigt nicht so wohl die geringeren Grade des Beyfalls an, welche die Alten durch die Wörter opinio, und opinatio andeuteten, als vielmehr einen vorübergehenden, und vorzüglich einen solchen Glauben, der durch fremde Redekünste bewirkt worden.

Den höchsten Grad von Ueberzeugung erwecken in uns die Axiomen, und Lehrsätze der reinen Mathematik, deren Gegentheil zu denken uns unmöglich wird ²⁸).

Nicht weniger unumstößlich ist unsere Ueberzeugung von der Wirklichkeit der in uns vorhandenen Empfindungen und Vorstellungen. Wir können es sehr wohl denken, daß wir in gewissen Augenblicken kein Vergnügen, oder Schmerz empfinden. Daß wir aber alsdann, wann wir wirklich Vergnügen, oder Schmerz empfinden, das Eine, oder den Andern nicht empfinden sollten, können wir gar nicht denken ²⁹).

Wir können es uns sehr wohl als möglich vorstellen, daß unsere Empfindungen und Vorstellungen nicht von körperlichen Gegenständen außer uns, sondern von andern innern, oder äußeren Ursachen hervorgebracht werden; und eben deswegen gestehen wir, daß das Daseyn der

27) Man sehe bes. Leibnitz p. 412. Nouveaux Essais.

28) Locke IV. c. 2. §. 1. p. 432.

29) IV. 7. p. 488. 89. Locke.

der Körperwelt nicht so gewiß sey, als die Wahrheit identischer Grundsätze, oder die Wirklichkeit unserer Empfindungen. Nichts desto weniger ist unser Glaube an das Daseyn einer Körperwelt so stark ³⁰⁾, daß wir ihn durch das innere Gefühl nicht von der Ueberzeugung unterscheiden können, welche die Erkenntniß ewiger Vernunft-Wahrheiten oder der Wirklichkeit gewisser in uns vorhandenen Empfindungen und Vorstellungen veranlaßt.

Alle Menschen werden wachend und schlafend, im Zustande der Gesundheit, wie der Krankheit getäuscht; oder glauben Dinge als gegenwärtig zu empfinden, die gar nicht vorhanden sind. Auch gibt es gar kein Kriterium, nach welchem Getäuschte zu allen Zeiten leere Einbildungen von wirklichen Empfindungen unterscheiden könnten. Wegen dieser häufigen, und oft ununterscheidbaren Täuschungen glauben wir es nicht so fest, daß einzelne Empfindungen von wirklichen, und gegenwärtigen Gegenständen erzeugt werden, als wir es glauben, daß eine Körperwelt außer uns vorhanden ist. Wer von uns aber könnte in diesem Augenblick daran zweifeln, daß das Papier, was wir mit unsern Augen sehen, und mit unserer Hand fühlen, nicht außer uns vorhanden, und die Ursache der Empfindungen sey, welche wir diesem Gegenstande zuschreiben? Was würden wir von dem denken, der uns zu überreden suchte, daß wir in diesem Augenblicke getäuscht würden, und daß das, was wir außer uns als gegenwärtig annehmen, gar nicht vorhanden sey?

Wenn wir wahrnehmen, daß einige, oder viele, oder alle uns bekannte ähnliche Dinge gewisse Eigenschaften besitzen, oder gewisse Wirkungen hervorbringen; so können wir nicht umhin, vorauszusetzen, daß alle

E 3

übrige

30) Locke IV. c. 11. p. 523.

übrige uns nicht bekannte ähnliche Gegenstände dieselbigen Eigenschaften besitzen, und dieselbigen Wirkungen hervorbringen werden, ungeachtet wir nicht läugnen können, daß wir gar keinen nothwendigen Zusammenhang zwischen Substanzen und Eigenschaften, oder zwischen Ursachen und Wirkungen einsehen. So oft wir ferner finden, daß gewisse Dinge sich in gewissen Stücken ähnlich sind; so oft können wir nicht umhin, vorauszusetzen, daß sie sich auch in andern Stücken ähnlich seyn werden, wenn wir gleich gestehen müssen, daß wir keinen nothwendigen Zusammenhang zwischen den bekannten und unbekanntem Aehnlichkeiten erkennen. Solche auf Induction, und Analogie gegründete Sätze führen uns sehr oft irre, entweder weil wir zu schnell vom Bekannten auf das Unbekannte schließen, oder weil wir die Vergleichung ähnlicher Dinge zu weit treiben. Wegen dieser Unsicherheit der Induction und Analogie glauben wir im Ganzen die durch beide gebildeten Erfahrungssätze nicht so fest, als wir es glauben, daß gewisse in uns vorhandene Empfindungen durch gegenwärtige außer uns existirende Gegenstände erzeugt werden, oder erzeugt worden sind. Und dennoch ist es außer allem Zweifel, daß manche Erfahrungssätze, ja so gar manche auf bloße wahrscheinliche Data gegründete Sätze in uns allen einen Grad des Beyfalls hervorbringen, der dem innern Gefühl nach fast gar keines Zusazes fähig zu seyn scheint. Folgt nicht aus alle dem, was ich jetzt gesagt habe, daß unser Verstand in der objectiven Gewißheit der verschiedenen Zweige unserer Erkenntniß viel mehrere bemerkbare Grade unterscheidet, als unser inneres Gefühl in dem dadurch bewirkten Glauben, oder Ueberzeugung wahrnehmen kann?

Wenn wir die Wahrheiten der reinen Mathematik, und die innern Anschauungen ausnehmen, so ist uns Menschen

Menschen keine Erkenntniß von wirklichen Dingen vergönnt, deren Untrüglichkeit wir bewähren könnten. Wir wissen es zuerst nicht unumstößlich gewiß, und können es nie mit unumstößlicher Gewißheit erfahren, daß eine Cörperwelt außer uns existire. Wenn wir aber auch das Daseyn einer Cörperwelt als unbezweyfelt voraussetzen, so können wir in keinem Fall mit unumstößlicher Gewißheit erkennen und darthun, daß Empfindungen, die wir Gegenständen außer uns zuschreiben, von diesen wirklich veranlaßt werden, und keine Täuschungen sind. Es gibt gar kein untrügliches Kriterium, nach welchem man Empfindungen, die von äußeren Gegenständen erregt werden, stets von Täuschungen unterscheiden könnte. Im Gegentheil gibt es Täuschungen, welche die Geräuschten nie, als solche zu erkennen im Stande sind. Unsere inneren Anschauungen sind freylich untrüglich. Und doch stritt man von jeher, und streitet auch jetzt noch über das, was wir empfinden, oder nicht empfinden! Wir erhalten, und bilden Begriffe so wohl von einzelnen wirklichen Dingen, als von ganzen Arten, und Gattungen derselben. Auch für diese hat man untrügliche Kriterien bisher vergebens versucht. Wir wissen höchstens, wie unsere Begriffe von wirklichen Dingen beschaffen seyn sollten. Allein wir wissen nicht, und haben auch gar kein Mittel es zu erfahren, ob unsere Begriffe so beschaffen sind, als sie beschaffen seyn sollten. Eben dieses gilt von allen unsern Erfahrungssätzen, in denen von wirklichen Dingen etwas behauptet, oder verneinet wird; und noch mehr von unserer wahrscheintlichen Erkenntniß. Wenn unsere Kenntniß von wirklichen Dingen jemahls untrüglich werden sollte; so müßten wir in Stand gesetzt werden, Täuschungen stets von den durch Gegenstände außer uns hervorgebrachten Empfindungen zu unterscheiden: stets vollständige und richtige Begriffe nicht nur von einzelnen Dingen, son-

bern auch von ganzen Arten und Gattungen der Dinge zu bilden: in unsern Sätzen nie zu viel oder zu wenig von wirklichen Dingen zu behaupten und zu läugnen: den Zeugen, und Zeugnissen für vergangene Begebenheiten nie zu viel, oder zu wenig zu trauen, und von der Zukunft nie zu viel, oder zu wenig zu erwarten. Wer über diese Bedingungen der Untrüglichkeit unserer Erkenntniß wirklicher Dinge ernstlich nachdenkt, der wird bald bekennen, daß in unserem gegenwärtigen Zustande Unfehlbarkeit nicht unser Loos seyn sollte, sondern Uebung und Vervollkommnung unserer Kräfte durch unablässiges Forschen nach Wahrheit auf den Wegen, welche die Vorsehung uns angewiesen hat. Wer unsere mannichfaltigen nützlichen und unentbehrlichen Kenntnisse von wirklichen Dingen deswegen verwerfen wollte, weil sie nicht so unumstößlich gewiß sind, als unsere Erkenntniß der ewigen Vernunft Wahrheiten, der würde wenigstens eben so thöricht handeln, als derjenige, der seine Augen nicht brauchte, weil sie die Dinge nicht so deutlich und in so großer Ferne wahrnehmen, als bewaffnete Augen, die sich trefflicher Mikroskope, und Teleskope bedienen. "Weil unsere Geisteskräfte, sagt Locke sehr wahr ³¹⁾, uns nicht bloß zum Grübeln, sondern auch für das handelnde Leben gegeben worden sind; so würden wir in einer traurigen Lage seyn, wenn wir für dieses keine andere, als unumstößlich gewisse Kenntnisse brauchen könnten. Denn da die unumstößlich gewissen Kenntnisse des Menschen auf so enge Gränzen eingeschränkt sind, so würde er sich sehr oft in den dicksten Finsternissen, und in den meisten Handlungen seines Lebens verlassen, und unbestimmt fühlen, wenn er nur da handeln könnte, wo ihm eine vollkommen deutliche, und evidente Erkenntniß gegönnt wäre. Wer nicht essen will, als bis man ihm unumstößlich bewiesen hat, daß
eine

31) IV. c. 14. §. 1. 2.

eine gewisse Speise ihm Nahrung gewähren, oder nicht handeln, als bis er eine untrügliche Gewißheit hat, daß sein Unternehmen einen glücklichen Ausgang haben werde, dem bleibt nichts weiter übrig, als sich ruhig zu verhalten, und in kurzer Zeit umzukommen."

"So wie nun Gott uns, einlge, freylich in Vergleichung mit denen, welcher wir fähig waren, nur wenige untrügliche Kenntnisse, gleichsam als einen Vor-schmack gegeben hat, um uns einen bessern Zustand begehren und aussuchen zu machen; so hat er uns für den größten Theil der Dinge, die unser eigenes Interesse nahe angehen, nichts mehr verliehen, als ein schwaches Licht, und wenn ich so reden darf, als eine Dämmerung von Wahrscheinlichkeit, die der Beschränktheit unserer Kräfte und unserem gegenwärtigen Prüfungszustande angemessen ist: um die übermäßig hohe Meinung, und das übertriebene Zutrauen, was wir zu uns selbst haben, zu mäßigen, indem er uns durch tägliche Erfahrungen fühlen ließ, wie sehr unser Geist dem Irrthum unterworfen sey. Die Ueberzeugung von dieser Wahrheit sollte uns zu einer beständigen Warnung dienen, die Tage unserer irdischen Wallfahrt dazu anzuwenden, daß wir mit aller möglichen Sorgfalt, deren wir fähig sind, den Weg zu finden suchen, der uns zu einem vollkommeneren Zustande hinführt. Denn nichts ist vernünftiger, als der Gedanke, daß in eben dem Verhältnisse, in welchem die Menschen die ihnen von Gott geschenkten Gaben in dieser Welt angewandt haben, sie ihre Belohnungen in einer bessern Welt empfangen werden, wann die Sonne für sie untergegangen seyn, und die Nacht ihre Arbeiten geendigt haben wird."

Der Urheber der kritischen Philosophie dachte über die verschiedenen Zweige der menschlichen Erkenntniß,
E 5 und

und über die verschiedenen Grade ihrer Gewißheit ganz anders, als ich bisher gezeigt habe, daß alle beschriebene Dogmatiker und Skeptiker dachten. Folgende Sätze enthalten, wenn ich nicht irre, die Hauptstücke des Systems der kritischen Philosophie, in so fern dasselbe die Fundamente der menschlichen Erkenntniß, und die verschiedene Gewißheit, oder Zuverlässigkeit derselben darstellt³²⁾.

“Das Empfindungsvermögen, oder wie die kritische Philosophie gegen allen richtigen Sprachgebrauch sagt, die Sinnlichkeit ist keine thätige Kraft, sondern bloß ein leidendes Vermögen, welches die zerstreuten Eindrücke, oder die Wirkungen der Gegenstände eben so auffaßt, wie ein Spiegel die Lichtstrahlen, die auf seine Oberfläche fallen, ihm selbst unnütz aufnimmt, und sie von fremden Augen bemerken läßt. Die Sinnlichkeit erhält aber durch die Einwirkungen der Gegenstände nicht bloß den Stoff, den sie, vereinigt mit dem Verstande bearbeiten soll, sondern sie hat auch ihre eigenthümliche Form, welche darin besteht, daß sich der Sinn nichts anders, als in Raum und Zeit vorstellen kann, und daß also vermöge derselben der von den Sinnen dargereichte Stoff als etwas an einem gewissen Orte vorhandenes, und zu einer gewissen Zeit vorgehend erscheint. Vor der Einwir-

32) Man vergleiche Buhlens Transcendental-Philosophie S. 67-83. Aenesidemus S. 126. 127. Tiedemanns Theatet S. 159-161. 277. 289. 321-327. 369. Garvens Einleitung in die Ethik des Aristoteles S. 193-209. Ich führe diese Stellen so wohl der Vertheidiger, als der Gegner der kritischen Philosophie lieber, als die Stellen aus Kants Werken selbst an. Die Harmonie der Auslegungen von Freunden und Widersachern beweist, daß Beide das, was ich als Lehren der kritischen Philosophie anführen werde, in den Schriften des Urhebers derselben gefunden haben.

Einwirkung der Dinge sind Raum und Zeit bloß leere Formen. Durch die Einwirkung derselben werden sie zu Anschauungen. Abgesondert von den äußern Eindrücken sind sie Anschauungen a priori, mit diesen Eindrücken verbunden, empirische Anschauungen."

"Weil nun die Sinnlichkeit ein bloß leidendes Vermögen ist, so ist es schlechterdings unmöglich, daß aus bloßer Sinnlichkeit Erkenntniß entsteht. Wenn uns die Sinnlichkeit Erkenntniß gewähren soll, so kann dieß bloß durch den Beytritt einer thätigen Kraft, nämlich des Verstandes geschehen. Der Verstand ist das Vermögen, die durch die sinnlichen Eindrücke aufgestellten mannichfaltigen Vorstellungen in Einen Begriff zu vereinigen. Die Verbindung des Mannichfaltigen in jeder Anschauung ist daher eine Wirkung der Spontaneität, oder des Verstandes, der wiederum seine Formen, oder ursprünglichen Handlungsweisen hat, wie die Sinnlichkeit. Um uns etwas als ein Object vorzustellen, und also eine Erkenntniß von demselben zu haben, müssen wir es uns auch als daseyend, möglich oder unmöglich, als reell — als groß oder klein, oder alles umfassend, müssen es uns endlich als Ursache und Wirkung vorstellen. Alle diese Kategorien sind bloße Gesetze unseres Denkens, Formen des Verstandes, oder ursprüngliche Arten, wie die Dinge unserem Verstande erscheinen; und man kann daher mit Recht sagen, daß diese Begriffe einzig und allein aus der Natur unseres Verstandes entspringen. Eben diese Begriffe gehen als Bedingungen voraus, unter welchen allein etwas als Gegenstand gedacht wird. Durch den Verstand, und die Begriffe des reinen Verstandes wird die Natur erst möglich, und man darf also den Verstand allerdings den Gesetzgeber der Natur nennen. Die Formen unsers Geistes, und alle Sätze, die ihren Grund in diesen Formen

men haben, sind unabänderlich, nothwendig, und *a priori* gewiß, weil sie es vor aller Erfahrung, vor aller deswegen angestellten Beobachtung sind. Alle Erfahrungssätze hingegen, das heißt, alle diejenigen Sätze, welche sich auf den ursprünglich von den Dingen an sich gelieferten Stoff beziehen, und in sinnlichen Anschauungen des Gegenwärtigen und Einzelnen ihren Grund haben, sind keiner Demonstration, und keiner vollkommenen Gewißheit fähig."

Die allgemeinsten, oder letzten Resultate der vornehmsten Lehrsätze der kritischen Philosophie sind diese: unsere Sinne liefern uns weiter nichts, als zerstreute, oder abgerissene, und verworrene Eindrücke von Dingen, deren wahre Beschaffenheit uns gänzlich unbekannt ist. Unser Geist ist es allein, der die zerstreuten sinnlichen Eindrücke sammelt, und das Mannichfaltige derselben zu einer gewissen Einheit verbindet. Er thut dieses nach Gesetzen, die demselben anerschaffen und wesentlich sind. Die Erkenntniß der ursprünglichen Formen des Geistes macht die einzige nothwendige und allgemein gültige Erkenntniß des Menschen aus, dergleichen wir von der Erfahrung nicht erwarten dürfen.

Diese Behauptungen sind selbst in der neuern Zeit nichts weniger, als neu. Vielmehr machten sie die Grundlagen des Systems aus, welches Ludwirth zunächst der Hobbessischen Philosophie, und seine Nachfolger einer jeden auf Erfahrung gegründeten Philosophie, und besonders einer jeden auf die Kenntniß der menschlichen Natur gegründeten Ethik entgegensezten. Die vornehmsten Nachfolger von Ludwirth waren Samuel Clarke, W. Wollaston, und Richard Price. Die vornehmsten Gegner desselben waren Locke, Shaftsbury, Hutcheson, Hume, Smith, Ferguson.

Ferguson, Mylord Bolingbrocke, und Andere³³⁾. Der Streit über den Werth der Erkenntniß, welche wir der Erfahrung und einer angeblichen reinen Vernunft zu danken haben, besonders über den Werth und die Natur unserer allgemeinen Begriffe, hat der Britischen Philosophie die eigenthümliche Richtung gegeben, welche sie seit länger, als einem Jahrhundert genommen hat.

Es gebe, sagte Hobbes³⁴⁾, der erste und gefährlichste Widersacher, welchen Cudworth bestritt, keine andere Substanzen, als körperliche; und die Körperwelt also mit allen ihren Eigenschaften, und Veränderungen ist der einzige Gegenstand der ächten Philosophie. Die Menschen haben nicht bloß einzelnen wirklichen Dingen besondere Nahmen gegeben, sondern sie haben auch allgemeine Ausdrücke erfunden, die mehreren Dingen, einzeln genommen, gemein sind. Solche allgemeine Ausdrücke sind im geringsten nicht Bezeichnungen irgend eines wirklichen Dinges, nicht einmahl eines Bildes, oder einer Vorstellung von wirklichen Dingen, sondern bloß

33) Stewart's Account of the life and Writings of Adam Smith p. 23. The Question concerning the principle of moral approbation, though not entirely of modern origin, has been chiefly agitated since the writings of Dr. Cudworth, in opposition to those of Mr. Hobbes; and it is this question accordingly. . . that has produced most of the theories, which characterise, and distinguish from each other the later systems of moral philosophy. — It was the opinion of Dr. Cudworth, and also of Dr. Clarke, that moral distinctions are perceived by that power of the mind, which distinguishes truth from falsehood. This system it was one great object of Dr. Hutcheson's philosophy to refute, etc.

34) Elementa philos. Pars I. c. 1. 2. Log. p. 2. 5.

bloß von andern Wörtern. Wenn man daher sagt, daß Thier, Stein, Gespenst, u. s. w. etwas Allgemeines seyen; so versteht man darunter gar nicht, daß irgend ein Mensch oder Thier, etwas Allgemeines gewesen sey, oder jetzt sey, oder seyn könne; sondern bloß daß die Wörter Thier, Stein, u. s. w. allgemeine Ausdrücke seyen, die mehreren Dingen gegeben werden, und welchen die Bilder, oder Vorstellungen einzelner Thiere u. s. w. im menschlichen Gemüth entsprechen ³⁵). Um daher allgemeine Ausdrücke zu fassen, oder ihren Sinn zu begreifen, braucht es keines andern Vermögens, als der Einbildungskraft, vermittelt welcher solche Ausdrücke bald das Bild dieses bald eines andern einzelnen Gegenstandes in unserm Gemüth erwecken ³⁶). Sehr unrichtig setzen daher die Metaphysiker die Wörter genus et species statt der Dinge selbst, und die Definitionen

- 35) l. c. p. 10. 11. Est ergo nomen hoc vniuersale, non rei alicuius existentis in rerum natura, neque ideae siue phantasmatis alicuius in animo formati, sed alicuius semper vocis, siue nominis nomen. Ita cum dicatur animal, vel saxum, vel spectrum, vel aliud quicquam esse vniuersale, non intelligendum sit vllum hominem, saxum, etc. fuisse, esse, aut esse posse vniuersale, sed tantum voces eas *animal*, *saxum*, etc. esse nomina vniuersalia, id est, nomina pluribus rebus communia, et respondentibus ipsis in animo conceptus sunt singularium animalium, vel aliarum rerum imagines, siue phantasmata.
- 36) l. c. Ideoque non est opus ad vim *vniuersalis* intelligendam alia facultate, quam imaginatiua, qua recordamur, voces eiusmodi modo vnam rem, modo aliam in animo excitare. Die jetzt angeführten Stellen von Hobbes sind es, auf welche Cudworth IV. c. 3. § 15. p. 716. de aeternis iusti, et honesti notionibus als auf die *πρωτα λεγον* hinweist, die er in seiner Schrift über die ewigen Begriffe von Recht und Unrecht zu widerlegen gesucht habe.

tionen allgemeiner Ausdrücke, statt der Natur der Dinge, da sie unläugbar weiter nichts, als Bezeichnungen der Begriffe sind, welche wir uns von der Natur der Dinge machen³⁷⁾. Die Ausdrücke wahr, Wahrheit, und wahrer Satz bedeuten dasselbige. Die Wahrheit findet sich bloß in Sätzen, nicht in den Dingen, oder sie kommt allein den Sätzen, aber nicht den Dingen selbst zu³⁸⁾. So wie Ludworth und Hobbes den nie ganz ausgestorbenen Streit der Platoniker, und Anti-Platoniker, der Realisten, und Nominalisten über den Ursprung, und die Realität der allgemeinen Begriffe erneuerten; so setzten ihre Anhänger eben diesen Streit bis auf den heutigen Tag fort. Leibnitz machte Locken Vorwürfe darüber, daß dieser wie ein Nominalist von unseren abgezogenen Ideen geredet, und wie Hobbes die Wahrheit bloß in Worte gesetzt habe³⁹⁾. Mylord Bolingbrocke drückte sich noch

37) ib. Manifestum tamen est, *Genus, Species, definitionem*, non esse nomina aliarum rerum, praeterquam vocum, et nominum; et propterea non recte poni in Metaphysicis *Genus*, et *Speciem* pro rebus, et definitionem pro rei natura, cum sint tantum cogitationum nostrarum de rerum natura significationes.

38) p. 20. Voces autem hae *verum, Veritas, vera propositio* idem valent. *Veritas* enim in dicto, non in re consistit. . . Neque ergo *Veritas* rei affectio est, sed propositionis — Es ist der Mühe werth, in einem Zeitalter, wo die Lehre von den Kategorien, oder Prädicamenten wieder so wichtig geworden ist, die vier Hobbesischen Formeln des praedicamenti corporum, siue substantiarum, — quantitatum — qualitatis — et relationis nachzulesen. pag. 14. 15.

39) Locke IV. 5. §. 2. La Verité n'emporte autre chose, que la conjonction où la séparation des signes, suivant que les choses mêmes conviennent, où discon-

noch viel stärker als Locke aus ⁴⁰). — Man muß gestehen, daß man nie Sinne, oder Erfahrung, und Verstand, oder Vernunft mit so vielem Scharfsinn einander entgegengesetzt, nie die Unzulänglichkeit, und Unzuverlässigkeit der Erfahrungs-Kenntnisse, so wie die Realität, und Untrüglichkeit einer von aller Erfahrung unabhängigen Vernunft-Erkenntniß scheinbarer vorgetragen, als Cudworth in dem kurz vorher angeführten Buche gethan hat ⁴¹).

Das Empfindungsvermögen, sagte Cudworth, ist ein bloß leidendes Vermögen, das Eindrücke und Bilder körperlicher Gegenstände aufnimmt, und dadurch dem Geiste Veranlassung gibt, seine eigenthümliche Kraft auszuüben, sich der sinnlichen Dinge gleichsam zu bemächtigen, oder sich dieselben zu unterwerfen ⁴²). Als ein

disconviennent entre elles. Leibnitz Nouv. Essais IV. 5. §. 2. Mais ce, que je trouve le moins à mon gré dans votre définition de la verité, c'est, qu'on y cherche la verité dans les mots.

40) Works III. p. 375. 434-442. V. p. 26. 28.

41) Cudworth starb im J. 1688. Sein True intellectual System erschien zuerst 1678. Hingegen seine Treatise concerning eternal and immutable Morality wurde erst im J. 1731 bekannt gemacht. Ich habe das Englische Original nicht gesehen, sondern mich der Mosheimschen Uebersetzung nach der neuesten Ausgabe 1773 zu Leiden bedient.

42) l. c. p. 667. Sensus perfert tantum, et aliunde recipit, propria vero vi agendi, et operandi destituitur. — Sensus in se spectatus nihil est, quam mera perceptio formarum quarundam corporearum — p. 680. Ex hoc igitur consequatur necesse est, cognitionem esse interiorem aliquam mentis ipsius virtutem, tumque existere, quum mens in fitum et innatum vigorem suum explicat, et adhibet, cuius potentia res sibi obiectas vincit, superat, et sibi subiicit, istoque modo clarum, serenum, perfectum, et plerum intra se sensum producit.

ein leidendes Vermögen kann daher unser Empfindungsvermögen keine wahre Kenntniß gewähren; indem erkennen darin besteht, irgend einen Gegenstand vermittelt abgezogener, oder allgemeiner aus dem Innersten unsers Geistes hervorgehender Ideen begreifen, oder ihn von der Höhe solcher Ideen gleichsam a priori anschauen 43). Die Sinne liefern bloß einzelne Empfindungen 44), von welchen Bilder zurückbleiben 45). Die allgemeinen Begriffe, durch welche allein die Seele die Dinge erkennt, sind ursprüngliche Producte oder Formen des Geistes, die nicht von außen kommen, sondern aus dem Wesen des Geistes hervorgehen, oder hervorgebracht werden, und um welcher willen man unserm Geiste eine erkennende Kraft zuschreibt 46). Bey

den

43) p. 667. Rem nimirum aliquam cognoscere ac intelligere, nihil est, quam interiori quadam mentis anticipatiōne, eademque insita, natiua, et domestica rei cuiusdam notitiam consequi. Nosse et intelligere, est reapse rem aliquam comprehendere ope rationum quarundam abstractarum, liberarum et vniuersalium, per quas, vt Boethius loquitur, mens quasi desuper spectans, concepta forma, quae subsunt, diiudicat. — Mens nostra oculus est: rationes vero abstractae et vniuersales sublimior ille locus, ex quo corporeas, et singulares totas vna intuetur, et a priori cognoscit, et comprehendit.

44) αἰσθηματα.

45) Φαντασματα 685. 687.

46) p. 680. Mens vim suam intra semetipsam explicat, quum cognoscimus: *formae* illae simplices, per quas res intelliguntur, notae minime sunt, et signa, extrinsecus in animum impressa, sed notiones ex ipsis animi recessibus prodeuntes, et vitali virtute ab ipso animo productae. — p. 682. Intelligibiles rerum rationes — p. 685. νοηματα. — p. 682. ita omnes mentes creatae . . . omnia efficienter et *potentialiter* comprehendunt propter

II. Band.

Ⓚ

vim

den ersten vorhält sich unsere Seele leidend: bey den andern beweist sie sich thätig 47). Mit Recht also unterscheidet man auch die sinnlichen Eindrücke und Bilder, die von außen kommen, von den eigentlichen Begriffen, welche der Geist allein aus sich selbst hervorbringt 48). Der große Haufe von Weltweisen verwechselt diese beiden Arten von Vorstellungen, und leitet sie beide von außen, oder von den äußeren Gegenständen ab, weil sie sehr oft zu gleicher Zeit in der Seele beyammen sind."

"Wenn man sich auf eine unwidersprechliche Art überzeugen will, wie weit die Empfänglichkeit der Sinne gehe, und wo die Kraft des Geistes sich zu äußern anfangt 49); so braucht man nur folgende drey Dinge mit einander zu vergleichen: einen Spiegel, oder eine gläserne Kugel: ein lebendiges Auge, das man als einen empfindlichen Spiegel betrachten kann; und endlich einen Geist, der einem solchen lebendigen Auge, oder Spiegel vorgesezt ist."

"Wenn man dieselbigen Gegenstände einem Spiegel, und einem lebendigen Auge darbietet; so werden sie den
einen,

vim illam cognitricem, qua praediti sunt. Est vero vis haec animi cognitrix, *potentialis quaedam uniformitas*, per quam aptus est . . . occasione sic ferente, rebusque externis inuitantibus, ad semetipsam gradatim, et paulatim vitali ratione explicandum, et euoluendum, atque notiones seu conceptus rerum omnium, quae sunt, et cogitatione efformari possunt, in se ipso producendos et creandos.

47) p. 685. Illae vero perceptiones, quae actione constant, et ex ipsa mente, corpore haud interueniente, educuntur, vulgo nominantur *voynata*.

48) p. 667. 689.

49) IV. 1. §. 2 et sq. p. 689 - 691.

einen, wie das andere auf gleiche Art afficiren. Nichts desto weniger nimmt der Spiegel, oder eine gläserne Kugel die afficirenden Dinge nicht so wahr, wie das lebendige Auge: woraus allein man schon schließen muß, daß die Gegenstände nicht allein durch ihre Eindrücke, sondern auch durch die Empfänglichkeit der Wesen, auf welche sie wirken, wahrgenommen werden. Das lebende Auge selbst nimmt nichts weiter wahr, als die körperlichen Eigenschaften, die sich auch in dem Spiegel, oder einer gläsernen Kugel darstellen. So bald aber die Eindrücke des Auges in die Seele gelangen, so erwacht die ursprüngliche Kraft des Geistes, und äußert sich an der Impression und dem Bitde, was ihm von außen zugeführt worden ist. Damit alle Dunkelheit verschwinde, so will ich noch ein Beispiel anführen. Man nehme an, daß eine Uhr so wohl einem Spiegel, als einem lebendigen Auge auf eine solche Art vorgehalten werde, daß sich in beiden nicht nur alle äußere, sondern auch alle innere Theile auf das genaueste darstellen. Das Auge wird bemerken, daß es allmählig von allerley Farben, Figuren, Winkeln, Bewegungen u. s. w. die sich insgesammt auch im Spiegel zeigen, afficirt wird. Wenn nun aber zu dem lebendigen Auge ein Geist hinzukommt, der seine eigenthümliche höhere Kraft an eben den Dingen äußert, welche der Spiegel zurückwirft, und das Auge wahrnimmt; so entsteht eine ganz andere Ordnung der Dinge. Der Geist ergreift nicht bloß das, was das Auge schon vorher wahrgenommen hatte, sondern geht viel weiter. Er vergleicht nämlich alle Theile der künstlichen Maschine sorgfältig mit einander. Er forscht nach der ersten Ursache, aus welcher alle vorhandene Bewegungen entspringen; und beobachtet Feder, Räder, Zeiger, u. s. w. auf das genaueste. Indem der Geist auf diese Art thätig ist, erweckt er aus sich selbst außer den Bildern von Farben,

D 2

Figuren,

Figuren, Größen und Bewegungen, viele andere verständliche Begriffe und Formen: von Ursache und Wirkung, von Mittel und Zweck, von dem, was vorgeht, und nachfolgt, von Gleichheit und Ungleichheit, von Ordnung und Verhältniß, von Ebenmaaß, und Mangel von Ebenmaaß, von Zeichen, und dem Bezeichneten, vom Ganzen, und Theilen eines Ganzen, von Geschicklichkeit und Ungeschicklichkeit: kurz fast alle die Begriffe, welche die logische Lehre von den Prädicamenten darbietet. Während dieser Zeit ruht das lebendige Auge, das der Seele zwar die ganze Einrichtung der Maschine dargeboten, aber sonst nichts bemerkt hat: weder Ursache, noch Wirkung, weder Gleichheit, noch Ungleichheit, weder Ordnung, noch Verhältnisse: weder Ebenmaaß, noch Mangel desselben: weder Zeichen, noch Bezeichnetes: weder ein Ganzes, noch Theile eines Ganzen; denn alle diese Dinge haben weder Farben, noch Figuren. Auch zweyfle ich nicht, daß das lebendige Auge, wenn es mit dem Geiste einen Streit anfangen könnte, kühn behaupten würde: daß von allen den Dingen, welche der Geist in der Uhr wahrgenommen haben wolle, gar nichts vorhanden sey, sondern daß der Geist dieselben erdichte, und sich selbst damit täusche: daß es alles, was dasselbe von außen empfangen, der Seele treulich mitgetheilt habe, und daß diese nichts wahrnehmen könne, als was ihr von dem Auge überliefert worden. Das Auge würde sich zur Bekräftigung seiner Sache auf den Spiegel, oder die gläserne Kugel berufen, und darthun, daß sich in diesen gar nichts von den angeblichen logischen Formen, oder abstracten Ideen zeige. Das Auge würde aber mit allen diesen Gründen wenig ausrichten. Denn da es selbst gesteht, daß die äußeren Dinge solche Formen, oder Ideen gar nicht gewähren; so bleibt dieses wenigstens gewiß, daß die erwähnten Formen, sie mögen wahr, oder erdichtet seyn, sich

sich bloß im Verstande finden, und durch eine dem Geist bewohnende ursprüngliche Kraft hervorgebracht werden."

"Es gilt aber nicht bloß von allen zusammengesetzten Werken der Kunst, sondern auch von allen ähnlichen Werken der Natur, daß sie von den Sinnen nicht erfaßt, oder begriffen werden können. Vielmehr müssen durchgehends ursprüngliche Formen des Geistes, eigenthümliche allgemeine Begriffe des Verstandes hinzukommen, um die verschiedenen Theile und Eigenschaften, die von den Sinnen wahrgenommen werden, zusammen zu ordnen, und zu verbinden ⁵⁰). Alle Vorstellungen also selbst von körperlichen Dingen enthalten etwas, was die Sinne nicht liefern, und von den äußeren Dingen nicht herkommt, sondern allein von dem Geiste ausgeht, und hervorgebracht wird ⁵¹). Wer

D 3

siehe

50) l. c. 695-97. Atqui nulla est species, aut notio rerum corporearum, quae composita sunt, siue hominum sollertia comparatae sint, siue hominum sollertia comparatae sint, siue naturae ipsius artificio factae, quin logicas eiusmodi scheses, et relationes cohibeat, et contineat. Hinc probatum simul dedimus, nullam rem corpoream, et compositam, cuiuscunque sit naturae et generis, a sensu intelligi, neque speciem eius extrinsecus a vñs obiectis animo imprimi, verum vñce ab amplissima, quae menti est, res diuerfas sociandi facultate comprehendi, et ex innata eius virtute gigni.

51) p. 686. Sicut nos ex animo et corpore . . . constamus; ita etiam cogitationes nostrae de rebus corporeis aliquid habent rationale et sensibile, quorum illud animae instar est, hoc autem loco corporis. et 695. Omnes formae ac species rerum, quae arte parantur, et mechanicae dicuntur, continent aliquid, quod a sensu haud proficiscitur, nec a rebus externis ad animum transmittitur; idque

sieht es zum Beispiel nicht ein, daß, wenn das Auge eines unvernünftigen Thieres einen schönen Pallast von außen und innen eben so genau betrachtete, als die Seele des Menschen ihn durch das Auge kennen lernt, jenes doch nicht eine solche richtige Vorstellung erhalten würde, als sich der Geist eines vernünftigen Beobachters bildet? ⁵²⁾”

Es werden aber nicht bloß zusammengesetzte körperliche Gegenstände, sondern auch die einfachsten körperlichen Dinge, und Eigenschaften dadurch allein erkannt, daß der Geist seine ursprünglichen Formen, oder die ihm eigenthümlichen abgezogenen Begriffe auf dieselben anwendet ⁵³⁾. Es bewährt sich auch hier, daß unsere Erkenntniß nicht bey einzelnen Dingen anfängt, sondern vielmehr bey denselben aufhört.

“Damit

idque tametsi minime fictum prorsus, et commentitium sit, sed ad rei ipsius naturam omnino pertineat, haud tamen aliter, quam mente et cogitatione comprehenditur.

52) p. 696. Fac vero sensum seu oculum animantis ratione destituti splendidissimum, et pulcherrimum intueri palatium, nec exteriores tantum, sed et interiores omnes partes eius spectare: fac, oculum illum aequae ab hac domo valide commoueri, et affici, atque animus ab ea afficitur hominis; num idcirco ille veram speciem, formam, et rationem domus comprehendet, ac cognoscet? nullo certe modo. Nulla res, nisi ratione, et interiori agendi virtute praedita sit, hanc formam vnquam complectitur, ac intelliget.

53) IV. c. 3. p. 705 et sq. Iam maius aliquod molior, atque demonstrandum mihi sumo, ipsas etiam simplices corporeas res, quae in corporibus singulis extra nos positae sensu percipimus, a mentis vi et potentia cognosci, et intelligi, quae notiones sibi in se insitas ad eas applicat.

„Damit gar keine Dunkelheit übrig bleibe, so stelle man sich irgend einen andern Körper, z. B. die Außenseite eines weissen, oder schwarzen Triangels vor. Man lasse einen solchen Triangel zuerst von einem lebendigen Auge, und dann von dem Geiste betrachten; und man wird sogleich den großen Unterschied der sinnlichen Wahrnehmung, und dann der Erkenntniß entdecken, die der Seele allein eigenthümlich ist. Wenn das Auge auf den Triangel fällt, so nimmt es einen einzelnen, weissen und dreyeckigen Körper wahr, und zwar verworren, ohne irgend eine deutliche Vorstellung⁵⁴⁾. Das Gesicht kann nicht mehr entdecken, wenn es sich auch noch so sehr anstrengt, weil sein Wahrnehmungs-Vermögen nicht weiter reicht, als die Eindrücke, die demselben mitgetheilt werden. Der Verstand aber, der sich in eben der Seele findet, welcher das Empfindungs-Vermögen eigen ist, zieht das, was der Sinn leidend aufgenommen hat, nachher unter seine Urtheilskraft, und äußert sich vermöge seines ursprünglichen Vermögens auf folgende Art⁵⁵⁾. Er braucht zuerst seine natürliche Gabe, einzutheilen, zerlegt die ganze zusammengesetzte Empfindung, und erkennt alsdann, daß sie aus mehreren Bestandtheilen, und Formen bestehe⁵⁶⁾. Indem er bemerkt, daß nicht jeder schwarzer, oder weisser Körper nothwendig dreyeckig, und nicht jedes Dreyeck nothwendig weiß oder schwarz sey; gelangt er

D 4 zu

54) Concrete tamen et confuse sine vlla distinctione.

55) p. 705. Mens vero seu intelligentia, in eadem residens anima, cui sentiendi facultas inest, quae a sensu hac ratione patiendo percipiuntur, *postea sub iudicium suum vocat*, innataque et propria virtute sua adhibita, semetipsam gradatim sequenti modo explicat.

56) Cognoscitque, ex variis illud speciebus, et notio- nibus compositum esse.

zu zwey verschiedenen Formen und Begriffen: nämlich den Begriffen von Weiß, und von Dreyeckig. Wenn er ferner bedenkt, daß das Nichts keine Eigenschaften haben könne; so schließt er, daß jene beiden Formen, oder Beschaffenheiten nothwendig in irgend einem gemeinschaftlichen Subject, oder Substrato beyammen seyn müssen; und dieses Substratum nennt er körperliche Substanz, die in sich selbst zwar etwas einiges, und einartiges ist, hier aber zugleich weiß und dreyeckig erscheint. Im Ganzen also trifft er in dem empfundenen Object dreyerley Gegenstände seiner Betrachtung: eine körperliche, weiße, und dreyeckige Substanz an. Wenn er diese Dinge weiter untersucht, so entsagt er den Sinnen, und der Empfindung gänzlich, hebt sich über alles Körperliche empor, und erforscht sie von aller Materie, und allen Zufälligkeiten abgefondert. Da er ihre Natur, in so fern sie durch die Sinne geoffenbart wird, genug beobachtet hat; so sucht er die Erkenntniß derselben nicht mehr außer sich, sondern wendet sich zu den innern allgemeinen Begriffen, die in ihm selbst vorhanden sind, und vermöge deren er die wahrgenommenen Dinge unter ihre Gattungen und Arten zurückbringen kann."

"Und zwar zuerst, was die körperliche Substanz betrifft, oder diejenige Natur, in welcher sich Farbe, und Gestalt finden; so entscheidet er so gleich, daß das Wesen derselben darin bestehe, daß sie ausgebehnt, und unburchbringlich sey. Da sie auch nicht als ein bloßer Begriff, oder Form des Geistes, sondern als etwas außer demselben Vorhandenes betrachtet wird; so erweckt er augenblicklich aus sich selbst noch eine andere Idee, nämlich des Daseyns, welche, zu der ersteren hinzugefügt, das Urtheil hervorbringt, daß das, was der Geist jetzt betrachtet, ein wirklich vorhandener, ausgebehnter,
und

und undurchdringlicher Gegenstand sey. Es ist unläugbar, daß keiner unter allen angeführten Begriffen, von Wesen, und Daseyn, von Gegenstand, und Substanz, vom Wirklichen, und Nichts, von Ausdehnung, Länge, Breite, und Tiefe, durch den sinnlich wahrgenommenen, oder irgend einen andern Gegenstand hervorgebracht worden. Man kann daher nicht zweifeln, daß sie durch eben die Kraft erzeugt werden, wodurch der Geist fähig wird, sich so wohl etwas wirkliches, als das Nichts vorzustellen. Besonders wird Niemand behaupten können, daß der Begriff vom Nichts durch irgend einen äußern Gegenstand und Eindruck erweckt worden. Wenn nun aber das Wesen oder die Natur des Körpers einzig und allein durch ursprüngliche Begriffe, oder Formen des Geistes erkannt wird; (denn die Sinne nehmen davon nichts, sondern bloß die äußeren Bekleidungen der Körper, Farbe und Figur wahr) so ist es auch außer allem Streit, daß die verschiedenen Eigenschaften der Körper, z. B. Weiße, und dreyeckige Gestalt, nicht durch sinnliche Eindrücke, sondern durch ursprüngliche Begriffe, und Formen des Gemüths erkannt werden."

"Es ist sehr leicht zu zeigen, daß unter der sinnlichen Wahrnehmung und Vorstellung, und unter dem allgemeinen Begriff des Weißen, wie ihn der Verstand bildet, ein sehr großer Unterschied sey. Die Empfindung der weißen Farbe, wie sie durch einen einzelnen Gegenstand erregt wird, ist kein deutlicher Begriff irgend eines Wesens, sondern bloß eine dunkle, trübe, unvollständige Impression, die durch eine Einwirkung von außen in dem Gehirn erregt worden. Der thätige und lebendige Geist, der sich mit seinen ursprünglichen Formen, oder abgezogenen Ideen beschäftigt, merkt bald, daß es ihm unmöglich sey, eine solche Eigenschaft, dergleichen die sinnliche Empfindung der weißen Farbe ist, in einer ausgedehnten Natur zu begreifen.

Aus diesem Grunde schließt er mit der größten Zuversicht, daß die weiße Farbe nicht eine Eigenschaft des Körpers an sich sey, weil er sich von einer solchen Eigenschaft gar keinen Begriff machen kann. Und in dieser Meinung bestärken ihn die Sinne selbst. Die äußersten Enden des Regenbogens, welche die Erde berühren, theilen keinem Gegenstande ihre verschiedenen Farben mit; und Thau- oder Wassertropfen bieten unserm Auge die Farben des Regenbogens dar, ungeachtet sich solche Farben in denselben wirklich nicht finden. Ich übergehe andere Beispiele, wodurch dargethan werden kann, daß alle Dinge, wovon ich bisher geredet habe, weiter nichts seyen, als Veränderungen eines empfindenden Wesens, die durch gewisse Beschaffenheiten der Oberfläche äußerer Gegenstände hervorgebracht werden. — Will also Jemand einen Vernunft-Begriff 57) von der weißen Farbe haben, so wird man ihm folgende Idee mittheilen: die weiße Farbe ist eine gewisse Modification der Seele, die durch eine eigenthümliche Beschaffenheit und Bewegung der Lichtstrahlen gegen unsere Augen hervorgebracht wird. Dieser Begriff ist von einer ganz andern Art, als der sinnliche Schein, welchen man eine verworrene, und halb todte Wahrnehmung nennen kann. Auch darf Niemand glauben, als wenn jene Vernunft-Begriffe von Veränderungen der Seele durch die äußeren auf unsere Sinne wirkenden Gegenstände erzeugt würden. Das Auge sieht weder die Modification der Seele, noch die damit verbundene Empfindung. Der Begriff von beiden entspringt aus der Seele, und wird von dieser gleichsam gebildet, oder zusammengeordnet 58).

Ich

57) Notionem rationalem.

58) Namque oculus nec perfectionem videt, nec sensum: sed vtriusque notio ex ipsa mente elicitor.
et

Ich komme jetzt zu dem letzten ⁵⁹⁾ Vernunft-Begriff, welchen der Körper, wovon die Rede ist, veranlaßt: nämlich zur Form des Triangels. Die Wahrnehmung eines Triangels erweckt in uns nicht bloß das Bild eines körperlichen Gegenstandes, sondern auch die Form, oder den reinen Begriff eines Dreyecks. Keiner kann sich den Begriff eines Triangels so abgezogen denken, daß ihm nicht das Bild irgend eines sinnlich wahrgenommenen Triangels vorschwebte. Aus diesem Grunde glauben Viele, daß es außer diesem Bilde keinen andern aus, und von dem Geiste geschaffenen Begriff eines Dreyecks gebe. Dieß ist eben so viel, als wenn man sagte, daß der Triangel gar nicht erkannt werden könne. Denn weder die Sinne, noch die Einbildungskraft vermögen die innere Natur irgend eines Wesens durchzuschauen. Um den erwähnten Irrthum zu benehmen, wollen wir das körperliche Dreyeck noch genauer, als bisher, untersuchen. Diese genauere Untersuchung zeigt uns, daß die begränzenden Linien nicht vollkommen gerade, und daß auch die Winkel nicht scharf sind. Hieraus erhellt augenscheinlich, daß unser Begriff eines vollkommenen Triangels nicht durch irgend ein körperliches Dreyeck hervorgebracht worden ist. Unser Vernunft-Begriff stellt uns eine von drey geraden Linien begränzte Fläche dar, welche Linien durch drey Punkte mit einander verbunden werden. Diesem Begriff entspricht ein dreyeckiger Körper nicht, als welcher von einer solchen Vollkommenheit weit entfernt ist. Man muß daher zugeben, daß der reine Begriff eines Dreyecks vielleicht durch den Anblick eines körperlichen Dreyecks veranlaßt, aber allein von unserm Geist gebildet

et excitatur, eaque de causa a mente superatur, subigitur, et comprehenditur. p. 707.

59) Ad ultimum visum rationale.

bet worden: ohngefähr so, wie einzelne Züge auf dem Papier in uns so gleich die Vorstellung eines menschlichen Angesichts erregen, oder das unähnliche Gemählde eines Freundes das wahre Bild desselben aus unserer Einbildungskraft hervorruft."

"Vielleicht wirft man mir ein, daß, wenn mein Vernunft-Begriff vom Dreyeck auch nicht durch einen gegenwärtigen dreyeckigen Körper gebildet worden, er vielleicht vormahls durch einen solchen Gegenstand erzeugt worden sey. Hierauf antworte ich, daß sich in der Körperwelt nie ein vollkommen dreyeckiger Körper gefunden habe. Würde aber auch ein solcher durch die göttliche Allmacht hervorgebracht; so sind unsere Sinne viel zu schwach, als daß sie einen solchen vollkommenen Körper wahrnehmen könnten. Wenn es noch eines Beweises bedürfte, daß unsere Vernunft-Begriffe von Triangeln, und anderen vollkommenen Figuren nicht durch körperliche Gegenstände erzeugt werden; so könnte man ihn schon allein darin finden, daß eine Fläche ohne Tiefe, eine Linie ohne Breite, ein Punct ohne Ausdehnung sich gar nicht in der wirklichen Natur finden, und daß auch selbst die Begriffe von Winkeln, und deren Quantität nie durch die Sinne verschafft werden konnten."

"Weit entfernt, daß alle unsere allgemeinen Begriffe von körperlichen Dingen durch Impressionen auf die äußeren Sinne erzeugt werden sollten, so kann man vielmehr behaupten, daß nicht einmahl alle unsere Empfindungen von einzelnen Körpern Abdrücke derselben in der Seele seyen, wie Pettschafte Abdrücke von allerley Figuren in weichem Wachse hervorbringen. Eine jede Wahrnehmung ist nicht bloß ein todes Leiden, sondern auch die Wirkung einer lebendigen Kraft ⁶⁰⁾. Die
äußeren

60) p. 712. Etenim omnis perceptio, qualiscumque demum sit, vitalis est virtus, non autem mera perceptio vita carens.

äußeren in unsere Sinne wirkenden Gegenstände theilen uns weiter nichts mit, als gewisse Bewegungen, die sich durch die Nerven bis zum Gehirn forcpflanzen. Wegen der innigen Vereinigung des Leibes und der Seele wird die letztere durch die Bewegungen im Gehirn auf eine gewisse Art afficirt, vermöge welcher sie dann die Vorstellungen körperlicher Dinge in sich selbst, oder aus sich selbst erweckt. Unter diesen Vorstellungen sind mehrere, die weder den Bewegungen im Gehirn, noch den körperlichen Gegenständen im geringsten entsprechen: z. B. unsere Wahrnehmungen, und Vorstellungen von Schmerz, Vergnügen, Kitzel, Hunger, Durst, Wärme, Kälte, vom Süßen, und Bittern, von Licht, Farben, u. s. w. Unsere Empfindungen sind eine Art von Sprache, in welcher die Natur durch die von äußeren Objecten erzeugten Bewegungen uns gleichsam anredet. So wie unsere Seele nicht bey den bloßen Worten, welche das Ohr vernimmt, stehen bleibt, sondern die Bilder und Vorstellungen der bezeichneten Dinge erweckt; so nimmt sie auch von den im Gehirn vorgehenden Veränderungen Anlaß, diejenigen Gedanken aus sich selbst hervor zu bringen, zu deren Zeichen die Natur jene Bewegungen im Gehirn gemacht hat. Es gibe daher in uns ein doppeltes Wahrnehmungs-Vermögen, wovon das Eine dem Andern unterworfen ist. Das Eine gehört dem untern Theile unfers Gemüths zu, der dem Körper verwandt ist. Dieses wird durch allerley Einwirkungen äußerer Gegenstände erweckt, nimmt aber nur die Außenseiten der Dinge wahr, und erreicht daher nie das Wesen, oder die innere Natur auch nur eines einzigen Gegenstandes. Das zweyte Wahrnehmungs-Vermögen findet sich in dem höhern, oder edlern Theile der Seele, die ganz allein erkennt, gar keine Veränderungen vom Körper empfängt, und von diesem weder Gutes, noch Böses leiden kann. Indem diese für sich selbst

selbst wirkt, erweckt sie die Formen, oder Begriffe der Dinge aus sich selbst, und vermöge dieser abgezogenen Begriffe schaut sie gleichsam von oben auf die einzelnen Dinge herab, und erkennt, oder begreift dieselben. Es geschieht nicht selten, daß die sinnlichen Wahrnehmungen, welche durch die Dazwischenkunft des Körpers in uns entstehen, uns Gelegenheit geben, die allgemeineren Ideen, welche der Geist ganz allein aus sich selbst hervorzieht, zu erwecken. Man irrt aber sehr, wenn man deswegen glaubt, daß alle unsere allgemeineren Begriffe weiter nichts seyen, als Verfeinerungen körperlicher Bilder: daß alle unsere Erkenntniß von den Sinnen anfangt, und herrühre; und daß man sie also als eine Erweiterung, und Fortsetzung unserer Gefühle ansehen müsse. Diese Begriffe kommen von einer ganz andern Kraft des Geistes her, welcher aus sich selbst, und durch sich selbst seine eigenthümlichen, und ursprünglichen Ideen gleichsam hervorstößt, und vermöge derselben die Dinge außer ihm erkennt. Indem der Geist dieses thut, verhält er sich weder leidend, noch entwickelt oder schließt er bloß, sondern er greift gleichsam vor, nicht vermöge einer hinauf- sondern herabsteigenden Erkenntniß ⁶¹). Die Seele kehrt nämlich ihre Sehkrast zuerst in sich selbst hinein, und betrachtet ihre eigenthümlichen Ideen, die in dem alle Formen umfassenden Erkenntniß-Vermögen verborgen sind; und von diesen Begriffen steigt sie herab, indem sie einzelne Dinge ihren Ideen unterwirft, und sie dadurch erkennt ⁶²). Hieraus erhellt, daß

- 61) p. 714. Sed anticipando veluti, perceptioneque quadam non ascendente, sed descendente.
- 62) Mens nimirum in semetipsam primum aciem suam conuertit, notionisque sibi proprias, quae in facultate eius cognoscendi, formas omnes complectente, reconditae latent, contemplatur: inde vero descendit cognoscendo, resque singulas sub illam facultatem subiicit,

daß unsere Erkenntniß nicht von einzelnen Dingen an-
fange, sondern damit aufhöre. Da nun unser Geist
die Anfänge seiner Erkenntniß aus sich selbst schöpft, und
nachher durch seine innere und eigenthümliche Kraft die
Gegenstände außer ihm erkennt; so ist es außer allem
Zweifel: daß die einzelnen Gegenstände außer uns nur
den zweyten Rang unter den von uns erkennbaren Din-
gen behaupten. Wenn es sich nicht so verhielte, wie
würde die Gottheit etwas erkennen können? Erkennen wir
also, wie Gott erkennt, so erkennen wir durch allge-
meine Begriffe. — Mit Recht nehmen wir daher an,
daß, da selbst die Empfindungen und Vorstellungen ein-
zelner Dinge nicht durch die Körper allein in uns her-
vorgebracht werden, sondern vielmehr Producte des Gei-
stes sind, wozu aber der mit dem Geiste verbundene
Körper etwas beiträgt; es noch viel weniger gedenkbar
sey, daß die allgemeineren, von allem Körperlichen ab-
gesonderten Begriffe weiter nichts seyn sollten, als Ab-
drücke, und Bilder von Körpern, durch körperliche Ein-
wirkungen in der Seele hervorgebracht. — Wie könnte
man alle oben angeführte Verhältniß-Begriffe, wie
die Ideen von Gerechtigkeit und Billigkeit, von Pflicht,
und Verpflichtung, von Gedanke, Meinung und Er-
kennniß, von Wille und Gedächtniß, von Wahrheit
und Falschheit, und unzählige andere für bloße sinnliche
Eindrücke ⁶³⁾, oder für Bilder halten, die mit dem
Pinsel der Phantasie gemahlt würden? ⁶⁴⁾ Sie sind
vielmehr Begriffe des reinen Verstandes, so wie es auch
Grundsätze gibt, deren Begriffe eben so wenig bildlich
gedacht, oder in Bilder gehüllt werden können, als die
Einbildungskraft im Stande ist, die Nothwendigkeit
ihres Zusammenhanges einzusehen. Wer kann sich zum
Beispiel von den Worten und Begriffen, aus welchen

63) Αισθηματα.

64) p. 586. 587.

das Axiom besteht: nichts kann zugleich seyn, und nicht seyn: Bilder entwerfen, oder sich dieselben bildlich vorstellen? ⁶⁵⁾

“Wer behauptet, daß es unwandelbare Naturen, oder Wesen, und Formen der Dinge gebe, die von den einzelnen außer uns vorhandenen Dingen verschieden seyen, der behauptet nicht mehr, als ein Anderer, welcher sagt, daß außer der Körperwelt noch eine andere höhere verständliche Welt existire, welche die unwandelbaren Formen oder Naturen der Dinge enthält, und vermöge derselben alle äußere Dinge erkennt” ⁶⁶⁾.

“Wenn diese Formen und Wesen der Dinge auch nirgend, als im Geiste vorhanden sind ⁶⁷⁾; so darf man sie bewegen nicht für bloße Dichtungen des Verstandes halten. So bald man die Begriffe und Sätze, auf welche alle Systeme der Mathematiker und Weltweisen gebaut

65) p. 686. Adde, haud paucas esse propositiones, quae totae verbis constant, siue notionibus, quarum nemo imaginem animo informare valet: ne quid nunc de necessitate connexionis has inter notiones dicam, quam nullius vnquam hominis imaginatio assequetur. Nihil potest esse, et non esse eodem tempore, notissimum philosophorum scitum est. At quis, quaeso, verborum, ex quibus illud consistit, imagines animo informare valet? quis verbi, nihil potest, esse, et non esse, eodem, tempore, simulacrum sibi met vnquam effinixerit?

66) p. 724. 25. IV. c. 4. §. 56. . . esse in hac rerum vniuersitate supra orbem corporeum, et ex materia constantem alium superiorem orbem ex natura rationali constatum, qui immutabiles rationes et species rerum intra se cohibeat, earumque ope omnes res extra se collocatas cognoscat, et intelligat.

67) Ibid.

gebaut sind, für leere Dichtungen erklärte; so würde auch alle Wahrheit, und unsere ganze Erkenntniß, die auf jenen Begriffen und Sätzen beruht, nichts als eitel Träume seyn. — Allein es ist evident, daß unser Geist zwar nach Wohlgefallen an jene Dinge denken, aber nicht sie erdichten, oder erfinden könne: daß sie vielmehr wirkliche, und unwandelbare Naturen seyen, über welche unser Geist nicht die geringste Gewalt ausübt. Wenn unser Geist jene Begriffe und Sätze nach Wohlgefallen erdichete, so würde er sie auch nach Belieben zerstören können. Die Natur selbst lehrt uns, daß jene Begriffe und Sätze nicht nur von Ewigkeit her, sondern daß sie auch nothwendig existiren; daß sie deswegen nicht anders, als wir sie erkennen, vorhanden seyn, und auch niemahls untergehen können. Eben diese Formen und Wesen der Dinge sind es, welche Plato und Aristoteles ⁶⁸⁾ bald die ewigen, und unvergänglichen, bald die nothwendigen und unbeweglichen Dinge, oder die einzigen, oder einzig wirklichen Gegenstände wahrer Wissenschaft nennen. Sie dauern fort, wenn sie gleich nicht von unsern erschaffenen Geistern gedacht werden; und man kann sie daher noch in einem andern Sinn als unwandelbar betrachten. Sie sind nicht bloß deswegen unveränderlich, weil sie sich uns stets, wenn wir dieselben denken, auf dieselbige Art darbieten, sondern weil sie vorhanden sind, oder niemahls aufhören, unsere Seelen mögen sich dieselben vorstellen, oder nicht. Die intellectuellen Naturen, oder Wesen des Triangels, des Quadrats, des Zirkels, der Pyramide, des Würfels, der Kugel, und alle nothwendige Wahrheiten der Geometrie welche sich auf diese Figuren, und Solida beziehen, sind nicht vom Archimed,

68) Tudworth führt l. c. §. 5. die Stellen an.

med, *Euklid*, und andern großen Männern auf eine solche Art erfunden worden, daß sie mit ihren Erfindern zu existiren angefangen hätten, sondern alle diese Begriffe und Wahrheiten waren vor ihren Erfindern vorhanden, und würden auch bleiben, wenn gleich alle Geometer und das Andenken derselben gänzlich verschwänden. Ja wenn diese Körperwelt, und so gar alle erschaffene Geister vernichtet würden; so kann man doch nicht zweifeln, daß die Begriffe, oder Wesen der geometrischen Figuren, und die nothwendigen Wahrheiten, welche sich darauf beziehen, unversehrt blieben. Aus diesem Grunde muß man auch annehmen, daß sie schon existirten, bevor die Körperwelt, und alle erschaffene Geister vorhanden waren. Wir mögen uns anstrengen, so viel wir wollen, so können wir es nie dahin bringen, eine Zeit anzunehmen, in welcher weder der Begriff, oder das Wesen des Triangels, noch andere Begriffe, die wir bloß mit unserm Verstande fassen können, existirt hätten: oder wo es falsch gewesen wäre, was jetzt über allen Zweifel erhaben ist, daß die drey Winkel eines Dreyecks zwey rechten Winkeln gleich sind: oder wo diese Dinge durch die Willkühr irgend eines Wesens zuerst hervorgebracht worden, dann ein gewisses Alter erreicht hätten, und endlich allmählich wieder abnähmen, und untergingen. — Die Wesen der Dinge ⁶⁹⁾ gleichen den Einheiten. So bald zu den einen, wie zu den andern, etwas hinzugesetzt, oder davon weggenommen wird, so bleiben sie nicht mehr, was sie waren, sondern sie ändern ihre Natur. Wenn daher eine und dieselbige Sache von verschiedenen Geistern recht begriffen wird, so müssen nothwendig diese Geister alle Wahrheiten, welche eine solche Sache betreffen, fassen, oder erkennen. Die Zahl der erkennenden Geister mag so sehr wachsen, als sie will; so bleiben die Wahrheiten immer

69) IV. 5. §. 5. 6. p. 734. 735.

Immer dieselbigen. Rechte Weisheit, Wahrheit, und Erkenntniß ist ein gleichförmiges ewiges Licht, welches alle erschaffene Geister erleuchtet. Wir müssen daher nothwendig schließen, daß, wenn ein Axiom von irgend einem Geiste, er sey, von welcher Classe oder in welcher Gegend der Welt, er wolle, erkannt wird, diese Wahrheit nicht bloß dem Geiste gehöre, von welchem sie erkannt wird, sondern eine allgemeine, oder allgemein gültige Wahrheit sey, die von allen Geistern in zahllosen Welten als eine solche erkannt wird ⁷⁰). Vielleicht wirst hier Jemand die Frage auf: woher wir es denn wissen, daß unsere Begriffe den unbedingten, und unwandelbaren Naturen, oder Wesen der Dinge, und den eben so unwandelbaren Verhältnissen der Dinge entsprechend seyen? Ich antworte: Da jene Begriffe, aus welchen alle Wissenschaft entspringt, in unserm Geiste vorhanden sind; so können wir das Kriterium des Wahren, welches wir zu finden hoffen, nicht außer uns selbst suchen, und können auch eben so wenig die sinnlichen Dinge als die Muster und Richter der Wahrheit ansehen. Schon oben bemerkte ich, daß die Wahrheit keines einzigen Lehrsazes der reinen Geometrie durch Erfahrung und Beispiele bewiesen werde. Wir können auch nicht in den göttlichen Verstand hineinschauen, um die Wahrheit unserer Begriffe zu

E 2

zu

- 70) l. c. Quum enuntiatum quoddam, seu scitum accurate, atque recte a mente quadam, cuiuscumque demum sit generis, aut vbiicumque degat, et versetur, intelligitur, et capitur, veritas eius sciti non est priuata, nec ad illam vnico mentem pertinet, a qua comprehenditur, sed generalis est, et vniuersalis, vt Stoici loquuntur, ἀληθὲς καὶ ἀόλιμον, per vniuersum terrarum orbem. Quin si vel innumerabiles essent mundi, in his tamen omnibus, cunctis mentibus rite atque accurate eam intelligentibus, non posset non certa, veraque videri.

zu prüfen, wie wohl es außer allem Zweifel ist, daß der ewige Geist die einzige Regel der Wahrheit sey. Kurz: die Regel der Wahrheit muß nicht außer uns, sondern einzig und allein in unserer Erkenntniß, und in den Begriffen unsers Geistes gesucht werden. Das Wesen aller Wahrheit besteht in Evidenz und Deutlichkeit, und alles, was klar und deutlich erkannt wird, das ist wirklich und wahr ⁷¹⁾, und was hingegen falsch ist, davon kann selbst die Allmacht Gottes nicht machen, daß wir eine klare, und deutliche Erkenntniß erlangen. Denn das Falsche ist gar nicht, oder ist nichts: was aber deutlich gedacht wird, das ist wirklich. Auch die gränzenlose Allmacht Gottes vermag nicht so viel, daß das, was nichts ist, etwas werde. Es ist daher nie ein Sterblicher hintergangen worden, und kann nie hintergangen werden, wenn er das für wahr und wirklich hält, was er klar und deutlich erkannt, oder begriffen hat."

"Es waren sehr alte, und richtige Regeln: daß der Geist über die Materie herrsche, nicht aber beherrscht werde ⁷²⁾: und daß das wahre Wissen mit der Wirklichkeit der Dinge, oder den Dingen an sich übereinstimme ⁷³⁾. Dieß wahre Wissen ist nicht etwas eingebildetes, oder einzelnen Menschen eigenthümliches, sondern eine Erkenntniß dessen, was unbedingte ist, oder nicht ist" ⁷⁴⁾.

Richard

71) p. 735. Omnis enim veritatis essentia consistit in euidencia, et perspicuitate, quodque clare ac perspicue concipitur, et intelligitur, id est, et verum est: etc.

72) p. 663. 664. του νου κρατειν, αλλ' ο κρατεισθαι.

73) p. 682. το αυτο εστιν η κατ' ενεργειαν επισημη τω πραγματι ex Arist. de anima III. c. 6. το αυτο εστι το νοου και το νοουμενου etc. p. 732. 733.

74) l. c. Verum comprehensio eius, quod absolute est, aut non est.

Richard Price setzte das im Grundrisse mitgetheilte Ludworchische System noch deutlicher aus einander, und fing, wie Ludworth mit Betrachtungen über die wesentliche Verschiedenheit des Empfindungsvermögens, und des Verstandes, oder der Vernunft an ⁷⁵).

“Das Vermögen in uns, bemerkt Price zuerst, was die Gegenstände, und Wahrnehmungen der Sinne beurtheilt, und ihren Entscheldungen widerspricht: was die Natur der Eigenschaften der Körper entdeckt, die Ursachen sinnlicher Eindrücke erforscht, und zwischen dem, was in ihnen wirklich, oder erdichtet ist, unterscheidet, muß ein edleres und höheres Vermögen, als das Vermögen der Sinne seyn.”

“Es ist einleuchtend, daß ein Sinn die Gegenstände eines andern Sinns nicht beurtheilen kann: das Auge zum Beyspies nicht die Harmonie der Töne, und das Ohr nicht die Harmonie der Farben. Die Kraft also, welche die Gegenstände aller Sinne wahrnimmt, vergleicht, und beurtheilt, kann kein Sinn, oder etwas den Sinnen verwandtes seyn. Wenn wir Ton und Farben zusammenhalten, und in ihnen Wesen, Zahl, Uebereinstimmung, Verschiedenheit &c. wahrnehmen: wenn wir entschieden, daß ihre Wirklichkeit nicht darin besteht, Eigenschaften körperlicher Substanzen, sondern Veränderungen unserer Seelen zu seyn; so muß dieses durch ein schärferes, als durch unser körperliches Auge geschehen. Was diese Dinge erkennt, und diese Begriffe veranlaßt, muß eine Kraft seyn, die alle Dinge ihrer Untersuchung unterwirft, und sich mit der Betrachtung der nothwendigen Wahrheit, und Realität bekannt machen kann.”

E 3

“Unser

75) pag. 68 et sq.

“Unser Empfindungs-Vermögen besteht darin, daß gewisse Eindrücke, und Vorstellungen sich uns wider unsern Willen aufdringen. Allein der Sinn kann es nicht wahrnehmen, was sie sind, oder woher sie kommen. Er erliegt gleichsam unter seinen Objecten ⁷⁶⁾, und ist bloß eine Empfänglichkeit der Seele zu empfinden, und zu leiden, oder seinen Zustand durch den Einfluß besonderer Ursachen verändern zu lassen. Er bleibt daher den Gegenständen und Ursachen, von welchen er afficirt wird, fremd, und kann nichts erkennen, oder beurtheilen, selbst seine eigenen Veränderungen nicht. Allein der Verstand ergreift, und bemeistert sich seines Gegenstandes, erkennt ihn in sich selbst, und untersucht und beurtheilt ihn vermöge seiner ursprünglichen Kraft, und Thätigkeit.”

“Wenn nicht Verstand, und Empfindungs-Vermögen ganz verschieden wären; so würden wir uns mit den sinnlichen Wahrnehmungen von Licht, Farben, Tönen, u. s. w. begnügen; und würden nicht weiter nachforschen, besonders, wenn die Eindrücke stark und mächtig sind. Jetzt hingegen empfinden wir ein unwiderstehliches Verlangen, tiefer einzudringen; und wir sind nicht eher befriedigt, als bis wir sie der Gewalt, und Aufsicht der Vernunft unterworfen haben. — Bey sinnlichen Eindrücken ist es der niedrigere, leidende und instinctartige Theil der eingecörperten Seele, der afficirt wird. Allein bey intellectuellen Vorstellungen handelt die Seele mehr für, und durch sich selbst, und abgesondert von der Materie. — Die Sinne bieten der Seele besondere Vorstellungen dar, und können sich nicht zu allgemeinen Ideen erheben. Der Verstand untersucht und vergleicht die von den Sinnen dargebotenen Vorstellungen, steigt über einzelne Dinge zu allgemeinen, und abgezoge-

76) It lies prostrate under its object.

gezogenen Ideen hinauf, sieht von hier auf die Körperwelt hinab, umfaßt eine Unendlichkeit von einzelnen Dingen mit Einem Blick, und wird dadurch fähig, allgemeine Wahrheiten zu entdecken. — Die Sinne nehmen bloß die Außenseite der Dinge wahr. Die Vernunft erforscht auch ihre Naturen. — Empfindung ist bloß eine Veränderung der Seele, die ihr aufgedrungen wird. Erkenntniß hingegen ist die Aeußerung lebendiger Kraft, wodurch intellectuelle Gegenstände begriffen, oder verstanden werden. Das Fühlen von Schmerzen zum Beispiel ist eine Wirkung der Sinne. Der Verstand hingegen äußert sich, wenn der Schmerz selbst ein Gegenstand der Betrachtung der Seele, oder wenn er der Seele vorgehalten wird, damit sie seine Natur, und Ursachen untersuche."

"Die Sinne allein nehmen in den ausgesuchtesten Werken der Kunst und Natur, in einer Pflanze, einem thierischen Körper nichts wahr, als was auf dem Grunde des Auges gemahlt wird, oder auf dem Papier gezeichnet werden könnte. Der Verstand allein entdeckt Ordnung, und Ebenmaaß: Mannichfaltigkeit, und Regelmäßigkeit: Absicht, Zusammenhang, Kunst, und Kraft: Anlagen, Verhältnisse, und Zusammenstimmungen von Theilen zu einem Ganzen: Dinge, die wie durch ein sinnliches Organ dargestellt, und deren Ideen nie durch äußere Gegenstände in der Seele hervorgebracht, oder von außen leidender Weise aufgenommen werden können. — Der Sinn kann nie die Veränderungen denkender Wesen wahrnehmen. Diese können bloß durch das Schauen des Geistes in sich selbst, oder durch innere geistige Beschauung wahrgenommen werden."

"Mit einem Worte, es ist augenscheinlich, daß die Gegenstände, Aeußerungen, Berrichtungen und selbst die Begriffe von Sinn und Verstand gänzlich verschieden

den sind. Der Eine nimmt bloß einzelne, der Andere allgemeine Dinge wahr. Der Eine ist ganz unfähig, über Wahrheit und Wirklichkeit zu entscheiden. Der Andere beschäftigt sich ganz allein mit Beiden. Der Eine unterscheidet nicht, sondern leidet. Der Andere leidet nicht, sondern unterscheidet, und bedeutet die Kraft der Seele, alle Dinge und Begriffe zu untersuchen, und ihre Wirklichkeit, Eigenschaften, und Verhältnisse zu erforschen: welche Kraft man kaum besser bezeichnen kann, als wenn man sie mit Plato die Erkenntniß des Wirklichen, oder dessen nennt, was ist, oder nicht ist."

"Um aber zu zeigen, wie wenig weit wir mit unsern Sinnen, und selbst mit unserer Phantasie, einer unsern Sinnen sehr verwandten Fähigkeit reichen; und wie sehr wir in Ansehung unserer wichtigsten Grundideen von unsern höhern Kräften abhängig sind, will ich folgende Beispiele anführen."

"Solidität hält man gemeinlich für eine Idee, welche wir durch die äußern Sinne erhalten, und doch würde es schwer seyn, darzuthun, daß wir jemahls die Undurchdringlichkeit sinnlich wahrgenommen haben, welche wir in die Idee von Solidität einschließen, und als allen Körpern wesentlich betrachten. — Haben wir je erfahren, daß zwey Körper sich vollkommen berührt haben, und sich alsdann nicht durchdringen konnten? Gibt es nicht manche Fälle, wo zwey Körper sich einander zu durchdringen scheinen? Wenn alle unsere Ideen aus der Erfahrung geschöpft würden, könnten wir denn nicht annehmen, daß es möglich sey, alle Atomen des Weltalls in immer kleinere Massen zusammen zu drücken, bis zuletzt gar nichts übrig bliebe? Die Vernunft allein lehrt uns, daß die erwähnten Erscheinungen möglich sind, und daß das Gegentheil allgemein

mein, und nothwendig wahr ist. Diefelbige Kraft, welche wahrnimmt, daß zwey Partikeln verschieden find, erkennt auch, daß sie un durchdringlich seyn müssen, weil sie sonst alle Verschiedenheit verlieren würden."

"Auch unsere Vorstellungen von *vis inertiae* ist mehr ein Vernunft- als ein Erfahrungsbegriff. Eben so der Begriff von Substanz. Der Verstand allein entdeckt den Unterschied zwischen für sich bestehenden Dingen, und den Eigenschaften solcher für sich bestehenden Dinge. Kein Gedanke ist leichter, natürlicher, und unvermeidlicher, als daß Bewegung etwas bewegtes, Ausdehnung etwas ausgedehntes, und Veränderung etwas Verändertes, etwas, was verändert wird, voraussetzt."

"Die Idee von Dauer ist ein Begriff, der alle unsere übrigen Ideen begleitet, und in alle unsere Ideen von wirklichen Dingen gleichsam eingeschlossen ist ⁷⁷⁾. Die Wahrnehmung des beständigen Wechsels unserer Gedanken, und der beständigen Verwandlungen der äußern Gegenstände bieten uns die Idee von Folge dar, welche aber, wie alle übrigen, den Begriff von Dauer voraussetzt: wovon sie eben so sehr, als von dem Begriff der Bewegung, und Figur verschieden ist. Man würde meiner Meinung nach richtiger gesprochen haben, wenn man gesagt hätte, daß die Reflexion über die Folge der Gedanken in unserer Seele uns die Quantität der Dauer zwischen zwey Perioden, oder Begebenheiten habe schätzen lassen als daß sie uns die ursprüngliche Idee selbst verschafft habe."

"Ähnliche Bemerkungen kann man über den Begriff von Raum machen. Die Begriffe von Raum und
E 5 Dauer

77) p. 30. The Idea of Duration is an idea accompanying all our Ideas, and included in every notion, we can frame of reality and existence.

Dauer sind in alle Vorstellungen eingeschlossen, welche wir uns über unser eigenes Daseyn so wohl, als über die Existenz anderer Dinge bilden können, indem es unlängbar einerley ist, das Daseyn eines Dinges zu läugnen, oder zu sagen, daß es nie, und nirgend existire habe. Wir und alle übrige Dinge existiren in Zeit und Raum, und wir müssen daher als vernünftige Wesen, die sich ihrer bewußt sind, Begriffe davon haben."

"Es ist noch ferner von Dauer und Raum zu bemerken, daß wir ihr nothwendiges Daseyn anschauend erkennen 78). Der Begriff von Vernichtung oder Nicht-Daseyn ist die Begräumung eines Dinges aus Raum, und Dauer, und wenn man diese als vernichtet voraussetzen wollte, so würde man sie dadurch gleichsam von sich selbst trennen. Wir erkennen auf dieselbige anschauende Art, daß Raum und Dauer keine Gränzen haben, und erhalten dadurch den Begriff des Unendlichen. Selbst der Begriff von Gränzen schließt sie in sich, und kann nicht auf sie angewandt werden, ausgenommen wenn man sie als sich selbst begränzend denkt. Diese Begriffe gehören offenbar zu den nothwendigen Wahrheiten, welche der Verstand erkennt. Wir gelangen zu den Ideen der Unendlichkeit und Nothwendigkeit von Zeit und Dauer eben so, wie zu unsern übrigen selbst-evidenten Kenntnissen: z. B. zur Erkenntniß der Gleichheit der entgegengesetzten Winkel, wenn zwey gerade Linien einander durchschneiden, oder zur Erkenntniß, daß ein jedes Ding das sey, was es ist."

"Es gibt andere Dinge, von welchen der Verstand mit gleicher Evidenz wahrnimmt, daß sie nicht nothwendig, sondern nur möglich sind. So gewiß wir es erken-

78) p. 31. . . . that we perceive intuitively their necessary existence.

erkennen, daß, wenn zwey gerade Linien sich durchschneiden, die entgegengesetzten Winkel einander gleich sind, eben so gewiß erkennen wir, daß die Quantität der Bewegung in zwey Körpern nicht nothwendig gleich ist, sondern nur gleich seyn könne. Indem also der Verstand sich an verschiedenen Dingen übt, erwirbt er die Begriffe von Nothwendigkeit, Unendlichkeit, Zufälligkeit, Möglichkeit, und Unmöglichkeit.“

“Aus derselbigen Quelle entspringen die Begriffe von Kraft, und Ursache, oder Causalität, die eine genauere Aufmerksamkeit verdienen. Nichts scheint beim ersten Anblick einleuchtender, als daß die eine Art, wie diese Begriffe entstehen, diese ist, daß wir mancherley Veränderungen außer uns wahrnehmen, und daß gewisse Veränderungen beständig erfolgen, wenn gewisse äußere Gegenstände auf eine gewisse Art zusammentreffen; und doch bin ich überzeugt, daß diese Wahrnehmungen allein uns jene Ideen nicht verschaffen könnten.“

“Wir nehmen durch unsere äußere Sinne eigentlich weiter nichts wahr, als daß ein Ding dem andern folgt, oder als ein beständiges Zusammenseyn gewisser Erscheinungen: z. B. des Schmelzens von Wachs mit einer nahen Flamme, u. s. w. Wir erfahren nie, nehmen nie sinnlich wahr, daß ein Ding die Ursache des andern sey, oder ein anderes Ding durch seine eigene Kraft hervorbringe. Wir halten oft für Ursachen, was nur Veranlassungen sind; und wenn alle scheinbaren Ursachen der wirklichen Welt nur begleitende, oder veranlassende Umstände wären; so würden wir doch dieselbigen Begriffe von Ursache, Wirkung und Kraft haben. Unsere Gewißheit, daß jede neue Wirkung eine Ursache voraussetzt, hängt eben so wenig von der Erfahrung ab, als unsere Gewißheit von irgend einer andern intuitiv erkann-

erkannten Wahrheit. Die Vorstellung einer jeden Veränderung schließt die Idee einer Wirkung in sich."

"Die Nothwendigkeit einer Ursache bey jeder Wirkung ist ein erstes und ursprüngliches Princip unsers Verstandes. Nichts ist auffallend ungereimter und widersprechender, als der Gedanke einer Veränderung ohne einen Veränderer, oder eines Verändernden ohne etwas, was verändert wird, oder einer Sache, die zu existiren anfängt, ohne hervorgebracht worden zu seyn." —

"Wenn es eben so schwer wäre, den wahren Ursprung der eben angeführten Ideen, besonders der letztern ausfindig zu machen ⁷⁹⁾, als es ist, sie aus den Quellen abzuleiten, aus welchen sie von dem großen Haufen der Philosophen abgeleitet werden; so würde es doch sehr unvernünftig seyn, daraus zu schließen, daß wir solche Ideen nicht haben; und nichts desto weniger hat Summe so geschlossen. Besitzen wir aber wirklich solche Ideen: sind sie in der Wahrheit gegründet, und stellen sie etwas außer uns wirklich Vorhandenes dar; wie kann man denn noch Schwierigkeiten machen, zuzugeben, daß sie von der Kraft ergriffen werden, deren natürlicher Gegenstand Wahrheit ist? Sollten wir aber solche Ideen nicht haben, und sollten sie nichts wirklichem außer unserm Gemüthe entsprechen; so wage ich nicht zu bestimmen, in welchen Abgrund von Zweifel wir alsdann werden gestürzt werden."

"Unsere abgezogenen Ideen scheinen besonders dem Verstande anzugehören. Sie sind außer allem Streit zu allen seinen Operationen unenbehrlich, indem jedes Urtheil irgend eine allgemeine, oder abgezogene Idee in sich schließt. Würden diese Begriffe auf die Art gebildet,

79) pag. 41.

det, wie man sich gemeiniglich vorstellt; so scheint es beynahe unvermeidlich anzunehmen, daß die Seele sie schon in eben der Zeit hat, in welcher man vorgibt, daß sie sich mit ihrer Bildung beschäftige. Wir können, sagt man, nach einem einzelnen Triangel den allgemeinen Begriff eines Triangels bilden. Allein zeigt nicht schon die Reflexion, die dazu erfordert werden soll, klar an, daß die allgemeine Idee schon in der Seele vorhanden ist?"

"Doctor Cudworth behauptet, daß die abstracten Ideen in der Erkenntniß-Kraft unsers Geistes enthalten seyen. Diese Kraft nämlich schließe die allgemeinen Ideen, oder die Muster aller Dinge eben so in sich, wie der Saame die künftige Pflanze, oder den künftigen Baum in sich schließe. Die allgemeinen Ideen, fährt der genannte Weltweise fort, entwickeln, oder äußern sich, so wie sich die Gelegenheiten und Umstände dazu darbieten. Ungeachtet ich nicht ganz dieser Meinung bin; so glaube ich doch, daß Cudworths Behauptung, wie sie von ihm vorgetragen worden ist, sich vertheiligen lasse. — Wenigstens kann man sagen, daß Gedanke, Kenntniß und Verstand die Muster und Ursachen aller einzelnen Körper, also vor ihnen, und über ihnen sind, auch nicht von denselben abgeleitet werden, oder abhängig seyn können. Denn was von dem Geiste überhaupt, oder von dem ersten und über alles waltenden Geiste, aus welchem alle übrige entsprungen sind, wahr ist, das muß man vernünftiger Weise in einem geringern Grade auch von den untergeordneten Geistern, und ihren Ideen und Kenntnissen annehmen."

"Alle vorübergehende Betrachtungen werden neues Licht durch folgendes Beyspiel der erstaunlichen Masse von Kenntnissen und Ideen erhalten, welche der Verstand

stand aus einem Gegenstande von Betrachtungen ableiten, oder hervorziehen kann ⁸⁰⁾.”

“Man nehme an, daß sich einem beobachtenden Subject eine bestimmte Quantität von Materie, ein Cubic-Zoll z. B. darbiete. Ist dieses Subject ohne Erkenntnißkraft, so wird es ewig bey dem einzelnen Gegenstande stehen bleiben, und nicht über das sinnlich-Vorhandene hinausgehen. Allein man gebe dem beobachtenden Subject Erkenntnißkraft, und bemerke dann, was erfolgt..”

“Zuerst erscheinen die Ideen von Wesenheit ⁸¹⁾, Möglichkeit, und wirklichem Daseyn. Da jede Wahrnehmung die Wahrnehmung von irgend etwas ist, also eine gewisse Realität involvirt, die von dem wahrnehmenden Wesen verschieden, und unabhängig ist, so kann nichts augenscheinlich ungereimter seyn, als daß die Wahrnehmung eines Dinges mit dem Dinge selbst einerley sey. Dieß wäre eben so viel, als wenn man die Betrachtung für einerley mit dem betrachteten Subjecte, das Auge für einerley mit den sichtbaren Gegenständen, das Gedächtniß für einerley mit einem erhaltenen Facto, oder das Verlangen für einerley mit dem verlangten Gegenstande hielte. Und doch scheint diese Ungereimtheit die Grundlage eines neuen Systems von Scepticismus zu seyn.”

“In jeder Idee also ist die Möglichkeit des wirklich vorhandenen enthalten, was durch die Idee vorgestellt wird; indem nichts einleuchtender ist, als daß wir keinen Begriff von etwas haben, was gar nicht wirklich werden kann. Dieß sind evidente Anschauungen unsers Verstandes, der aus einem jeden Gegenstande von Betrachtung obige Ideen entwickelt.”

“Die Möglichkeit des Daseyns der Materie schließt die wirkliche Existenz des Raumes in sich, ohne dessen
Vor-

80) pag. 64.

81) Entity.

Voraussetzung keine Materie denkbar wäre. Die Idee von Raum führt auf den Begriff von Unendlichkeit, so wie die Idee von Materie auf das nothwendige Daseyn der Dauer."

"Wenn ein verständiges Wesen fortfährt, die erwähnte Quantität von Materie ferner zu untersuchen; so findet es sehr bald, daß es ohne Widerspruch einen Theil derselben an einem, einen andern Theil an einem andern Orte denken könne, und daß sie also theilbar ist. Eben so leicht entdeckt es, daß es in dieser Theilung keine Gränzen gebe, und daß keine Quantität von Materie so klein seyn könne, daß sie nicht noch weiter theilbar seyn sollte."

"Aus derselbigen Quelle kann das verständige Wesen die Begriffe von Ursache, Wirkung, und Zusammenhang schöpfen. Es denke zum Beyspiel zwey Partikeln, die sich in gerader Linie gegen einander bewegen, und gebe Acht, was erfolgen wird. Da es sich nicht vorstellen kann, daß die beiden Partikeln sich einander durchdringen; so wird es nothwendig urtheilen, daß Berührung, und Stoß entstehen, und daß in den Bewegungen der zusammen treffenden Körper eine gewisse Veränderung, als nothwendig damit verbunden erfolgen werde. Das verständige Wesen wird so gar ganz genau die Veränderung, welche entstehen muß, vorher bestimmen, und a priori, ohne die Möglichkeit eines Irrthums alle Gesetze des Zusammenstoßens von Körpern, der Theilung und Zusammensetzung von Bewegungen, des Widerstandes flüssiger Körper angeben, wie sie von großen Naturforschern entdeckt, und gelehrt worden."

"Ich habe nicht einmahl nöthig, darzuthun, daß die Seele die Ideen von Zahl, Verhältniß, Linien und Figuren aus derselbigen Quelle schöpfen, und auf diese Art alle Wahrheiten der Arithmetik, der Geometrie, und der übrigen Zweige der Mathematik entdecken werde.

— So groß ist der erstaunenswürdige Scharfsinn des Verstandes, und die unerschöpfliche Fruchtbarkeit der Vermunft; und eben so groß das ihr angethane Unrecht, wenn man sie in die engen Schranken der Sinne, der Einbildungskraft, und der Erfahrung einschließen will!”

“Man hat den Verstand zwar bisher als eine Quelle von Kenntnissen betrachtet. Man hätte ihn aber auch als die Quelle von ganz neuen einfachen Ideen betrachten sollen. Die mancherley Uebereinstimmungen und Widersprüche von Ideen, welche der Verstand wahrnimmt, sind eben so viele neue und einfache Ideen, von welchen er selbst Schöpfer und das Urbild ist. Wenn er die beiden Winkel betrachtet, welche entstehen, wenn eine gerade Linie auf eine andere gerade Linie in beliebiger Richtung gestellt wird, und dann findet, daß diese beiden Winkel zwey rechten Winkeln gleich sind; was ist diese entdeckte Uebereinstimmung anders, als Gleichheit, und ist nicht dieser Begriff von Gleichheit eine ganz neue Idee des Verstandes, die von der Vergleichung der beiden Winkel gänzlich verschieden ist? Dasselbige gilt von unsern Ideen von Verhältniß, von Einerleyheit und Verschiedenheit, von Vereinigung und Unvereinbarkeit, von Kraft, Möglichkeit, und Unmöglichkeit, und man erlaube, daß ich, wie wohl zu früh, hinaufsehe, von Recht, und Unrecht. Die Ersten betreffen die Quantität: die Andern, beynabe alle Dinge: die letzten, Handlungen.”

“Man kann daher alle unsere Ideen in solche eintheilen, die außer den Empfindungen und Veränderungen der Seele nichts reelles und wahres enthalten; und dann in solche, welche reelles und unabhängiges Seyn, und Wahrheit in sich schließen. Die Letztern zerfallen wieder in Ideen, welche die wirklichen Eigenschaften äußerer Gegenstände, und in solche, welche die Thätigkeiten, und Veränderungen der Seele bezeichnen, oder dar-

darstellen. Allen diesen Ideen ist es wesentlich, daß sie reellen, gewissen, und unveränderlichen, wirklich existirenden Mustern entsprechen, auf welche sie sich beziehen, und mit welchen sie als übereinstimmend angenommen werden. Selbst Dr. Hutcheson bekannte, daß Ausdehnung, Figur, Bewegung und Ruhe mehr Ideen seyen, welche die Empfindungen des Gesichtes, und Gefühls begleiten, als wirkliche Impressionen, welche wir durch diese Sinne erhalten."

Unser Leibniz dachte über reine Vernunft, oder reinen Verstand, über abgezogene Begriffe, und allgemeine Sätze, über ewige Wahrheiten der Vernunft, über das Wesen der Dinge, und über Erfahrung, fast ganz so, wie Ludworth, und dessen Schüler. Da die Werke des Deutschen Weltweisen bekannter sind, als die der Englischen Philosophen; so hebe ich nur Einige der merkwürdigsten Stellen aus Leibnizens *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* aus.

"Locke selbst gibt zu, daß wir zu den Ideen, welche wir nicht durch die äußeren Sinne erhalten, durch die Reflexion gelangen. Diese Reflexion ist nichts anders, als eine Aufmerksamkeit auf das, was in uns ist, und die äußeren Sinnen gewähren uns gewiß das nicht, was wir schon mit uns umhertragen. Wenn diesem so ist, wie kann man denn läugnen, daß in unserm Geiste vieles angeboren ist, indem wir uns selbst auf eine gewisse Art angeboren sind? Wie läugnen, daß Daseyn, Einheit, Dauer, Veränderung, Thätigkeit, Wahrnehmung, Vergnügen, und tausend andere Gegenstände unserer intellectuellen Ideen in uns sind? Da eben diese Gegenstände unmittelbar, und beständig unserm Verstande gegenwärtig sind, . . . wie kann man sich denn wundern, wenn wir sagen, daß diese Ideen uns mit allem, was davon abhängt, angeboren sind? Ich vergleiche die Seele nicht mit einer glatten unbeschriebenen

Tafel, sondern mit einem Block Marmor, in welchem die Figur eines Hercules durch seine Adern gleichsam vorgezeichnet wäre. Mit solchen Adern würde ein Stück Marmor eher zu einem Hercules, als zu einer jeden andern Figur bestimmt, oder das Bild des Hercules würde dem Marmor auf eine gewisse Art angeboren seyn, ungeachtet Arbeit dazu gehörte, die Adern zu entdecken, und den Marmor nach diesen Adern auszuhaun. Auf diese Art sind uns Ideen und Wahrheiten angeboren, gleichsam als Anlagen, Dispositionen, oder natürliche Virtualitäten, nicht als wirkliche Thätigkeiten, wiewohl die Virtualitäten stets mit einigen oft unmerklichen Bestrebungen verbunden sind" ⁸²). Die angeborenen Ideen und Wahrheiten bestehen nicht bloß in der Möglichkeit, sie zu erkennen, sondern in natürlichen Anlagen, und Präformationen, wodurch unsere Seele bestimmt wird, und welche machen, daß sie aus der Seele hervorgezoget werden können ⁸³). Die Ideen, welche wir durch die Sinne erhalten, sind verworren, und die Wahrheiten, die davon abhängen, sind es auch auf eine gewisse Art. Die intellectuellen Ideen hingegen, und die Wahrheiten, die davon abhängen sind deutlich. Weder die einen, noch die andern entspringen aus den Sinnen, ungeachtet es gewiß ist, daß wir ohne die Sinne nie daran denken würden ⁸⁴). Mit Recht also sezt man die reinen Ideen den Erscheinungen der Sinne, und die notwendigen Vernunft-Wahrheiten, dergleichen die reine Mathematik, ja selbst die Logik, die Metaphysik, und Moral enthalten ⁸⁵), den Erfahrungslücken entgegen. Ich möchte zum Beyspiel wissen, wie wir zur Idee des Wesens

82) pag. 7.

83) p. 37. Une préformation, qui détermine notre ame; et qui fait, qu'elles en peuvent être tirées.

84) Ibid.

85) p. 5 et 33.

fens gelangen wollten, wenn wir nicht selbst wirkliche Wesen wären, und das Wesen gleichsam in uns selbst fänden⁸⁶⁾? Die Ideen des Seyns, oder Wesens, des Möglichen, des Gleichen, oder Desselbigen sind uns so sehr angeboren, daß sie in alle unsere Gedanken und Râsonnements eingeschlossen sind, und als unserm Geiste wesentlich betrachtet werden können⁸⁷⁾. Der entscheidende Beweis der Angeborenheit von Ideen und Grundsätzen ist dieser, daß ihre Gewißheit bloß auf dem beruht, oder von dem herrührt, was in uns ist⁸⁸⁾.

Es ist so leicht, und man kann bestreiten auf eine gewisse Art sagen, so natürlich, die allgemeinsten Ideen, die so viele andere weniger allgemeine unter sich begreifen, nicht nur über andere erhaben, sondern auch vor denen, über welche sie erhaben sind, vorhanden zu glauben, daß
F 2 selbst

86) pag. 42.

87) p. 58. *l'idée de l'être, du possible, du même, sont si bien innées, qu'elles entrent dans toutes nos pensées, et raisonnements, et je les regarde comme des choses essentielles à notre esprit.*

88) p. 32. *Que la preuve exacte et décisive de ces principes consiste à faire voir, que leur certitude ne vient, que de ce, qui est en nous. p. 36. La preuve originaire des vérités nécessaires vient du seul entendement, et les autres vérités viennent des expériences, où des observations des sens. Notre esprit est capable, de connoître les unes et les autres, mais il est la source des premières, et quelque nombre d'expériences particulières, qu'on puisse avoir d'une vérité universelle, on ne fauroit s'en assurer pour toujours par l'induction, sans en connoître la nécessité par la raison. p. 357. D'ailleurs le fondement de notre certitude à l'égard des vérités universelles et éternelles est dans les idées mêmes; indépendamment les sens, comme aussi les idées pures, et intelligibles ne dependent point des sens, par exemple celle de l'être, de l'un, du même etc.*

selbst solche Philosophen, die nichts weniger, als Cudworthianer, und Leibnitzianer waren, das über andere mit dem vor andern verwechselten. Wenn wir, sagt Locke⁸⁹⁾, unsere zusammengesetzten Ideen genau untersuchten; so würden wir sie wahrscheinlich auf folgende erste und ursprüngliche Begriffe zurückbringen können: nämlich auf

Ausdehnung, Solidität, und Beweglichkeit: als welche Ideen wir durch die äußeren Sinne erhalten: ferner auf

Wahrnehmungs-Vermögen, und Motivität, oder Kraft zu bewegen, welche wir durch Reflexion erlangen: und endlich auf

Daseyn, Dauer, und Zahl, welche durch die äußeren Sinne, und den innern Sinn in unsere Seele kommen. Vermöge dieser Ideen würden wir, wie ich vermuche, die Natur der Farben, Töne, Geschmacks, Gerüche, u. s. w. erklären können, wenn unsere Sinne nur fein genug wären, um die Structur und Eigenschaften der Körper vollkommner, als jetzt wahrzunehmen." — Auch Lambert behauptete⁹⁰⁾, daß einfache Begriffe, die wir allein durch die Erfahrung erwerben, von der Erfahrung unabhängig, und die Grundlagen reiner Wissenschaften, oder einer wissenschaftlichen Kenntniß a priori werden könnten. — Die Meinung von reinen Begriffen wirklicher Dinge, oder von einer von aller Erfahrung unabhängigen Kenntniß wirklicher Dinge war es, welche Mylord Bolingbroke in einer schon oben angeführten Stelle⁹¹⁾ mit so vieler Laune bestritt.

89) II. ch. 21. §. 73. p. 222.

90) Organon I. B. 9. Hauptst. S. 653 - 660.

91) Im 6. Absch. des ersten Bandes, Bolingbroke's Works III. p. 442.

Zweyter Abschnitt.

Ueber die Verwandtschaft der Kantischen
Moral mit der Ethik der Eudwori-
stischen Schule.

Die vornehmsten Grundsätze der Kantischen Moral sind eben so wenig neu, als die der theoretisch-kritischen Philosophie, wie der gegenwärtige Abschnitt lehren wird.

“Es leuchtet, sagt Kant ¹⁾, von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht, und der sittlichen Gesetze ein, daß es eine reine Moral-Philosophie geben müsse, die von allem Empirischen völlig gesäubert ist. Jedermann muß eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch, d. i. als Grund einer Verbindlichkeit gelten soll, absolute Nothwendigkeit bey sich führen müsse: . . . daß mithin der Grund der Verbindlichkeit nicht in der Natur des Menschen, oder den Umständen in der Welt, darin (darein) er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern lediglich in Begriffen der reinen Vernunft.“ “Das sittliche Gesetz ²⁾ kann in seiner Reinigkeit, und Aechtheit nirgend anders, als in einer reinen Philosophie gesucht werden; und diejenige Philosophie also, welche jene reinen Principien unter die empirischen mischt, verdient den Nahmen einer Philosophie nicht: viel weniger einer Moral-Philosophie, weil sie neben durch diese Vermengung die (der) Reinigkeit der Sitten Abbruch thut, und ihrem eigenen Zwecke zuwider verfährt.”

§ 3

1) In der Vorrede zur Grundlegung der Metaphysik der Sitten, S. 6, der vierten Auflage.

2) Ibid. S. 8.

“Alle sittliche Begriffe ³⁾ haben völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung, und zwar in der gemeinsten Menschenvernunft eben so wohl, als in der im höchsten Maaße speculativen. Sie können daher von keinem empirischen und darum bloß zufälligen Erkenntnisse abstrahirt werden. Vielmehr liegt gerade in dieser Reinigkeit ihres Ursprungs ihre Würde, um uns zu obersten practischen Principien zu dienen.” “Alles also ⁴⁾, was empirisch ist, ist als Zuthat zum Princip der Sittlichkeit, nicht allein dazu ganz untauglich, sondern der Lauterkeit der Sitten selbst höchst nachtheilig. — — Wider die Nachlässigkeit, oder gar niedrige Denfungsart, in Auffuchung des Principis unter empirischen Bewegursachen und Gesetzen kann man nicht zu viel, und zu oft Warnungen ergehen lassen, indem die menschliche Vernunft in ihrer Ermüdung gern auf diesem Polster ausruhet, und in dem Traume süßer Vorspiegelungen . . . der Sittlichkeit einen aus Gliedern ganz verschiedener Abstammung zusammengestickten Bastard unterschiebt, der allem ähnlich sieht, nur der Tugend nicht, für den, der sie einmahl in ihrer wahren Gestalt erblickt hat.”

“Glückseligkeit ⁵⁾ kann nicht die wahre Bestimmung vernünftiger Wesen seyn. Wäre Glückseligkeit Zweck der Natur, so hätte sie ihre Veranstellung schlecht getroffen, daß sie sich die Vernunft ihres Geschöpfs zur Ausrichterin dieser ihrer Absicht ersehen hätte, die sie durch Instinct viel sicherer erhalten haben würde. Welt entfernt sein Begehrungs-Vermögen der schwachen und trüglichen Leitung der Vernunft zu unterwerfen, würde sie vielmehr verhüten haben, daß Vernunft nicht in practischen Gebrauch ausschläge, und die Vermessenheit hätte,
mit

3) Grundleg. der Metaphysik der Sitten. S. 34.

4) Ibid. S. 61.

5) Ibid. S. 4.

mit ihren schwachen Einsichten ihr selbst den Entwurf der Glückseligkeit, und der Mittel dazu auszudenken. Die Natur würde nicht allein die Wahl der Zwecke, sondern auch der Mittel selbst übernommen, und beide mit weiser Vorsorge lediglich dem Instincte anvertraut haben.“ “In der That finden wir auch, daß, je mehr eine cultivirte Vernunft sich mit der Absicht auf den Genuß des Lebens und der Glückseligkeit abgibt, desto weiter der Mensch von der wahren Zufriedenheit abkomme, woraus bey vielen, und zwar den Versuchtesten im Gebrauch derselben, wenn sie nur aufrichtig genug sind, es zu gestehen, ein gewisser Grad von Misologie, d. i. Haß der Vernunft entspringt, weil sie nach dem Ueberschlage aller Vortheile nicht nur der Künste, sondern auch der Wissenschaften dennoch finden, daß sie sich in der That nur mehr Mühseligkeit auf den Hals gezogen, als an Glückseligkeit gewonnen haben. Es läßt sich daher 6) mit der Weisheit der Natur gar wohl vereinigen, daß die Cultur der Vernunft die Erreichung der Glückseligkeit, wenigstens in diesem Leben, auf mancherley Weise einschränke, ja sie selbst unter Nichts herabbringen könne, ohne daß die Natur darin unzuweckmäßig verfare 7).“

“Es ist weder in der Welt, noch außer der Welt etwas zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als ein guter Wille 8). Gut ist der Wille nicht durch das, was er bewirkt, oder ausgerichtet, sondern allein durch das Wollen. Wenn es dem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absichten durchzusetzen, und nur der gute Wille übrig bliebe; so

§ 4

würde

6) Seite 7.

7) Man vergleiche Critik der practischen Vernunft, vierte Auflage S. 107. 108. 125. 126. 166. 167. 204. 205. Einleitung in die Metaphysik der Sitten, Vorrede p. IX. et seq.

8) Grundleg., u. s. w. I. 2. S.

würde er doch als ein Juweel für sich selbst glänzen, als etwas, das seinen vollen Werth in sich selbst hat 9).

Ein an sich guter, oder schlechterdings, und ohne Einschränkung guter Wille 10) ist einzig und allein derjenige, welcher der Vorstellung des Gesetzes, oder der Pflicht, nicht aber der Neigung folgt. Nur die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst, in so fern sie der Bestimmungsgrund des Willens ist, kann das vorzüglich Gute, was wir sittlich nennen, ausmachen 11). Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung für das Gesetz 12). Die Objecte, und Wirkungen von Handlungen können wir billigen, und lieben, aber wir können keine reine Achtung dafür haben 13). Die Achtung für das Gesetz wird eine Triebfeder zur Befolgung desselben. Aus dem Begriff der Triebfeder entspringt der eines moralischen Interesse, oder eines reinen sinnenfreyen Interesse der bloßen practischen Vernunft 14).

“Wenn Menschen aus Neigung Gutes thun: wenn sie aus vernünftiger Selbstliebe, und weisem Wohlwollen nicht nur eigenes, sondern auch anderer Menschen Glück befördern; so haben alle solche Handlungen gar keinen moralischen Werth 15). Diesen moralischen Werth erhalten Handlungen einzig und allein dadurch, daß sie ohne, oder gegen alle Neigung aus Pflicht unter-
nommen werden.“ Die Neigungen selbst als Quellen von Bedürfnissen haben so wenig einen absoluten Werth, um sie selbst zu wünschen, daß vielmehr, gänzlich davon frey zu seyn, der allgemeine Wunsch eines jeden vernünftigen Wesens seyn muß 16). Daher kommt es, daß der Mensch

9) Ibid. S. 3.

10) Ibid. S. 6. 17. 25.

11) Ibid. S. 15.

12) S. 14.

13) Ibid.

14) Crit. der pract. W. S. 140. 141.

15) Grundleg., u. f. w. 9 - 13 S.

16) l. c. S. 65.

Mensch sich eines Willens annaacht, der nichts auf seine Rechnung kommen läßt, was bloß zu seinen Begierden und Neigungen gehört, und dagegen Handlungen durch sich als möglich, ja sogar als nothwendig denkt, die nur mit Hintansetzung aller Begierden, und sinnlichen Anreizungen geschehen können ¹⁷⁾." "Alle Neigungen zusammen machen die Selbstsucht ¹⁸⁾ aus. Diese ist entweder die der Selbstliebe, eines über alles gehenden Wohlwollens gegen sich selbst ¹⁹⁾ oder die des Wohlgefallens an sich selbst ²⁰⁾. Jene heißt besonders Eigenliebe, diese Eigendünkel. Die reine practische Vernunft thut der Eigenliebe bloß Abbruch, indem sie solche als natürlich, und noch vor dem moralischen Gesetze in uns rege, nur auf die Bedingung der Einstimmung mit diesem Gesetze einschränkt; da sie alsdann vernünftige Selbstliebe genannt wird. Aber den Eigendünkel schlägt sie gar nieder ²¹⁾." "Neigungen wachsen mit der Begünstigung, die man ihnen widerfahren läßt, und lassen immer noch ein größeres Leeres übrig, als man auszufüllen gedacht hat. Daher sind sie einem vernünftigen Wesen jederzeit lästig, und wenn es sie gleich nicht abzulegen vermag, so nöthigen sie ihm doch den Wunsch ab, ihrer entledigt zu seyn. Selbst die Neigung zum Pflichtmäßigen z. B. zur Wohlthätigkeit, kann zwar die Wirksamkeit der moralischen Maximen sehr erleichtern, aber keine hervorbringen. Denn alles muß in dieser auf der Vorstellung des Gesetzes, als Bestimmungsgrunde angelegt seyn, wenn die Handlung nicht bloß Legalität, sondern auch Moralität haben soll. Neigung ist blind, und knechtisch, sie mag gutartig seyn, oder nicht, und die Vernunft, wo es auf Sittlichkeit ankommt, muß nicht bloß den Vormund derselben vorstellen, sondern, ohne

§ 5

auf

17) Ibid. S. 118.

19) Philautia.

21) Crit. der pract. W. S. 129-131.

18) Solipsismus.

20) Arrogantia.

auf sie Rücksicht zu nehmen, als reine practische Vernunft ihr eigenes Interesse ganz allein besorgen. Selbst das Gefühl des Mitleids, und der weidherzigen Theilnehmung, wenn es vor der Ueberlegung, was Pflicht sey, vorhergeht. und Bestimmungsgrund wird, ist wohlthendenden Personen lästig, . . . und bewirkt den Wunsch, ihrer entledigt, und allein der gesetzgebenden Vernunft unterworfen zu seyn ²²). — Eben so verhält es sich mit dem Wohlgefallen an unsern eigenen guten Gesinnungen, und Handlungen. “Wenn wir etwas Schmeichelhaftes von Verdienstlichem in unsere Handlungen bringen können, dann ist die Triebfeder schon mit Eigenliebe etwas vermische, hat also einige Beyhülfe von der Seite der Sinnlichkeit ²³.” — Man kann mit Recht fragen, ob es nicht um das Wohl der Welt besser stehen würde, wenn man das Wohlwollen unter die Adiaphora zählte ²⁴)?

“Tugend ist moralische Gesinnung im Kampfe ²⁵), oder gesetzmäßige Gesinnung aus Achtung für das Gesetz ²⁶).”
 “Man braucht kein Feind der Tugend, sondern nur ein kaltblütiger Beobachter zu seyn, um in gewissen Augenblicken zweifelhaft zu werden, ob auch wirklich in der Welt irgend wahre Tugend gefunden werde. Wenigstens ist es unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen, und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruht habe. Wenn wir auch bey der schärfsten Selbstprüfung gar nichts antreffen, was außer dem moralischen Grunde der Pflicht uns zu dieser oder jener guten Handlung, oder

22) Crit. der pract. Vernunft S. 212. 213. Man vergl. Tugendlehre S. 131. 132.

23) Crit. der pract. V. S. 283.

24) Kants Tugendlehre S. 132.

25) Crit. der pract. V. S. 151.

26) lb. S. 231. Tugendlehre S. 3. 4.

ober großen Aufopferung hätte bewegen können; so kann doch daraus gar nicht geschlossen werden, daß wirklich kein geheimer Antrieb der Selbstliebe, unter der bloßen Vorspiegelung jener Idee, die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sey. — Hier kann uns nun nichts für den (vor dem) gänzlichen Abfall von unsern Ideen der Pflicht bewahren, und gegründete Achtung gegen ihr Gesetz in der Seele erhalten, als die klare Ueberzeugung, daß, wenn es auch niemals Handlungen gegeben habe, die aus solchen reinen Quellen entsprungen wären, dennoch hier gar nicht die Rede davon sey, ob dieß oder Jenes geschehe, sondern die Vernunft für sich selbst, und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete, was geschehen soll, mithin Handlungen, von denen die Welt vielleicht bisher noch gar kein Beyspiel gegeben hat, an deren Thunlichkeit so gar der, so alles auf Erfahrung gründet, sehr zweifeln möchte, dennoch durch Vernunft unnachlässlich geboten seyn (seyen), und daß z. B. reine Redlichkeit in der Freundschaft um nichts weniger von jedem Menschen gefordert werden könne, wenn es gleich bis jetzt gar keinen redlichen Freund gegeben haben möchte, weil diese Pflicht, als Pflicht überhaupt, vor aller Erfahrung, in der Idee einer den Willen durch Gründe a priori bestimmenden Vernunft liegt 27).“

Da der an sich, oder schlechterdings, und ohne Einschränkung gute Wille durch keine Antriebe von Neigungen bewegt werden darf; “so bleibt nichts, als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Princip dienen soll: d. i. ich soll niemals anders verfahren, als so, daß

27) Oblegung der Met. der Sitten S. 26 - 28. 62. Man vergleiche eben diese Schrift S. 19. 20. und Crit. der pr. Vernunft S. 165. 166.

daß ich auch wollen könne, meine Maxime, oder das subjective Princip meines Wollens²⁸⁾, solle ein allgemeines Gesetz werden²⁹⁾. Wenn man dem Begriff von Sittlichkeit nicht alle Wahrheit, und Beziehung auf ein mögliches Object bestreiten will; so kann man nicht in Abrede ziehen, daß sein Gesetz von so ausgebreiteter Bedeutung sey, daß es nicht bloß für Menschen, sondern für alle vernünftige Wesen überhaupt, nicht bloß unter zufälligen Bedingungen, und mit Ausnahmen, sondern schlechterdings nothwendig gelten müsse³⁰⁾. Begriffe und Grundsätze werden, wie Gründe und Gesetze objectiv genannt, wenn sie für jedes vernünftige Wesen als solche gültig sind³¹⁾. Die Vorstellung eines objectiven Principis, so fern es für einen Willen nöthigend ist, heißt ein Gebot der Vernunft, die Formel des Gebots heißt Imperativ; und der Imperativ heißt categorisch, wenn er eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als objectiv nothwendig vorstellt³²⁾. Der categorische Imperativ ist: handle nach derjenigen Maxime, durch die (von der) du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde³³⁾. Dieser Imperativ kann auf mehrere Arten ausgedrückt werden³⁴⁾. Allein er ist das einzige mögliche formale Princip der reinen Vernunft, nach welchem die bloße Form einer durch unsere Maximen möglichen allgemeinen Gesetzgebung den obersten, und unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens ausmachen muß³⁵⁾. Alle übrige Principien, z. B. der Vollkommenheit, der Glückseligkeit, u. s. w. sind material, oder empirisch; und eben deswegen zum obersten

28) Grundleg. der Met. der Sitten 15. 51. S.

29) Ibid. S. 17.

30) Ibid. S. 28.

31) Ibid. S. 38. 39.

32) Ibid. 37. 39. S.

33) S. 52. l. c.

34) Ibid.

35) Crit. der pract. Vern. 70. 71. S.

sten Sittengesetz ganz untauglich³⁶⁾. Keine Erfahrung kann Anlaß geben, auch nur auf die Möglichkeit solcher apodictischen Gesetze zu schließen, dergleichen der categorische Imperativ enthält³⁷⁾. Die Möglichkeit eines categorischen Imperativs kann ganz allein a priori untersucht werden³⁸⁾. Um desto weniger wird man es sich in den Sinn kommen lassen, die Realität dieses Princips aus der besondern Eigenschaft der menschlichen Natur ableiten zu wollen. Denn Pflicht soll practisch-unbedingte Nothwendigkeit der Handlung seyn. Sie muß also für alle vernünftige Wesen (auf die nur überall ein Imperativ treffen kann) gelten, und allein darum auch für allen menschlichen Willen ein Gesetz seyn. Was dagegen aus der besondern Naturanlage der Menschheit, was aus gewissen Gefühlen, und Hange, ja so gar, wo möglich, aus einer besondern Richtung, die der menschlichen Vernunft eigen wäre, und nicht nothwendig für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gelten müßte, abgeleitet wird, das kann zwar eine Maxime für uns, aber kein Gesetz abgeben, ein subjectiv Princip, nach welchem wir handeln zu dürfen, Hang und Neigung haben, aber nicht ein objectives, nach welchem wir angewiesen wären, zu handeln, wenn gleich aller unser Hang, Neigung, und Natureinrichtung dawider wäre, so gar, daß es um desto mehr die Erhabenheit, und innere Würde des Gebots in einer Pflicht beweiset, je weniger die subjectiven Ursachen dafür, je mehr sie dagegen seyn, ohne doch deswegen die Nöthigung durchs Gesetz nur im mindesten zu schwächen, und seiner Gültigkeit etwas zu benehmen³⁹⁾.”

“Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß, sich selbst zum Handeln

36) Ibid.

37) S. 28.

38) S. 49.

39) Grundleg. der Metaph. der Sitten. 59. 60. S.

bey zu bestimmen. Nun ist das, was dem Willen zum objectiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, der Zweck, und dieser, wenn er durch bloße Vernunft gegeben wird, muß für alle vernünftige Wesen gleich gelten ⁴⁰⁾. Gesezt nun, es gäbe etwas, dessen Daseyn an sich selbst einen absoluten Werth hat, was, als Zweck an sich selbst, ein Grund bestimmter Geseze seyn könnte, so würde in ihm, und nur in ihm allein der Grund eines möglichen categorischen Imperativs, d. i. practischen Gesezes liegen. Nun sage ich: der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen existirt als Zweck an sich selbst, und muß nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauch für diesen, oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen, jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden. Der Grund des obersten practischen Principis ist also: die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst. So stellt sich nothwendig der Mensch sein Daseyn vor; so fern ist es also ein subjectives Princip menschlicher Handlungen. So stelle sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Daseyn, zufolge eben desselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor. Also ist es zugleich ein objectives Princip, woraus, als einem obersten practischen Grunde, alle Geseze des Willens müssen abgeleitet werden können. Der practische Imperativ wird also folgender seyn: handle so, daß du die Menschheit so wohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest ⁴¹⁾.

“Dieses Princip der Menschheit, und jeder vernünftigen Natur überhaupt als Zweck an sich selbst, ist nicht aus der Erfahrung entlehnt: erstlich, wegen seiner Allgemeinheit, da es auf alle vernünftige Wesen überhaupt geht,

40) 63 u. f. S. *ibid.*

41) S. 66. 67. l. c.

geht, worüber etwas zu bestimmen, keine Erfahrung zureicht: zweitens, weil darin die Menschheit nicht als Zweck der Menschen, d. i. als Gegenstand, den man sich von selbst wirklich zum Zwecke macht, sondern als objectiver Zweck, der, wir mögen Zwecke haben, welche wir wollen, als Gesetz die oberste einschränkende Bedingung aller subjectiven Zwecke ausmachen soll, vorgestellt wird, mithin aus reiner Vernunft entspringt. Der Grund aller practischen Gesetzgebung liegt objectiv in der Regel, und der Form der Allgemeinheit, die sie ein Gesetz zu seyn fähig macht, subjectiv aber im Zwecke. — Das Subject aller Zwecke ist jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst. Hieraus folgt das dritte practische Princip des Willens, als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen practischen Vernunft: die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens, als eines allgemein gesetzgebenden Willens ⁴²)." Der Wille wird nicht lediglich dem Gesetz unterworfen, sondern auch so unterworfen, daß er als selbstgesetzgebend, und eben deswegen erst dem Gesetze unterworfen angesehen werden muß."

"Alle Bemühungen das Princip der Sittlichkeit ausfindig zu machen, mußten nothwendig fehlschlagen, weil man den Menschen als durch seine Pflicht an Gesetze gebunden betrachtete, und es sich nicht einfallen ließ, daß er nur seiner eigenen, und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen, und daß er nur verbunden sey, seinem eigenen, dem Naturzwecke nach aber allgemein gesetzgebenden Willen gemäß zu handeln. Wenn man sich ihn nur als einem Gesetze unterworfen dachte, so mußte dieses irgend ein Interesse als Reiz oder Zwang mit sich führen, weil es nicht als Gesetz aus seinem Willen entsprang, sondern dieser gesetzmäßig von etwas anderm genöthigt wurde, auf gewisse

42) S. 70. l. c.

wisse Weise zu handeln. Durch diese notwendige Folgerung war alle Arbeit, einen obersten Grund der Pflicht zu finden, unwiederbringlich verloren. Man bekam niemahls Pflicht, sondern Nothwendigkeit der Handlung aus irgend einem Interesse. Der Imperativ wurde also bedingt, und dadurch zu einem moralischen Gebote untauglich ⁴³). Man kann das letztere das Princip der Autonomie des Willens im Gegensatz mit jedem andern nennen, das man deswegen zur Heteronomie zählen kann."

"Der Begriff des Willens eines jeden vernünftigen Wesens, als eines allgemein gesetzgebenden Willens führt auf einen andern sehr fruchtbaren Begriff, den Begriff eines Reichs der Zwecke ⁴⁴), oder einer systematischen Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Ein vernünftiges Wesen gehört als Glied zum Reich der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst, unterworfen ist. Es gehört dazu als Oberhaupt, wenn es als gesetzgebend dem Willen keines andern unterworfen ist. Moralität besteht in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich wird. Diese Gesetzgebung aber muß in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden, und aus seinem Willen entspringen können, dessen Princip also ist: keine Handlung nach einer andern Maxime zu thun, als so, daß es auch mit ihr bestehen könne, daß sie ein allgemeines Gesetz sey, und also nur so, daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne. Sind nun die Maximen mit diesem objectiven Princip vernünftiger Wesen, als allgemein gesetzgebend, nicht durch ihre Natur schon nothwendig ein-

43) S. 72. 73.

44) S. 74.

einstimmig, so heißt die Nothwendigkeit der Handlung nach jenem Princip praktische Nöthigung, d. i. Pflicht. Pflicht kommt nicht dem Oberhaupte im Reiche der Zwecke, wohl aber jedem Gliede, und zwar allen in gleichem Maasse zu. Die Vernunft bezieht jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden andern Willen, und auch auf jede Handlung gegen sich selbst, und dieß zwar nicht um irgend eines andern practischen Bewegungsgrundes, oder künftigen Vortheils willen, sondern aus der Idee der Würde eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht, als dem, das es zugleich sich selbst gibt. Im Reiche der Zwecke hat das ganz allein Würde, was über allen Preis erhaben ist, und kein Äquivalent gestattet: oder das, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst seyn kann. Also ist die Sittlichkeit, und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat ⁴⁵). Der Antheil, den die Tugend, oder sitzlich gute Gesinnung dem vernünftigen Wesen an der allgemeinen Gesetzgebung verschafft, berechtigt sie allerdings, hohe Ansprüche zu machen. Der Grund der Würde der menschlichen, und jeder vernünftigen Natur ⁴⁶) ist die Autonomie des Willens, oder diejenige Beschaffenheit des Willens, wodurch derselbe ihm selbst, unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Willens, ein Gesetz ist ⁴⁷). Der schlechterdings gute Wille, dessen Princip ein categorischer Imperativ seyn muß, enthält also in Ansehung aller Objecte unbestimmt, bloß die Form des Willens überhaupt, und zwar als Autonomie: d. i. die Tauglichkeit der Maxime eines jeden guten Willens, sich selbst zum allgemeinen Gesetze zu machen, ist selbst das allei-

45) l. c. 76. 77. C.

47) C. 87.

46) l. c. 78. 79. C.

alleinige Gesetz, das sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst auferlegt, ohne irgend eine Triebfeder, und Interesse derselben als Grund unterzulegen. — Wer Sittlichkeit für Etwas, und nicht für eine chimärische Idee ohne Wahrheit hält, muß das angeführte Princip derselben zugleich einräumen ⁴⁸).

* Der Wille ist eine Art von Causalität lebender Wesen, in so fern sie vernünftig sind; und Freyheit, diejenige Eigenschaft dieser Causalität, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend seyn kann ⁴⁹). Was könnte die Freyheit des Willens sonst seyn, als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu seyn? Der Satz: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Princip, nach keiner andern Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. Dieß ist gerade die Formel des categorischen Imperativs, und das Princip der Sittlichkeit: also ist ein freyer Wille, und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerley ⁵⁰).

“Es ist nicht genug, die Freyheit aus gewissen Erfahrungen von der menschlichen Natur darzuthun, wie wohl dieses auch schlechterdings unmöglich ist, und lediglich a priori dargethan werden kann, sondern sie muß als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen bewiesen werden. Nun sage ich: ein jedes Wesen, das nicht anders, als unter der Idee der Freyheit handeln kann, ist eben darum in practischer Rücksicht wirklich frey, d. i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freyheit unzertrennlich verbunden sind, eben so, als ob sein Wille auch an sich selbst, und in der theoretischen Philosophie gültig, für frey erklärt würde. Nun behaupte ich: daß wir

48) l. c. 95. S.
50) S. 98.

49) S. 97.

Sinnenwelt hingegen stehen wir unter Naturgesetzen, oder Heteronomie ⁵³⁾."

"Die Verstandeswelt enthält den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben. Sie ist also auch in Ansehung meines Willens, der ganz zur Verstandeswelt gehört, unmittelbar gesetzgebend. Ich erkenne mich daher auch als Intelligenz, obwohl andererseits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der erstern, d. i. der Vernunft, die in der Idee der Freyheit das Gesetz derselben enthält, und also auch der Autonomie des Willens unterworfen. Folglich sehe ich die Gesetze der Verstandeswelt für mich, als Imperativen, und die diesem Princip gemäßen Handlungen als Pflichten an. Und so sind categorische Imperativen dadurch möglich, daß die Idee der Freyheit mich zu einem Gliede einer intelligibeln Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß seyn würden: da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschau, gemäß seyn sollen. Das moralische Sollen ist also eigenes nothwendiges Wollen als Gliedes einer intelligibeln Welt, und wird nur so fern als Sollen gedacht, als der Mensch sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet ⁵⁴⁾."

"Der Begriff einer Verstandeswelt ist nur ein Standpunct, den die Vernunft sich genöthigt sieht, außer den Erscheinungen zu nehmen, um sich selbst als practisch zu denken, welches, wenn die Einflüsse der Sinnlichkeit für den Menschen bestimmend wären, nicht möglich seyn würde, welches aber doch nothwendig ist, wofern ihm nicht das Bewußtseyn seiner selbst, als Intelligenz, mithin als vernünftige, und durch Vernunft thätige, d. i. frey wirkende Ursache abgesprochen werden soll. Dieser Gedanke

53) S. 108. 109.

54) S. III. 113. l. c.

Gebanke führt freylich die Idee einer andern Ordnung, und Geseßgebung, als die des Natur-Mechanismus, der die Sinne trifft, herbey, und macht den Begriff einer intelligibeln Welt, d. i. das Ganze vernünftiger Wesen, als Dinge an sich selbst notwendig, aber ohne die mindeste Anmaaßung, hier weiter, als bloß ihrer formalen Bedingung nach, d. i. der Allgemeinheit der Maxime des Willens, als Geseße, mithin der Autonomie des Iestern, die allein mit der Freyheit desselben bestehen kann, gemäß zu denken; da hingegen alle Geseße, die auf ein Object bestimmt sind, Heteronomie geben, die nur an Naturgeseßen angetroffen werden, und auch nur die Sinnenwelt treffen kann ⁵⁵).

“Die Vernunft würde ihre Gränze überschreiten, wenn sie es sich zu erklären unterlinge, wie reine Vernunft practisch seyn könne, welches völlig einerley mit der Aufgabe seyn würde, zu erklären, wie Freyheit möglich sey. Freyheit ist eine bloße Idee, deren objective Realität auf keine Weise nach Naturgeseßen, mithin auch nicht in irgend einer möglichen Erfahrung dargethan werden, die also darum, weil ihr selbst niemahls nach irgend einer Analogie ein Beyspiel untergelegt werden mag, niemahls begriffen, oder auch nur eingesehen werden kann. Sie gilt nur als notwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, das sich eines Willens, d. i. eines vom bloßen Begehrungsvermögen noch verschiedenen Vermögens, nämlich sich zum Handeln, als Intelligenz, mithin nach Geseßen der Vernunft, unabhängig von Naturinstincten zu bestimmen, bewußt zu seyn glaubt. — Die subjective Unmöglichkeit, die Freyheit des Willens zu erklären, ist mit der Unmöglichkeit einerley, ein Interesse ausfindig zu machen, welches der Mensch an morallischen Geseßen nehmen könne ⁵⁶).

G 3 Es

55) S. 120. *ibid.*

56) 120-122. S.

Es ist gänzlich unmöglich, einzusehen, d. i. a priori begreiflich zu machen, wie ein bloßer Gedanke, der selbst nichts sinnliches in sich enthält, eine Empfindung der Lust, oder Unlust hervorbringe; denn das ist eine besondere Art von Causalität, von der, wie von aller Art von Causalität, wir nichts a priori bestimmen können, sondern darum allein die Erfahrung befragen müssen. Da diese aber kein Verhältniß der Ursache zur Wirkung, als zwischen zwey Gegenständen der Erfahrung an die Hand geben kann, hier aber reine Vernunft durch bloße Ideen die Ursache von einer Wirkung, die freylich in der Erfahrung liegt, seyn soll; so ist die Erklärung, wie und warum uns die Allgemeinheit der Maxime, als Gesetzes, mithin die Eittlichkeit, interessire, uns Menschen gänzlich unmöglich. So viel ist nur gewiß, daß es nicht darum für uns Gültigkeit hat, weil es interessirt, sondern daß es interessirt, weil es für uns als Menschen gilt, da es aus unserm Willen als Intelligenz, mithin aus unserm eigentlichen Selbst entsprungen ist. — Die Freyheit des Willens vorauszusetzen, ist nicht allein ganz wohl möglich, sondern auch sie practisch, d. i. in der Idee allen seinen willkührlichen Handlungen, als Bedingung unterzulegen, ist einem vernünftigen Wesen, das sich seiner Causalität durch Vernunft, mithin eines Willens, der von Begierden unterschieden ist, bewußt ist, ohne weitere Bedingung nothwendig. Wie nun aber reine Vernunft, ohne andere Triebfedern, die irgend woher sonst genommen seyn mögen, für sich selbst practisch seyn, d. i. wie das bloße Princip der Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze, (welches freylich die Form einer reinen practischen Vernunft seyn würde) ohne alle Materie, (Gegenstand) des Willens, woran man zum voraus irgend ein Interesse nehmen dürfe, für sich selbst eine Triebfeder abgeben, und ein rein-moralisches Interesse bewirken, oder mit andern Worten: wie reine

Vernunft practisch seyn könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe, und Arbeit, hievon Erklärung zu suchen, ist verloren ⁵⁷). — Uebrigens bleibt die Idee einer reinen Verstandeswelt, als eines Ganzen aller Intelligenzen, wozu wir selbst, als vernünftige Wesen, (obgleich andererseits zugleich Glieder der Sinnenwelt) gehören, immer eine brauchbare, und erlaubte Idee zum Behufe eines vernünftigen Glaubens, wenn gleich alles Wissen an der Gränze derselben ein Ende hat, um durch das herrliche Ideal eines allgemeinen Reichs der Zwecke an sich selbst (vernünftiger Wesen), zu welchem wir nur alsdann als Glieder gehören können, wenn wir uns nach Maximen der Freyheit, als ob sie Gesetze der Natur wären, sorgfältig verhalten, ein lebhaftes Interesse an dem moralischen Gesetze in uns zu bewirken ⁵⁸). Es ist kein Tadel für unsere Deduction des obersten Principis der Moralität, sondern ein Vorwurf, den man der menschlichen Vernunft überhaupt machen müßte, daß sie ein unbedingtes practisches Gesetz, (vergleichen der categorische Imperativ seyn muß,) seiner absoluten Nothwendigkeit nach nicht begreiflich machen kann. Denn daß sie dieses nicht durch eine Bedingung, nämlich vermittelt eines zum Grunde gelegten Interesse, thun will, kann ihr nicht verdacht werden, weil es alsdann kein moralisches, d. i. oberstes Gesetz der Freyheit seyn würde. Und so begreifen wir zwar nicht die practische unbedingte Nothwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit, welches alles ist, was billigermaassen von einer Philosophie, die bis zur Gränze der menschlichen Vernunft in Principien strebt, gefordert werden kann ⁵⁹).

§ 4

„Alle

57) 123 - 125. S. 1. c. Vergl. Crit. der pract. Vernunft 163. 164. S.

58) S. 126. 127.

59) S. 128. 1. c. Auch Crit. der pract. Vern. S. 128.

“Alle materiale Principen, die den Bestimmungsgrund der Willkühr in der, (die) aus irgend eines Gegenstandes Wirklichkeit zu empfindenden Lust oder Unlust setzen, sind in so fern gänzlich von einer Art, daß sie insgesammt zum Princip der Selbstliebe, oder eigenen Glückseligkeit gehören. Glückseligkeit ist das Bewußtseyn eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Daseyn begleitet. Alle materiale, practische Regeln setzen den Bestimmungsgrund des Willens im (in das) untern Begehrungsvermögen, und gäbe es gar keine bloß formale Gesetze desselben, die den Willen hinreichend bestimmten, so würde auch kein oberes Begehrungsvermögen eingeräumt werden können. Die Vernunft allein, in so fern sie für sich selbst den Willen bestimmt, und nicht im Dienste der Neigungen ist, ist das wahre obere Begehrungsvermögen, dem das pathologisch bestimmbare untergeordnet, und wirklich, ja specifisch von demselben unterschieden ist, so, daß sogar die mindeste Vermischung von den Antrieben der letztern ihrer Stärke und Vorzuge Abbruch thut. Die Vernunft bestimmt in einem practischen Gesetze unmittelbar den Willen, nicht vermittelst eines dazwischen kommenden Gefühls der Lust, oder Unlust, selbst nicht an diesem Gesetze, und nur, daß sie als reine Vernunft practisch seyn kann, macht es ihr möglich, gesetzgebend zu seyn. Lust ist Lust, sie mag aus den Bewegungen der Sinne, oder durch den Gebrauch der Vernunft, und des Verstandes entstehen. Bey dem Vergnügen kommt es gar nicht darauf an, woher es entspringt, sondern wie groß, wie langdauernd, wie leicht erworben, und wie oft wiederholt es ist. Epikur, der alle Vergnügungen für völlig gleichartig hielt, war consequenter, als unser synergetisches Zeitalter, wo ein gewisses Coalitionssystem widersprechender Grundsätze voll Unredlichkeit und

Eich.

Selchigkeit erkünstelt wird, weil es sich einem Publicum besser empfiehlt, das zufrieden ist, von allem etwas, und im Ganzen nichts zu wissen, und dabey in allen Säckeln gerecht zu seyn ⁶⁰).

“Die alleinigen Objecte einer practischen Vernunft sind die (Vorstellungen) vom Guten, und Bösen. Durch das erstere versteht man einen nothwendigen Gegenstand des Begehrungs- durch das zweyte des Verabscheuungs-Vermögens, beides nach einem Princip der Vernunft ⁶¹.”

“Das Höchste kann das Oberste, oder auch das Vollendete bedeuten. Das Erstere ist diejenige Bedingung, die selbst unbedingt, d. i. keinem andern untergeordnet ist; das Zweyte, dasjenige Ganze, das kein Theil eines noch größern Ganzen von derselbigen Art ist. Die Tugend als die Würdigkeit glücklich zu seyn, ist die oberste Bedingung alles dessen, was uns nur wünschenswerth scheinen mag, mithin auch aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit, mithin das oberste Gut. Darum ist sie aber nicht das ganze, und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen. Denn um das zu seyn, wird auch Glückseligkeit dazu erfordert, und zwar . . selbst im Urtheile einer unparteyischen Vernunft, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an sich betrachtet. Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht theilhaftig zu seyn, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch ein solches nur zum Versuche denken, gar nicht zusammen bestehen. Tugend und Glückseligkeit also zusammen machen den Besitz des höchsten Guts in einer Person; und Glückseligkeit

§ 5

60) Crit. der pract. W. S. 40-45.

61) 101. S. ibid.

ligkeit im genauesten Verhältnisse mit Sittlichkeit ausgeheilt, das höchste Gut einer möglichen Welt aus ⁶²).

“Die Maximen der Tugend, und die der eigenen Glückseligkeit sind in Ansehung ihres obersten practischen Princips ganz ungleichartig; und weit gefehlt, einseitig zu seyn, ob sie gleich zu einem höchsten Guten gehören, um das letztere möglich zu machen, schränken sie sich in demselbeign Subject sehr ein, und thun einander Abbruch. Die Frage: wie ist das höchste Gut practisch möglich, ist aller bisherigen Coalitions-Versuche ungeachtet noch immer eine unaufgelöste Aufgabe, weil Glückseligkeit und Sittlichkeit zwey verschiedene Elemente des höchsten Guts sind ⁶³). Es ist schlechterdings unmöglich, daß die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache zu Maximen der Tugend, und eben so unmöglich ist, oder scheint es vielmehr, daß die Maxime der Tugend die wirkende Ursache der Glückseligkeit werde ⁶⁴). Wenigstens läßt sich in practischen Grundsätzen eine natürliche und notwendige Verbindung zwischen dem Bewußtseyn der Sittlichkeit, und der Erwartung einer ihr proportionirten Glückseligkeit, als Folge derselben als möglich denken, wenn auch nicht erkennen, und einsehen. Sittlichkeit also macht als das oberste Gut, die erste Bedingung des höchsten Guts, Glückseligkeit hingegen das zweyte Element desselben aus, und zwar so, daß sie nur die moralisch=bedingte, aber doch notwendige Folge der erstern ist. In dieser Unterordnung allein ist das höchste Gut das ganze Object der reinen practischen Vernunft, die es sich nothwendig als möglich vorstellen muß, weil es ein Gebot derselben ist, zu dessen Hervorbringung alles Mögliche beizutragen ⁶⁵).

“In

62) 198. 199. S. 1. c.

63) Ibid. S. 202. 203.

64) Ibid. S. 204.

65) Ibid. S. 214.

“In der Verbindung der reinen speculativen mit der reinen practischen Vernunft zu einem Erkenntnisse führt die letztere das Primat, vorausgesetzt, daß diese Verbindung nicht etwa zufällig, und beliebig, sondern a priori auf der Vernunft selbst gegründet, mithin nothwendig sey. Ohne eine solche Unterordnung würde die Vernunft mit sich selbst streiten. Die practische Vernunft der speculativen unterordnen zu wollen, läßt sich der erstern gar nicht zumuthen, weil alles Interesse zuletzt practisch ist, und selbst das der speculativen Vernunft nur bedingt, und im practischen Gebrauche allein vollständig ist. Die practische Vernunft hat ursprüngliche Principien a priori, mit denen gewisse theoretische Positionen unzertrennlich verbunden sind, die sich gleichwohl aller möglichen Einsicht der speculativen Vernunft entziehen ⁶⁶).

“Die Bewirkung des höchsten Guts in der Welt ist das nothwendige Object eines durchs moralische Gesetz bestimmbaren Willens. In diesem aber ist die völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetze die oberste Bedingung des höchsten Guts. Sie muß also eben so wohl möglich seyn, als ihr Object, weil sie in demselbigen Gebote, dieses zu befördern, enthalten ist. Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkt seines Daseyns fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als nothwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist, nach Principien der reinen practischen Vernunft, nothwendig, eine solche Fortschreitung als das reale Object unsers Willens anzunehmen ⁶⁷).

Dieser

66) l. c. S. 216. 18. 19.

67) l. c. S. 220.

Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter der Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz, und Persönlichkeit desselbigen vernünftigen Wesens möglich; mithin diese, als unzertrennlich mit dem morallischen Gesetze verbunden, ein Postulat der reinen practischen Vernunft, das heißt ein theoretischer, aber als solcher nicht erweislicher Satz, so fern er einem a priori unbedingt geltenden practischen Gesetze unzertrennlich anhängt ⁶⁸).

“In dem morallischen Gesetze ist nicht der mindeste Grund zu einem nothwendigen Zusammenhange zwischen Sittlichkeit, und der ihr proportionirten Glückseligkeit eines zur Welt als Theil gehörigen, und daher von ihr abhängigen Wesens, welches eben darum durch seinen Willen nicht Ursache dieser Natur seyn, und sie, was seine Glückseligkeit betrifft, mit seinen practischen Grundsätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einstimmig machen kann. Gleichwohl wird in der practischen Aufgabe der reinen Vernunft d. i., der nothwendigen Bearbeitung zum höchsten Gute, ein solcher Zusammenhang als nothwendig postulirt: wir sollen das höchste Gut, (welches also doch möglich seyn muß,) zu befördern suchen. Also wird auch das Daseyn einer von der Natur verschiedenen Ursache der gesammten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhanges, nämlich der genauen Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthalte, postulirt. Diese oberste Ursache aber soll den Grund der Uebereinstimmung der Natur nicht bloß mit einem Gesetze des Willens der vernünftigen Wesen, sondern mit der Vorstellung dieses Gesetzes, so fern diese es sich zum obersten Bestimmungsgrunde des Willens setzen, also nicht bloß mit den Sitten der Form nach, sondern auch ihrer Sittlichkeit, als dem Bewegungsgrunde derselben, d. i. mit ihrer morallischen

68) l. c.

lischen Gesinnung enthalten. Also ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, so fern eine oberste Ursache der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemäße Causalität hat. Nun ist ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist, eine Intelligenz, und die Causalität eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ein Wille desselben. Also ist die oberste Ursache der Natur, so fern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muß, ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache, folglich der Urheber der Natur ist, d. i. Gott. Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes. Es war Pflicht für uns, das höchste Gut zu befördern, mithin nicht allein Befugniß, sondern auch mit der Pflicht als Bedürfniß verbundene Nothwendigkeit, die Möglichkeit dieses höchsten Guts vorauszusetzen: welches, da es nur unter der Bedingung des Daseyns Gottes Statt findet, die Voraussetzung desselben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, d. i. es ist moralisch nothwendig, das Daseyn Gottes anzunehmen 69).

“Hier ist nun wohl zu merken, daß diese moralische Nothwendigkeit subjectiv, d. i. Bedürfniß, und nicht objectiv, d. i. Pflicht sey; denn es kann gar keine Pflicht geben, die Existenz eines Dinges anzunehmen. — Die Annehmung einer höchsten Intelligenz gehört für die theoretische Vernunft, und kann in Ansehung derselben als Erklärungsgrund betrachtet, Hypothese, in Beziehung aber auf die Verständlichkeit eines uns durchs moralische Gesetz aufgegebenen Objects, des höchsten Guts, mithin eines Bedürfnisses in practischer Absicht, und zwar reiner Vernunftglaube heißen, weil bloß reine Vernunft,

69) l. c. 225. 226. S.

nunft, so wohl ihrem theoretischen, als practischen Gebrauche nach die Quelle ist, daraus er entspringt 70).“
 “Die drei Gedanken der speculativen Vernunft, Freiheit, Unsterblichkeit, und Gott sind an sich noch keine Erkenntnisse; doch sind es transcendente Gedanken, in denen nichts unmögliches ist 71).“

“Man kann alle vermeinte natürliche Gottesgelehrte auffordern, auch nur eine ihren Gegenstand (die Gottheit) bestimmende Eigenschaft, etwa des Verstandes, oder des Willens, zu nennen, an der man nicht unwidersprechlich darthun könnte, daß, wenn man alles anthropomorphistische davon absondert, uns nur das bloße Wort übrig bleibe, ohne damit den mindesten Begriff verbinden zu können, wodurch eine Erweiterung der theoretischen Erkenntniß gehofft werden dürfte 72).“
 “Wenn aber die reine Vernunft von dem obersten Princip ihres reinen practischen Gebrauchs ausgeht; so zeigt sich nicht allein in ihrer unvermeidlichen Aufgabe, nämlich der nothwendigen Richtung des Willens auf das höchste Gut, die Nothwendigkeit, ein solches Urweisen in Beziehung auf die Möglichkeit dieses Guten in der Welt anzunehmen, sondern was das Merkwürdigste ist, etwas, was dem Fortgange der Vernunft auf dem Naturwege ganz mangelte, nämlich ein ganz genau bestimmter Begriff dieses Urweisens 73). Da wir diese Welt nur zu einem kleinen Theile kennen, so können wir von ihrer Ordnung, Zweckmäßigkeit, und Größe wohl auf einen weisen, gültigen, mächtigen, u. s. w. Urheber derselben schließen, aber nicht auf seine Allwissenheit, Allgütigkeit, Allmacht, u. s. w. Nun halte ich diesen Begriff an das Object der practischen Vernunft 74), und da finde ich, daß der moralische Grundsatz ihn nur als möglich, unter Voraussetzung eines Welturhebers von höchster Vollkommenheit

70) Ibid. S. 226. 227.

71) S. 242. 243.

72) S. 249.

73) 251. S.

74) S. 252.

menheit zulasse. Dieser muß allwissend seyn, um mein Verhalten bis zum Innersten meiner Gesinnung in allen möglichen Fällen, und in alle Zukunft zu erkennen; allmächtig, um ihm die angemessenen Folgen zu ertheilen; eben so allgegenwärtig, ewig, u. s. w. Michin bestimmt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts, als Gegenstandes einer reinen practischen Vernunft, den Begriff des Urwesens als höchsten Wesens, welches der physische, und metaphysische, mithin der ganze speculative Gang der Vernunft nicht bewirken konnte. Folglich ist der Begriff von Gott ein ursprünglich nicht zur Physik d. i. für die speculative Vernunft, sondern zur Moral gehöriger Begriff, und eben dieß kann man auch von den übrigen Vernunftbegriffen sagen, wovon als von Postulaten der Vernunft in ihrem practischen Gebrauche oben gehandelt worden ⁷⁵). Zugestanden also, daß das reine moralische Gesetz jedermann als Gebot unmaßloslich verbindet, darf der Rechtschaffene wohl sagen: ich will, daß ein Gott, daß mein Daseyn in dieser Welt, auch außer der Naturverknüpfung, noch ein Daseyn in einer reinen Verstandeswelt, endlich auch daß meine Dauer endlos sey. Ich beharre darauf, und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen; denn dieses ist das einzige, wo mein Interesse, weil ich von demselben nichts nachlassen darf, mein Urtheil unvermeidlich bestimmt, ohne auf Vernunftleuten zu achten, so wenig ich auch darauf zu antworten, oder ihnen scheinbarere entgegenzustellen im Stande seyn möchte ⁷⁶).

“Eigene Vollkommenheit, und fremde Glückseligkeit sind Zwecke, die zugleich Pflichten sind. Hingegen ist es ein Widerspruch, eigene Glückseligkeit, und fremde Vollkommenheit zu Pflichten machen zu wollen. Alle Menschen haben eigene Glückseligkeit vermöge des Antriebes ihrer

75) l. c. 252. S.

76) Ibid. S. 258. 259.

Ihrer Natur zum Zweck. Was aber ein Jeder unvermeidlich von selbst will, das gehört nicht unter den Begriff von Pflicht; denn diese ist eine Nöthigung zu einem ungern angenommenen Zweck. Nicht weniger widersprechend ist es, eines andern Vollkommenheit mit zum Zweck zu machen. Denn die Vollkommenheit eines andern Menschen, als einer Person, besteht darin, daß er selbst vermögend ist, sich seinen Zweck nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht zu setzen. Man kann also nicht fordern, daß ich etwas thun soll, was kein Anderer, als er selbst, thun kann ⁷⁷⁾.

“So wenig eigene Glückseligkeit zugleich Zweck und Pflicht seyn kann; so kann sie doch das letztere auf eine indirecte Art werden. Widerwärtigkeiten nämlich, Schmerz, und Mangel sind große Versuchungen zu Uebertretung von Pflichten. Wohlhabenheit, Stärke, Gesundheit, und Wohlfahrt überhaupt, die jenem Einflusse entgegen stehen, können also auch, wie es scheint, als Zwecke angesehen werden, die zugleich Pflichten sind: nämlich seine eigene Glückseligkeit zu befördern. Aber alsdann ist diese nicht der Zweck, sondern die Stetlichkeit des Subjects ist es, von welchem die Hindernisse wegzuräumen, es bloß das erlaubte Mittel ist ⁷⁸⁾.”

“Wenn das verpflichtende Ich mit dem verpflichteten in einerley Sinn genommen wird, so ist Pflicht gegen sich selbst ein widersprechender Begriff, weil dasselbige Ich nicht zugleich nöthigend, und gendehigt, oder einer activen, und passiven Nöthigung fähig seyn kann. Nichts desto weniger gebe es Pflichten des Menschen gegen sich selbst. Denn gäbe es keine solche Pflichten, so würde es überall gar keine, auch keine äußere Pflichten geben. Denn ich kann mich gegen Andere nicht für

77) Kants Tugendlehre S. 13. 14.

78) l. c. S. 17. 18.

für verbunden erkennen, als nur so fern ich zugleich mich selbst verbinde; weil das Gesetz, kraft dessen ich mich für verbunden achte, in allen Fällen aus meiner eigenen practischen Vernunft hervorgeht, durch welche ich genöthigt werde, indem ich zugleich der Nöthigende in Ansehung meiner selbst bin. — Der Mensch betrachtet sich in einer doppelten Eigenschaft: erstlich als Sinnenwesen, — und dann als Vernunftwesen. Der Mensch, als ein vernünftiges Naturwesen ⁷⁹⁾, ist durch seine Vernunft, als Ursache bestimmbar zu Handlungen in der Sinnenwelt. Eben derselbe seiner Persönlichkeit nach d. i. als mit innerer Freyheit begabtes Wesen, (homo noumenon) gedacht, ist ein der Verpflichtung fähiges Wesen, und zwar gegen sich selbst, (die Menschlichkeit in seiner Person) betrachtet: so, daß der Mensch, in zweyerley Bedeutung betrachtet, eine Pflicht gegen sich selbst anerkennen kann, ohne in Widerspruch mit sich selbst zu gerathen ⁸⁰⁾."

"Die Maxime des Wohlwollens, (die practische Menschenliebe) ist aller Menschen Pflicht gegen einander. Das Pflichtgesetz des Wohlwollens begreift auch mich als Object desselben im Gebot der practischen Vernunft mit ein . . nicht, als ob ich dadurch verbunden würde, mich selbst zu lieben, . . sondern die gesetzgebende Vernunft schließt als allgemein gesetzgebend in der (die) Pflicht des wechselseitigen Wohlwollens nach dem Princip der Gleichheit auch mich (alle Andere neben mir) mit ein, und erlaubt es dir, dir selbst wohl zu wollen, unter der Bedingung, daß du auch jedem andern wohl willst (wollest), weil so allein deine Maxime des Wohlthuns sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung qualificirt, als worauf alles Pflichtgesetz gegründet ist ⁸¹⁾."

"Mit.

79) Homo phaenomenon.

80) S. 63-65. l. c.

II. Band.

81) S. 119-121. l. c.

„Mitleid, (und so auch Mitfreude) mit Andern zu haben, ist an sich nicht Pflicht. Dessen ungeachtet ist es indirecte Pflicht, die mitleidige(n) natürliche(n) (ästhetische(n)) Gefühle in uns zu cultiviren, und sie als so viele Mittel zur Theilnehmung aus moralischen Grundsätzen, und dem ihnen gemäßen Gefühl zu benutzen, . . . weil sie doch einer der in uns von der Natur gelegten Antriebe sind, dasjenige zu thun, was die Pflichtvorstellung allein nicht ausrichten würde ⁸²⁾. Auch können wir uns Verpflichtung (moralische Nöthigung) nicht wohl anschaulich machen, ohne einen Andern, und dessen Willen, (von dem die allgemein gesetzgebende Vernunft nur der Sprecher ist,) nämlich Gott, dabey zu denken ⁸³⁾.“

Man wird in dem jetzt mitgetheilten Grundrisse, wenn auch nicht alle, wenigstens die vornehmsten Lehrsätze der Kantischen Ethik finden. Die Richtigkeit dieses Grundrisses kann noch weniger, als die Vollständigkeit desselben bezweifelt werden, da ich mich durchgehends der eigenen Worte des Königsbergischen Weltweisen bedient habe. Meine Absicht ist eben so wenig, alle ausgezogene Sätze ohne Ausnahme zu prüfen, als von allen ohne Ausnahme zu beweisen, daß sie aus der Eudworthischen Schule abstammen: Ich bin zufrieden, wenn ich dargethan habe, daß das, was man als die eigenthümlichsten Principien der Kantischen Moral betrachtete, schon vor mehreren Menschenaltern, Lehren der Eudworthischen Schule waren. Der Kürze wegen berufe ich mich auf die Werke eines Samuel Clarke, eines Wollaston, und Anderer, die in Eudworths Fußstapfen traten. gar nicht. Das Werk des oben schon genannten N. Price wird mir Stoff genug zu einer belehrenden Vergleichung der Eudworthischen und Kantischen Ethik darbieten.

„Wir

82) l. c. 131. 132. S.

83) l. c. S. 181.

“Wir alle, sagt Price, fühlen uns unwillkürlich bestimmt, gewisse Handlungen zu billigen, und andere zu tadeln. Wir können gar nicht umhin, uns gewisse Handlungen als gut, und schicklich, andere als böse und unschicklich, und noch andere als weder gut, noch böse, d. i. als gleichgültig zu denken. Die große Frage ist diese: welche ist die Kraft, die den Werth, oder Unwerth von Handlungen wahrnimmt, und bestimmt?”

“Ein trefflicher neuerer Schriftsteller, Dr. Hutcheson, leitet alle unsere moralischen Ideen aus einem moralischen Sinn, oder Gefühl ab, worunter er augenscheinlich ein von der Vernunft verschiedenes Wahrnehmungs-Vermögen, oder ein angebornes Princip versteht, vermöge dessen gewisse Charaktere und Handlungen uns nothwendig gefallen, andere eben so nothwendig mißfallen müssen: welches Wohlgefallen und Mißfallen seiner Natur nach etwas willkürliches und zufälliges ist. — Hutcheson hat sehr gut bewiesen, daß wir ein Vermögen besitzen, unmittelbar, und ohne alle Rücksicht auf persönliches Interesse Handlungen zu billigen, oder zu mißbilligen; und daß die höchsten Freuden unsers Lebens von diesem Vermögen abhängen. Allein darin ging er zu weit, daß er unsere sittlichen Begriffe auf eben die Art erklärte, oder ableitete, als unsere Vorstellungen von den sinnlichen Eigenschaften der Körper, z. B. von der Harmonie der Töne, oder den Schönheiten der Malerey, und Bildhauerkunst: nämlich aus dem bloßen Wohlgefallen unsers Schöpfers, der unsere Seelen und Organen auf eine besondere Art für gewisse Gegenstände gestimmt habe. Die Tugend ist, wie Hutchesons Verehrer häufig zu sagen pflegen, eine bloße Sache des Geschmacks. Recht, und Unrecht bedeuten eben so wenig etwas wirkliches in den Dingen selbst, als lieblich und rauh, süß und bitter, angenehm und schmerzhaft, sondern

bern bloß gewisse Wirkungen in uns. Unsere Wahrnehmung von Recht ist das angenehme Gefühl, welches gewisse Handlungen in uns erregen; und die von Unrecht, oder dem sichtlich Bösen, das Gegentheil⁸⁴⁾. — Wenn diese Meinung wahr ist, so ist alle Moralität weiter nichts, als was sie verschiedenen Wesen nach der verschiedenen Einrichtung ihrer Sinne zu seyn scheint; und sie hat keinen andern Grund, als die eigenthümlichen Anlagen des Gemüths, und der Sinne eines jeden wahrnehmenden Subjects. Sind aber Recht und Unrecht wirkliche Eigenschaften von Handlungen, und nicht bloß Beschaffenheiten unserer Gemüther; so ist die Moralität etwas eben so festes, unabhängiges, und unwandelbares, als es die Wahrheit selbst ist⁸⁵⁾. — Der Verstand ist die einzige Kraft in uns, welche Recht und Unrecht deutlich wahrnimmt⁸⁶⁾. Und dieser Verstand kann in den moralischen, oder praktischen, und in den speculativen eingetheilt werden⁸⁷⁾. Beide sind einer unendlichen Vervollkommnung fähig. Besonders kann das praktische Princip der Sittlichkeit durch beständige Uebung so gestärkt und erhöht werden, daß es alle übrige Principien gleichsam verschlingt, und alle Versuchungen vernichtet⁸⁸⁾.

“Die Wörter Recht, und Unrecht, oder moralisch-Gutes, und moralisch-Böses bezeichnen einfache Ideen, und diese einfachen Ideen müssen daher einem unmittelbaren Wahrnehmungs-Vermögen⁸⁹⁾ zugeeignet werden. Wer hieran zweifelt, der versuche nur einmahl, die Begriffe, aus denen die Ideen von Recht und Unrecht bestehen sollen, aufzuzählen, oder Definitionen davon

zu

84) l. c. p. 10-13.

85) l. c. 14. 15. S.

86) l. c. p. 17.

87) pag. 392. 393.

88) l. c. This .. may by degrees so strengthen and exalt the practical principle of rectitude, as that it shall absorb every other principle, and annihilate every temptation, and contrary tendency.

89) To some immediate power of perception p. 59.

zu geben, wenn sie zum Beyispiel auf Wohlthätigkeit, oder Grausamkeit angewandt werden. Man wird finden, daß solche Definitionen auf weiter nichts, als gleichgeltende Ausdrücke hinaus laufen. Indem man hierauf nicht Acht gab, und diese Ideen erklären, oder aus Râsonnements ableiten wollte; fiel man in den größten Theil der Verwirrung, und Schwierigkeiten, die mit den bisherigen Untersuchungen über ihren Ursprung, und ihre Realität verbunden waren. Es gibt unlâugbar gewisse Handlungen, welche man unmittelbar billigt, ohne daß man Gründe davon beybringen kann, oder beybringen darf; so wie es Entzwecke gibt, welche man unmittelbar wählt, und für deren Wahl man keine weitere Gründe anzuführen braucht. Wäre dieses nicht so; so würden unendliche Reihen von untergeordneten Gründen und Zwecken entstehen, ohne daß man irgendwo stehen bleiben, oder irgend etwas billigen, und verlangen könnte."

"Vorausgesetzt nun, daß wir eine Kraft besitzen, Recht und Unrecht unmittelbar wahrzunehmen, und daß unsere Begriffe davon einfache Ideen sind; so ist bloß zu beweisen übrig, daß diese Kraft der Verstand sey."

"Um diesen Satz desto bländiger darzuthun, bemerke ich zuerst, daß er keine Ungereimtheit enthält, sondern allerdings wahr seyn kann. Es ist außer allem Zweifel, daß wir manche Ideen aus unserm Verstande, aus der unmittelbaren Anschauung der Wahrheit, und der Natur der Dinge schöpfen. Es ist also auch sehr wohl möglich, daß Recht, und Unrecht etwas wahres bedeuten, was wir in gewissen Gegenständen begreifen, und erkennen, wie Verhältniß, und Mißverhältniß, Zusammenhang, und Widerspruch, und andere ähnliche Ideen. Wenigstens hat man bis jetzt noch nichts vorgebracht, woraus das Gegentheil erhelle; und eben so

wenig hat man dargerhan, daß die Tugend etwas zufälliges sey, was zwar empfunden, aber nicht erkannt werden könne."

"So wie es Sätze gibt, die alle vernünftige Wesen, welche sie verstehen, nothwendig bestimmen, sie anzunehmen; und so wie es gewisse Zwecke gibt, die von allen mit Willen begabten Wesen unmittelbar, und nothwendig begehrt werden; so ist es auch sehr denkbar und annehmlich, daß es Handlungen gebe, die von allen vernünftigen Geschöpfen, welche dieselben wahrnehmen, unmittelbar und nothwendig gebilligt werden."

"Ich verweise zweytens einen Jeden an sein inneres Bewußtseyn, oder an eine genaue Untersuchung und Vergleichung seiner eigenen Ideen und Wahrnehmungen. Können wir es uns denken, daß eine Person, die einen äußern Gegenstand sinnlich wahrnähme, zweifelhaft seyn könne, ob sie dieß Object durch die Organen ihres Gesichts, oder ihres Gefühls wirklich empfinde? — Die geringste Aufmerksamkeit auf uns selbst, und auf die uns umgebenden Dinge läßt in dem angeführten, und andern ähnlichen Fällen kaum die Möglichkeit eines Zweifels übrig. Die Frage, ob Rechte und Unrecht Gefühle eines gewissen Sinns, oder Begriffe des Verstandes seyen, scheint nicht schwerer zu entscheiden. Wenn die Rede davon wäre, ob unsere Begriffe von Zahl, Verschiedenheit, Ursache, Verhältniß, und andern allgemeinen Beschaffenheiten der Dinge wahre Begriffe des Verstandes, oder besondere Eindrücke seyen, die von einzelnen Gegenständen auf unsere Gemüther gemacht worden; so würden wir weiter nichts nöthig haben, als uns an den gemeinen Menschenverstand zu wenden, und diesen entscheiden zu lassen. Die angeführten Ideen scheinen mir keine größere Ansprüche auf

auf die Ehre zu haben, Begriffe des Verstandes zu seyn, als die von Recht, und Unrecht ⁹⁰⁾.”

“Man vergleiche die Vorstellungen, welche wir den Sinnen verdanken, mit denen, die aus einer unmittelbaren Anschauung der Natur der Dinge entstehen, und merke auf, welchen von beiden unsere Ideen von Recht und Unrecht am meisten ähnlich sind. Wer auf die Operationen seines Geistes genau Acht gibt, und alsdann, wenn er Dankbarkeit, oder Wohlthätigkeit für sittlich gut erklärt, sagen kann, daß er nichts wahres daran erkenne, nichts davon begreife, sondern bloß Impressionen eines gewissen Sinns wahrnehme, der muß eine mir unbegreifliche Wendung des Geistes besitzen. Wenn Jemand zweifeln könnte, ob er die Idee von Gleichheit durch die Sinne, oder durch den Verstand erhalten habe; so könnte ein Solcher augenblicklich überführt werden, so bald er sich selbst untersuchte: ob er nicht unwidersprechlich erkenne, daß zwischen gewissen Größen eine wirkliche selbst evidente Gleichheit vorhanden sey, die von allen Geistern wahrgenommen werden müsse, so bald sie sich die Größen nur vorstellen. Auf dieselbige Art können wir über den Ursprung unsers Begriffs vom Recht, oder vom sittlich-Guten in's Reine kommen. Sind wir uns nicht auf gleiche Art bewußt, daß wir die eine, wie die andere Idee in gewissen Objecten wahrnehmen? Aus welchen erdenklichen Gründen könnten wir die Eine für eine Empfindung, die Andere für einen Vernunft-Begriff erklären? Würde nicht ein rein-verständliches Wesen, das eine endlose Glückseligkeit erreichen könnte, es billigen, dieselbe sich eigen zu machen? Wenn wir die Glückseligkeit einer ganzen Gattung von Dingen, oder einer ganzen Welt betrachten, und dann den Ausspruch thun, daß die Handlungen ver-

H 4

nünsti-

90) l. c. 62 - 65. S.

nünftiger Wesen, welche eine solche Glückseligkeit befördern, sittlich gut seyn; wäre das irrig geurtheilt? oder ist dieß nicht so wohl ein Ausspruch der Urrheilkraft, als eine Art von geistigem Geschmack? — Sind solche Handlungen nicht in der That gut, und besser, als die entgegengesetzten? Oder ist jede Wahrnehmung der Güte solcher Handlungen eben so täuschend, als es unsere Wahrnehmungen von Farben, Tönen, und andern sinnlichen Eindrücken sind?" —

“Drittens: wenn Recht und Unrecht, bloß die Wirkungen sinnlicher Veränderungen ausdrücken; so würde es höchst ungereimt seyn, sie auf Handlungen anzuwenden; oder die Ideen von Recht, und Unrecht, und die von Handlungen müßten durchaus unvereinbar, und wesentlich einander widersprechend seyn: gleich den Ideen von Vergnügen, und schöner Form, oder von Schmerz und Zusammenstoßen von Körpern. — Alle Sensationen, als solche, sind bloß Modificationen des Selbstbewußtseyns empfindender Wesen, und müssen daher nothwendig von den einzelnen Ursachen, welche sie erzeugen, gänzlich verschieden seyn. Wenn wir genau reden, so ist ein gefärbter Körper eine eben so große Ungereimtheit, und Unmöglichkeit, als ein viereckiger Ton. — Nun frage und prüfe man sich: ob eine solche Unvereinbarkeit zwischen Handlung, und gut Statt finde? ob es eine so große Ungereimtheit sey, das Eine von der andern zu behaupten? Sind die Ideen derselben so gänzlich verschieden, als die Idee einer Empfindung, und ihrer Ursache verschieden sind? 91)”

“Im Gegentheil: je genauer wir untersuchen, desto unwidersprechlicher wird es sich zeigen, daß wir die strenge, einleuchtende, und nothwendige Wahrheit sagen, wenn wir von gewissen Handlungen behaupten, daß sie gut,
gut,

91) l. c.

gut, von andern, daß sie böse seyen. Mehrere der weisesten Männer nahmen reelle Unterschiede unter Handlungen, und Charakteren an. Ist es denn für aufmerksame und unparteyische Menschen so gar schwer, Empfindungsbegriffe, und Vernunftbegriffe, unmittelbare Anschauungen der Wahrheit, und Veränderungen, oder Leidenheiten des Gemüths zu unterscheiden? Wie kann man denn einem System der Moral so innig anhangen, welches unsere Begriffe von dem Guten und Bösen in Sitten und Handlungen in solchen Schein und solche Täuschungen verwandelt, als unter welchen sich uns die Cörperwelt zeigt?

Zuletzt laßt uns bedenken, daß alle Handlungen ohne Streit eine eigenthümliche Natur haben, d. h. gewisse Merkmale kommen ihnen ohne Zweifel zu, und etwas Gewisses kann von ihnen mit der größten Zuversicht behauptet werden. Dieß kann darin bestehen, daß einige gut, andere böse sind. Wenn man dieses nicht zugibt: wenn Handlungen nicht an sich gut oder böse sind, und nichts an sich sittliches und verbindliches existirt, was ein Gegenstand des Verstandes werden kann; so folgt, daß sie alle gleichgültig sind. Dieß ist alsdann von ihnen nothwendig wahr. Dieß müssen alle verständige Wesen, deren Vernunft unzerrüttet ist, von denselben erkennen. Sind wir uns aber nicht bewußt, daß wir das Gegentheil erkennen? Und haben wir nicht eben so viel Ursache, dieß Gegentheil für wahr zu halten, als irgend etwas, was wir auf eine selbstevidente Art erkennen? 92)

“Zur Widerlegung eines Systems 93) ist es schon genug, zu beweisen, daß es auf solche vernunftwidrige Folgerungen führt, dergleichen diese sind: daß nämlich kein Wesen Einen Zweck für besser, als den andern

H 5

hal-

92) p. 73.

93) p. 76. 77.

halten, oder innere Vortreflichkeit in Gegenständen annehmen, oder eine reelle und wesentliche Verschiedenheit von Handlungen behaupten kann, ohne einer Ungereimtheit, oder Unmöglichkeit beyzupflichten, ohne Veränderungen seines Gemüths mit Wahrheit, und Empfindung mit Kenntniß zu verwechseln: daß, da nichts an sich schicklich, oder unschicklich, recht oder unrecht ist, auch nichts von Natur verbindlich sey: daß vielmehr alle Wesen vermöge der Natur der Dinge, und der Handlungen eine unbeschränkte, und enbloße Freyheit haben, zu thun und zu lassen, was sie wollen."

"Wenn ich das Gesagte zusammennehme, so scheint es mir unwidersprechlich, daß ich meinen Satz so deutlich erklärt, und so evident bewiesen habe, als nur etwas erklärt, und bewiesen werden kann. Aus dem Gesagten fließt folgende wichtige Folgerung:

Daß die Sittlichkeit ewig, und unveränderlich ist."

"Recht und Unrecht bezeichnen, was die Handlungen sind. Was aber ein Ding ist, das ist es nicht durch fremden Willen, oder Macht, sondern von Natur, und nothwendig. Ein Dreyeck ist das, was es ist, von Ewigkeit her, und ohne alle Veränderung. Kein Wille und keine Macht kann es bewirken, daß die drey Winkel eines Triangels nicht zwey rechten Winkeln gleich sind Selbst die Gewalt, welche die Allmacht über Dinge hat, reicht nicht hin, ihr ideales Wesen zu verändern: zu bewirken, daß sie etwas seyen, was sie nicht sind, oder nothwendige Wahrheiten zu vernichten Da die Natur der Dinge unwandelbar ist, so muß es die Natur der Handlungen auch seyn. Sind sie unbedingte, und ohne Ausnahme gleichgültig, so ist diese Gleichgültigkeit unwandelbar Eben dieses gilt von Güte, und Nicht-Güte, von Sittlichkeit, und Unstetlichkeit, in so fern sie wirkliche Merkmale von Handlungen ausdrücken." —

"Kein

“Kein Wille also kann machen, daß etwas gut, und verbindlich wird, wenn es nicht vorher, und von Ewigkeit her so war: oder daß eine Handlung gut ist, die es nicht an sich selbst war. Ich verstehe unter Handlung nicht die sichtbare Wirkung, welche hervorgebracht worden; sondern das innere Princip, oder Gesetz des Handelns. Wenn nach dieser Erklärung des Wortes das Princip, nach welchem wir handeln, und der Zweck, zu welchem wir handeln, verschieden sind; so ist die Handlung gleichfalls verschieden, gesetzt auch, daß die Schritte, die man gethan, und die äußeren Wirkungen, die man hervorgebracht hat, dieselben wären ⁹⁴).”

“Moralisch gut, und moralisch böse, vernünftig und unvernünftig sind Beywörter, die man gleichfalls von Handlungen braucht, und die augenscheinlich mit recht, und unrecht, schicklich und unschicklich gleichbedeutend sind ⁹⁵).”

“Verbindlichkeit zu einer Handlung, und moralische Güte einer Handlung sind offenbar identisch: so, daß wir uns von der Einen keinen Begriff machen, ohne die Andere mit ein zu schließen ⁹⁶). Dieß wird einem Jeden einleuchten, der es versucht, den Unterschied zwischen dem, was recht und schicklich zu thun ist, und zwischen dem, was geschehen muß, oder sollte, aufzufinden ⁹⁷). Es ist nicht mehr einleuchtend, daß Gestalt etwas Gestaltetes, Solidität einen Widerstand, und Wirkung eine Ursache voraussetzt, als daß der Begriff von Sittlichkeit, auch ein Sollen, oder Verpflichtet-Seyn in sich schließt ⁹⁸). Wir könnten eben so leicht

94) p. 78. 79.

95) l. c. p. 180.

96) p. 181. Obligation to action, and rightness of action, are plainly coincident, or identical.

97) l. c. . . What difference he can point out between what is right, meet; or fit to be done, and what ought to be done.

98) l. c. . . Than it is, that rightness implies oughtness, it I may be allowed this word or obligatoriness.

leicht Gestalt ohne Ausdehnung, Bewegung ohne Veränderung des Orts, oder irgend einen andern groben Widerspruch denken, als wir uns vorstellen können, daß es sich für uns schicke, etwas zu thun, und daß dieses nicht etwas sey, was wir zu thun schuldig, oder verpflichtet wären. Die Wörter: Recht, schicklich, sollen, müssen, Pflicht, Verbindlichkeit ⁹⁹⁾ drücken Ideen aus, die nothwendig einander voraussetzen, oder einschließen. Die Tugend also, als solche, hat eine wirkliche, volle und verbindliche Gewalt vor allen positiven Gesetzen, und unabhängig von allem Willen, oder Macht, weil die Verbindlichkeit in ihrem Wesen enthalten ist. Es ist ein offener Widerspruch, zu sagen, daß die Vollziehung einer Handlung, deren Unterlassung unrecht wäre, nicht verbindlich sey: ausgenommen wenn unser Vergnügen und Vortheil dadurch befördert, oder die Handlung selbst durch eine höhere Macht befohlen würde."

"Ein Gesetz für uns ist dasjenige, wovon wir beständig, und unvermeidlich fühlen, und erkennen, daß wir verbunden seyen, demselben zu gehorchen. — Das sittlich-Gute also, oder die Tugend ist ein Gesetz ¹⁰⁰⁾. Sie ist das erste, und höchste Gesetz, welchem alle übrige Gesetze ihre Kraft verdanken, von welchen sie alle abhängen, und vermöge dessen sie allein verpflichtend sind. Sie ist ein allgemeines Gesetz ¹⁾. Die ganze Schöpfung wird darnach regiert, und nicht bloß die Menschen, sondern alle übrige vernünftige Geschöpfe sind unter diesem Gesetze. Das sittliche Gute ist die Quelle, und Negel aller Handlungen selbst der Gottheit, deren Thron, und Regiment auf demselben gegründet sind. Es ist ein un-

wandel-

99) p. 182. Right, fit, ought, should, duty obligation convey ideas necessity implying, or including one another.

100) Rectitude then, or virtue is a law. p. 189.

1) It is an universal law.

wandelbares, und allgemein gültiges Gesetz ²⁾. Die Aufhebung, oder Hemmung, oder nur die Dispensation davon während eines einzigen Augenblicks in irgend einem Theile des Universums kann nicht ohne Widerspruch gedacht werden. Andere Gesetze hatten ein Datum, einen Zeitpunkt, wo sie bekannt gemacht, und in Ausübung gebracht wurden. Oder sie waren auf gewisse Gegenden eingeschränkt, beruhten auf willkürlichen Gründen, verloren allmählich ihre Kraft, veralteten zuerst, und wurden zuletzt ganz unbrauchbar, und vernachlässigt. Nichts von diesem findet bey dem Sittengesetze Statt. Es hatte gar keinen Anfang, wurde nie promulgirt, oder zuerst in Ausübung gebracht, sondern war vor allen Dingen, und regiert alle Dinge. Es ist selbstgültig, und selbstständig, oder selbstentsprungen: ruht auf einem unbeweglichen Grunde: kann nie seine Kraft, und Brauchbarkeit verlieren, sondern behält beide ohne die Möglichkeit einer Verminderung bey. Es ist von gleichem Alter mit der Ewigkeit, eben so unwandelbar, als die ewige Wahrheit: so unabhängig, als das Daseyn Gottes; und so heilig und ehrwürdig, als seine Natur, und Vollkommenheiten. Es ist durch sich selbst evident, daß es, eigentlich gesprochen, keine andere Gewalt, oder Autorität gibt: daß nichts anders unsern Gehorsam verlangen kann, und nichts anders verdient, Himmel und Erde zu regieren, als dieses Gesetz ³⁾.”

“Es ist ungereimt zu fragen, was uns verpflichtet, Tugend zu üben? als wenn Verbindlichkeit nicht ein Bestandtheil der Idee von Tugend, sondern etwas fremdes und hinzugekommenes wäre: oder als wenn das, was geschehen muß, nicht unsere Pflicht, oder das, was unrecht ist, nicht ungesetzmäßig wäre: oder als wenn es nicht

2) It is an unalterable, and indispensable law. l. c.

3) l. c.

nicht wahr seyn könnte, daß wir das, was sich schickt, thun müssen, und das was wir thun müssen, verpflichtet seyen, zu thun. Wenn man fragt, warum wir verbunden sind, Tugend zu üben, und uns vom Bösen zu enthalten; so ist das eben so viel, als wenn man fragte, warum wir verbunden sind, etwas zu thun, was zu thun wir verbunden sind. — Man kann sich unmöglich des Staumens darüber enthalten, wie man sich auf eine so unbegreifliche Art über einen Gegenstand so sehr verwirrte, von dem es scheint, daß er so wenige Schwierigkeiten hätte machen können: wie man in der Tugend und Pflicht selbst nicht etwas verpflichtendes fand: und wie man eben deswegen zur Selbstliebe seine Zuflucht nahm, und behauptete, daß daraus allein aller Reiz, und alle Verbindlichkeit abgeleitet werden könnten 4).”

“Es ist auch leicht zu bestimmen, in welchem Sinn Verbindlichkeit von Gott gesagt werden könne. Dieß heißt weiter nichts, als ihm die Wahrnehmung des sterblich - Guten zuschreiben, und sagen, daß es gewisse Gesetze und Maafregeln in der Regierung der Welt gibt, welche die Gottheit billigt, und für besser, als andere hält. — Man muß nur bedenken, daß die Verbindlichkeiten, welche man Gott zuschreibt, ganz allein aus seinem Wesen entspringen, und in seinem Wesen sind: und daß das ewige, und unwandelbare Gesetz, nach welchem man sagt, daß er alle seine Handlungen einrichte, nichts anders, als er selbst, sein eigener unendlicher, ewiger, und allvollkommner Verstand ist.”

“Die Erklärung, welche der Dr. Hutcheson von Verbindlichkeit gegeben hat, stimmt auf eine gewisse Art mit dem richtigen Begriff derselben überein. Eine Person, sagt er, ist zu einer Handlung verpflichtet, wenn jeder Zuschauer, oder auch sie selbst nach gehöriger Ue-

berle-

4) l. c. p. 191.

berlegung die Handlung billigt, und die Unterlassung derselben mißbilligt. Unterdessen ist diese Definition doch nicht vollkommen richtig. Denn ungeachtet die Verbindlichkeit zu handeln, und die überlegte Billigung und Mißbilligung in einem Betracht einander beständig begleiten, und in sich schließen; so scheinen sie doch eben so verschieden, als ein Actus, und ein Gegenstand unserer Seele, oder als die Wahrnehmung einer Wahrheit, und die wahrgenommene Wahrheit selbst. Es ist nicht vollkommen einerley, wenn man sagt: dieß ist recht, oder es ist unsere Pflicht, dieß zu thun; und wir billigen dieses. Das Eine ist die Beschaffenheit einer Handlung; das Andere, die Anerkennung dieser Beschaffenheit. Freylich hängen beide so genau zusammen, daß es nicht sehr notwendig ist, sie zu unterscheiden. Im gemeinen Leben wird der Ausdruck Verbindlichkeit sehr häufig für das Gefühl, und die Wahrnehmung der Seele gebraucht, daß etwas, als gut und schicklich, gethan werden müsse. Unterdessen würde man doch bisweilen einer Verwirrung der Begriffe vorbeugen, wenn man stets daran dächte, daß das Bewußtseyn einer Person, daß eine Handlung verrichtet werden müsse, oder ihr Urtheil über Verpflichtung nicht Verpflichtung selbst seyn könne; und daß bey aller Verschiedenheit, und Unbestimmtheit, worin dieß Wort genommen worden, dasselbe doch in seiner wahren und ursprünglichen Bedeutung mit dem sitlich-Guten (rectitude) gleichgeltend ist ⁶⁾."

"Ich stimme vollkommen dem Grundsatz des Doctors Butler bey, daß jedes vernünftige Wesen, welches Recht, und Unrecht unterscheidet, notwendig sich selbst ein

6) 201-203. p. Price führt hier eine Stelle aus einer Predigt des berühmten Adams an, woraus erhellt, daß sowohl dieser, als der noch berühmtere Butler gleichfalls Anhänger des Eudemorphischen Systems waren.

ein Gesetz sey 7): woraus eben so nothwendig folgt, daß der höchste Grad von Scepticismus, oder Unwissenheit in Rücksicht auf die Wirkungen der Tugend, auf die Macht, und das Ansehen Gottes, auf einen künftigen Zustand, und die zu erwartenden Belohnungen, und Bestrafungen dennoch Schuld und Strafbarkeit im Geringsten nicht vermindert, wenn Jemand das Gesetz übertritt. Was uns schuldig, und strafbar macht, ist nicht unsere Meinung von einer höhern Macht, oder von positiven Gesetzen, sondern das Unrechthandeln, und die Verletzung der innern Ueberzeugung."

"Die verständliche Natur ist sich selbst Gesetz 8). Sie hat in sich selbst eine Triebfeder, und Leiterin ihrer Handlungen, welche sie gar nicht unterdrücken, oder verwerfen kann. Das sittlich-Gute, oder die Gesetzmäßigkeit ist Selbst-Zweck, höchster Zweck, ein Zweck, der über alle übrige Zwecke erhaben ist, der sie alle leitet und einschränkt, und dessen Daseyn und Einfluß von nichts willkürlichem abhängt. Gesetzmäßigkeit und Recht gehen und herrschen über Alles. Jede Neigung und Kraft, jeder Instinct und Wille, kurz alle Naturen sind denselben unterworfen. Aus Achtung gegen dieselben zu handeln, heißt mit Licht, Ueberzeugung, und wahrer Kenntniß handeln. Allein nach Instinct handeln, heißt so viel, als im Finstern tappen, und einem blinden Führer folgen. Der Instinct treibt, und übereilt: die Vernunft befiehlt. Den Antrieben der Neigung können wir widerstehen, ohne uns Gewalt anzuthun. Hierin besteht oft unser größtes Verdienst, und unsere größte Vollkommenheit. Den Aussprüchen der Vernunft können

7) p. 205. Every being endowed with reason, and conscious of right and wrong is, as such, necessarily a law to himself.

8) p. 326. 327. The intellectual nature is its own law.

nen wir in keinem einzigen Falle widersprechen, ohne uns vor uns selbst zu schämen, und ohne unserm Wesen an seiner empfindlichsten Stelle eine tiefe Wunde zu versetzen. Die Erfahrung, welche wir von der Macht der Erstern haben, ist ein Beweis unserer Unvollkommenheit, und Niedrigkeit. Die Andere herrscht und wirkt in den höheren Rangordnungen der Wesen. Die höchste Glorie der Gottheit besteht darin, daß sie von der Möglichkeit eines andern Principis von Handlung unendlich weit entfernt ist.“ „Auch in jedem andern vernünftigen Wesen, in so fern es für gut, und achtungswürdig gehalten werden kann, ist die Vernunft, oder die Gesezmäßigkeit die einzige Triebfeder der Handlungen; so wie das einzige Princip, aus welchem alle Handlungen ausfließen, die in uns Achtung gegen die Handelnden erwerben: oder in andern Worten, die Tugend selbst ist der Zweck von Tugendhaften, als Solchen 9).“

“Hier wirft man vielleicht die Frage auf: ob denn nicht Wohlwollen ein Princip der Tugend sey, und ob wir nicht alle Handlungen billigen, die aus Wohlwollen unternommen werden? Ich antworte: Daß es eine doppelte Art des Wohlwollens gibt, ein vernünftiges, und ein instinctartiges. Das vernünftige Wohlwollen ist mit dem sittlich-Guten einerley, und alle Handlungen, die aus vernünftigem Wohlwollen unternommen werden, stimmen mit denen überein, die aus der Rücksicht auf Gesezmäßigkeit ausfließen. Eben dieses kann man von allen Neigungen, und Verlangen sagen, die in einem vernünftigem Wesen, als solchen entstehen. Es ist unmöglich, daß Bestrebungen, einen Zweck zu erreichen, den wir als vernünftig, nicht anders, als lieben, und wählen können, von der Vernunft nicht sollten gebilligt

9) p. 328.

II. Band.

3

billigt werden: oder daß das, was allen Wesen als notwendig begehrlieh erscheint, nicht als notwendig gut sollte verfolgt werden ¹⁰⁾.”

“Instinctartiges, oder natürliches Wohlwollen ist kein Princip der Tugend, und Handlungen, die einzig und allein daher fließen, verdienen nicht den Nahmen der tugendhaften. In so fern, und so weit etwas anders, als Vernunft, und wahre Güte uns bestimmt, eben so viel muß von dem sittlichen Werth einer Handlung, oder eines Charakters abgezogen werden. Dieses stimmt mit der gemeinen Denk- und Empfindungsart der Menschen vollkommen zusammen. Wo wir den bloßen Einfall eines natürlichen Temperaments, oder einer natürlichen Neigung wahrnehmen, oder bemerken, daß eine gewisse Art zu handeln einzig und allein daraus abstammt; da können wir eine Person lieben, wie wir die niedrigeren Rangordnungen von Geschöpfen lieben, wenn sie eine natürliche Sanftheit, und Ziehbarkeit verathen; allein wir können für eine solche Person, als ein moralisches Wesen, keine Achtung empfinden. Ein milder und gutmüthiger Mann mag so dienstfertig, und freygebig seyn, als er will, so wird er doch nie sehr hoch geschätzt, weil wir immer fürchten, daß er das, was er ist, nicht so wohl durch den Einfluß der Vernunft, und der moralischen Güte, als durch einen glücklichen Instinct, oder glückliche Natur-Anlagen sey. Aus demselbigen Grunde scheinen die Zärtlichkeit, und Sorgfalt der Eltern für ihre Kinder, die Bereitwilligkeit einer Mutter, ihr Leben für die Rettung ihres Kindes zu wagen, und überhaupt alle Handlungen, welche durch die Triebe natürlicher Liebe veranlaßt werden, einen desto gerin-

10) p. 332. 33. Or that was is necessarily desireable to all beings, should not be also necessarily right to he pursued.

geringern Werth zu haben, je mehr sie aus natürlichen Instincten entstehen, und je weniger sie mit Ueberlegungen ihrer Schicklichkeit und Vernünftigkeit begleitet sind. So lange diese Ueberlegung fehlt, so lange ist es gleichgültig, ob eine Handlung durch eine gutartige, oder bössartige Neigung veranlaßt wird. — Hiebey muß man aber nicht vergessen, daß diese Ueberlegung im Durchschnitt menschenfreundliche, und edelmüthige Handlungen begleitet, und sie selbst auf eine gewisse Art hervorbringt. Die Wahrnehmung derselben erzeugt unvermeidlich Billigung; und gewisse Ideen von Recht und Unrecht sind allen Menschen beständig gegenwärtig, und haben einen geringern, oder stärkern Einfluß auf alles, was sie thun. Wir haben ein unvermeidliches Bewußtseyn vom sittlich-Guten, wenn wir Elend lindern, Glückseligkeit befördern, und anderen Menschen Liebesdienste erweisen. Dieß ist es, was Güte und Menschlichkeit heiligt, und sie zu Tugenden erhebt ¹¹.)”

“Handlungen, die aus einem allgemeinen, ruhigen, und leidenschaftslosen Wohlwollen ausfließen, werden allgemein für tugendhafter, und liebenswürdiger gehalten, als andere, die eben so viel, oder noch mehr Gutes hervorbringen, aber auf das Wohl genau mit uns verbundener Personen abzielen, und wo wir also dringendere gesellige Neigungen zu Triebfedern haben. Die Vernunft ist die einzige Ursache, daß im ersten Fall der Instinct weniger mächtig und bemerkbar, und die Rücksicht auf das, was gut und recht ist, hervorstehender wird. Wenn wir zu Handlungen der allgemeinen Menschenliebe eben so angetrieben würden, als Eltern zur Versorgung des Glücks ihrer Kinder; so würden wir jene nicht für tugendhafter, als diese halten. Alle diese Dinge, oder Erscheinungen lassen sich nicht mit der Mei-

J 2

II) l. c. p. 333. 334.

nung vereinigen, daß Tugend darin bestehe, aus wohlwollenden Neigungen zu handeln, die mit dem Verstande in keiner Verbindung stehen, aus demselben nicht können abgeleitet werden, und auch in ihren unmittelbaren Wirkungen keines Einflusses des Verstandes fähig sind. Wie könnte es sonst geschehen, daß die Tugend nicht um desto größer würde, je stärker der wohlwollende Trieb wäre? Warum ist sie in einem solchen Fall am kleinsten, und warum würde sie gänzlich verschwinden, wenn der Gebrauch der Vernunft aufhörte, und nichts, als die Macht, oder Wirkung des Instincts übrig bliebe? Wie könnte man es besonders für die höchste Tugend halten, den stärksten Trieben zu widerstehen, und im Gegensatz derselben der ruhigen Vernunft standhaft zu folgen? . . .¹²⁾

“Alle diese Betrachtungen kann man auch auf Selbstliebe anwenden. Ruhige und vernünftige Selbstliebe ist, wie ruhige Menschenliebe, ein durchaus tugendhaftes Princip¹³⁾. Beide sind Bestandtheile des Begriffs von Tugend. Wo diese am größten ist, da ist auch das wärmste, und thätigste Wohlwollen, und zugleich der höchste Grad der wahren Klugheit, das höchste Bestreben, uns möglichst zu vervollkommen, und unsere wahre Glückseligkeit zu befördern, trotz aller Hindernisse und Versuchungen, die sich uns entgegenstellen mögen¹⁴⁾.”

“Die vorhergehenden Betrachtungen enthalten eben so viele Beweise der Wahrheit der Folgerung, die ich ziehen wollte: daß nämlich die Tugend eines frey handelnden Wesens in gleichem Verhältniß abnimmt, in welchem

12) l. c. 334. 335. p.

13) p. 336. Reasonable and calm selflove, as well as the love of mankind, is intirely an virtuous principle.

14) pag. 336.

chem natürliche Triebe und Neigungen auf dessen Handlungen Einfluß haben, instinctartige Principien wirksam sind, und eine vernünftige Betrachtung dessen, was gut und recht ist, fehlt ¹⁵⁾.”

“Unter dessen muß man sich mit Recht wundern, daß man es je für ein knechtisches und eigennütziges Betragen gehalten hat, wenn wir auf unser ganzes endloses Daseyn Rücksicht nehmen, wenn wir in Hinsicht auf die höchste Wohlfahrt, und Vollkommenheit unserer Naturen handeln: wenn wir den Saamen künftiger Seligkeit in uns austreuen: wenn wir unsere Seelen von aller Unordnung reinigen, und in Betracht einer selbigen Unsterblichkeit über alles Irdische erheben. Wenn irgend etwas einem Charakter Würde gibt, und einen Menschen über den andern erhebt, oder irgend etwas Tugend ist; so ist es dieses: besonders da die erwartete Belohnung und Glückseligkeit selbst in Tugend: in den höchsten Graden moralischer Vervollkommenung, in einer Annäherung zu Gott, in der Fähigkeit zu der ausgebreitetsten Wohlthätigkeit, und in dem Uebergange zu einem Zustand besteht, dessen Hoffnung die Hoffnung und Liebe aller sittlichen Güte in sich schließt. — Mit einem Worte: wenn überhaupt eine vernünftige und standhafte Beförderung unserer eigenen Glückseligkeit, unter dem Bestreben, uns vor Leidenschaften, und Befriedigungen einer gegenwärtigen schädlichen Lust zu bewahren, tugendhaft ist; wie leicht ist es dann zu bestimmen, was man von der Erlangung einer Glückseligkeit denken müsse, welche gute Menschen in einer andern Welt zu erwarten haben?”

“Ich füge noch hinzu, daß in Hinsicht auf künftige Belohnungen zu handeln, nicht nur selbst Tugend ist, sondern daß auch der feste Glaube daran die Tugend im

15) l. c. p. 339.

höchsten Grade begünstigt, indem er unsere Begriffe von ihrer Würde dadurch erhebt, daß sie die Gottheit als ihre Gönnerin zeigt, daß sie alle aus unserer Selbstliebe entspringenden Hindernisse wegräumt: daß sie uns die Freyheit verschaffe, den guten Neigungen unsers Herzens zu folgen: daß sie uns durch eine Neben=Triebfeder von der größten Kraft bewegt, sie so viel, als möglich, zu cultiviren, und dadurch die Liebe und Gewohnheit der Tugend in unserm Gemüth immer mehr und mehr stärkt, und gründet ¹⁶⁾.”

“Die Betrachtung über das Wesen eines Dinges, oder über das, was in jedem Fall gut und recht ist, und der Einfluß, den diese Betrachtung auf uns hat, macht uns tugendhaft, und der Belohnung würdig, so wie die Absicht es allein ist, welche eine Handlung zu einem Gegenstande moralischer Billigung und Achtung macht. Je größer nun dieser Einfluß, und je reiner und fester diese Absicht, oder dieser Vorsatz ist, für desto größer muß man die Tugend halten, und desto mehr müssen wir eine Handlung bewundern. Eben daher ist es der Grad der Rücksicht, oder des Mangels von Rücksicht, der Anhänglichkeit, oder des Mangels von Anhänglichkeit an dem Wahren, und sittlich=Guten, der durch unsere Handlungen bewährt wird, was unser Urtheil über den Grad des moralisch=Guten, und Bösen in denselben bestimmt. Außere Handlungen können bloß als Zeichen innerer Handlungen, oder der Triebfedern und Absichten von Handlungen betrachtet werden ¹⁷⁾.”

“Die Ausübung einer guten Handlung, welche zu unterlassen, wir wenig oder gar keine Versuchung haben, enthält nur wenig verdienstliches, oder einen geringen Grad von Tugend; denn gewiß müßte ein Wesen nur wenig Achtung für Tugend besitzen, das eine gute Handlung unter-

16) pag. 340. 341.

17) pag. 349. 350.

unterlasse, die ihm wenig oder gar keine Mühe und Unkosten machte, oder keiner von seinen natürlichen Neigungen merklich widerspräche. — Wenn Eigennuß, Ehr- und Ruhmbegier, oder Neugier, Nachsucht, oder irgend eine andere natürliche Neigung mit der Tugend zusammenrifft, um uns zum Handeln zu bestimmen; so ist die Handlung in eben dem Verhältnisse tugendhaft, in welchem die Idee ihrer Geschmäßigkeit Einfluß darauf hatte: worauf nie viel gerechnet werden kann, wenn man von einer Handlung weiß, daß sie mit unsern Neigungen zusammenstimmt. — Wenn Schwierigkeiten entstehen, und persönliches Interesse, Laune, Eitelkeit, oder irgend Eine unserer unteren Kräfte mit der Tugend in Streit gerathen; so verhält sich der Grad der letztern, wie die Summe der Schwierigkeiten, die man überwinden, oder die Zahl, und Heftigkeit der Leidenschaften, über welche man gesiegt hat. . . . Am größten ist daher unsere Tugend, wenn jede Hinsicht auf das, was recht und schicklich ist, jede Entscheidung unsers praktischen Verstandes uns trotz aller Versuchungen bestimmt: wenn wir bereit sind, zu folgen, wohin die Tugend uns führt: wenn wir ein so feines moralisches Gefühl besitzen, daß wir vor jedem Schein von Unrecht zurückschauern, und einen solchen Abscheu vor aller Schuld, um jede Annäherung derselben zu fürchten ¹⁸⁾.

“Ueberwundene Schwierigkeiten erheben das Tugendhafte eines Charakters dadurch, daß sie eine stärkere Anhänglichkeit an dem sittlich Guten, und einen stärkern Einfluß des Principis der Tugend beweisen. Dabey aber ist es einleuchtend, daß sie der Tugend im geringsten nicht wesentlich sind. Wo der Grad der Achtung und Anhänglichkeit für Tugend derselbige ist, und bleibt, da ist es gleichgültig, ob Widerstand zu überwinden ist, oder nicht

18) pag. 351. 352.

nicht ist. Der Charakter ist deswegen gleich gut, und achtungswürth. . . . Schwierigkeiten, und Beschwerden sind die Mittel, andern, die nicht unmittelbar in unser Herz sehen können, zu zeigen, was in uns, oder wie unsere Sinnesart beschaffen ist. Sie haben also folgende Wirkungen auf uns: sie erwecken unsere Aufmerksamkeit auf das Gesehmäßige, und sittlich-Gute: sie veranlassen das Princip der Stetlichkeit, sich auf eine Art zu äußern, wie es sich sonst nicht hätte äußern können: und werden auf diese Art Mittel, größere Anstrengungen der Tugend hervorzubringen: die Gewalt und Herrschaft der Vernunft in uns zu stärken: und unsere guten Gewohnheiten zu vermehren. Freylich können Schwierigkeiten, und Beschwerden auch die Mittel werden, die Tugend zu überwältigen, und zu Grunde zu richten ¹⁹⁾."

"Wir können es uns allerdings als möglich denken, daß eine Rangordnung von Wesen so eingerichtet sey, daß von Anbeginn an, und bey ihrem Fortschreiten in der Tugend, ihre Neigungen und Begierden stets mit ihrer Pflicht übereinstimmen, und daß keine mit der Pflicht unverträgliche Gewohnheiten entstehen. — So wie aber die Naturen und Lagen der Menschen jetzt sind, so können wir mit Zuversicht behaupten, daß, wenn unsere Begierden und Pflichten stets zusammenträffen, wir alsdann nach einer langen Tugendübung dennoch so wenig in der Tugend befestigt seyn, und das Sitten-Princip so lange geschlafen haben könnte, daß bey irgend einer Veränderung unserer Lage die geringste Versuchung uns irre führen würde. Wenn wir aber durch eine Reihe tugendhafter Bestrebungen, und Selbst-Verläugnungen, und durch eine lange Gewohnheit, Versuchungen, Gefahren, und Leiden zu überwinden, das Princip der Tugend immer mehr und mehr gestärkt haben; dann verschwinden zuletzt auf eine gewisse Art alle Hindernisse: die

19) pag. 354. 355.

die Versuchungen hören auf, und die Tugend wird leicht, und erfreulich. Und gerade in diesem Zeitpuncte, wo die Schwierigkeiten am kleinsten sind, ist die Tugend am größten. Im Grunde also beweisen die Schwierigkeiten, die ein Tugendhafter in der Ausübung der Tugend findet, nur die Mangelhaftigkeit der Lehtern. Wäre ein gehöriger Grad von Tugend da, so würde man keine Schwierigkeit mehr finden.“ — “Was besonders die Gottheit betrifft, so erkennt sie die Natur, die Glorie, und Verbindlichkeit der ewigen Gesetze des sittlich-Guten so vollkommen, und nimmt so beständig Rücksicht auf dieselben, daß nichts sie von denselben abziehen kann ²⁰⁾. “Wenn es überhaupt ein Sittengesetz gibt, das aus den Verschiedenheiten, und Beziehungen der Dinge entspringt, das sich so weit erstreckt, als die möglichen Wirkungen irgend einer Gewalt: dessen Erkenntniß und Billigung einerley ist, und dessen Vernachlässigung schon den Gedanken der Selbst-Verdammniß mit sich führt: das in eben dem Maasse, in welchem es erkannt wird, die Achtung und Zuneigung aller vernünftigen Wesen erzwingt: das endlich den ersten, eigentlichen, allgemeinen, höchsten, und ewigen Führer, Maßstab, und Bewegungsgrund aller ihrer Bestimmungen, und Handlungen ausmacht: wenn es, sage ich, ein solches Gesetz gibt, so folgt unwidersprechlich, daß die erste Intelligenz, oder die Gottheit mehr denn irgend eine andere, unter dem Einflusse desselben stehen muß: und zwar um desto mehr, je erhabener ihr Verstand, und je untrüglicher und vollkommener ihre Weisheit oder Unwissenheit ist ²¹⁾. Unbedingte, und ewige Gesetzmäßigkeit, oder eine beständige Rücksicht auf das, was in allen Fällen schicklich und recht ist, muß für das einzige Princip der Handlungen

S 5

ber

20) Ibid. 360. pag.

21) pag. 4:7.

der Gottheit, und für die höchste Leiterinn ihrer Macht gehalten werden ²²⁾).

“Wenn wir erfahren wollen, in wie fern die Tugend in uns herrschend sey, so müssen wir untersuchen, welchen Grad des Wohlgefallens wir daran finden. Alles, was der Seele ihre vornehmste Stimmung und Richtung gibe, und den Hauptgegenstand ihrer Bestrebungen ausmacht, ist derselben angenehm. Alle Handlungen, die aus langwierigen Gewohnheiten entspringen, sind frey, ungebunden, und erfreulich. Worauf unsere Herzen am meisten gerichtet sind, das macht den vornehmsten Theil unserer Glückseligkeit aus. Was wir am meisten lieben, und begehren, am meisten achten, und hochschätzen, das muß nothwendig die Quelle unserer lebhaftesten Freuden seyn. Mit Recht also kann Jemand Verdacht gegen seinen eigenen Charakter schöpfen, wenn er findet, daß die Uebungen der Tugend, die Pflichten der Frömmigkeit, oder die verschiedenen Pflichten der Liebe und Wohlthätigkeit, zu welchen er aufgefodert wird, ihm schwer fallen, und daß er, wenn er könnte, iher gern überhoben seyn möchte. Tugend ist der Gegenstand des größten Wohlgefallens eines jeden guten Menschen. Die Uebung derselben ist sein größtes Vergnügen: und das Bewußtseyn derselben gewährt ihm die größte Freude. Er ist stets bereit zu thun, was die Tugend von ihm fordert, widerstrebt nie dem, was er für seine Pflicht hält, und ist nie zufriedener oder glücklicher, als dann, wann er thut, was er zu thun schuldig ist ²³⁾.”

“Einige können hier vielleicht fragen, ob die Freuden, die von der Tugend, besonders den höheren Graden
der

22) p. 436. 437. Absolute and eternal rectitude, or a regard to what is in all cases most fit and righteous, is properly the sole principle of the divine conduct, and the ultimate guide of his power.

23) pag. 387. 388.

derselben unzertrennlich sind, nicht die Wirkung haben, daß die Tugend dadurch weniger uneigennützig, und eben deswegen ihr Werth vermindert wird? — Ich antworte, daß dieß allerdings erfolgen könne, in so fern es möglich ist, daß das Vergnügen, was die Tugend begleitet, der Bewegungsgrund werde, sie zu üben. Allein es ist kaum in der Macht der Menschen, so überfein in ihrem Betragen zu seyn, und sich selbst auf diese Art zu betrügen. Denn da das allein Tugend ist, deswegen ein vernünftiges Wesen mit Recht sich selbst billigen, und über sich selbst freuen kann, was ferner, ganz allein aus der Betrachtung von Recht, und Pflicht entspringt, oder wozu der Gedanke daran dasselbe antreibt; so ist es offenbar widersprechend, anzunehmen, daß das Verlangen nach der Freude, die mit der Tugend verknüpft ist, oder aus der Betrachtung derselben entsteht, in irgend einem Falle der einzige Bewegungsgrund werden könne, Tugend zu üben. Denn ein Mensch, der absichtlich so handelte, gleiche demjenigen, der absichtlich nach Einem Motiv handelte, um das Vergnügen zu haben, sich zu überreden, daß er aus einem andern Bewegungsgrunde gehandelt habe. Im Grunde also setzt das Vergnügen, welches die Tugend begleitet, diese voraus, anstatt sie herabzuwürdigen; auch steigt und fällt es in gleichem Verhältnisse mit dem Grade der vorausgesetzten Tugend. Je frommer, wohlwollender, und besser Jemand ist, desto mehr muß er mit sich selbst zufrieden seyn: desto mehr innere Zufriedenheit, und Befriedigung muß er empfinden. Je größer seine Liebe und Anhänglichkeit an der Tugend ist, desto mehr muß er sich über dieselbe freuen, und desto glücklicher muß sie ihn machen. Wie ungereimt wäre es, zu behaupten, daß je mehr Vergnügen Jemand am Wohlthun fände, diese Wohlthätigkeit um desto weniger uneigennützig, und verdienstlich sey? Indem gerade das Gegentheil Statt findet, weil das Vergnügen aus der

Befrie-

Befriedigung des Triebes der Wohlthätigkeit entspringt, und also ein höherer Grad dieses Vergnügens auch einen höhern Grad von Wohlwollen, und Wohlthätigkeit voraussetzt. — Solche Schwierigkeiten würde man mir gemacht haben, wenn man folgende Beobachtung mehr erwogen hätte; daß nämlich das Vergnügen im Verlangen gegründet ist; und daß jederzeit Genuß und Glückseligkeit die Wirkungen, nicht die Ursachen und Zwecke unserer Neigungen sind ²⁴⁾.” “Das Vergnügen folgt stets dem Verlangen, und entsteht aus demselben; das heißt, irgend ein Gegenstand, z. B. Ruhm, Gelehrsamkeit, oder das Glück eines Freundes wird begehrt, nicht weil wir voraussehen, daß, wenn unser Verlangen erfüllt wird, dieß uns Vergnügen gewähren werde; sondern umgekehrt, die Erfüllung unsers Verlangens gewährt uns Vergnügen, weil wir zuerst etwas begehrten, oder eine Begierde hatten, die uns unmittelbar zu ihrem Gegenstande hintrieb, und gleichsam auf diesem Gegenstande ruhte. — Wer sich selbst genau untersucht, der wird leicht finden, daß alle unsere Verlangen oder Begierden (Selbstliebe allein ausgenommen,) ihrer Natur nach uneigennützig sind, und daß, ungeachtet das Subject derselben wir selbst, und die Wirkung derselben, die Befriedigung unserer Selbst ist, ihre directe Tendenz allemahl auf irgend einen besondern, vom persönlichen Vergnügen verschiedenen Gegenstand geht, über welchen sie ihr Ziel nicht hinausstecken ²⁵⁾.”

“In eben dem Grade, in welchem wir unsere Ver-
 nunft stärken, und vervollkommen, schwächen wir die
 Reize, oder Versuchungen unserer Triebe, und Instincte.
 Es

24) 389. 390. p. That pleasure is founded in desire, and not desire in pleasure; or that in all cases, enjoyment and happiness are the effects, not the causes, and ends of our affections,

25) pag. 126. 128.

Es könnte daher möglicher Weise aus irgend einer Unterdrückung des Instincts kein Nachtheil entstehen, wenn die Vernunft verhältnismäßig gestärkt würde. Allein im Menschen ist es der Erfahrung nach unmöglich, die Vernunft in einem solchen Grade zu erhöhen, daß nicht aus der gänzlichen Unterdrückung aller Triebe und Leidenschaften die nachtheiligsten Folgen entsprängen. Beide wurden uns durch höhere Weisheit und Güte geschenkt, um die Absichten zu befördern, die in unserm gegenwärtigen Zustande erreicht werden sollen: um nicht nur Quellen von Freuden für uns, sondern auch unsere Führer zu werden, bis unsere Vernunft stark genug ist, die Leitung zu übernehmen. Ja unsere Triebe und Leidenschaften wurden dazu bestimmt, die Gebrechen der Vernunft zu verbessern, ihren Aussprüchen Nachdruck zu geben, und uns in der Ausführung derselben Hülfe zu leisten: um zu allen unsern Unternehmungen Kraft zu verleihen, und gleichsam Segel und Wind für das Schiff unsers Lebens zu werden. Wir müssen uns daher bestreben, nicht so wohl unsere Leidenschaften auszurotten, welches, wenn es auch möglich seyn sollte, verderblich und man kann sagen, verrucht wäre, sondern unsere Vernunft wacker und unerschütterlich am Steuerruder zu erhalten, und dadurch die Leidenschaften ziehbarer, und gehorsamer zu machen. Wenn die Leidenschaften in irgend einer Rücksicht nachtheilig, und verkehrt, zu schwach, oder zu heftig sind, so entstehen daher freylich allerley Beschwerden und Gefahren für uns; allein es ist Pflicht der Vernunft, die Leidenschaften beständig zu leiten, und zu bändigen: sie zu heben, wenn sie zu matt: zu mäßigen, wenn sie zu gewaltsam sind, und überhaupt uns gegen jede drohende Gefahr zu bewahren ²⁶.)"

"Ein moralisches System von Weltregierung kann nur allmählich und langsam durch fortschreitende Stufen
fen

fen und Perioden in Ausführung gebracht werden. Vor einer vollkommenen Vergeltung muß ein Zustand von Prüfung hergehen. Belohnungen und Strafen setzen voraus, daß vernünftigen Wesen hinlängliche Zeit, und Gelegenheit gegeben worden, um gehörige Gegenstände derselben zu werden: um zeigen zu können, was sie sind, und ihre Charaktere zu entwickeln: während welcher Zeit es notwendig ist, daß Dinge auf gewisse Art ohne Unterschied ausgeheilt werden, und guten und bösen Menschen dasselbige begegnet. Wenn jede Handlung gleich nachdem sie verübt worden, ihre volle Belohnung und Strafe erhielte: wenn die gegenwärtige Erde ein Schauplatz der Rache für Bosheit, und eine Wohnung der Selbigeit für Tugendhafte wäre; so würden die Charaktere der Menschen nicht können gebildet: die Tugend würde eigennützig gemacht: manche Zweige derselben würden gar nicht geübt: Trübsaal, ihre beste Freundin würde ausgeschlossen, und alle die Prüfungen entfernt werden, die nöthig sind, um die Tugend zu gehöriger Vollkommenheit, und Reife zu erziehen: kurz der ganze Plan einer moralischen Regierung würde zerstört, ihre Absichten vernichtet, und alles in Verwirrung gebracht werden ²⁷⁾."

Alle meine aufmerksame Leser werden in eben dem Maße, wie ich ihnen die Auszüge aus Price's Schriften vorgelegt habe, die gar nicht schwierige Vergleichung zwischen der Eudworth'schen, und Kant'schen Ethik angestellt, und mit mir gefunden haben, daß beide in folgenden Sätzen zusammen stimmen:

Alle sittliche Begriffe, besonders die von Recht, und Unrecht, oder vom sittlich = Guten, und sittlich = Bösen, von Pflicht, und Verbindlichkeit, von Gesetz und Tugend, u. s. w. sind von der Erfahrung unabhängig, und

27) p. 460. 61.

und gehören der reinen Vernunft, oder dem reinen Verstande zu.

Es gibt ein ewiges, unwandelbares, und allgemeingültiges Sittengesetz, welchem alle vernünftige Wesen unterworfen sind: das Gesetz nämlich, recht, d. i. so zu handeln, daß so wohl die handelnde, als alle übrige vernünftige Naturen mit der Handlung zufrieden seyn, oder sie billigen können.

Dieses über alle Gewalten, alle Willkühr, und alle übrige Gesetze erhabene Gesetz ist in der Vernunft selbst, oder in der ewigen und unwandelbaren Natur der Dinge gegründet. Jede Intelligenz, die sich ihrer selbst bewußt ist, erkennt auch dieses von der Vernunft unzertrennliche Gesetz an, und nimmt zugleich wahr, daß es, wie andere ewige Wahrheiten, von allen übrigen Intelligenzen erkannt werden müsse. In so fern vernünftige Wesen das von der Vernunft unzertrennliche Sittengesetz anerkennen, kann man sagen, daß jede vernünftige Natur sich selbst Gesetz sey, oder die höchste Regel des Wohlverhaltens in sich selbst finde.

Handlungen haben bloß in so fern einen sittlichen Werth, als sie mit dem Sittengesetze übereinstimmen, und besonders in so fern sie in Rücksicht auf dieses Gesetz, oder auf die Gesetzmäßigkeit der Handlungen selbst unternommen werden. Wenn außer der Betrachtung der Gesetzmäßigkeit noch andere Triebfedern zu einer Handlung mitwirkten; so verliert diese in eben dem Grade an Werth, in welchem die fremden Triebfedern wirksam waren. Es ist für den Werth der Handlungen gleichgültig, ob die fremden Triebfedern, welche sie veranlaßten, in geselligen oder ungeselligen, in schädlichen, oder wohlthätigen Neigungen lagen, oder daraus entsprangen.

Wenn unsere natürlichen Triebe mit der Betrachtung der Gesetzmäßigkeit von Handlungen zusammen treffen,

sen,

fen, und zusammen wirken; so ist es sehr schwer, den sittlichen Werth von Handlungen zu bestimmen. Viel leichter wird dieses, wenn Handlungen mit unsern natürlichen Trieben streiten, und große Schwierigkeiten, oder schwere Versuchungen zu überwinden sind. In solchen Fällen ist oder wird die Tugend um desto größer, je schwerer der Kampf, oder je größere Schwierigkeiten, und Versuchungen zu überwinden waren. Unterdessen ist der Sieg über Schwierigkeiten der Tugend nicht wesentlich. Je tugenthafter wir Menschen werden, desto leichter wird die Uebung der Tugend. In dem vollkommensten Wesen hören aller Kampf, alle Schwierigkeiten, und Versuchungen auf.

Die Freude, welche mit der Uebung der Tugend verbunden ist, kann nach der Eudworthischen Ethik niemahls, und nach der Kantischen Ethik soll sie niemahls der Bewegungsgrund tugendhafter Handlungen werden. In beiden aber wird zugegeben, daß es Pflicht sey, unsere eigene Vollkommenheit, und fremde Glückseligkeit aus allen Kräften zu befördern. Die Kantische Moral unterscheidet eigennützig und uneigennützig Freuden und Triebe weniger, als die Eudworthische. Sie setzt die Glückseligkeit, als Zweck von Handlungen mehr herab, drückt sich über das Verhältniß von Glückseligkeit und Tugend, so wie über die Ausrottung aller Triebe, und Neigungen viel härter aus, als die Eudworthische Ethik. Allein sie kommt über kurz oder lang von allen diesen Uebertreibungen auf eben die Sätze zurück, welche die Eudworthische Schule mit den größten Weltweisen der ältern, und neuern Zeit gemein hatte.

Am allermeisten unterscheidet sich die Kantische Ethik von ihrer Vorgängerinn darin, daß sie zwischen dem, was die Vernunft als nothwendig wahr erkennt, und zwischen dem, was ist, eine nie auszufüllende, und zu über-

überschreitende Klust befestigt: daß sie nicht nur eine theoretische und praktische Vernunft in der gewöhnlichen Bedeutung dieser Wörter annimmt, sondern im Nahmen der Einen einen blinden Glauben an Sätze verlangt, welche sie im Nahmen der Andern verworfen, oder bezweifelt, oder für bloße Hypothesen, Standpuncte und Ideen, oder für Unbegreiflichkeiten, und weiter nichts, als Worte erklärt hat: daß sie die Erfahrung zuerst durch die Vernunft, und die Vernunft durch sich selbst würgen läßt: daß sie von dem entscheidendsten behauptenden Dogmatismus in den äußersten verwerfenden Dogmatismus überspringt, und zuletzt Systeme und Resultate von Systemen mit einander vereinigen will, die nach aller unparteyischen Menschen Urtheil einander viel mehr widersprechen, als alle die Begriffe und Sätze, zwischen welchen sie die offenbarsten Widersprüche entdeckt zu haben vermeint.

Die hitzigen Anhänger von Endworth, und deren Gegner schalten sich gegenseitig hartnäckige Feinde der Wahrheit, und Verächter, oder Lügner der göttlichen Majestät. Dieser Schmähungen ungeachtet konnten beide Parteyen leicht ausgeöhnt werden, wenn ein solcher Mittler, wie Mosheim, unter sie trat, und sie auf die wahre Beschaffenheit ihres Streits aufmerksam machte ²⁸⁾. Ihr weicht, konnte der Friedensstifter sagen, hauptsächlich in der Beantwortung von zwey Fragen von einander ab. Die Erste ist: wie erkennen wir die vornehmsten Begriffe und Sätze der Sittenlehre? Die Einen sagen: durch die reine, von aller Erfahrung unabhängige Vernunft: die Andern, durch die von der Erfahrung geleitete und belehrte Vernunft. Die zweyte Frage

28) Man sehe Praef. Moshemii zu der Endworthischen Abhandlung de aeternis iusti et honesti notionibus.

Frage ist folgende: sind die Gesetze der Tugend in der ewigen Natur der Dinge, oder in dem Willen des Schöpfers der Natur, und in der Einrichtung der vernünftigen Wesen gegründet, die diesen Gesetzen gehorchen sollen? Ludworth hält das Erstere, seine Gegner das Andere für wahr. Wer kann, oder soll diese streitigen Fragen entscheiden? Denkt euch aber einmahl einen Staat, in welchem die trefflichsten Gesetze gelten, der von dem weisesten, und menschenfreundlichsten Könige regiert wird, und dessen Einwohner sich aus allen Kräften bemühen, den Willen ihres Königs zu erfüllen. In diesem Staat entsteht auf einmahl ein heftiger Streit über den Ursprung und die Gründe der Gesetze, nach welchen der Staat verwaltet wird. Die streitenden Parteyen sind beide überzeugt, daß die Gesetze nicht besser seyn könnten. Sie zweifeln keinesweges an der Liebe, und der Menschenfreundlichkeit des Königs. Sie verabscheuen beide im gleichen Grade diejenigen, die sich unterfangen würden, die Befehle des guten Königs zu übertreten. Allein sie streiten heftig darüber: ob der König, als er diese Gesetze gab, das ewige und unwandelbare Sittengesetz, oder bloß die Verfassung seines Staats und den Charakter und die Wohlfahrt seiner Unterthanen vor Augen gehabt habe. Wird nicht ein weiser Mann zu diesen Streitenden sagen: seyd zufrieden, daß man weder gegen die Gerechtigkeit der Gesetze, noch gegen die Pflicht, diesen Gesetzen zu gehorchen, Zweifel erhebt. Was die übrigen streitigen Punkte betrifft, so fahrt fort, sie so genau, als möglich zu untersuchen, und eure Meinungen mit bescheidener Freymüthigkeit vorzutragen, aber eben dieses auch andern zu erlauben, bis euer gemeinschaftlicher Beherrscher die obwaltenden Streitigkeiten entscheiden wird. Durch dieselbigen, oder ähnliche Betrachtungen könnte man auch zwischen den Freunden und Gegnern der Kantischen Ethik Frieden stiften,

stiften, wenn beide Theile bloß über die Quelle der sittlichen Wahrheiten, und den Grund der sittlichen Gesetze uneinig wären. Allein der Urheber der kritischen Philosophie hat sich über die Gründe des Glaubens an Gott und Unsterblichkeit, besonders über die Unmöglichkeit, die Freyheit des Willens, das Interesse am Sittengesetze, und das höchste Sittengebot selbst zu erkennen, auf eine solche Art geäußert, daß dadurch nicht bloß das Fundament, sondern das Daseyn der wichtigsten Wahrheiten erschüttert, oder zweifelhaft gemacht wird. Willigere Gegner der kritischen Philosophie sind geneigt, anzunehmen, daß die meisten Freunde derselben die eben erwähnten Aeußerungen ihres Meisters entweder nicht beachtet, oder sich dieselben wenigstens nicht eigen gemacht haben: in welchen Fällen es nicht schwerer ist, sich ihnen, als den Schülern von Cudworth zu nähern.

Alle Weltweise, welche einer reinen Vernunft, als der einzigen Richterin der Wahrheit folgten, waren von jeher zuversichtlicher, und entscheidender, als diejenigen, welche die Erfahrung zu ihrer Führerin erwählt hatten. Auch Richard Price also war fest überzeugt, daß er seine Meinungen so unumstößlich bewiesen habe, als es die Lehrsätze der reinen Mathematik seyen. Allein dieser festen Ueberzeugung ungeachtet zweifelte er doch, daß die von ihm vorgetragenen Wahrheiten einen so allgemeinen Eingang finden würden, als sie verdienten. "Es gibt, sagt er in der Einleitung, nur wenige Menschen, die es weniger hoffen, als ich, Andere, die schon Parthey genommen haben, auch nur von einem einzigen Irrthum zurück zu führen. Je genauer man den Menschen kennen lernt, desto mehr findet man, daß die Meisten in der Annahme und Verwerfung von Meinungen bald durch ihre Temperamente, oder Interesse, bald durch Laune und Leidenschaft, oder tausend andere unbekanntere Ursachen, und Eigenthümlichkeiten ihres Geistes

stes und Herzens bestimmt werden, die nothwendig die größte Verschiedenheit von Denkart hervorbringen müssen, und den Irrthum unvermeidlich machen. Im Grunde gibt es vielleicht gar keine Menschen, die das ruhige und leidenschaftlose Gemüth, die Freyheit von allen falschen Richtungen des Geistes, die Gewohnheit der Aufmerksamkeit und Ausdauerung im Denken besitzen, welche die nothwendigen Schutzwehren gegen Irrthum, und die unentbehrlichen Erfordernisse zur Auffindung der Wahrheit sind. Wie gut würden uns daher Bescheidenheit, und Mißtrauen gegen uns selbst stehen! wie offen sollten wir der richtigen Ueberzeugung, wie verträglich gegen Andersdenkende seyn! In der That, die Betrachtung der mannichfaltigen Wege, auf welchen der Irrthum sich in unsere Gemüther einschleichen kann: die mancherley verborgenen Vorurtheile, wodurch wir gelenkt und verkehrt werden, und welche wir kaum ganz vermeiden, oder nur entdecken können: die zahllosen Umstände in den Dispositionen unsers Geistes, und Herzens, so wie in dem täuschenden Schein der Dinge, die uns irre führen können: die unvermeidliche Kurzsichtigkeit, und Schwächen selbst der besten und scharfsinnigsten Menschen, welche sie oft zu den seltsamsten Fehltritten verleiten: diese und ähnliche Betrachtungen reichen hin, um einen verständigen Mann dahin zu bringen, daß er beynahе gegen alle seine Meinungen ein Mißtrauen faßt. — Herr Kant ist wenigstens eben so entscheidend, aber viel weniger mißtrauisch, als Price war. Denn nie hätte er es sonst wagen können, zu sagen, daß vor der kritischen Philosophie bald alle übrige papierne Systeme zusammen stürzen würden. Als er dieß schrieb, ahndete ihn gewiß nicht, daß Einer seiner größten Bewunderer die Fundamente seines ganzen Systems, besonders seiner Ethik untergraben werde.

Dritter

Dritter Abschnitt.

Prüfung der Kantischen Gründe für die Realität einer reinen moralischen Erkenntniß, und einer reinen practischen Vernunft.

Herr Kant suchte in seiner Kritik der reinen Vernunft zu beweisen, daß es Begriffe, und Sätze, oder eine Erkenntniß gebe, die nicht nur unabhängig von aller Erfahrung gewiß sey, sondern auch gar nichts empirisches enthalte. Alle berühmte Gegner der kritischen Philosophie bemühten sich darzuthun, daß eine reine Erkenntniß im Kantischen Sinne gar nicht existire: daß Herr Kant die Ausdrücke reine Erkenntniß, reiner Verstand, und reine Vernunft willkürlich erklärt; daß er Verstand und Vernunft ohne Grund, und dabey nicht hinreichend unterschieden habe; daß er sich endlich in den Erklärungen aller dieser Wörter gar nicht gleich bleibe ²⁹⁾.

Man kann billiger Weise von einem speculativen Philosophen nicht erwarten, daß auch die gründlichsten Widerlegungen seines Systems ihn von den einmahl gefaßten, und geäußerten Meinungen zurück bringen sollen. Es ist also auch Herrn Kant nicht zu verargen, daß er auf der Bahn fortfuhr, welche er schon in der Kritik der reinen Vernunft ³⁰⁾ geöffnet hatte; daß er in seinen

R 3

mora-

29) Tiedemann's Theätet S. 209. 409-13. 472. 493. Nicolai's gelehrte Bildung S. 130. 131. Garve's Einleit. S. 196. 224. 25. 350-53. 382. Herders Antikritik II. 7. 80. 237. S.

30) S. 834. 35. 2te Ausg.

marallischen Schriften reine sittliche Begriffe, Sätze und Gesetze annahm: ja so gar für diese reinen sittlichen Begriffe, und Sätze, und für die Bedürfnisse des sittlichen Menschen eine besondere Vernunft unter dem Nahmen der reinen practischen Vernunft ernannte, welche practische Vernunft von der theoretischen eben so sehr verschieden seyn soll, als es in der kritischen Philosophie der reine theoretische Verstand, und die reine theoretische Vernunft, oder in der wirklichen Welt der denkende, und der handelnde Mensch sind.

Herr Kant behauptete in seiner theoretischen Philosophie im geringsten nicht, daß alle abgezogene, oder allgemeine Begriffe, und noch viel weniger, daß alle allgemeine Sätze Kenntnisse a priori seyen. Vielmehr erklärte er nur eine auserwählte Zahl von Begriffen und Sätzen für solche, die durchaus nichts empirisches enthielten, und führte zugleich die Gründe oder Merkmalhe an, um welcher willen er diese Begriffe, und diese Sätze eines solchen Vorzugs oder einer solchen Ehre würdig erkenne. Man konnte daher mit Recht fordern, daß Herr Kant, wenn er ein System von Moral-Philosophie auf sittliche Begriffe und Sätze a priori gründen wolle, auf das genaueste bestimme:

Erstlich: wie er sich die sittlichen Begriffe und Sätze a priori denke:

Zweitens: von welchen sittlichen Begriffen und Sätzen er glaube, daß sie gar nichts empirisches enthalten:

Drittens: aus welchen Gründen er solche Begriffe und Sätze für Begriffe und Sätze a priori erkläre.

Herr Kant hat keine von diesen gerechten Forderungen erfüllt.

In der Kritik der reinen Vernunft lehrt er: ³¹⁾
 „Nothwendigkeit, und strenge Allgemeinheit sind sichere Kennzeichen einer Erkenntniß a priori. In der Kritik
 der

31) Seite 4.

der practischen Vernunft hingegen heißt es: ³²⁾ "Wir sagen nur, daß wir etwas durch Vernunft erkennen, wenn wir uns bewußt sind, daß wir es auch hätten wissen können, wenn es uns auch nicht so in der Erfahrung vorgekommen wäre; mithin ist Vernunftserkenntniß, und Erkenntniß a priori einerley." Und an einer andern Stelle: ³³⁾ "Unter einem Begriffe der practischen Vernunft verstehe ich die Vorstellung eines Object's als einer möglichen Wirkung durch Freyheit." Die beiden letztern Stellen enthalten unläugbar ganz andere Merkmahe, als die Erstere. Man kann die erste gelten lassen, und die letzteren verwerfen, oder bezweifeln. Die Erste ist bestimmt: die anderen sind höchst unbestimmt. Wie viele schwärmerische, und nicht-schwärmerische Grübler glaubten sich bewußt zu seyn, daß sie ihre Träumereyen auch ohne Erfahrung wußten, oder hätten wissen können? Wie vieles wissen Astronomen, Physiker, und Chemiker vorher, ehe es ihnen in der Erfahrung vorkommt? Wollte man sagen, daß die Data, nach welchen die Kenner und Forscher der Natur künftige Phänomene vorher wissen, durch die Erfahrung gegeben seyen; so zeigt man durch diese Rechtfertigung an, daß das Kriterium der Erkenntniß a priori, welches die Kritik der practischen Vernunft liefert, nicht so bestimmt ist, als es hätte seyn sollen.

In der Kritik der reinen Vernunft setzte Herr Kant reine Begriffe und Sätze in den reinen Verstand, und in die reine Vernunft: erläuterte aber nirgend, wie er dieselben in den Verstand, und in die Vernunft setze, ohne sie deswegen für angeboren gelten zu lassen. In der Kritik der practischen Vernunft erklärt er sich ganz bestimmt gegen die Angeborenheit der Kategorien des reinen Verstandes im Platonischen Sinn ³⁴⁾. Die Be-

R 4 griffe,

32) Vorrede Seite 23.

33) Seite 100.

34) Seite 254.

griffe, welche Herr Kant in den reinen Verstand, und die reine Vernunft setzt, sind vollkommen einerley mit denen, welche Leibnitz angeboren, oder anerschaffen, und Cudworth der menschlichen Vernunft mit-wesentlich, oder aus derselben hervorgehend nannte. Allein Kants reine Ideen und Sätze sind von Plato's angeborenen Ideen gänzlich verschieden, weil Plato unter seinen angeborenen Ideen solche Kenntnisse verstand, welche die menschliche Seele in früheren und besseren Zuständen erworben habe. Garve hatte daher völlig Unrecht, wenn er behauptete, daß das Kantische System nicht eher einen festen Grund haben werde, als wenn es mit dem Platonischen zusammenfalle, und die sittlichen Ideen desselben für Kenntnisse erklärt würden, die älter, als die gegenwärtige Periode des menschlichen Lebens seyen³⁵⁾.

Das zweyte, was Herr Kant hätte bestimmen sollen, und nicht bestimmt hat, ist die Frage: welche, und wie viele sittliche Begriffe und Sätze ihm reine Begriffe und Sätze zu seyn scheinen?

In der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten sagt Herr K.:³⁶⁾ "Aus dem Angeführten erhellt, daß alle sittliche Begriffe völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben, und dieses zwar in der gemeinsten Menschenvernunft eben sowohl, als der im höchsten Maße speculativen: daß sie von keinem empirischen, und darum bloß zufälligen Erkenntnisse abstrahirt werden können: daß in dieser Reinigkeit ihres Ursprungs eben ihre Würde liege, um uns zu obersten practischen Principien zu dienen."

Wie lassen sich mit dem angeführten Ausspruch folgende Stellen vereinigen?

“Das

35) Seite 479. Uebers. der Aristot. Ethik.

36) Seite 34.

“Das vornehmste Augenmerk bey der Eintheilung einer solchen Wissenschaft (der Transcendental-Philosophie) ist: daß gar keine Begriffe hinein kommen müssen, die irgend etwas empirisches enthalten; oder daß die Erkenntniß a priori völlig rein sey. Daher, ob zwar die obersten Grundsätze der Moralität, und die Grundbegriffe derselben, Erkenntnisse a priori sind, so gehören sie doch nicht in die Transcendental-Philosophie, weil sie die Begriffe der Lust, und Unlust, der Begierden und Neigungen u. s. w. die insgesammt empirischen Ursprungs sind, zwar selbst nicht zum Grunde ihrer Vorschriften legen, aber doch im Begriffe der Pflicht, als Hinderniß, das überwunden, oder als Anreiz, der nicht zum Bewegungsgrunde gemacht werden soll, nothwendig in die Abfassung des Systems der reinen Sittlichkeit mit hineinziehen müssen. Daher ist die Transcendental-Philosophie eine Weltweisheit der reinen bloß speculativen Vernunft. Denn alles Practische, so fern es Triebfedern enthält, bezieht sich auf Gefühle, welche zu empirischen Erkenntniß-Quellen gehören³⁷⁾.” Und: ³⁸⁾
 “Alle practische Begriffe gehen auf Gegenstände des Wohlgefallens, oder Mißfallens, d. i. der Lust, und Unlust, mithin, wenigstens indirect, auf Gegenstände unsers Gefühls. Da dieses aber keine Vorstellungskraft der Dinge ist, sondern außer der gesammten Erkenntnißkraft liegt, so gehören die Elemente unserer Urtheile, so fern sie sich auf Lust, oder Unlust beziehen, mithin der practischen, nicht in den Inbegriff der Transcendental-Philosophie, welche lediglich mit reinen Erkenntnissen a priori zu thun hat.”

Wenn man auch annimmt, daß die zuerst angeführten, und von Herrn K. zuletzt geschriebenen Worte die
 K 5 wahre

37) S. 29. Critik der reinen Vernunft,

38) Seite 829.

wahre Meinung ihres Verfassers enthalten; so kann man denselben doch immer noch mit Recht Unbestimmtheit vorwerfen. Verstand nämlich Herr Kant unter allen sittlichen Begriffen, die völlig a priori in der Vernunft gegründet seyn sollen, alle Begriffe, die er selbst, und nur er, oder auch solche, die andere berühmte Moralisten für sittliche Begriffe gehalten haben? Und wenn das Erstere, wie war es möglich, alle in seinen practisch-philosophischen Schriften vorkommende Begriffe für Begriffe a priori zu erklären, da er selbst sehr viele sittliche Begriffe als solche auszeichnet, die empirischen Ursprungs seyen? Die Worte: sittliche Begriffe, schließen doch das a priori erkannt werden, nicht notwendig in sich. Wenigstens hat Herr Kant dieses nirgend behauptet, und konnte es auch nicht behaupten.

Gesetzt aber auch, daß Herr K. auf das genaueste bestimmt hätte, wie er sich reine sittliche Begriffe, und Sätze denke, und welche er dafür halte; so würde daraus gar nicht folgen, daß Begriffe und Sätze, die Herr K. sich als rein sittlich dachte, und dafür ausgab, auch wirklich dergleichen seyen. Es lag Herrn K. ob, zu beweisen, daß gewisse sittliche Begriffe und Sätze strenge Allgemeinheit, und Nothwendigkeit mit sich führten, oder von allen nicht zerrütteten vernünftigen Menschen, als unabhängig von aller Erfahrung gewiß erkannt würden. Herr K. hat dieses von keinem einzigen sittlichen Begriffe, oder Sätze dargethan. Vielmehr hat er statt der mangelnden Beweise eine große Mannichfaltigkeit von Formeln, oder Wendungen gebraucht, wodurch man theils seine eigene Ueberzeugung auszudrücken pflegt, theils anderen Menschen ihren Beyfall abzulocken, oder abzujudeln sucht.

Zu den sanfteren, mehr schmeichelnden, als pochenden Formeln gehören folgende: nun sage ich — hieraus erbelle

erhehlt — man kann nicht in Abrede seyn — Was kann . . . anders seyn, . . . als . . . ?

“Gesezt aber, es gäbe etwas, dessen Daseyn an sich selbst einen absoluten Werth hat, was, als Zweck an sich selbst, ein Grund bestimmter Geseze seyn könnte; so würde in ihm, und nur in ihm allein, der Grund eines möglichen categorischen Imperativs, d. i. practischen Gesezes liegen. Nun sage ich: der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen existirt als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum bestebigen Gebrauche für diesen, oder jenen Willen ³⁹⁾.”

“Freiheit muß als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen bewiesen werden. — Ich sage nun: ein jedes Wesen, das nicht anders, als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist eben darum in practischer Rücksicht wirklich frey ⁴⁰⁾.”

“Die Natur-Nothwendigkeit war eine Heteronomie der wirkenden Ursachen; denn jede Wirkung war nur nach dem Geseze möglich, daß etwas anders die wirkende Ursache zur Causalität bestimmte. Was kann denn wohl die Freyheit des Willens sonst seyn, als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesez zu seyn? ⁴¹⁾”

“Die reine, und mit keinem fremden Zusaze von empirischen Anreizen vermischte Vorstellung der Pflicht . . . hat auf das menschliche Herz durch den Weg der Vernunft allein einen so viel mächtigeren Einfluß, als alle andere Triebfedern, die man aus dem empirischen Felde anbieten mag, daß sie im Bewußtseyn ihrer Würde die letzteren verachtet . . . Aus dem Angeführten erhellt, daß alle sittliche Begriffe völlig a priori in der Vernunft ihren Siz und Ursprung haben ⁴²⁾.”

“Gesez

39) Grundleg. der Metaphys. der Sitten S. 64.

40) Ibid. S. 100.

41) Ibid. S. 98.

42) Ibid. S. 33. 34.

“Saget man hinzu, daß, wenn man dem Begriffe von Sittlichkeit nicht gar alle Wahrheit und Beziehung auf irgend ein moralisches Object bestreiten will, man nicht in Abrede ziehen könne, daß sein Gesetz von so ausgebreiteter Bedeutung sey, daß es nicht bloß für Menschen, sondern alle vernünftige Wesen überhaupt schlechterdings nothwendig gelten müsse 43).”

Herr A. fühlte, oder bemerkte sehr richtig, daß zweifelnde, oder einschmeichelnde Wendungen auf den großen Haufen der Leser weniger Eindruck machen, als kräftige, mit Zuversicht ausgesprochene Formeln. Er brauchte daher die Redensarten: man muß, oder wir müssen, so stellt sich nothwendig ein Jeder vor, man kann sich unmöglich denken, u. s. w. viel öfter, als die zuerst angeführten weniger zudringlichen. Ich hebe zur Probe nur folgende Beispiele aus.

“Daß es eine reine Moral-Philosophie geben müsse, leuchtet von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht, und der sittlichen Gesetze ein. Jedermann muß eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch, d. i., als Grund einer Verbindlichkeit gelten soll, absolute Nothwendigkeit bey sich führen müsse 44).

“Da Sittlichkeit für uns bloß als für vernünftige Wesen zum Gesetze dient, so muß sie auch für alle vernünftige Wesen gelten, und da sie lediglich aus der Eigenschaft der Freyheit abgeleitet werden muß, so muß auch Freyheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen bewiesen werden, und es ist nicht genug, . . . — sondern man muß sie als zur Thätigkeit vernünftiger, und mit einem Willen begabter Wesen überhaupt beweisen 45).”

“Wer

43) S. 28. *ibid.*

44) Vorrede zur Grundleg. der Met. der Sitten S. 6.

45) *Ibid.* S. 100.

“Wer also Sittlichkeit für Etwas, und nicht für eine chimärische Idee ohne Wahrheit hält, muß das angeführte Princip derselben zugleich einräumen ⁴⁶⁾.”

“Wenn es denn also ein oberstes practisches Princip, und in Ansehung des menschlichen Willens, einen categorischen Imperativ geben soll, so muß es ein solches seyn, das aus der Vorstellung dessen, was nothwendig für Jedermann Zweck ist, weil es Zweck an sich selbst ist, ein objectives Princip des Willens ausmacht, nicht zum allgemeinen practischen Gesetz dienen kann. Der Grund dieses Princips ist: die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst. So stellt sich nothwendig der Mensch sein eigenes Daseyn vor ⁴⁷⁾.”

“Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtseyn in Ansehung ihrer Urtheile anderswoher eine Lenkung empfinge, denn alsdann würde das Subject nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe die Bestimmung der Urtheilskraft zuschreiben ⁴⁸⁾.”

Wenn man nicht diesen, und ähnlichen Formeln eine beweisende Zauberkrast zuschreiben will; so kann man ohne Bedenken behaupten, daß Herr K. die Reinheit, oder die Allgemeinheit, und Nothwendigkeit keines einzigen sittlichen Begriffs, oder Satzes bewiesen hat.

Begriffe sind alsdann reine Begriffe, Begriffe a priori, wenn sie nicht nach wirklichen Dingen, als Mustern, sondern wenn sie unabhängig von aller Erfahrung, und ohne alle Rücksicht auf das Daseyn, und die Beschaffenheiten wirklicher Dinge von der Vernunft gebildet worden sind, und wenn die Merkmale, welche solche Begriffe enthalten, und die Definitionen, die davon

46) Seite 95.

48) l. c. S. 101.

47) l. c. S. 66.

dabon gegeben werden, von allen Menschen, die dergleichen Merkmale und Definitionen zu fassen im Stande sind, ohne Widerrede als richtig anerkannt werden.

Sätze sind reine Sätze, Sätze a priori, wenn sie nicht durch Induction oder Analogie gebildet worden, sondern wenn der Zusammenhang der von einander bejaheten, oder der Widerspruch der von einander verneinten Ideen ohne Rücksicht auf Erfahrung unmittelbar einleuchtet, und von allen vernünftigen Menschen anerkannt, das Gegentheil solcher Sätze aber als ganz undenkbar verworfen wird.

Herr K. sagt von seinen Begriffen von Vernunft, und practischer Vernunft, von Wille und Freiheit, von Pflicht, und Verpflichtung, von Tugend, Achtung und Interesse, u. s. w. daß sie reine Begriffe a priori seyen. Er versichert, daß man sich dieselben nothwendig so denken müsse, daß sie unmöglich anders gedacht werden können. Allein ist es hinreichend, um Begriffe zu Begriffen a priori zu machen, daß sie von einem oder einigen Weltweisen für solche gehalten, und ausgegeben werden? Würde Herr K. solche Ansprüche in andern Philosophen gelten lassen? Ich habe zum Theil schon gezeigt, und werde es in der Folge noch mehr darthun, daß Herr K. in den meisten Begriffen und Sätzen, welche er für nothwendig und allgemein ausgab, nicht einmahl sich selbst gleich bleibt: daß er dieselbigen Begriffe bald so, bald anders dachte: daß ihm in gewissen Augenblicken diese, in andern andere, oft ganz widersprechende Begriffe und Sätze allgemein und nothwendig schienen. Die angeblich allgemeinen, und nothwendigen sittlichen Ideen Kants werden von seinen verschiedenen Schülern auf sehr verschiedene Arten modificirt, oder verstanden, und von seinen Gegnern als durchaus falsch verworfen. Würde und könnte dieses geschehen, wenn
Kants

Kants sittliche Ideen den Begriffen von Dreiecken, Zirkeln, Quadraten, die sich in der reinen Mathematik finden, ähnlich wären? — Also: Begriffe sind nicht reine Begriffe, wenn sie von einem, oder einigen Weltweisen zu gewissen Zeiten dafür gehalten, sondern wenn sie von allen vernünftigen Menschen zu allen Zeiten als solche anerkannt werden.

Mit den angeblich reinen Sätzen der Kantischen Ethik verhält es sich eben so, als mit den vermeyntlich reinen sittlichen Begriffen. Die Sätze, welche Herr K. für sittliche Sätze a priori ausgibt, erscheinen ihm selbst nur zu gewissen Zeiten als allgemeine und notwendige Kenntnisse. Mehrere seiner berühmtesten Schüler tragen dieselbigen Sätze entweder gar nicht, oder ganz anders vor, als sie von ihrem Urheber vorgetragen worden. Herr Kants Widersacher endlich verwerfen die angeblich allgemeinen, notwendigen, und von aller Erfahrung unabhängigen Sätze und Grundsätze der Kantischen Sittenlehre gänzlich, oder erklären sie wenigstens für dunkle, und unbestimmte Sätze, zu welchen mancherley Bedingungen hinzu kommen müßten, wenn man sie als wahr gelten lassen sollte, und die unter den nöthigen Einschränkungen zu ganz gemeinen oder bekannten Lehren herabsänken, welche kein Mensch jemahls für Grundsätze, oder Theoremen der reinen Vernunft gehalten habe. Ich wähle zur Prüfung den so genannten categorischen Imperativ sammt den vornehmsten Formeln desselben, welchen Herr Kant in einer doppelten Rücksicht strenge Allgemeinheit, und Nothwendigkeit beylegt: nämlich als Principien der Erkenntniß, und als Gesetze des Handelns.

Der einzige categorische Imperativ ist nach Herrn K. dieser: Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz

Gesetz werde. Doch könne der allgemeine Imperativ der Pflicht auch so lauten: Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte ⁴⁹⁾." Herr K. versichert, daß sein categorischer Imperativ nicht nur ganz allein a priori erkennbar ⁵⁰⁾, sondern auch nothwendig, und allgemein gültig, ja so gar, daß das formale practische Princip der reinen Vernunft, nach welchem die bloße Form einer durch unsere Maximen möglichen allgemeinen Gesetzgebung den obersten, und unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens ausmacht, das einzige mögliche sey, welches . . . zum Princip der Sittlichkeit so wohl in der Beurtheilung, als auch der Anwendung auf den menschlichen Willen in Bestimmung desselben tauglich ist ⁵¹⁾.

"Der Grund dieses Principis, fährt Herr K. fort, ist ⁵²⁾: die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst. So stellt sich nothwendig der Mensch sein eigenes Daseyn vor; so fern ist es also ein subjectives Princip menschlicher Handlungen. So stellt sich auch aber ein jedes anderes vernünftiges Wesen sein Daseyn, zufolge eben desselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor; also ist es, ein objectives Princip, woraus zugleich als aus einem obersten practischen Grunde, alle Gesetze des Willens müssen können abgeleitet werden. Der practische Imperativ wird also folgender seyn: Handle so, daß du die Menschheit so wohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemahls bloß als Mittel brauchest."

"Weil nun das Subject aller Zwecke jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst ist; so folgt hieraus das
dritte

49) Grundl. der Metaphys. der Sitten S. 52.

50) l. c. S. 49.

51) Critik der pract. Vern. S. 71.

52) Grundl. der Met. der Sitten S. 66.

dritte practische Princip des Willens, als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen practischen Vernunft, die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens ⁵³). Dieß Princip also ist: keine Handlung nach einer andern Maxime zu thun, als so, daß es auch mit ihr bestehen könne, daß sie ein allgemeines Gesetz sey, und also nur so, daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne ⁵⁴). Dieser Grundsatz der Autonomie des Willens führt auf den fruchtbaren Begriff eines Reichs der Zwecke ⁵⁵): Jedes vernünftige Wesen muß sich selbst, als Intelligenz nicht als zur Sinnenwelt sondern als zur Verstandeswelt gehörig ansehen ⁵⁶). Als ein vernünftiges, zur intelligibeln Welt gehöriges Wesen kann der Mensch die Causalität seines eigenen Willens niemahls anders, als unter der Idee der Freyheit denken; denn Unobhängigkeit von den bestimmten Ursachen der Sinnenwelt ist Freyheit. Mit der Idee der Freyheit ist der Begriff der Autonomie unzertrennlich verbunden, mit diesem aber das Princip der Sittlichkeit, welches in der Idee allen Handlungen vernünftiger Wesen eben so zum Grunde liegt, als das Naturgesetz allen Erschelnungen ⁵⁷). Und so sind categorische Imperativen möglich dadurch, daß die Idee der Freyheit mich zu einem Gliede einer intelligibeln Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß seyn würden, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschau, gemäß seyn sollen, welches categorische Sollen einen synthetischen Satz a priori vorstellt. — Der
practi.

53) Seite 70.

55) Seite 74.

57) S. 109. l. c.

II. Band.

54) Seite 76.

56) Seite 108.

practische Gebrauch der gemeinen Menschenvernunft be-
stätigt die Richtigkeit dieser Deduction ⁵⁸⁾."

Wer sollte es nun nach der so oft wiederholten
Nothwendigkeit und Allgemeinheit des einzig möglichen
Principis der Sittlichkeit erwarten, daß dieses Princip
nichts desto weniger völlig unbegreiflich sey? ⁵⁹⁾ Wie
konnte man einen Grundsatz nothwendig, allgemein gül-
tig, ja so gar den einzig möglichen nennen, wenn er
ganz unerkennbar war? wie das Bewußtseyn dieses
Grundsatzes für ein Factum der Vernunft ausgeben, das
sich für sich selbst als synthetischen Satz a priori auf-
dringe ⁶⁰⁾, wenn man von einem solchen Grundsatz
nichts begreift, als seine Unbegreiflichkeit? ⁶¹⁾ Wie
könnte man es sich träumen lassen, daß eben der Mann,
der die Idee der Freyheit, und der Autonomie des Willens
stets als eine nothwendige Idee einprägte, der alle Sit-
tengesetze aus der reinen practischen Vernunft ableitete,
der sich so gar rühmte ⁶²⁾, aus den gemeinsten practi-
schen Vernunftsgebräuche dargethan zu haben, daß reine
Vernunft ohne Vermischung irgend eines empirischen
Bestimmungsgrundes für sich allein auch practisch sey,
daß eben dieser Mann behaupten werde: die menschliche
Vernunft sey eben so unvermögend, zu erklären, oder
zu begreifen, wie reine Vernunft practisch seyn könne,
als wie Freyheit möglich sey? ⁶³⁾ Kann denn ein und
eben derselbe Satz zugleich allgemein, und nothwendig,
d. h. das Gegentheil desselben undenkbar, und doch die
Möglichkeit dessen, warum das Gegentheil undenkbar ist,
unbegreiflich seyn? Von welchem Axiom, oder Theorem
der reinen Mathematik hat man es je zu behaupten ge-
wagt,

58) S. III. II2. l. c.

59) Ibid. S. 128.

60) Crit. der pract. Vern. S. 56.

61) Grundleg. der Met. der S. S. 128.

62) Crit. der pract. Vern. S. 163.

63) Grundleg. der Met. der Sitten S. 122. 125.

wagt, daß es allgemein gültig, und nothwendig, und doch die Möglichkeit desselben unbegreiflich sey? — Wenn es aber unbegreiflich ist, wie reine Vernunft practisch seyn könne; wie durfte denn Herr K. sagen, daß sich unmöglich eine Vernunft denken lasse, die mit ihrem eigenen Bewußtseyn anders woher eine Lenkung empfinde, weil alsdann das Subject nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe die Bestimmung der Urtheilskraft zuschreiben werde? ⁶⁴⁾ In der Critik der reinen Vernunft schloß er selbst mit Zuversicht von der Wirklichkeit von Dingen auf ihre Möglichkeit. In den practisch-philosophischen Schriften erklärt er Manches für wirklich und nothwendig, dessen Möglichkeit er nicht begreifen kann. Zu diesen wirklichen, aber ihrer Möglichkeit nach unbegreiflichen Dingen, rechnet er unter andern die in der Erfahrung zu häufigen Fälle: daß ein vernünftiges Wesen eine wider seine Vernunft streitende Wahl treffen könne ⁶⁵⁾.

Ich will hier nicht die schon von Andern gerügten auffallenden Sätze wiederholen, welche Herr K. für allgemein gültige, und nothwendige Sätze a priori angegeben hat ⁶⁶⁾; vielmehr beschränke ich mich auf

§ 2 einige

64) Grundleg. der Met. der Sitten S. 101.

65) Einleit. in die Metaphys. der Sitten S. XXVIII.

66) Nicolai über seine gelehrte Bildung S. 122. "Daß ein Miteigenthum a priori aller Menschen an allen Sachen auf dem Erdboden existire: daß das Volk, als Gedankending betrachtet, der Souverän. des Staats sey: daß durch die Verletzung eines Zahns aus der Kinnlade eines Menschen in die Kinnlade eines Andern ein partialer Selbstmord verübt werde: daß durch den Bey Schlaf beide Personen zu Sachen, und wieder zu Personen würden: daß durch den Bey Schlaf ein Gliedmaas, und damit die ganze Person erworben, und daß wegen dieses Erwerbes die Bey Schlafenden sich heyrathen müssen, u. s. w."

einige Betrachtungen über den categorischen Imperativ, und die übrigen höchsten practischen Principien.

Der categorische Imperativ: handle nur nach derjenigen Maxime, von der du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde, oder handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte: ist nicht allein kein allgemein gültiger, und nothwendiger, sondern nicht einmahl ein bestimmter und verständlicher Satz. Er kann zwey, oder drey verschiedene Bedeutungen haben.

Erstlich kann der Kantische categorische Imperativ so viel heißen: Handle so, wie du glaubst, daß alle übrige vernünftige Wesen in deiner Lage, oder unter den Umständen, in welchen du dich findest, handeln würden, und handeln müßten. In dieser Bedeutung würde der categorische Imperativ den größten Irrthum enthalten. Man wird sich dessen erinnern, was ich im letzten Abschnitt des ersten Theils dargethan habe, daß nicht einmal alle vernünftige Menschen, viel weniger alle vernünftige Wesen, in denselbigen Lagen auf dieselbige Art, und nach denselbigen Grundsätzen handeln können und dürfen, weil das, was in jedem Fall recht und pflichtmäßig ist, sich nach der Verschiedenheit der Naturen, des Standes, des Geschlechts, des Alters, der Beschäftigungen, Lagen und Verhältnisse zu andern Menschen eben so sehr abändert, als das, was die Gesetze der Schicklichkeit und des Wohlstandes von jedem Menschen fordern.

Der categorische Imperativ kann ferner so viel heißen: handle so, wie du glaubst, daß alle vernünftige Wesen, wenn sie nicht bloß in deiner Lage, sondern ganz du, ganz das wären, was du bist, handeln würden, und müßten. — In dieser Bedeutung wäre der categorische Impe-

Imperativ ein bloßes Spielwerk. Was hilft es mir, alle übrige vernünftige Wesen in Gedanken mit mir zu identificiren, oder ganz in meinen Platz zu versetzen, wenn ich nicht weiß, wie ich auf meinem Plage handeln soll?

Der categorische Imperativ kann endlich so viel heißen, als: reisse dich von dir selbst los, versetze dich in die Stelle vernünftiger, unterrichteter, und unparteyischer Zuschauer, und handle dann jedesmahl so, daß solche vernünftige, unterrichtete, und unparteyische Zuschauer mit deiner Art zu handeln zufrieden seyn, oder damit sympathisiren können. — Diese Erklärung des categorischen Imperativs ist unstreitig die beste und richtigste, welche man geben kann. Wer sieht aber nicht ein, daß er alsdann mit dem höchsten Princip von Adam Smith, oder mit der alten Regel zusammensalle: thue einem jeden Menschen das, wovon du willst, daß man es dir thue, und thue keinem Menschen etwas, wovon du nicht willst, daß es dir geschehe ⁶⁷⁾.

Nicht weniger zweydeutig, als der categorische Imperativ, ist das zweyte practische Princip: die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst. Handle daher so, daß du die Menschheit so wohl in deiner Person, als in der Person eines jeden Andern jeberzeit zugleich als Zweck, niemahls bloß als Mittel brauchest.

Was ist Zweck an sich? wahrscheinlich nichts anders, als was die Alten τέλος, ultimum, extremum bonorum nannten? Ein Zweck, um dessen willen alle andere Zwecke, und der um keines andern willen da ist, oder
§ 3 gewählt

67) Le véritable sens de la regle, sagt Leibniz von dieser Regel, Nouv. Essais p. 48. est, que la place d'autrui est le vrai point de vue pour juger équitablement, lorsqu'on s'y met.

gewählt wird ⁶⁸⁾. Wenn die vernünftigste Natur letzter und höchster Zweck ist, wie kann sie dann je theils als Zweck, theils als Mittel gebraucht werden? Sie muß vielmehr nie als Mittel, sondern stets und einzig und allein als Zweck gebraucht werden.

Was heißt ferner das: die vernünftige Natur ist Zweck an sich selbst? Der ganze Inbegriff vernünftiger Wesen, oder jede einzelne vernünftige Natur? In wie fern können alle, oder einzelne vernünftige Naturen Zweck an sich seyn? Bloß dadurch, daß sie sind, oder daß sie auf eine gewisse Art sind? Vernünftige Naturen können durch Irthümer, böse Neigungen und Gewohnheiten sehr verderben werden. Sind sie auch dann noch Zwecke an sich selbst? Das einzige Geschlecht vernünftiger Geschöpfe, welche wir genau kennen, die Menschen, existiren nicht isolirt. Einer braucht den Andern, und ist um des Andern willen da. Alle sollen auf das höchste Gut, auf die höchste Summe von Sittlichkeit, und Glückseligkeit losarbeiten. Dieser letzte und höchste Zweck verlangt nicht selten, daß Einer sich für Andere freiwillig opfere, oder für Andere aufgeopfert werde. Wie können solche Aufopferungen, wo Menschen sich selbst als Mittel brauchen, oder von Andern als Mittel gebraucht werden, mit dem practischen Princip bestehen, daß die vernünftige Natur Zweck an sich sey? und wenn sie nicht damit bestehen können, wie kann man denn einen Satz für einen allgemein gültigen und notwendigen Grundsatz ausgeben, wodurch die erhabensten Handlungen, und die unvermeidlichsten Maaßregeln für pflichtwidrig erklärt werden?

68) Arist. I. c. 7. *Και ἄπλωσ ὅη τελειον το κατ' αὐτο
αιρστων αιει, και μηδποτε διαλλο.* Cic. I. c. 9. de
Fin. quaerimus igitur, quid sit extremum, quid
vltimum . . . (bonorum.) Quod omnium philoso-
phorum sententia tale debet esse, vt ad id omnia
referri oporteat: ipsum autem nusquam?

werden? Ich erinnere hier nur an die herrliche Idee der Stoiker von einer Stadt, oder einem Staat Gottes, in welchem jedes Mitglied bereit seyn müsse, alles zu thun, und zu leiden, was die Wohlfahrt des Ganzen mit sich bringe.

Das dritte practische Princip, welches die oberste Bedingung der Zusammenstimmung des Willens mit der allgemeinen practischen Vernunft seyn soll, ist nicht deutlicher, und richtiger, als die vorhergehenden. "Keine Handlung nach einer andern Maxime zu thun, als so, daß es auch mit ihr bestehen könne, daß sie ein allgemeines Gesetz sey, und also nur so, daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne." — Wie kann der Wille, der mit der allgemeinen practischen Vernunft zusammen stimmen soll, aber doch von derselben unterschieden wird, sich selbst betrachten? Wie kann ein Wille gesetzgebend werden? wie kann ein so schwaches, so beschränktes Geschöpf, dergleichen der Mensch ist, den unseligen Wahn fassen, daß sein Wille für alle vernünftige Wesen, selbst für die Gottheit Gesetz sey? Das, was jeder Mensch thun kann, und thun soll, ist nach der Verschiedenheit der Anlagen und Bildung des Geistes, und Herzens, des Alters und Geschlechts, des Standes und der Lage so sehr verschieden, daß wir wenige, oder gar keine Gesetze kennen, die für Alle ohne Unterschied, und in allen Zeiten gleich verbindlich wären. Und unser Wille sollte ein Gesetz für alle andere vernünftige Wesen seyn, die ganz andere Organen, Bedürfnisse, Neigungen und Kräfte besitzen, als wir besitzen? Wer kann sich des Stauens enthalten, wenn eine solche Behauptung, die mit der allgemeinen Denkart vernünftiger Menschen geradezu streitet, für einen allgemein gültigen, und nothwendigen, a priori erkannten Satz ausgegeben wird?

Herr K. bleibt sich in der Bestimmung des Werthes der gemeinen, und der reinen Vernunft, und der Kenntnisse der Einen, und der Andern eben so wenig gleich, als in andern Puncten. An vielen Stellen ⁶⁹⁾ erklärt Herr K. es für eine einleuchtende Wahrheit, daß es eine reine, von allem Empirischen gesäuberte Philosophie, und absolut nothwendige moralische Gesetze geben müsse, wovon der Grund nicht in der Natur des Menschen, und in den Umständen der Welt, sondern lediglich in Begriffen der reinen Vernunft liege. Er spricht der Philosophie, welche die reinen Begriffe und Principien unter die empirischen mischt, den Nahmen einer wahren Philosophie ab, und behauptet so gar, daß eine Mischung reiner und empirischer Principien der Reinigkeit der Sitten Abbruch thue, und keine ächte Tugend, sondern einen zusammengeflochtenen Bastard hervor bringe, der allem, nur nicht der Tugend ähnlich sehe. — Wie lassen sich diese Aeußerungen mit folgenden Betrachtungen vereinigen? “Es wäre leicht zu zeigen ⁷⁰⁾, wie die gemeine Menschenvernunft . . in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu unterscheiden, was gut, was böse, pflichtmäßig oder pflichtwidrig sey, wenn man, ohne sie im mindesten etwas neues zu lehren, sie nur, wie Sokrates that, auf ihr eigenes Princip aufmerksam mache, und daß es also keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu thun habe, um ehrlich und gut, ja so gar um weise, und tugendhaft zu seyn. Das ließe sich auch wohl schon zum voraus vermuthen, daß die Kenntniß dessen, was zu thun, mithin auch zu wissen, jedem Menschen obliegt, auch jedes, selbst des gemeinsten Menschen Sache seyn werde Wenn der gemeine
Ver.

69) Man sehe die im Anfange des zweyten Abschnitts angezogenen Stellen.

70) Grundleg. der Metaphysik der Sitten S. 20. 21.

Verstand den Werth der Handlungen . . . aufrichtig bestimmen will, so kann er sich eben so gut Hoffnung machen, es recht zu treffen, als es sich immer ein Philosoph versprechen mag, ja ist beynahe noch sicherer hierin, als selbst der letztere, weil dieser doch kein anderes Princip, als jener, haben, sein Urtheil aber doch durch eine Menge fremder, nicht zur Sache gehöriger Erwägungen, leicht verwirren, und von der geraden Richtung abweichend machen kann. Wäre es demnach nicht rathsamer, es in moralischen Dingen bey dem gemeinen Vernunfturtheil bewenden zu lassen, und höchstens nur Philosophie anzubringen, um das System der Sitten vollständiger und faßlicher, imgleichen die Regeln derselben zum Gebrauche, noch mehr aber zum Disputiren, bequemer darzustellen, nicht aber um selbst in practischer Absicht den gemeinen Menschenverstand von seiner glücklichen Einfalt abzubringen, und ihn durch Philosophie auf einen neuen Weg der Untersuchung, und Belehrung zu bringen?"

Was bedürfen wir weiter Zeugniß, werden meine prüfenden Leser ausrufen? und wenn diese Leser die gehörige Aufmerksamkeit angewandt haben, so werden sie einsehen, daß selbst in der letzten Stelle ein offener Widerspruch enthalten ist. Der gemeine Verstand soll es in der Bestimmung des Werths von Handlungen beynahe noch sicherer treffen, als der speculative Verstand des Philosophen, der sich durch eine Menge fremder Erwägungen leicht verwirren kann. Es soll rathsam seyn, es in moralischen Dingen bey dem gemeinen Vernunfturtheil bewenden zu lassen, und höchstens nur Philosophie anzubringen, um das System der Sitten (Sittenlehre) desto vollständiger und faßlicher, imgleichen die Regeln derselben zum Gebrauche, noch mehr aber zum Disputiren, bequemer darzustellen. — Wenn der gemeine Ver-

Verstand es richtiger triffe, als der grübelnde: wenn dieser sich leicht durch eine Menge fremder Erwägungen verwirrt; wie kann man ihn dann dazu brauchen, um ein System faßlicher, und die Regeln desselben zur wirklichen Anwendung bequemer darzustellen? Indem Herr K. dieß letztere niederschrieb, fühlte er, daß es dem Vorhergehenden widerspreche, und schob daher die Worte ein, noch mehr aber zum Disputiren. — Damit man nun aber doch aus der Lobrede auf die gemeine Vernunft, und den gemeinen Verstand nichts nachtheiliges für die reine practische Vernunft, und die reine practische Philosophie schließen möge; so lenkte Herr K. gleich wieder ein, und fuhr auf folgende Art fort: "Es ist eine herrliche Sache um die Unschuld; nur ist es auch wiederum schlimm, daß sie sich nicht wohl bewahren läßt, und leicht verführt wird. Deswegen bedarf selbst die Weisheit — die sonst wohl mehr im Thun und Lassen, als im Wissen besteht, — doch auch der Wissenschaft, nicht um von ihr zu lernen, sondern ihrer Vorschrift Eingang und Dauerhaftigkeit zu verschaffen. . . . So wird also die gemeine Menschenvernunft nicht durch irgend ein Bedürfnis der Speculation . . . sondern bloß aus practischen Gründen angetrieben, aus ihrem Kreise zu gehen und einen Schritt in's Feld einer practischen Philosophie zu thun, um daselbst wegen der Quelle ihres Princips, und der richtigen Bestimmung desselben . . . Erkundigung, und deutliche Anweisung zu bekommen." — Ich fordere einen jeden unparteyischen Leser auf, auf das genaueste nachzuforschen, und dann zu entscheiden, ob er zwischen den zuletzt angeführten Gedanken die geringste natürliche Verbindung entdecken könne? Wie kam Herr K. darauf, von der Herrlichkeit der Unschuld, und ihrer Verführbarkeit zu sprechen? Es war ja gar nicht die Rede von Unschuld, sondern von dem gemeinen Verstande; oder der gemeinen Menschenvernunft, und dem Gebrauche derselben. Wie
 darauf,

darauf, daß die Weisheit ... der Wissenschaft bedürfe, um ihrer Vorschrift Eingang ... zu verschaffen? Herr K. selbst gesteht an vielen Stellen seiner Schriften, daß der wissenschaftliche Vortrag von dem populären ganz verschieden sey: daß dieser zwar mehr Eingang finde, aber deswegen den andern nicht entbehrlich mache. Wie konnte er denn hier behaupten, daß die Weisheit der Wissenschaft bedürfe, um sich Eingang zu verschaffen? ... Warum soll die gemeine Menschenvernunft einen Schritt in das Feld der practischen Philosophie thun, um wegen der Quelle ihres Principis Erkundigung zu bekommen? Sagte doch Herr K. selbst kurz vorher, daß der Philosoph kein anderes Princip habe, als der gemeine Verstand, und daß der letztere es besser treffe, als der Erstere. Und rief er nicht in der Critik der reinen Vernunft aus: ⁷¹⁾ "verlangt ihr denn, daß ein Erkenntniß, welches alle Menschen angeht, den gemeinen Verstand übersteigen solle? Eben das, was ihr tadelt, (daß das Verdienst der Critik um die reine Vernunft bloß negativ sey,) ist die Bestätigung von der Richtigkeit der bisherigen Behauptungen, da es das, was man anfangs nicht vorhersehen konnte, entdeckt, nämlich, daß die Natur in dem, was Menschen ohne Unterschied angelegen ist, keiner partyischen Ausheilung ihrer Gaben zu beschuldigen sey, und die höchste Philosophie in Ansehung der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur es nicht weiter bringen könne, als die Leitung, welche sie auch dem gemeinsten Verstande hat angebeihen lassen."

Aller dieser Aeußerungen ungeachtet nimmt Herr K. in seinen practisch-philosophischen Schriften nicht nur eine gemeine, und eine reine theoretische, sondern auch eine reine practische Vernunft an, und eignet der reinen practischen Vernunft ganz andere Verrichtungen, als der reinen

71) Seite 859.

nen theoretischen zu. — Man erkannte lange vor Herr K. eine gemeine, und eine forschende, und reine Vernunft: einen speculativen und practischen Bestand an. Allein keinem Philosophen vor ihm kam es in den Sinn, die reine Vernunft in die theoretische und practische zu spalten, und beide reine Vernünfte einander auf eine gewisse Art entgegen zu setzen. Hier nun forderten die ersten Gesetze des richtigen Denkens von Herrn K. daß er die Gränzen und Geschäfte der beiden reinen Vernünfte auf das genaueste bestimme, und daß er zugleich die triftigsten Gründe anführe, um welcher willen er eine bisher unbekannte Kraft in der menschlichen Seele annehme.

Herr K. erwähnt in der ersten, und wichtigsten seiner moraliſchen Schriften, in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, der reinen practischen Vernunft sehr oft; allein er gibt nirgend weder die Unterschiede der practischen, und der theoretischen reinen Vernunft, noch auch die eigenthümlichen Verrichtungen der erstern bestimmt an. Dieses Stillſchweigens ungeachtet kann man nicht umhin, zu glauben, daß die reine practische Vernunft sich ausschließlich mit den reinen sittlichen Ideen und Sätzen beschäftigten solle. Allein in dieser Vermuthung wird man wieder gestört, wenn man sieht, daß Herr K. an der fast einzigen Stelle, wo er sich über den Ursprung, und die Natur der sittlichen Ideen und Sätze bestimmt erklärt, der reinen practischen Vernunft gar nicht erwähnt. Er sagt nämlich: 72) "Aus dem angeführten erhellt, daß alle sittliche Begriffe völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz haben, und dieses zwar in der gemeinsten Menschenvernunft eben so wohl, als in der im höchsten Maaße speculativen . . ." Wenn alle sittliche Begriffe schon in der gemeinen Menschenvernunft ihren Sitz haben; wozu braucht es dann in der Erklärung

72) S. 34. Grundl. zur Metaph. der Sitten.

ring ihres Ursprungs einer speculativen? und wenn sie gar in beiden Vernünften, in der gemeinen, und der im höchsten Maaße speculativen eingewurzelt sind, warum will man denn noch eine reine practische Vernunft annehmen? Durch welche Deutungskunst will man die angeführte Stelle mit der später geäußerten Behauptung in Harmonie bringen, daß die reine practische Vernunft der alleinige Sitz der sittlichen Begriffe, und Wahrheiten sey, und daß sie sich dadurch charakteristisch von der reinen theoretischen Vernunft unterscheide?

Herr K. bestimmt in der ersten, und wichtigsten seiner moralischen Schriften nicht allein das nicht, was er hätte bestimmen sollen, sondern er drückt sich auch an mehreren Stellen, wo der reinen practischen Vernunft Erwähnung geschieht, auf eine sehr verschiedene Art aus. Bald unterscheidet er den Willen von der allgemeinen practischen Vernunft. "Hieraus folgt nun ⁷³⁾ das dritte practische Princip des Willens, als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen practischen Vernunft." Bald sieht er den Willen und die practische Vernunft als einerley an. "Folglich ⁷⁴⁾ muß sie als practische Vernunft oder als Wille eines vernünftigen Wesens als frey angesehen werden." Bald begreift er nicht, daß es möglich sey, daß reine Vernunft practisch seyn könne, welches völlig einerley mit der Aufgabe seyn würde, zu erklären, wie Freyheit möglich sey ⁷⁵⁾. Bald glaubt er aus dem gemeinsten Vernunft-Gebrauche darthun zu können, daß reine Vernunft für sich allein auch practisch sey ⁷⁶⁾.

Wenn

73) Seite 70.

74) Seite 101. *ibid.*

75) Seite 120. 125. *ibid.*

76) *Crit. der pract. Vernunft. S. 163.*

Wenn es sich aber auch noch entschuldigen ließe, daß Herr K. in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten das Daseyn einer reinen practischen Vernunft nicht bewies, und ihre Eigenthümlichkeiten nicht aus einander setzte; wie will man es rechtfertigen, daß er eben dieses in einem Werke nicht gethan hat, das zur genauern Untersuchung der reinen practischen Vernunft bestimmt war? Ein ganzes Buch über eine bisher unentdeckte Kraft der menschlichen Seele zu schreiben, und in diesem Buche weder zu bestimmen, was diese Kraft, noch warum sie sey! — Würde Herr K. ein solches Verfahren einem andern Weltweisen verziehen haben? Kann er es, so darf man dreist fragen, sich selbst verzeihen?

In der Vorrede zur Critik der practischen Vernunft sagt Herr K. 77): "Was Schlimmeres könnte aber diesen Bemühungen wohl nicht begegnen, als wenn Jemand die unerwartete Entdeckung machte, daß es überall gar kein Erkenntniß a priori gebe, noch geben könne. Allein es hat hiermit keine Noth. Es wäre eben so viel, als wenn Jemand beweisen wollte, daß es keine Vernunft gebe." Herr K. hatte hier unstreitig sittliche Erkenntniß a priori im Sinne: denn Erkenntniß a priori überhaupt hat kein vernünftiger und unterrichteter Mensch je geläugnet. Sittliche Erkenntniß a priori hingegen hatte in Deutschland vor Herrn K. kein Moralist von einigem Ansehen behauptet. Eben deswegen lag ihm der Beweis ob, daß die unerwartete Entdeckung einer solchen sittlichen Erkenntniß a priori, und einer reinen practischen Vernunft eine wirkliche Entdeckung, und nicht eine Traumgestalt sey.

Der einzige Abschnitt in der Critik der practischen Vernunft, in welchem Herr K. die Unterschiede der beiden

77) Seite 23.

beiden reinen Vernünfte nicht bloß voraussetzt, sondern in einem gewissen, freilich nicht befriedigenden Detail berührt, ist der von dem Primat der reinen practischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der speculativen 78). Wir wollen jetzt sehen, was in diesem Abschnitt enthalten ist.

“Die Vernunft, sagt Herr K. 79), als das Vermögen der Principien, bestimmt das Interesse aller Gemüthskräfte, das ihrige aber sich selbst. Das Interesse ihres speculativen Gebrauchs besteht in der Erkenntniß des Objectes bis zu den höchsten Principien *a priori*, das des practischen Gebrauchs in Bestimmung des Willens, in Ansehung des letztern und vollständigsten Zwecks Daß die Principien und Behauptungen derselben einander nicht widersprechen müssen, macht keinen Theil ihres Interesse aus, sondern ist die Bedingung überhaupt Vernunft zu haben.”

“Wenn practische Vernunft weiter nichts annehmen, und als gegeben denken darf, als was speculative Vernunft für sich ihr aus ihrer Einsicht darreichen konnte, so führt diese das Primat. Gesezt aber sie hätte für sich ursprüngliche Principien *a priori*, mit denen gewisse theoretische Positionen unzertrennlich verbunden wären, die sich gleichwohl aller möglichen Einsicht der speculativen Vernunft entzögen, so ist die Frage, welches Interesse das oberste sey: ob speculative Vernunft, die nichts von alle dem weiß, was practische ihr anzunehmen darbietet, diese Sätze aufnehmen müsse, oder ob sie berechtigt sey, ihrem eigenen abgesonderten Interesse hartnäckig zu folgen, und alles . . . als leere Vernünfteley auszuschlagen, was seine objective Realität nicht durch augenscheinliche in
der

78) 215 u. f. S.

79) Seite 216.

der Erfahrung aufzustellende Beweise beglaubigen kann.” —

“Wenn reine Vernunft für sich practisch seyn kann, und es wirklich ist, wie das Bewußtseyn des moralischen Gesetzes es ausweist, so ist es doch immer nur eine und dieselbe Vernunft, die, es sey in theoretischer, oder practischer Absicht, nach Principien *a priori* urtheilt, und da ist es klar, daß, wenn ihr Vermögen gleich in der erstern nicht zulange, gewisse Sätze behauptend festzusetzen, indessen, daß sie ihr auch eben nicht widersprechen, eben diese Sätze, so bald sie unabtrennlich zum practischen Interesse der reinen Vernunft gehören, zwar als ein ihr fremdes Angebot, das nicht auf ihrem Boden erwachsen, aber doch hinreichend beglaubigt ist, annehmen müsse.”

“In der Verbindung also der reinen speculativen mit der reinen practischen Vernunft zu einem Erkenntnisse führt die letztere das Primat, vorausgesetzt, daß diese Verbindung nicht etwa zufällig und beliebig, sondern *a priori* auf der Vernunft selbst gegründet, mithin nothwendig sey. Ohne diese Unterordnung würde ein Widerstreit der Vernunft mit ihr selbst entstehen; weil, wenn sie einander beugeordnet (coordinirt) wären, die erstere für sich ihre Grenze enge verschließen, diese aber ihre Grenzen über alles ausdehnen könnte Der speculativen Vernunft untergeordnet zu seyn, kann man der reinen practischen gar nicht zumuthen, weil alles Interesse zuletzt practisch ist, und selbst das der speculativen Vernunft nur bedingt, und im practischen Gebrauche allein vollständig ist.”

Also: es gibt eine reine theoretische, und reine practische Vernunft. Beide aber machen eine und eben dieselbe

selbe Vernunft aus, die nach Principien a priori urtheilt. Daß die reine Vernunft wirklich practisch sey, beweist das Bewußtseyn des Sittengesetzes.

Nichts desto weniger hat eine jede reine Vernunft ihr eigenes Interesse. Das Interesse der reinen speculativen Vernunft besteht in der Erkenntniß, . . . das der practischen in Bestimmung des Willens.

Gesetzt, daß die practische Vernunft ursprüngliche Principien a priori hätte, mit welchen gewisse theoretische Sätze unzertrennlich verbunden wären, die sich der Einsicht der speculativen Vernunft gänzlich entzögen; so würde die practische Vernunft als Primatführend von der theoretischen Vernunft verlangen können, daß sie solche überschwengliche Sätze annähme. Doch muß die Verbindung der reinen speculativen, und der reinen practischen Vernunft zu einer Erkenntniß nicht zufällig, sondern nothwendig, und a priori in der Vernunft selbst gegründet seyn. In diesem Falle ist die theoretische Vernunft der practischen nicht bloß zugeordnet, sondern untergeordnet, weil man der practischen nicht zumuthen kann, daß sie der theoretischen gehorche.

Wer von meinen Lesern kann aus diesem Gewirre von unbestimmten, unverständlichen, und widersprechenden Wörtern und Sätzen herausbringen:

was Vernunft, und besonders was reine practische Vernunft, oder warum sie practisch sey?

wie die theoretische und practische Vernunft eine und eben dieselbige Vernunft, und doch unter verschiedenen Nahmen einander untergeordnet seyen?

wie die Eine von Sätzen nichts wissen, und die andere eben diese Sätze aufdringen könne?

ob es Principien der reinen practischen Vernunft wirklich gebe, und worin diese bestehen? Herr K. läßt

dieses durch das gesetzt auch unentschieden, und an andern Orten sagt er, daß die sittlichen Ideen so wohl in der gemeinen, als in der im höchsten Maaße speculativen Vernunft gegründet seyen.

Wie eine, und eben dieselbige Vernunft unter dem Nahmen der practischen vor sich selbst, als theoretischer, das Primat führe: wie die theoretische Vernunft, die nichts weiß, mit der practischen, die vielleicht eigene Principia a priori hat, zu einer Erkenntniß vereinigt sehn? wie die practische das Primat vor der theoretischen verlangen könne, wenn diese Vereinigung nicht zufällig, sondern wiederum in der Vernunft gegründet ist? warum man der practischen Vernunft nicht zumuthen dürfe, daß sie sich mit ihren überschwenglichen Sätzen unter das Primat der theoretischen Vernunft beuge?

Mit Recht sagte daher Garve ⁸⁰⁾: „Ich höre in der Kantischen Philosophie zum ersten Mahle von einer doppelten (reinen) Vernunft, einer theoretischen, und einer practischen reden; und ich erfahre weder das Wesen, noch den Grund dieses Unterschiedes, so wenig ich ihn bey mir selbst, durch das Selbstbewußtseyn, und die Beobachtung meines Innern entdecken kann. Ich sehe, daß jede dieser beiden Arten der Vernunft so eigenthümliche Functionen, und daß beide so wenige gemeinschaftliche haben, daß ich nicht begreife, warum beide Vernunft heißen. Die Vernunft ist nach Kant das Vermögen zu schließen ⁸¹⁾: die practische Vernunft macht bey Kant niemahls Schlüsse. Sie bringt ihre Principien unmittelbar aus ihrem Wesen hervor. Ihre Gesetze sind

80) l. c. 351. S.

81) Nach Principien a priori zu urtheilen. Man vergl. Crit. der reinen Vernunft S. 24. Grundleg. der Metaph. der Sitten S. 108. Streit der Facult. S. 28.

sind nicht die Resultate vorhergegangener, und zusammen verknüpfter Begriffe, sondern es sind nur die, der Vernunft wesentlichen eigenen Naturgesetze selbst, mit Worten ausgedrückt. Dafür hat sie aber ganz andere Functionen, welche eben so wenig mit dem Geschäfte, Schlüsse zu machen, als mit den übrigen Verrichtungen der theoretischen Vernunft etwas gemein haben. Warum ist jene das Höchste und Gebietende im Menschen, und diese nicht? Warum hat jene bloß mit dem Uebersinnlichen, und Sittlichen zu thun, und diese bloß mit den Erkenntnissen, welche aus Erfahrungen stammen, und also zur Welt der Erscheinungen gehören? Woher bekommt jene die Autorität eines unumschränkten Gesetzgebers?"

Derselbige Weltweise konnte nicht begreifen, was Herrn K. bewogen habe ⁸²⁾, oder wodurch er es zu rechtfertigen suche, daß er die practische Vernunft von der theoretischen so weit, — fast eben so weit, als die übersinnliche Welt von der sinnlichen — trennte, und doch beide mit demselbigen Nahmen belegte? Eben so wenig begriff er, warum die theoretische Vernunft ihre bündigsten Schlusssätze zuletzt bescheiden, als bloße Ideale annehmen müsse, welchen sie weder Daseyn, noch Gewißheit zusichern könne: woher zugleich das gesetzgeberische Ansehen der practischen Vernunft komme, und wie sie vermöge desselben auch auf das Richteramt im Reiche der Erkenntniß, und Wahrheit Anspruch mache? — Er fragte ferner: warum wir der Vernunft, und gerade der practischen Vernunft gehorchen müßten? Es sey nicht genug vorauszusetzen, daß kein vernünftiger Mensch diese Frage thun werde, weil er alsdann Verzicht darauf thun müsse, ein Mensch, und ein vernünftiges Wesen zu seyn: weil er seine angeborne Würde verläugnen, und sich vor

M 2

sich

82) Seite 223 - 225. l. c.

sich selbst schämen müste. Die Zurückweisung eines Einwurfs und die Erweckung der Schaam, ihn machen zu können, sey keine Widerlegung desselben, oder gar ein Beweis, daß diese Schaam selbst, und das Gefühl, aus welchem sie stamme, ein höheres Princip der Sittlichkeit sey, als jener Vernunftsatz, dessen Wahrheit über alle Einwendungen zu erheben, man sich erst auf dieses Gefühl berufen mußte. Er wundert sich endlich, daß die practische Vernunft die Erfahrung als Quelle, oder Urstoff der sittlichen Begriffe, und als Grundlage, woraus sich die Principien entwickeln, so sehr verschmähe, da wir doch nur aus der Erfahrung wissen, daß wir eine Vernunft haben, und daß diese Vernunft Schlüsse mache ⁸³.)”

Garve sagte richtiger, daß er nicht begreife, womit Herr Kant es rechtfertigen wolle, als was ihn bewogen habe, die theoretische, und practische Vernunft so weit zu trennen. Herr K. wird diese Trennung schwerlich rechtfertigen, allein sehr leicht ist es, die Gründe zu finden, um welcher willen er eine so große Kluft zwischen der theoretischen und practischen Vernunft befestigen mußte. Herr K. hatte in der Critik der reinen Vernunft so viel von natürlichen, unvermeidlichen, und unablässigen Illusionen oder Blendwerken der speculativen Vernunft, von einem beständigen Streit der reinen Vernunft mit sich selbst, oder von beständigen Antinomien, von der Unmöglichkeit eines richtigen Gebrauchs, und eines Kanons derselben, endlich von aller unserer Erkenntniß, als einer unaufhörlichen Theatik, und Antithetik, oder antinomischen Vernünfteley gesprochen, welcher wir bloß durch den transcendentalen Idealismus entgehen könnten ⁸⁴); daß er diese alles vernichtende, und sogar mit sich

83) Seite 351.

84) Die Stellen aus der Critik der reinen Vernunft haben Herder II. 4-8. 80. 236. 237. Tiedemann im Theat.

nien Bescheidenheit hält, so lange beobachtet die theoretische ein höfliches Stillschweigen. Wenn es aber der erstern bisweilen begegnet, sich etwas zuversichtlicher zu äußern, als es der Stolz der letztern zuläßt; so tritt diese augenblicklich im Bewußtseyn ihrer Stärke, und ihrer errungenen Siege hervor, und bietet der anmaßenden Nebenbuhlerin einen ernstlichen Kampf an. Bey dem ersten Anschein davon zieht sich die practische Vernunft furchtsam zurück, und bekennet wohl gar in der Angst, oder gibt es wenigstens ohne Widerspruch zu, daß die Möglichkeit ihrer ersten Principien unbegreiflich, und daß ihre Postulate im Grunde weiter nichts, als Standpuncte, oder Hypothesen, oder Wörter ohne Sinn seyen. Die beiden Vernünfte offenbaren sich in Herrn Kants moralischen Schriften eben so, wie das gute und böse Princip in der Welt der Manichäer. Bald siegt die Eine, bald die Andere ob, und je nachdem die theoretische, oder practische Vernunft vorwaltet, werden dieselbigen Sätze bald als allgemeingültige, und nothwendige Principien, bald als Hypothesen, oder Unbegreiflichkeiten vorgetragen. Die Verehrer des Herrn K. sehen den Gaukeleyen⁸⁵⁾, oder dem Kampfe der beiden Vernünfte mit Verwunderung zu. Die Einen folgen mehr der theoretischen, die Andern der practischen Vernunft. Wenn es auch bisweilen Diesen, oder Jenen befremdet, daß eine und dieselbige Vernunft in ihrer zweyfachen Person so mit sich selbst spielen, oder streiten könne; so trösten, oder beruhigen sie sich damit, daß es so seyn müsse, und daß die
Schuld

85) Herr Kant selbst braucht dieses Wort, in der Critik der reinen Vernunft, S. 353 354. "Es gibt eine natürliche, und unvermeidliche Dialectik der reinen Vernunft, die der menschlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt, und selbst, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wird, ihr vorzugaukeln, und sie unablässig in augenblickliche Verirrungen zu stoßen, die jederzeit gehoben zu werden bedürfen."

Schuld davon nicht in dem Erfinder der beiden Vernünfte, sondern in der Natur liege, die den Menschen überhaupt aus so widersprechenden Bestandtheilen zusammengesetzt, und seine Vernunft insbesondere in einen ewigen Streit mit sich selbst verwickelt habe ⁸⁶).

Kein anderer Weltweiser machte im Nahmen der Vernunft, besonders der alle Erfahrung vernichtenden Vernunft solche Ansprüche, als Herr K., und zugleich setzte keiner die Vernunft so tief herab, und sagte ihr so viel Böses nach, als eben dieser Philosoph. Eine der schwersten, und unverantwortlichsten Verläumdungen, deren sich Herr K. gegen die Vernunft schuldig gemacht hat, findet sich gleich im Anfange seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten ⁸⁷). "In den Naturanlagen eines organisirten, d. i. zweckmäßig zum Leben eingerichteten Wesens nehmen wir es als Grundsatz an, daß kein Werkzeug zu irgend einem Zwecke in demselben angetroffen werde, als was auch zu demselben das schicklichste, und ihm am meisten angemessen ist. Wäre nun an einem Wesen, das Vernunft, und einen Willen hat, seine Erhaltung, sein Wohlergehen, mit einem Worte seine Glückseligkeit der eigentliche Zweck der Natur; so hätte sie ihre Veranstellung dazu sehr schlecht getroffen, sich die Vernunft des Geschöpfs zur Ausrichterinn dieser ihrer Absicht zu ersehen. Denn alle Handlungen, die es in dieser Absicht auszuüben hat, und die ganze Regel seines Verhaltens würden ihm weit genauer durch Instinct vorgezeichnet, und

M 4 jener

86) Ueber den Streit der theoretischen und practischen Vernunft, und über die Unzulässigkeit der Postulate der practischen Vernunft sehe man noch Herder II. S. 260-262. 334. Leben des Sempronius Gundiberr, S. 70. II 3. Vorrede zu den Gesprächen eines Kantianers S. 15. Nicolai über seine gelehrte Bildung S. 89. 135.

87) Seite 4.

jener Zweck weit sicherer dadurch haben erhalten werden können, als es jemahls durch Vernunft geschehen kann, und sollte diese ja obenein dem begünstigten Geschöpf ertheilt worden seyn, so würde sie ihm nur dazu haben dienen müssen, um über die glückliche Anlage seiner Natur Betrachtungen anzustellen, sie zu bewundern, sich ihrer zu erfreuen, und der wohlthätigen Ursache dafür dankbar zu seyn; nicht aber um sein Begehrungsvermögen jener Schwachen, und trüglichen Leitung zu unterwerfen, und in der Naturabsicht zu pfuschen; mit einem Worte, sie würde verhüten haben, daß Vernunft nicht in practischen Gebrauch ausschläge, und die Vermessenheit hätte, mit ihren Schwachen Einsichten ihr selbst den Entwurf der Glückseligkeit, und der Mittel, dazu zu gelangen, auszudenken. Die Natur würde nicht allein die Wahl der Zwecke, sondern auch der Mittel selbst übernommen, und beide mit weiser Vorsicht lediglich dem Instincte anvertraut haben."

"In der That finden wir auch, daß, je mehr eine cultivirte Vernunft sich mit der Absicht auf den Genuß des Lebens, und der Glückseligkeit abgibt, desto weiter der Mensch von der wahren Zufriedenheit abkomme, woraus bey vielen, und zwar den Versüchttesten im Gebrauche derselben, wenn sie nur aufrichtig genug sind, es zu gestehen, ein gewisser Grad von Misologie, d. i. Haß der Vernunft entspringt, weil sie nach dem Uberschlage alles Vortheils, den sie, ich will nicht sagen, von der Erfindung aller Künste des gemeinen Luxus, sondern so gar von den Wissenschaften, (die ihnen am Ende auch ein Luxus des Verstandes zu seyn scheinen) ziehen, dennoch finden, daß sie sich in der That nur mehr Mühseligkeit auf den Hals gezogen, als
an

an Glückseligkeit gewonnen haben, und darüber endlich den gemeinen Schlag der Menschen, welcher der Leitung des bloßen Naturinstincts näher ist, und der seiner Vernunft nicht viel Einfluß auf sein Thun und Lassen verstattet, eher beneiden, als geringschätzen. Und so weit muß man gestehen, daß das Urtheil derer, die die ruhmredige Hochpreisungen der Vorthelle, die uns die Vernunft in Ansehung, der Glückseligkeit und Zufriedenheit des Lebens verschaffen sollte, sehr mäßigen, und so gar unter Null herabsenken, keinesweges grämisch, oder gegen die Güte der Weltregierung undankbar sey, sondern daß diesen Urtheilen ingeheim die Idee von einer andern, und viel würdigern Absicht ihrer Existenz zum Grunde liege, zu welcher, und nicht der Glückseligkeit, die Vernunft ganz eigentlich bestimmt sey, und welcher darum, als oberster Bedingung, die Privatabsicht des Menschen größtentheils nachstehen muß."

"Denn da die Vernunft dazu nicht tauglich ist, um den Willen in Ansehung der Gegenstände desselben, und der Befriedigung aller unserer Bedürfnisse, (die sie zum Theil selbst versieältige) sicher zu leiten, als zu welchem Zwecke ein eingepflanzter Naturinstinct viel gewisser geführt haben würde, gleichwohl aber uns als practisches Vermögen, d. i., als ein solches, das Einfluß auf den Willen haben soll, dennoch zugetheilt ist; so muß die wahre Bestimmung derselben seyn, einen, nicht etwa in anderer Absicht als Mittel, sondern an sich selbst guten Willen hervorzubringen, wozu schlechterdings Vernunft nöthig war, wo anders die Natur überall in Ausschließung ihrer Anlagen zweckmäßig zu Werke gegangen ist. Dieser Wille darf also zwar nicht das einzige, und das ganze, aber er muß doch das höchste Gut, und zu allem Uebrigen, selbst allem Verlangen nach Glückseligkeit,

die Bedingung seyn, in welchem Falle es sich mit der Weisheit der Natur gar wohl vereinigen läßt, wenn man wahrnimmt, daß die Cultur der Vernunft, die zur erstern, und unbedingten Absicht erforderlich ist, die Erreichung der zweyten, die jederzeit bedingt ist, nämlich der Glückseligkeit, wenigstens in diesem Leben, auf mancherley Weise einschränke, ja sie selbst unter nichts herabbringen könne, ohne daß die Natur darin unzweckmäßig verfare, weil die Vernunft, die ihre höchste Bestimmung in der Gründung eines guten Willens erkennt, bey Erreichung dieser Absicht nur einer Zufriedenheit nach ihrer eigenen Art, nämlich aus der Erfüllung eines Zwecks, den wiederum nur Vernunft bestimmt, fähig ist. sollte dieses auch mit manchem Abbruch, der den Zwecken der Neigung geschieht, verbunden seyn."

Entweder trägt mich alles, oder die Leser, welche Herrn Kants einseitige und verworrene Art, die Dinge anzusehen, und die daher entstehenden Paradoxien, und Widersprüche noch nicht kannten, haben bey dem Lesen der angeführten, besonders der von mir bemerklich gemachten Aussprüche über die Vernunft kaum gewußt, ob sie ihren Augen trauen sollten, oder nicht. — Das gelindeste Urtheil, was man über diese und ähnliche Stellen fällen kann, ist folgendes: Daß sie Herrn K. in den Anfällen einer grämlichen Laune entwischten, und daß er diese Mißgeburten einer grämlichen Laune nicht lange genug in seinen Händen behielt, um sie in glücklicheren Augenblicken zu ersticken, oder umzuschaffen. Und gerade diese Stellen, die einen jeden nachdenkenden, und unterrichteten Mann am meisten empören, sind es, von denen die blinden Verehrer des Königsbergischen Weltweisen am meisten getroffen werden. "So wie ein
bos-

boshafter Tadel, kräftig ausgedrückt, und mit Zuversicht ausgesprochen, von Unverständigen leicht für scharfen Witz gehalten wird; so wird auch eben so oft ein gefährlicher, wenig gleich falscher Satz, den man in kühne Worte einkleidet, für ächte Philosophie gehalten⁸⁸⁾.)

Was würde Herr Kant sagen, wenn die von ihm gemeinste Natur sich der verläumderten Vernunft annähme, und ihn auf folgende Art anredete?

“Ich könne, meinst du, den Menschen nicht zum Glückselyn geschaffen haben, weil ich meine Anstalten schlecht getroffen haben würde, wenn ich die Erreichung, und Beförderung dieser Absicht der Vernunft aufgetragen hätte. Die Vernunft könne allenfalls über die glücklichen Anlagen verständiger Wesen Betrachtungen anstellen, könne sich derselben erfreuen, und der wohlthätigen Ursache dankbar seyn; allein sie sey viel zu schwach und trüglisch, als daß sie das Begehrungsvermögen leiten, und in der Naturabsicht pfuschen könne. Deinem Urtheile nach müste ich es aus allen Kräften zu verhüten gesucht haben, daß die Vernunft in practischen Gebrauch ausschläge, und die Vermessenheit hätte, so wohl den Entwurf der Glückseligkeit, als die Mittel dazu auszudenken. Vielmehr müste ich beide lediglich dem Instincte anvertraut haben, der den Menschen gewiß viel sicherer, als die Vernunft, der Glückseligkeit entgegen geführt hätte. Du willst in der Erfahrung und Geschichte gefunden haben, daß der Mensch um desto mehr an Glückseligkeit verliere, je mehr er an der Cultur seiner

88) Shaftsbury's Moralists, in den Works II. p. 266. Basl. Ausgabe: And in the same manner as a malicious censure craftily worded, and pronounced with assurance, is apt to pass with mankind for shrewd wit; so a virulent maxim in bold expressions, though without any justness of thought, is readily received for true philosophy.

seiner Vernunft zunehme: daß hieraus selbst bey denen, welche ihre Vernunft am meisten brauchen, ein Haß der Vernunft entstehe: daß endlich die aufgeklärtesten Männer den gemeinen Schlag von Menschen, welcher der Vernunft nicht viel Einfluß auf sein Thun und Lassen verstatte, viel eher beneiden, als geringschätzen. Kein Wunder also, wenn du behauptest: es lasse sich mit der Weisheit der Natur gar wohl vereinigen, daß die Cultur der Vernunft die Erreichung der Glückseligkeit, wenigstens in diesem Leben, auf mancherley Weise einschränke, ja sie selbst unter nichts herabbringen könne, ohne daß ich in diesem Gegensatze der Vernunft und der Glückseligkeit unzweckmäßig verführe."

In diesen Paradoxen verirrst du, oder gibst dir vielmehr die Miene, die Wahrnehmungen und Aussprüche meiner geliebtesten Söhne zu verwerfen, welche ich aus meinem feinsten Stoffe geschaffen, an meiner Brust ernähret, in meinem Schooße erzogen, und so weit es euch Sterblichen gestattet ist, zum Anblick und zur Erforschung meiner Geheimnisse am nächsten zugelassen hatte. Die größten Weisen der alten und neuen Zeit, welche ich mit Recht meine geliebtesten Söhne nenne, priesen mich insgesamt deswegen hoch, daß ich dem Menschen die Vernunft geschenkt hätte, nicht bloß um das Wahre und Falsche, sondern auch um das Gute, und Böse zu unterscheiden, um das Eine zu wählen, und das Andere zu fliehen, und dadurch sich zu gleicher Zeit und in gleichen Graden vollkommen und glücklich zu machen. Du hingegen willst, daß die Vernunft dem Menschen zum Grübeln, aber nicht zum Handeln gegeben sey: daß sie nicht zum practischen Gebrauch ausschlagen müsse, weil sie viel zu schwach und trüglich sey, als daß sie das Begehrungsvermögen des Menschen leiten könne. Wenn sie stark genug ist, das Wahre und Falsche zu unterscheiden, war-
um

um nicht auch das Gute und Böse, oder das, was den Menschen besser und glücklicher, oder unvollkommner und elender macht? Ein solches Paradoxon ist um desto weniger zu ertragen, da du dir darin so wenig, als in andern Behauptungen gleich bleibst, und die geächtete Vernunft in ihre ungerechter Weise geraubten Rechte wieder einsetzt 89). — Alle große ältere und neuere Weltweisen dankten mir, und priesen den Menschen deswegen glücklich, daß er nicht gleich den unvernünftigen Thieren durch blinde Instincte zum Gebrauch gewisser Mittel ohne Kenntniß der Zwecke angetrieben, sondern durch natürliche Triebe und Neigungen zur Erreichung gewisser Zwecke gereizt, und ihm dabey die Wahl der Mittel überlassen werde 90). Du hingegen behauptest zuversichtlich, daß der Mensch durch blinden Instinct viel sicherer, als durch die Vernunft, zur wahren Glückseligkeit würde hingeführt werden. — Wie kannst du dir in vernünftigen Wesen blindführende, und zwingende Instincte denken? wie kannst du dir anmaßen, besser, als ich zu wissen, wie gewisse Zwecke am bequemsten und sichersten erreicht werden? Gesezt, daß Glückseligkeit auch nicht der letzte oder höchste Zweck des Menschen wäre, so ist sie wenigstens nach deinem eigenen Geständnisse ein natür-

89) Man lese nach, was Herr K. S. II. 101. 8. der Critik der pract. Vernunft darüber sagt, daß in der Beurtheilung unserer practischen Vernunft gar sehr viel . . . ja alles auf unsere Glückseligkeit ankomme: daß diese nach dem Ausspruche der Vernunft beurtheilt werden müsse: daß Vernunft dazu erfordert werde, um unser Wohl und Wehe stets in Betrachtung zu ziehen, u. s. w.

90) Ferguson I. 61. The Brutes are directed by their instincts to the use of means, prior to any knowledge of the end. Man is directed by his propensity to an end, whether of preservation, or advancement, and qualified to observe, and to choose for himself the means of obtaining that end.

natürlicher und unvermeidlicher Zweck ⁹¹⁾. Das Verlangen nach Glückseligkeit ist deinem Vorgeben nach von allen vernünftigen endlichen Wesen unzertrennlich. — Die Vernunft ist viel zu schwach und trüglisch, als daß wir durch sie zur Befriedigung dieses Verlangens gelangen könnten. Ein blinder Instinct, der uns am sichersten dahin bringen würde, ist nicht vorhanden. Was bleibt dann dem Menschen übrig, um einem notwendigen, und natürlichen Verlangen genug zu thun? Wie willst du diese vermeintliche Lücke in der Einrichtung der menschlichen Natur entschuldigen, du, der du es in den Natur-Anlagen eines organisirten Wesens als Grundsatz annimmst, daß kein Werkzeug zu irgend einem Zwecke in demselben angetroffen werde, als was zu demselben das schicklichste, und angemessenste sey. — Alle große Weise stimmten darin überein, daß ich den Menschen auch vorzüglich deswegen mit Vernunft begabt habe, damit er über seine Triebe, Neigungen, und Leidenschaften herrschen, die Einen mäßigen, die andern stärken, oder erheben möchte. Du hingegen erklärst die Vernunft für durchaus untauglich, das Begehrungsvermögen zu leiten, und hältst den blinden Instinct für einen sicherern Führer, als die Vernunft. Hast du denn nicht wahrgenommen, daß der blinde Instinct selbst nicht einmahl in den vernunftlosen Thieren untrüglisch ist, sondern sie bey dem Brüten, der Pflege von Jungen, u. s. w. sehr oft irre leitet? Wenn es gut, oder möglich gewesen wäre, die Triebe, und Neigungen in den Menschen so abzuwägen, daß sie nie weder zu stark, noch zu schwach geworden wären; so würdest du es mir haben zutrauen müssen, daß ich es gethan hätte. Da es nicht geschehen ist, so
 muß

91) Critik der pract. Vernunft S. 45. "Glücklich zu seyn, ist nothwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungs-Vermögens."

mußt du glauben, daß es entweder nicht möglich oder nicht gut war, und mußt deine Vernunft, oder deinen Verstand zu deiner eigenen Vollendung dazu brauchen, etwas zu thun, was die Natur nicht thun konnte, oder thun wollte. — Alle mit Recht berühmte Menschenkenner, und Geschichtsforscher bewiesen aus der Geschichte aller Jahrhunderte, und Völker, daß der Mensch von jeher um desto mehr Mensch d. i. um desto vollkommner, und glücklicher wurde, je mehr er seine edelsten Kräfte, die Vernunft, und den Verstand übte: daß wahre Aufklärung nicht nur in ganzen Völkern Tugend und Glück befördert, Laster und Elend vermindert, sondern auch einzelne Menschen zufriedener mit ihrem Schicksale, mäßiger im Glück, gebuldiger und standhafter im Unglück gemacht: daß endlich nicht die Bildung, sondern die Mißbildung, oder der Mangel von Bildung der Vernunft und des Verstandes Sittenverderbniß und Elend verbreitet, oder vermehrt haben. Zu dieser Mißbildung, oder Mißbrauch des Verstandes und der Vernunft rechneten sie auch die ausschließliche Beschäftigung mit unfruchtbaren, oder trostlosen Speculationen: den unseligen Hang schiefer, oder verdrehter Köpfe, die offenbarsten Wahrheiten zu bestreiten, und die ungereimtesten Vernunftseleyen für allgemeine und nothwendige Principien auszugeben: die boshafte Freude, Andere in ihrem Glauben gestört, und auf Irrwege gebracht zu haben. Ein solcher Mißbrauch der Vernunft erregte allerdings Vernunftschuß, bisweilen, wiewohl selten, in den Menschen selbst, welche ihre Vernunft gemißbraucht hatten: viel häufiger aber in Andern, welche die traurigen Folgen von Unglauben, Zweyselsucht und Paradoronomie wahrnahmen. — Auch hier weichst du von allen den Männern ab, welche die Stimme vieler Jahrhunderte und Völker als ächte Weise, als Freunde der Tugend, der Wahrheit, und der menschlichen Glückseligkeit geheligt hat

hat. Du schilderst diejenigen, welche ihre Vernunft am meisten gebildet, und geübt haben, als die entschiedensten Vernunftschaffer, und diejenigen, welche der Vernunft den geringsten Einfluß auf ihr Thun und Lassen gestatten, als beneidenswerth. Du vergißt dich so gar so weit, um zu behaupten, daß es mit meiner Weisheit, und mit meinen Zwecken sehr wohl vereinbar wäre, wenn die Vernunft, zur Milderung setztest du hinzu, auf dieser Erde, mit der Glückseligkeit offenbar stritte, oder sie gänzlich vernichtete. — Nach solchen unüberlegten Schmähungen kannst du nicht erwarten, daß ich dich für meinen Vollwerrcher, oder die Vernunft für ihren Vertheidiger und Verehrer halten sollen. Wenn du dir die geringste ernstliche Mühe gegeben hättest, dich selbst, und also auch die Eigenthümlichkeiten und Schwächen deines Geistes kennen zu lernen; so hättest du lange bemerken müssen, daß Eins der größten Gebrechen deines Geistes eine beynahe ungläubliche Einseitigkeit, oder Beschränktheit des Blicks bey dem ersten Nachdenken über einen Gegenstand, verbunden mit einem überwiegenden Hange zu neuschelnenden und seltsamen Sätzen sey. Vermöge dieses Gebrechens erblickst du jeden Gegenstand, der sich dir darbietet, nur von einer, und meistens nicht gewöhnlichen Seite. Der Gegenstand, und die Ansicht des Gegenstandes verschwinden, und wenn dann dasselbige Object dir nach einiger Zeit wieder vorkommt, so ergreifst du es von einer andern, oft entgegengesetzten Seite, wie es gerade die in dir vorhandene Reihe von Ideen mit sich bringt. Du entscheidest das zweyte, dritte Mahl, u. s. w. eben so zuversichtlich, als das erste Mahl: unbekümmert, wie du dieselbige Sache vormahls angesehen, und darüber entschieden hast. Wenn du dieses Geistesgebrechen selbst in dir entdeckst, oder Einer deiner Freunde dich aufmerksam darauf gemacht hätte; so würdest du unstreitig deine letzten Arbeiten sorgfältiger mit den

den früheren verglichen, und würdest also auch die zahllosen Widersprüche vermieden haben, in welche du gefallen bist. Als du die Schmähdungen über mich und die Vernunft niederschriebst, warst du in die zwar auffallenden, aber im geringsten nicht neuen Ideen so versunken, daß du nicht einmahl bemerktest, daß du gar nicht nöthig gehabt hättest, die Vernunft so zu beschimpfen, und zu der erklärtesten Feindinn der Glückseligkeit zu machen, um behaupten zu können, daß Glückseligkeit nicht die höchste Bestimmung des Menschen sey. Keinem geziemte es weniger, als dir, auf die Vernunft, und selbst auf die Glückseligkeit zu schmähen. Wenn du im Ernste glaubtest, daß Glückseligseyn nicht die Bestimmung des Menschen sey, und daß Tugend und Glückseligkeit, wie zwey feindselige Kräfte, sich gegenseitig einschränken; wie konntest du in der Folge sagen: "der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht theilhaftig zu seyn, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens nicht bestehen? ⁹²⁾" wie konntest du die Glückseligkeit zu einer moralisch = bedingten, aber doch nothwendigen Folge der Sittlichkeit ⁹³⁾, wie diese zum ersten, und die Glückseligkeit zum zweyten Elemente des höchsten Guts machen? wie die Bewirkung des höchsten Guts als das nothwendige Object eines durch das moralische Gesetz bestimmbaren Willens darstellen? ⁹⁴⁾ wie den Zusammenhang der Sittlichkeit und Glückseligkeit, als nothwendig postuliren, um auf dieses Postulat andere Postulate der reinen practischen Vernunft, die Ideen der Gottheit, der Freyheit, und der Unsterblichkeit zu gründen? ⁹⁵⁾ Ich will dich mit der fernern Rüge dieser Widersprüche nicht weiter beschämen. Für diese Schonung

92) Critik der pract. Vern. S. 198. 199.

93) Ibid. S. 214.

94) S. 220 ibid.

95) Ibid. S. 225. 226.

Schonung aber erwarte ich, daß du in deinen Busen greifst, und ernstlich bedenkst: daß ein System-Mann, und ein systematischer Kopf zwey himmelweit verschiedene Dinge sind, und daß man sehr gut unzusammenhängende Systeme zusammenflicken könne, ohne ein wahrhaftig systematischer Kopf zu seyn ⁹⁶).

Ich beschließe den gegenwärtigen Abschnitte mit einigen Bemerkungen über die Eintheilung der Vernunft in die theoretische, und practische.

Die Eintheilung selbst ist im geringsten nicht neu, wohl aber die Erklärungen, welche Herr K. von der practischen Vernunft gegeben hat. Kein anderer Weltweiser dachte sich unter practischer Vernunft eine Vernunft, in welcher sitliche Begriffe und Sätze a priori ihren Sitz hätten, oder eine Vernunft, die den Willen durch solche Begriffe und Sätze bestimmte, oder gar einen reinen Willen selbst, der gar nicht durch empirische Bewegungsgründe getrieben werde. Man nannte die Vernunft, oder den Verstand theoretisch, in so fern die eine, oder der andere sowohl die Verhältnisse der Dinge gegen einander, als die Verhältnisse derselben zu dem Menschen untersucht: practisch hingegen, in so fern die Eine, oder der andere den Menschen nach den entdeckten Verhältnissen handeln macht, oder die in der Theorie entdeckten Grundsätze im practischen Leben auf einzelne Fälle anwendet. "Die Weisheit, sagt Aristoteles ⁹⁷), ist die Wissenschaft der wissenschaftlichsten Dinge. Anaxagoras,

96) d'Alembert Melanges, etc. I. p. 28. Cette reduction, (die Vereinfachung von Principien) qui les rend d'ailleurs plus faciles à saisir, constitue le veritable esprit systematique, qu'il faut bien se garder de prendre pour l'esprit de système, avec lequel il ne se rencontre toujours.

97) V. 7. pag. 248. 249.

goras, Thales, und andere ihnen ähnliche Männer waren Weise, aber sie besaßen keine Lebens-Klugheit; denn die Klugheit beschäftigt sich mit den menschlichen, und überhaupt mit solchen Angelegenheiten, wo Berathschlagung, oder Ueberlegung, und Wahl Statt finden; und das Hauptwerk des klugen Mannes besteht darin, gut zu überlegen, und zu wählen⁹⁸⁾. Die theoretische Vernunft, bemerkt Plutarch,⁹⁹⁾ beschäftigt sich mit der innern Natur der Dinge: die practische mit den Verhältnissen der Dinge zu uns: ob sie angenehm, oder unangenehm, nützlich, oder schädlich, gut oder böse sind. Die höchste Vortrefflichkeit der theoretischen Vernunft nennt man Weisheit; die der practischen, Klugheit. Die Weisheit ist von dem Glück ganz unabhängig, und bey den Gegenständen derselben findet kein Nachschlagen und Wählen Statt. Der Geometer nachschlagt nicht, sondern er weiß es, daß die drey Winkel eines Triangels zwey rechten Winkeln gleich sind. . . Ganz anders verhält es sich mit der Klugheit, deren Hauptwerk darin besteht, das zu Viel und zu Wenig in den Leidenschaften zu mäßigen, oder zu ergänzen. Wenn Furcht, oder Trägheit den Menschen hindern, das Schöne und Gute zu verfolgen; so erweckt sie ihn. Treiben ihn hingegen Zorn, Rachgier, oder andere Leidenschaften über das rechte Ziel hinaus; so hält sie ihn zurück, und besänftigt ihn¹⁰⁰⁾.

Man hat es sehr oft bemerkt, daß theoretische und practische Vernunft, oder theoretischer und practischer Verstand, in der gewöhnlichen Bedeutung dieser Wörter,

N 2

98) I. c. το εν βουλευσθαι. Man vergl. Lib. VI. c. 13. p. 266. 267.

99) De virt. mor. T. VII. 744-746. Ed. Reiskiii.

100) Τετο εν τε πρακτικη λογη κατα φυσιν εργον εστι, το εχθαιρειν τας μετρικας των παθων, και πλημυλιας.

ter, sehr von einander verschieden seyen: daß einige Menschen trefflich speculirten, und tieffinnig medilirten, aber sehr oft thöricht, oder schlecht handelten: Andere hingegen zum Grübeln wenig geneigt, und sähig, aber desto musterhafter im Handeln waren; allein die Ursachen der Verschiedenheit der theoretischen und practischen Vernunft hat noch Niemand gründlich auseinandergesetzt; und es war vielleicht nie wichtiger, dieses zu thun, als in unsern Zeiten, wo selbst die practische Vernunft sich von allem Empirischen rein, und unbesleckt erhalten soll.

Vierter Abschnitt.

Prüfung der Kantischen Lehren von dem Willen, und der Freyheit des Menschen.

Die Lehren von dem Willen, und der Freyheit des Menschen sind in Herrn Kants practischer Philosophie nicht weniger wichtig, als die von reinen moralischen Begriffen, und Sätzen, und von der reinen practischen Vernunft. Ich will daher zuerst die vornehmsten Stellen aus Herrn Kants Schriften, in welchen von dem Willen, und der Freyheit des Menschen gehandelt wird, mittheilen, und dann untersuchen, ob diese Stellen, und die darin enthaltenen Sätze in ihrer natürlichen Ordnung auf einander folgen: ob sie mit einander übereinstimmen: ob und in wie fern sie wirklich neu, oder nur neu-scheinend, wahr, oder falsch, oder wenigstens mit den Denkarten der größten Weisen alter und neuer Zeit harmonirend, oder davon abweichend sind.

1. "Eine Willkühr, heißt es in der Kritik der reinen Vernunft ¹⁾, ist bloß thierisch, die nicht anders, als durch sinnliche Antriebe, d. i., pathologisch bestimmt werden kann. Diejenige aber, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann, heißt die freye Willkühr, und alles, was mit dieser, es sey als Grund, oder Folge zusammenhängt, wird practisch genannt. Die practische Freyheit kann durch Erfahrung bewiesen werden. Denn

N 3

nicht

1) 830. 831 C.

nicht bloß das, was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar afficirt, bestimmt die menschliche Willkür, sondern wir haben ein Vermögen durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich, oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden. Diese Ueberlegungen aber von dem, was in Ansehung unsers ganzen Zustandes begehrungswerth, d. i. gut, und nützlich ist, beruhen auf der Vernunft. Diese gibt daher auch Gesetze, welche Imperativen d. i. objective Gesetze der Freyheit sind, und welche sagen, was geschehen soll, ob es gleich vielleicht nie geschieht, und sich darin von Naturgesetzen, die nur von dem handeln, was geschieht, unterscheiden, weshalb sie auch practische Gesetze genannt werden."

2. "Ob aber die Vernunft selbst in diesen Handlungen, wodurch sie Gesetze vorschreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sey, und das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freyheit heißt, in Ansehung höherer und entfernterer wirkenden Ursachen nicht wiederum Natur seyn möge, das geht uns im Practischen, da wir nur die Vernunft um die Vorschrift des Verhaltens zunächst befragen, nichts an, sondern ist eine bloß speculative Frage, die wir, so lange als unsere Absicht aufs Thun oder lassen gerichtet ist, bey Seite setzen können. Wir erkennen also die practische Freyheit durch Erfahrung, als eine von den Naturursachen, nämlich eine Causalität der Vernunft in Bestimmung des Willens, indessen daß die transcendente Freyheit eine Unabhängigkeit dieser Vernunft selbst, (in Ansehung ihrer Causalität, eine Reihe von Erscheinungen anzufangen) von allen bestimmenden Ursachen der Sinnwelt fordert, und so fern dem Naturgesetze,
mithin

michin aller möglichen Erfahrung zuwider zu seyn scheint, und also ein Problem bleibe. Allein für (vor) die Vernunft im practischen Gebrauche gehört dieses Problem nicht Die Frage wegen der transcendentalen Freyheit betrifft bloß das speculative Wissen, welches wir als ganz gleichgültig bey Seite setzen können, wenn es um das Practische zu thun ist."

3. "Es ist überall nichts in der Welt, sagt Herr K. in der wichtigsten seiner moralischen Schriften ²⁾, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. Vorzügliche Anlagen des Geistes und Herzens, so wie vorzügliche Glücksgaben sind in mancher Rücksicht gut und wünschenswerth, können aber auch sehr schädlich werden, wenn der Wille nicht gut ist ³⁾."

4. "Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt, oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesezten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i., an sich gut, und für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen, als alles, was durch ihn zu Gunsten einer Neigung nur immer zu Stande gebracht werden könnte. Wenn es gleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals, oder durch kargliche Ausstattung einer flehmütterlichen Natur diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen; wenn bey seiner größten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde, und nur der gute Wille, (freylich nicht etwa ein bloßer Wunsch, sondern als die Ausbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind,) übrig bliebe; so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen,

N 4 als

2) Seite 1.

3) Grundleg. zur Metaphys. der Sitten I. 2. §.

als etwas, das seinen vollen Werth in sich selbst hat. Die Möglichkeit, oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werthe weder etwas zusetzen, noch abnehmen 4).“ Damit diese Worte nicht mißverstanden werden, so setze ich gleich folgende Stelle aus der Tugendlehre her:“ die moralische Selbsterkenntniß widersteht auch der eigenleibigen Selbstschätzung, bloße Wünsche, wenn sie mit noch so großer Sehnsucht geschähen, da sie an sich doch Thatenleer sind, und bleiben, für Beweise eines guten Herzens zu halten 5).“

5. “Da die Vernunft uns als practisches Vermögen, d. i. als ein solches, das Einfluß auf den Willen haben soll, zugetheilt ist; so muß die wahre Bestimmung derselben seyn, einen, nicht etwa in anderer Absicht als Mittel, sondern an sich selbst guten Willen hervorzubringen, wozu schlechterdings Vernunft nöthig war 6). Um den Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden, und ohne weitere Absicht guten Willens . . zu entwickeln, . . muß man den Begriff von Pflicht vor sich nehmen 7). Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung für das Gesetz 8). Eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Werth nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschloffen wird; und dieser Werth hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloß von dem Princip des Wollens, nach welchem die Handlung geschehen ist 9). Damit also der Wille schlechterdings, und ohne alle Einschränkung gut heißen könne, so muß er allein durch die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen, oder durch die Vorstellung des großen

4) Ibid. S. 3.

6) S. 7. Grundleg. zur Metaphys. der Sitten.

7) S. 8. ibid.

9) Seite 13.

5) S. 105.

8) Ibid. S. 14.

einem uns fälschlich angemachten edlern Bewegungsgrunde schmelteln, in der That aber selbst durch die angestrengteste Prüfung hinter die geheimen Triebfedern niemahls kommen können, weil, wenn vom moralischen Werthe die Rede ist, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene innere Principien derselben, die man nicht sieht. — Man braucht auch eben kein Feind der Tugend, sondern nur ein kaltblütiger Beobachter zu seyn, der den lebhaftesten Wunsch für das Gute nicht so fort für dessen Wirklichkeit hält, um vornehmlich mit zurechtweisenden Jahren, und einer durch Erfahrung theils gewisigten, theils zum Beobachten geschärften Urtheilskraft, in gewissen Augenblicken zweifelhaft zu werden, ob auch wirklich in der Welt irgend wahre Tugend angetroffen werde. Und hier kann uns nichts für den (vor dem) gänzlichen Abfall von unseren Ideen der Pflicht bewahren, und gegründete Achtung gegen ihr Gesetz in der Seele erhalten, als die klare Ueberzeugung, daß, wenn es auch niemahls Handlungen gegeben habe, die aus solchen reinen Quellen entsprungen wären, dennoch hier gar nicht die Rede davon sey, ob dieß oder jenes geschehe, sondern die Vernunft für sich selbst, und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete, was geschehen soll, mithin Handlungen, von welchen die Welt vielleicht bisher noch gar kein Bepspiel gegeben hat, an deren Thunlichkeit so gar der, so alles auf Erfahrung gründet, sehr zweifeln möchte, dennoch durch Vernunft unnachlässlich geboten seyen ¹⁴⁾."

8. "Daß reine Vernunft, ohne Beymischung irgend eines empirischen Bestimmungsgrundes, für sich allein auch practisch sey, das mußte man aus dem gemeinsten practischen Vernunftgebrauche darthun können, indem man den obersten practischen Grundsatz, als einen solchen, den jede natürliche

14) Ibid. S. 26 - 28.

liche Menschenvernunft, als völlig a priori von keinen sinnlichen Datis abhängig, für das oberste Gesetz seines Willens erkannt, beglaubigte. . . . Es kommt dem Philosophen . . . zu statten, daß er beynah, wie der Chemist, zu allen Zeiten ein Experiment mit jedes Menschen practischer Vernunft anstellen kann, um den moralischen (reinen) Bestimmungsgrund vom empirischen zu unterscheiden; wenn er nämlich zu dem empirisch-officirten Willen (z. B. desjenigen, der gern lügen möchte, weil er sich dadurch was erwerben kann,) das moralische Gesetz (als Bestimmungsgrund) zusetzt. Es ist, als ob der Scheidekünstler der Solution der Kalkerde in Salzgeist Alkali zusetzt. Der Salzgeist verläßt so fort den Kalk, vereinigt sich mit dem Alkali, und jener wird zu Boden gesürzt. Eben so haltet dem, der sonst ein ehrllicher Mann ist, . . . das moralische Gesetz vor, an dem er die Nichtswürdigkeit eines Lügners erkennt, so fort verläßt seine practische Vernunft, im Urtheil über das, was von ihm geschehen sollte, den Vortheil, vereinigt sich mit dem, was ihm die Achtung für seine eigene Person erhält, der Wahrhaftigkeit, u. s. w. ¹⁵⁾."

9. "Die reine, mit keinem fremden Zufaze von empirischen Anreizen vermischte Vorstellung der Pflicht, und überhaupt des sittlichen Gesetzes hat auf das menschliche Herz durch den Weg der Vernunft allein (die hiebey zuerst inne wird, daß sie für sich selbst auch practisch seyn kann,) einen so viel mächtigern Einfluß, als alle andere Triebfedern, . . . daß sie im Bewußtseyn ihrer Würde die letzteren verachtet, u. s. w. ¹⁶⁾."

10. "Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Principien

15) Critik der pract. Vernunft. S. 163. 165. 166.

16) Grundleg. der Metaph. der Sitten S. 33.

eipien zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung von Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anders, als practische Vernunft. Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens . . . subjectiv nöthwendig. Bestimmt aber die Vernunft für sich allein den Willen nicht hinlänglich, . . . ist der Wille nicht an sich völlig der Vernunft gemäß; so sind die Handlungen . . . subjectiv zufällig ¹⁷⁾."

11. "Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß, sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Und ein solches Vermögen kann nur in vernünftigen Wesen anzutreffen seyn ¹⁸⁾."

12. "Der Wille ist eine Art von Causalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind ¹⁹⁾."

13. "Das Begehrungsvermögen ist das Vermögen eines lebenden Wesens, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu seyn ²⁰⁾. Man wird leicht gewahr, sehet Herr K. hinzu, daß die Frage, ob die Lust dem Begehrungsvermögen jederzeit zum Grunde gelegt werden müsse, . . . durch diese Erklärung unentschieden bleibt; denn sie ist aus lauter Merkmalen des reinen Verstandes d. i. Kategorien zusammengesetzt, die nichts Empirisches enthalten. Eine solche Behutsamkeit ist in der ganzen Philosophie sehr empfehlungswürdig."

14. "Der Wille ist ein Vermögen, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen,

17) Ibid. S. 36. 37.

18) Ibid. S. 63.

19) Ibid. 97 S.

20) Kritik der pract. Vernunft. S. 16. Einleitung in die Metaphys. der Sitten. S. I.

gen, oder doch sich selbst, zu Bewirkung derselben, das physische Vermögen mag nun hinreichend seyn, oder nicht, d. i. seine Causalität zu bestimmen ²¹.)”

15. “Das Princp der eigenen Glückseligkeit .. würde doch für den Willen keine andere Bestimmungsgründe, als die dem untern Begehrungsvermögen angemessen sind, in sich fassen, und es gibt also entweder gar kein Begehrungsvermögen, oder reine Vernunft muß für sich allein practisch seyn, d. i. durch die bloße Form der practischen Regel den Willen bestimmen können. Alsdann allein ist Vernunft nur, so fern sie für sich selbst den Willen bestimmt, nicht im Dienste der Neigungen ist, ein wahres oberes Begehrungsvermögen, dem das pathologisch bestimmbare untergeordnet ist, und wirklich, ja specifisch von diesem unterschieden. ²²).

16. “Außer dem Verhältnisse aber, darin der Verstand zu Gegenständen steht, hat er auch eines zum Begehrungsvermögen, das darum der Wille heißt, und der reine Wille, so fern der reine Verstand, der in solchem Falle Vernunft heißt, durch die bloße Vorstellung eines Gesetzes practisch ist. Die objective Realität eines reinen Willens, oder welches einerley ist, einer reinen practischen Vernunft ist im moralischen Gesetze a priori gleichsam durch ein Factum gegeben; denn so kann man eine Willensbestimmung nennen, die unvermeidlich ist, ob sie gleich nicht auf empirischen Principien beruht. Im Begriffe eines Willens aber ist der Begriff der Causalität schon enthalten ²³.)”

17. “Das Begehrungsvermögen nach Begriffen, so fern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung
in

21) Critik der pract. Vernunft. S. 29. 30.

22) Ibid. S. 44. 45.

23) Ibid. S. 96.

in ihm selbst, nicht in dem Objecte angetroffen wird, heißt ein Vermögen nach Belieben zu thun, und zu lassen. So fern es mit dem Bewußtseyn des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objectes verbunden ist, heißt es Willkühr; ist es aber damit nicht verbunden, so heißt der Accus derselben ein Wunsch. Das Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben in der Vernunft des Subjects angetroffen wird, heißt der Wille. Der Wille ist also das Begehrungsvermögen, nicht so wohl, wie die Willkühr, in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkühr zur Handlung betrachtet, und hat selber vor sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, so fern sie die Willkühr bestimmen kann, die practische Vernunft selbst²⁴⁾.”

18. “Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens; wodurch derselbe ihm selbst, unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens, ein Gesetz ist²⁵⁾.”

19. “Der schlechterdings gute Wille, dessen Princip ein categorischer Imperativ seyn muß, wird also in Ansehung aller Objecte unbestimmt, bloß die Form des Wollens überhaupt enthalten, und zwar als Autonomie, d. i., die Tauglichkeit der Maxime eines jeden guten Willens, sich selbst zum allgemeinen Gesetze zu machen, ist selbst das alleinige Gesetz, das sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst auferlegt, ohne irgend eine Triebfeder, oder Interesse derselben als Grund unterzulegen²⁶⁾.” “Alles moralische so genannte

24) Einleit. in die Metaphys. der Sitten. Seite V.

25) Grundleg. zur Metaphys. der Sitten. S. 87.

26) Ibid. Seite 95.

nannte Interesse besteht lediglich in der Achtung fürs Gesetz²⁷⁾ "Interesse ist das, wodurch Vernunft practisch, d. i. eine den Willen bestimmende Ursache wird²⁸⁾."

20. "Der Wille ist eine Art von Causalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind, und Freyheit würde diesejenige Eigenschaft dieser Causalität seyn, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend seyn kann. Die angeführte Erklärung der Freyheit ist negativ ..., allein es fließt aus ihr ein positiver Begriff derselben Da der Begriff von Causalität den von Gesetzen bey sich führt, nach welchen durch etwas, was wir Ursache nennen, etwas anderes, nämlich die Folge gesetzt werden muß; so ist die Freyheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gar gesetzlos, sondern muß vielmehr eine Causalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art, seyn; denn sonst wäre ein freyer Wille ein Unding. . . . Was kann denn wohl die Freyheit des Willens sonst seyn, als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens sich selbst ein Gesetz zu seyn? Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Princip, nach keiner andern Maxime zu handeln, als die sich selbst als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. Dieß ist aber gerade die Formel des categorischen Imperativs, und das Princip der Sittlichkeit: also ist ein freyer Wille, und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerley²⁹⁾."

21. "Da die Sittlichkeit lediglich aus der Eigenschaft der Freyheit abgeleitet werden muß, so muß auch Frey-

27) Ibid. Seite 17.

28) Ibid. 122 S.

29) Ibid. Seite 97. 98.

Freiheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen bewiesen werden, und es ist nicht genug, sie aus gewissen vermeintlichen Erfahrungen von der menschlichen Natur darzutun, (wiewohl dieses auch schlechterdings unmöglich ist, und lediglich a priori dargehan werden kann) sondern man muß sie als zur Thätigkeit vernünftiger, und mit einem Willen begabter Wesen überhaupt beweisen. Ich sage nun: ein jedes Wesen, das nicht anders, als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist eben darum in practischer Rücksicht wirklich frey, d. i., es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, als ob sein Wille auch an sich selbst, und in der theoretischen Philosophie gültig, für frey erklärt würde. Nun behaupte ich, daß wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, nothwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle. Denn in einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die practisch ist, d. i. Causalität in Ansehung ihrer Objecte hat ³⁰.)” Herr K. setzt in einer Note hinzu: “Diesen Weg, die Freiheit nur, als von vernünftigen Wesen bey ihren Handlungen bloß in der Idee zum Grunde gelegt, zu unserer Absicht hinreichend anzunehmen, schlage ich deswegen ein, damit ich mich nicht verbindlich machen dürfte, die Freiheit auch in ihrer theoretischen Absicht zu beweisen. Denn wenn dieses letztere auch unausgemacht gelassen wird, so gelten doch dieselbigen Gesetze für ein Wesen, das nicht anders, als unter der Idee seiner eigenen Freiheit handeln kann, die ein Wesen, das wirklich frey wäre, verbinden würden. Wir können uns hier also von der Last befreien, die die Theorie drückt.”

22.

30) S. 100. 101. ibid.

22. "Im Begriffe eines Willens ist der Begriff der Causalität schon enthalten, mithin in dem eines reinen Willens der Begriff einer Causalität mit Freyheit, d. i. die nicht nach Naturgesetzen bestimmbar, folglich keiner empirischen Anschauung, als Beweises seiner Realität, fähig ist, dennoch aber in dem reinen practischen Gesetze a priori seine objective Realität, doch, wie leicht einzusehen, nicht zum Behufe des theoretischen, sondern bloß practischen Gebrauchs der Vernunft vollkommen rechtfertigt. Nun ist der Begriff eines Wesens, das freyen Willen hat, der Begriff einer *causa noumenon*. Da der Anwendung dieses Begriffs auf reine Verstandeswesen keine Anschauung, als die jederzeit nur sinnlich seyn kann, untergelegt werden kann, so ist *causa noumenon* in Ansehung des theoretischen Gebrauchs der Vernunft, obgleich ein möglicher, denkbarer, dennoch leerer Begriff ³¹⁾."

23. "Es kommt bey der Frage nach derjenigen Freyheit, die allen moralischen Gesetzen, und der ihnen gemäßen Zurechnung zum Grunde gelegt werden muß, darauf gar nicht an, ob die nach einem Naturgesetze bestimmte Causalität, durch Bestimmungsgründe, die im Subjecte, oder außer ihm liegen, und im erstern Fall, ob sie durch Instinct, oder mit Vernunft gedachte Bewegungsgründe, nothwendig sey. Bestimmungsgründe der Causalität eines Wesens, so fern sein Daseyn in der Zeit bestimmbar ist, führen Naturnothwendigkeit bey sich, und lassen keine transcendentale Freyheit übrig, welche als Unabhängigkeit von allem empirischen, und also von der Natur überhaupt gedacht werden muß, sie mag nun Gegenstand des innern Sinns, bloß in der Zeit, oder auch der äußeren Sinne, im

31) Critik der pract. Vern. S. 96. 97.
II. Band. D

im Raume und der Zeit zugleich betrachtet werden, ohne welche Freyheit, in der letztern eigentlichen Bedeutung, die allein *a priori* practisch ist, kein moralisch Gesetz, keine Zurechnung nach demselben, möglich ist ³²). — Wenn die Freyheit unsers Willens keine andere, als die comparative, nicht transcendente, d. i., absolute zugleich wäre, so würde sie im Grunde nichts besser, als die Freyheit eines Bratenwenders seyn, der auch, wenn er einmahl aufgezo-gen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet ³³).

24. "Die Naturnothwendigkeit, welche mit der Freyheit des Subjects nicht zusammen bestehen kann, hängt bloß den Bestimmungen desjenigen Dinges an, das unter Zeitbedingungen steht, folglich nur dem des handelnden Subjects als Erscheinung. Aber ebendasselbe Subject, das sich andererseits seiner, als Dinges an sich selbst, bewußt ist, betrachtet auch sein Daseyn, so fern es nicht unter Zeitbedingungen steht, sich selbst aber nur als bestimmbar durch Gesetze, die es sich durch Vernunft selbst gibt, und in diesem seinen Daseyn ist ihm nichts vorhergehend vor seiner Willensbestimmung, sondern jede Handlung, und überhaupt jede dem innern Sinn gemäß wechselnde Bestimmung seines Daseyns, selbst die ganze Reihenfolge seiner Existenz, als Sinnenwesen ist im Bewußtseyn seiner intelligibeln Existenz nichts als Folge, niemahls aber als Bestimmungsgrund seiner Causalität, als Noumens anzusehen. In diesem Betracht nun kann das vernünftige Wesen, von einer jeden gegenwärtigen Handlung, die es verübt, ob sie gleich als Erscheinung in dem Vergangenen hinreichend bestimmt, und so fern unausbleiblich nothwendig ist, mit Recht sagen, daß er sie hätte unterlassen können; denn
sie,

32) Ibid. S. 172. 173.

33) Ibid. S. 174.

sie, mit allem Vergangenen, was sie bestimmt, gehört zu einem einzigen Phänomen seines Charakters, den er sich selbst verschafft, und nach welchem er sich als einer von aller Sinnlichkeit unabhängigen Ursache, die Causalität jener Erscheinungen selbst zurechnet ³⁴.)”

25. “Man kann also einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart so wie sie sich durch innere so wohl, als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, ungleichen alle auf diese wirkende äußere Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsterniß, ausrechnen könnte, und dennoch dabey behaupten, daß der Mensch frey sey. Wenn wir nämlich einer intellectuellen Anschauung desselbigen Subjects fähig wären, so würden wir doch inne werden, daß diese ganze Kette von Erscheinungen in Ansehung dessen, was nur immer das moralische Gesetz angehen kann, von der Spontaneität des Subjects, als Dinges an sich, abhängt, von deren Bestimmung sich gar keine physische Erklärung geben läßt. In Ermangelung dieser Anschauung versichert uns das moralische Gesetz diesen Unterschied der Beziehung unserer Handlungen, als Erscheinungen, auf das Sinnenwesen unsers Subjects, von derjenigen, dadurch dieses Sinnenwesen selbst auf das intelligible Substrat in uns bezogen wird ³⁵).

26. “Unter dem Willen kann die Willkühr, aber auch der bloße Wunsch enthalten seyn, so fern die Vernunft das Begehrungsvermögen überhaupt bestimmen kann; die Willkühr, die durch reine Vernunft bestimmt werden

D 2

werden

34) Seite 174. 175.

35) Critik der pract. Vernunft. S. 177. 178.

werden kann, heißt die freye Willkühr, die, welche nur durch Neigung, (sinnlichen Antrieb, Stimulus) bestimmbar ist, würde thierische Willkühr (*arbitrium brutum*) seyn. Die menschliche Willkühr ist dagegen eine solche, welche durch Antriebe zwar afficirt, aber nicht bestimmte wird, und ist also für sich (ohne erworbene Fertigkeit der Vernunft) nicht rein, kann aber doch zu Handlungen aus reinem Willen bestimmt werden. Die Freyheit der Willkühr ist jene Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe. Dies ist der negative Begriff derselben. Der positive ist: das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst practisch zu seyn. Dieses ist aber nicht anders möglich, als durch die Unterwerfung der Maxime einer jeden Handlung unter die Bedingung der Tauglichkeit der erstern zum allgemeinen Gesetze. Denn als reine Vernunft, auf die Willkühr, unangesehen dieser ihres Objectes, angewandt, kann sie als Vermögen der Principien, (und hier practischer Principien, mithin als gesetzgebendes Vermögen,) da ihr die Materie des Gesetzes abgeht, nichts mehr, als die Form der Tauglichkeit der Maxime der Willkühr zum allgemeinen Gesetze selbst, zum obersten Gesetze und Bestimmungsgrunde der Willkühr machen, und, da die Maximen des Menschen aus subjectiven Ursachen mit jenen objectiven nicht von selbst übereinstimmen, dieses Gesetz nur schlechthin als Imperativ des Verbots oder Gebots vorschreiben³⁶).

27. "Diese Gesetze der Freyheit heißen zum Unterschiede von Naturgesetzen, moralisch. So fern sie nur auf bloße äußere Handlungen, und deren Gesetzmäßigkeit gehen, heißen sie juridisch; fordern sie aber auch, daß sie, die Gesetze, selbst die Bewegungsgründe der Handlungen seyn sollen, so sind sie ethisch, und alsdann sagt

36) Einleit. in die Metaphysik der Sitten, S. V. VI.

sagt man: die Uebereinstimmung mit den erstern ist Legalität, die mit den zweyten, die Moralität der Handlung. Die Freyheit, auf die sich die erstern Gesetze beziehen, kann nur die Freyheit im äußeren Gebrauche, diejenige aber, auf die sich die letzteren beziehen, die Freyheit so wohl im äußern, als innern Gebrauche der Willkühr seyn, so fern sie durch Vernunftgesetze bestimmt wird. . . . Die Freyheit mag im äußern, oder innern Gebrauche der Willkühr betrachtet werden, so müssen doch ihre Gesetze, als reine practische Vernunftgesetze für die freye Willkühr überhaupt, zugleich innere Bestimmungsgründe derselben seyn: obgleich sie nicht immer in dieser Beziehung betrachtet werden dürfen ³⁷⁾."

28. "Von dem Willen gehen die Gesetze aus; von der Willkühr die Maximen. Die letztere ist im Menschen eine freye Willkühr. Der Wille, der auf nichts anders, als bloß auf Gesetz geht, kann weder frey, noch unfrey genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen, (als die practische Vernunft selbst,) geht. daher auch schlechterdings nothwendig, und selbst keiner Nöthigung fähig ist. Nur die Willkühr also kann frey genannt werden ³⁸⁾."

29. "Die Freyheit der Willkühr aber kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln, (libertas indifferentiae) definirt werden; . . . wie es wohl Einige versucht haben, — obzwar die Willkühr als Phänomen davon in der Erfahrung häufige Beispiele gibt. Denn die Freyheit, (so wie sie uns durchs moralische Gesetz allererst fundbar wird) kennen wir

D 3

37) l. c. S. 6. 7.

38) Ibid. S. XXVI. und XXVII.

wir nur als negative Eigenschaft in uns, nämlich durch keine sinnliche Bestimmungsgründe zum Handeln genöthiget zu werden. Als Noumen aber, d. i. nach dem Vermögen des Menschen bloß als Intelligenz betrachtet, wie sie in Ansehung der sinnlichen Willkühr nöthigend ist, mithin ihrer positiven Beschaffenheit nach, können wir sie theoretisch gar nicht darstellen. Nur das können wir wohl erkennen: daß, obgleich der Mensch, als Sinnenwesen, der Erfahrung nach ein Vermögen zeigt, dem Gesetze nicht allein gemäß, sondern auch zuwider zu wählen, dadurch doch nicht seine Freyheit als intelligibeln Wesens definiert werden könne: weil Erscheinungen kein übersinnliches Object, (dergleichen doch die freye Willkühr ist) verständlich machen können, und daß die Freyheit nimmermehr darin (darein) gesetzt werden kann, daß das vernünftige Subject auch eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann; wenn gleich die Erfahrung oft genug beweist, daß es geschieht; (wiewohl wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können). — Die Freyheit, in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft, ist eigentlich allein ein Vermögen; die Möglichkeit, von dieser abzuweichen, ein Unvermögen. Wie kann nun dieses aus jenem erklärt werden? Es ist eine Definition, die über den practischen Begriff noch die Ausübung desselben, wie sie die Erfahrung lehrt, hinzuthut, eine Bastarterklärung (definitio hybrida), welche den Begriff im falschen Lichte darstellt.”

30. “Die Vernunft würde alle ihre Grenze überschreiten wenn sie es sich zu erklären unterfinge, wie reine Vernunft practisch seyn könne, welches völlig einerley mit der Aufgabe seyn würde, zu erklären, wie Freyheit möglich sey. . . Wie reine Vernunft, ohne andere Triebjedern, die irgend woher
sonsten

sonsten genommen seyn mögen, für sich selbst practisch seyn d. i. wie das bloße Princip der Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze, (welches freylich die Form einer reinen practischen Vernunft seyn würde,) ohne alle Materie (Gegenstand des Willens), wovon man zum voraus irgend ein Interesse nehmen dürfe, für sich selbst eine Triebfeder abgeben, und ein Interesse, welches rein moralisch heißen würde, bewirken, oder mit andern Worten: wie reine Vernunft practisch seyn könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit, hievon Erklärung zu suchen, ist verloren ³⁹⁾.¹¹

Nachdem ich jetzt die wichtigsten Stellen über den Willen, und die Freyheit aus den Kantischen Schriften mitgetheilt habe; so wollen wir zuerst sehen, ob die darin enthaltenen Gedanken in einer den Gesetzen einer gesunden Logik angemessenen Ordnung vorgetragen werden. Die Stellen selbst habe ich meistens nach der Zeitfolge der Kantischen Schriften hinter einander hergereiht. Wo dieses nicht geschehen ist, werden die Leser leicht die Gründe finden, warum ich bisweilen die chronologische Ordnung verlassen, und Sätze aus verschiedenen Schriften unmittelbar neben einander gestellt habe. Ich hielt es für gut, die ausgezeichneten Stellen zu numeriren, um mir das Nachweisen, und den Lesern das Nachschlagen zu erleichtern.

Herr K. fängt die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten mit einem auffallenden Ausspruch an: daß in der Welt nichts existire, und außer derselben nichts zu denken möglich sey, was ohne Einschränkung für gut könne gehalten werden, als allein ein guter Wille. Er hätte die Worte, guter Wille, allenfalls unerklärt lassen können, wenn er sie in ihrer gewöhnlichen Bedeutung ge-

D 4

nommen

39) Grundleg. zur Metaphysik der Sitten S. 120. 125.

nommen hätte. Allein er braucht sie in einem ganz andern Sinn, als in welchem man sie gemeinlich braucht, und von jeher gebraucht hat; und es war daher ganz allein seine Schuld, wenn seine Lobpreisung des guten Willens von den Lesern unrichtig verstanden wurde. Nachdem er seine Paradoxa über den guten Willen vorgebracht hat, sagt er zuerst, worin die Güte des Willens bestehe. Auch dieß war gegen die Regeln des richtigen Denkens, die es durchaus verlangten, daß er vor allen Dingen den Begriff des Willens, und dann die Beschaffenheit desselben, welche er Güte nannte, erklärte. Er redet nicht bloß von einem guten, sondern von einem an sich guten, von einem schlechterdings, und ohne Einschränkung guten Willen, der durch die Vernunft hervorgebracht werde ⁴⁰⁾. Alle diese Bestimmungen zeigen sich als gänzlich überflüssig, so bald man an die erste Definition des Willens kommt, nach welcher der Wille ⁴¹⁾ ein Vermögen ist, nach der Vorstellung der Gesetze zu handeln, oder die practische Vernunft selbst. Vermöge dieser Definition kann der Wille nicht anders, als gut, als schlechterdings, und an sich gut seyn. — In der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten trug Herr K. sehr vieles über Willen, über Fretheit des Willens, oder über Autonomie vor. In der Kritik der practischen Vernunft, und in der Einleitung zur Metaphysik der Sitten erfahren die Leser auch, daß es ein Begehrungsvermögen gebe ⁴²⁾. Herr K. erklärt, wie er selbst sagt, das Begehrungsvermögen so allgemein, daß es unbestimmt bleibt, ob die Lust dem Begehrungsvermögen stets zum Grunde gelegt werden müsse. Seinem Vorgeben nach ist eine solche Behutsamkeit in der ganzen Philosophie sehr empfehlungswürdig. Die meisten Leser werden sich wahrscheinlich mehr über Herrn Kants Aufrichtigkeit, als über seine Behutsamkeit gewundert haben. Aus der unbestimmten Definition

des

40) 3 — 5.

41) 10.

42) 13.

des Begehrungs-Vermögens konnte Niemand mit Gewißheit schließen, in wie fern Begehrungs-Vermögen vom Willen verschieden, oder damit übereinstimmend sey. Hierüber entscheidet Herr K. bald nachher, indem er ⁴³⁾ den Willen eben so oder fast eben so, wie das Begehrungs-Vermögen, erklärt. — Herr K. bleibt hiebey nicht stehen, sondern redet ⁴⁴⁾ in der Folge von einem untern, und einem obern Begehrungs-Vermögen, und hält bloß das letztere für einerley mit dem Willen. In der Einleitung endlich zur Metaphysik der Sitten unterrichtet Herr K. seine Leser darüber, was er in der Kritik der reinen Vernunft schon geäußert hatte ⁴⁵⁾, daß es eine doppelte Willkühr: eine thierische, und eine freye, und von der letztern einen negativen und positiven Begriff gebe. Hier erwähnt er auch zuerst eines Vermögens, nach Belieben zu thun und zu lassen, welches bald Willkühr, bald Wunsch genannt werde ⁴⁶⁾. Das Verkehrte, oder Unnatürliche in der Kantischen Gedankensfolge ist schon hinlänglich bewiesen, sobald man nur aufmerksam darauf gemacht hat.

Herr K. stimmt in seinen Begriffen und Sätzen über den Willen, und die Freyheit des Menschen eben so wenig mit sich selbst zusammen, als er sie gehörig zu ordnen wußte. Der Wille ist bald das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Principien zu handeln, oder die practische Vernunft selbst ⁴⁷⁾: welche Identität des Willens und der practischen Vernunft an manchen andern Stellen ⁴⁸⁾ wiederhohlet, und bestätigt wird. Bald ist der Wille ein Vermögen, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen, oder eine Art von Causalität lebender Wesen, in so fern sie vernünftig sind ⁴⁹⁾. An andern

D 5

Stellen

43) 74.

44) 15.

45) I. 2. 26.

46) 17.

47) 10.

48) 16. 17. 19. 26.

49) II. 12.

Stellen nennt er den Willen ein Vermögen, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände hervorzubringen, oder doch sich selbst zur Bewirkung derselben zu bestimmen ⁵⁰⁾, wie er auch das Begehrungs-Vermögen erklärt hatte. Dann trennt er wiederum unteres, und oberes Begehrungsvermögen, und hält nur das letztere mit der reinen Vernunft, oder dem Willen für einerley. In demselbigen Werke unterscheidet er Willen und reinen Willen. Willen nennt er das Begehrungsvermögen, mit welchem der Verstand in einem gewissen Verhältnisse steht ⁵¹⁾; und reinen Willen, in so fern der reine Verstand, der in einem solchen Falle Vernunft heißt, durch die bloße Vorstellung eines Befehles practisch ist: — nach welchen Aeußerungen man reinen Verstand, und reine Vernunft, Willen, reinen Willen, und oberes Begehrungsvermögen für vollkommen einerley halten muß. — Zuletzt aber werden wieder Begehrungsvermögen, Wille, und Willkühr gänzlich von einander unterschieden ⁵²⁾.

Die Kantischen Bestimmungen des freyen Willens, der Freyheit des Willens, der Autonomie, und der freyen Willkühr sind nicht weniger von einander abweichend, als die des Willens, oder Begehrungsvermögens. In der Kritik der reinen Vernunft nennt Herr K. die Willkühr frey, wenn sie unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt wird ⁵³⁾. Er unterscheidet diese practische Freyheit von der transcendentalen, welche eine gänzliche Unabhängigkeit der Vernunft selbst von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt fordert ⁵⁴⁾. In der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten drückt Autonomie des Willens diejenige Beschaffenheit des Willens aus, wodurch derselbe ihm selbst, unabhängig

50) 14.
53) 1.

51) 16.
54) 2.

52) 17.

abhängig von allen Beschaffenheiten der Gegenstände des Wollens ein Gesetz ist ⁵⁵). In derselbigen Schrift nennt Herr K. den Willen eine Causalität lebender vernünftiger Wesen, und Freyheit diejenige Eigenschaft dieser Causalität, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend seyn kann ⁵⁶). Er fragt, was Freyheit des Willens anders seyn könne, als Autonomie d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu seyn? ⁵⁷) Die Metaphysik der Sitten redet von einem negativen und positiven Begriff der Freyheit der Willführ. Der negative Begriff enthält die Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe: der positive, das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst practisch zu seyn ⁵⁸). Eben dieses Werk behauptet, daß Freyheit der Willführ nicht in dem Vermögen bestehe, für, oder wider das Gesetz zu handeln ⁵⁹): wiewohl man von dieser libertas indifferentiae in der Erfahrung viele Beispiele habe. Nur die Freyheit, in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft, sey eigentlich allein ein Vermögen. Die Möglichkeit hingegen, von der Gesetzgebung der Vernunft abzuweichen, müsse vielmehr ein Unvermögen genannt werden ⁶⁰).

Noch viel auffallender aber, als die Abweichungen in den Begriffen und Erklärungen von Willen, und Freyheit des Willens, sind die offenbaren Widersprüche, in welche Herr K. an mehreren Stellen seiner Schriften, wo er vom Willen und von der Freyheit des Willens redet, gefallen ist.

Bald sagt Herr K. es brauche keinen Scharfsinn, um zu erfahren, was Pflicht sey, oder was wir thun müssen, um unser Wollen sittlich gut zu machen. Ein Jeder könne, wenn er wolle, ein unfehlbares Experiment anstel-

55) 18.

58) 26.

56) 20.

59) 29.

57) Ibid.

60) Ibid.

anstellen, um die moralischen Bestimmungsgründe von empirischen zu unterscheiden ⁶¹). Bald hingegen erklärt er es für unmöglich ⁶²), durch Erfahrung einen einzigen Fall mit Gewißheit auszumachen, wo wir pflichtmäßig gehandelt hätten; und indem er dieses betheuert, setzt er hinzu, daß man in gewissen Augenblicken nicht ohne Grund zweifelhaft werde, ob in der Welt wahre Tugend jemahls angetroffen worden ⁶³).

An vielen Stellen heißt es, daß der Wille überhaupt, oder der reine Wille weiter nichts, als practische Vernunft, oder reine practische Vernunft sey ⁶⁴). An andern Stellen wird behauptet, daß die wahre Bestimmung der Vernunft, als eines practischen Vermögens, das Einfluß auf den Willen haben solle, darin bestehe, einen an sich selbst guten Willen hervorzubringen, wozu schlechterdings Vernunft erfordert werde ⁶⁵): daß die reine Vorstellung der Pflicht durch den Weg der Vernunft auf das menschliche Herz einen viel mächtignern Einfluß habe, als alle andere Triebfedern ⁶⁶): daß die Vernunft den Willen bald unausbleiblich bestimme, bald nicht bestimme: daß der Wille der Vernunft bald völlig gemäß, bald nicht gemäß sey ⁶⁷).

Zu gewissen Zeiten glaubte Herr K. aus dem gemeinsten Vernunft-Gebrauch darthun zu können, daß die reine Vernunft für sich allein auch practisch sey ⁶⁸). Ja er behauptete so gar, daß es entweder gar kein Begehrungsvermögen gebe, oder daß die reine Vernunft für sich allein practisch sey ⁶⁹). Auch erklärt er die Möglichkeit, wie die reine Vernunft für sich allein practisch seyn könne: nämlich durch die Unterwerfung der Maxime einer jeden guten Handlung unter die Bedingung der
Taug-

61) 6. 8.

62) 7.

63) Ibid.

65) 10. 16. 17. 26.

65) 5.

66) 9.

67) 10.

68) 8.

69) 15.

Tauglichkeit der erstern zum allgemeinen Gesetze 70). Zu andern Zeiten hielt er die menschliche Vernunft für völlig unvernünftig, zu erklären, wie reine Vernunft practisch seyn könne 71). Eben so unterscheidet er ein wahres oberes Begehrungs-Vermögen, oder die Vernunft, in so fern sie für sich selbst den Willen bestimmt, von dem untern, oder dem pathologisch bestimmbarern, und bemerkt, daß das letztere dem ersteren untergeordnet, ja specifisch von demselben verschieden sey 72).

An vielen Stellen redet Herr K. von freyem Willen, und von Freyheit des Willens 73). In seiner letzten moralischen Schrift hingegen sagt er, daß der Wille, der auf nichts anders, als das Gesetz gehe, weder frey, noch unfrey: daß er vielmehr schlechterdings nothwendig, und gar keiner Nothigung fähig sey 74).

Herr K. lehrt 75): ein jedes Wesen, das nicht anders, als unter der Idee der Freyheit handeln könne, sey eben darum in practischer Rücksicht wirklich frey: d. i. es gölten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freyheit unzertrennlich verbunden sind, als ob sein Wille auch an sich selbst und in der theoretischen Philosophie gültig für frey erklärt würde. Man müsse einem jeden vernünftigen Wesen nothwendig auch die Idee der Freyheit leihen, unter der es allein handle. Im Begriff eines Willens sey schon der Begriff der Causalität, und in dem eines reinen Willens der Begriff einer Causalität mit Freyheit enthalten 76). — Wiederum setzt er an denselbigen Stellen hinzu: der Begriff eines Wesens, das freyen Willen habe, sey der Begriff einer causa noumenon; und dieser Begriff sey in Ansehung des theoretischen Gebrauchs der Vernunft zwar ein denkbarer,

70) 26.

73) 3. B. 20. 23.

75) 21.

71) 30.

76) 22.

72) 15.

74) 28.

barer, aber leerer Begriff. Er habe mit Fleiß die Freyheit bey den Handlungen vernünftiger Wesen nur in der Idee zum Grunde gelegt, damit er sich nicht verbindlich mache, die Freyheit auch in ihrer theoretischen Absicht zu beweisen.

Die practische Freyheit, oder die freye Willkühr, sagt Herr K. in der Critik der reinen Vernunft 77), ist diejenige, die unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt wird. Diese practische Freyheit kann durch Erfahrung bewiesen werden. Denn nicht bloß das, was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar afficirt, bestimmt die menschliche Willkühr, sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich, oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehungsvermögen zu überwinden. Ob aber, fährt er fort, die Vernunft selbst nicht wiederum durch anderweltige Einflüsse bestimmt werde, das geht uns im Practischen nichts an, sondern ist eine bloß speculative Frage, die wir ohne Bedenken bey Seite setzen können. Die transcendente Freyheit, welche eine Unabhängigkeit der Vernunft selbst von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt fordert, ist und bleibt ein Problem, das für (vor) die Vernunft im practischen Gebrauch gar nicht gehört.

Wie ganz anders, als an den bisher angeführten Stellen, drückt Herr K. sich in den beiden wichtigsten moralischen Schriften über die Freyheit, und über die Art, sie zu beweisen, aus. — Es kommt, heißt es in der Critik der practischen Vernunft, bey der Frage nach derjenigen Freyheit, die allen moralischen Gesetzen — zum Grunde gelegt werden muß, darauf gar nicht

nicht an, ob die nach einem Naturgesetze bestimmte Causalität durch Bestimmungsgründe, die im Subjecte oder außer ihm liegen, und im ersten Fall, ob sie durch Instinct, oder mit Vernunft gedachte Bewegungsgründe nothwendig sey. Bestimmungsgründe der Causalität eines Wesens, so fern sein Daseyn in der Zeit bestimmbar ist, führen Naturnothwendigkeit bey sich, und lassen keine transcendente Freyheit übrig, welche als Unabhängigkeit von allem Empirischen, und also von der Natur überhaupt gedacht werden muß, . . . ohne welche Freyheit in der letztern eigentlichen Bedeutung, die allein a priori practisch ist, kein moralisches Gesetz, keine Zurechnung nach demselben möglich ist. Eine jede andere Freyheit würde im Grunde nichts besser, als die Freyheit eines Bratenwenders seyn ⁷⁸). — Da die Sittlichkeit lediglich aus der Eigenschaft der Freyheit abgeleitet werden muß, so muß auch Freyheit als Eigenschaft des Willens vernünftiger Wesen bewiesen werden; und es ist nicht genug, sie aus gewissen vermeintlichen Erfahrungen von der menschlichen Natur darzutun, wiewohl dieses auch schlechterdings unmöglich ist, und lediglich a priori dargethan werden kann, sondern man muß sie als zur Thätigkeit vernünftiger, und mit einem Willen begabter Wesen überhaupt beweisen. . . Und nun beweist Herr K. nicht die von ihm so genannte transcendente Freyheit, sondern nimmt die Freyheit in der Idee an, und wünscht sich selbst Glück dazu, daß er durch diesen Ausweg sich von der Last, welche die Theorie drückt, befreyt habe ⁷⁹).

Die wahre transcendente Freyheit geht, wie wir eben gesehen haben, verloren, wenn sie durch Gründe bestimmt wird: diese Gründe mögen in, oder außer dem Subjecte liegen, mögen von dem Instinct, oder der Vernunft

78) 23.

79) 21.

Vernunft dargeboten werden ⁸⁰). — Und doch darf die Freyheit der Willkühr nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln (*libertas differentiae*) definiert werden ⁸¹). Auch ist die Freyheit nicht gefesselt, sondern muß vielmehr eine Coustanz nach unwandelbaren Gesetzen von besonderer Art seyn; denn sonst wäre ein freyer Wille ein Uebling ⁸²). Diese Gesetze der Freyheit heißen zum Unterschiede von den Naturgesetzen moralische, und werden als reine practische Vernunftgesetze innere Bestimmungsgründe der freyen Willkühr ⁸³). Wenn man die Menschen genau genug kenne, so würde man ihre Handlungen eben so unsehlbar, als Sonnen- und Mondfinsternisse vorherzusagen: man würde sie als unausbleiblich notwendig erkennen, und dennoch mit Recht sagen können, daß die Handelnden frey seyen: daß sie im Stande gewesen wären, das zu unterlassen, was sie unausbleiblich notwendig gethan haben ⁸⁴).

Von der Freyheit der Willkühr, sagt Herr R. ⁸⁵) gibt es einen doppelten Begriff, einen negativen, und positiven. Der negative Begriff drückt die Unabhängigkeit der Bestimmung der Willkühr durch sinnliche Antriebe aus. Der positive ist das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst practisch zu seyn. — Die Freyheit, sagt eben dieser Weltweise ⁸⁶), kennen wir nur als negative Eigenschaft in uns, nämlich durch keine sinnliche Bestimmungsgründe zum Handeln genöthigt zu werden. Als Noumen aber, oder ihrer positiven Beschaffenheit nach können wir sie gar nicht darstellen.

Die Tauglichkeit der Maxime eines jeden guten Willens sich selbst zum allgemeinen Gesetze zu machen, ist

80) 21.

83) 27.

86) 29.

81) 29.

84) 24. 25.

82) 20.

85) 26.

ist selbst das alleinige Gesetz, das sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst auferlegt, ohne irgend eine Triebfeder, oder Interesse derselben als Grund unterzulegen. — Und bald nachher behauptet Herr K.: Interesse ist das, wodurch die Vernunft practisch, d. i. eine den Willen bestimmende Ursache wird ⁸⁷⁾.

Nach den von mir angeführten Parallel- Stellen wird jeder Leser, dem nicht eine blinde Eingenommenheit das Vermögen geraubt hat, offenbare Uebereinstimmungen, und Widersprüche von Ideen wahrzunehmen, gestehen müssen, daß kein berühmter Weltweiser der alten, oder neuen Zeit die Lehre von dem Willen, und der Freyheit des Menschen in einem solchen Grade verwirrt, die Bedeutungen der Wörter, Wille, Freyheit, und Willführ so oft und so eigenmächtig verändert, und sich selbst so oft und so handgreiflich widersprochen hat, als Herr K. und alles dieses, ohne die geringste neue Wahrheit, oder nur das geringste neue Paradoxon vorzubringen.

Die Eudworthische Schule lehrte, wie man sich aus dem zweyten Abschnitt dieses Theils erinnern wird, über Verstand und Vernunft, über die ewige Schicklichkeit und Unschicklichkeit, oder die ewigen Verhältnisse der Dinge, über die unwandelbare Gesetzmäßigkeit und Ungesetzmäßigkeit von Handlungen eben das, was Herr K. nachher über den reinen Verstand, die reine practische Vernunft, und das Sittengesetz vortrug. Shaftsbury, Hume, Smith, u. s. w. antworteten den Schülern von Eudworth eben so, wie Garve und Andere Herrn Kant geantwortet haben, und noch jetzt antworten.

Weil Eudworths Schüler behaupteten, daß die Gesetzmäßigkeit der Handlungen die einzige Triebfeder derselben seyn müsse: daß Handlungen eben so viel von ihrem

87) 19.

ihrem Werthe verlören, als außer der Vernunft, oder der Gesetzmäßigkeit von Handlungen, selbstliche, und wehthollende Triebe mitwirken; so sagte der Graf von Shaftsbury ⁸⁸⁾: "Nichts also kann eigentlich in irgend einem Geschöpfe Güte, oder Nicht-Güte ⁸⁹⁾ genannt werden, als was von natürlichen Anlagen des Herzens herkommt ⁹⁰⁾. Ein gutes Geschöpf ist dasjenige, was durch natürliche Anlagen oder Triebe unmittelbar, und nicht mittelbar, oder zufällig zum Guten hin- und vom Bösen weggerrieben wird; und ein nicht-gutes, oder böses Geschöpf ist gerade das Gegentheil, dasjenige nämlich, dessen gute Neigungen zu schwach sind, um dasselbe unmittelbar zum Guten hin- und vom Bösen wegzubringen: oder das auch durch seine Neigungen gerade zum Bösen hin- und vom Guten weggetrieben wird. — Wenn jemand ein zorniges, oder verliebtes Temperament bändiget, und sich durch die stärksten Versuchungen zu keiner harten, oder unkeuschen Handlung anreizen läßt, so preisen wir die Tugend eines solchen Menschen mehr, als wir gethan haben würden, wenn er von solchen Neigungen und Versuchungen frey gewesen wäre. Und dennoch wird Niemand sagen, daß ein Hang zu irgend einem Laster ein Bestandtheil der Tugend sey, oder zur Vollendung eines tugendhaften Charakters gehöre. In diesem Falle scheint einige Schwierigkeit zu liegen, die aber bloß in folgendem besteht. Wenn sich in einem Theile der natürlichen Anlagen böse Neigungen finden, während daß in einem andern Theile gute Triebe vorhanden sind, die Stärke genug haben, ihre Gegner zu überwältigen; so ist dieß der sicherste Beweis, daß ein mächtiges Princip der Tugend zum Grunde liege, und in den natürlichen Anlagen herrsche. Wo hingegen keine böse Neigungen
rege

88) Inquiry concerning virtue p. 19.

89) Goodness or illness.

90) Except, what is from natural tempes,

rege sind, da kann jemand wohlfeiler tugendhaft seyn: d. h. er kann sich nach den bekannten Gesetzen der Tugend richten, ohne ein so mächtiges Princip der Tugend zu besitzen, als der Andere. Wenn aber der Andere, dem das wichtigere Tugend-Princip eingepflanzt ist, zuletzt die demselben entgegengesetzten Neigungen verliert, oder ausrottet; so büßt er gewiß nichts an Tugend ein. Im Gegentheil reinigt er sich von dem, was fehlerhaft war, übergibt sich der Tugend um desto vollständiger, oder be-
 sitzt sie in einem höhern Grade, als vorher."

Weil die Schüler von Ludworth vorgaben, daß die Vernunft die einzige Quelle aller Begriffe von Recht und Unrecht, die einzige Richtschnur, Richterin, und Triebfeder sittlich guter Handlungen sey: daß das Gute, und Böse nicht, wie das Schöne, und Häßliche empfunden, sondern gleich den übrigen unwandelbaren Beschaffenheiten, und Verhältnissen der Dinge erkannt würden; so lehrte Hutchefon ⁹¹⁾, daß es unläugbar etwas ganz anderes sey, Dinge als wirklich, oder unwirklich, als wahr oder falsch zu denken, und etwas ganz anderes, Dinge als angenehm, und nützlich, d. i. gut, oder als unangenehm und schädlich, d. i. böse zu empfinden und sich vorzustellen, die einen zu begehren, und zu verfolgen, die Andern zu verabscheuen, und zu fliehen. In so fern der Mensch das Gute und Böse begehre und verabscheue, zu erlangen, oder zu vermeiden strebe, schreibe man ihm Willen zu, und dieser Wille habe zwey natürliche ruhige Bestimmungen ⁹²⁾: nämlich, zuerst, einen unwandelbaren steten Trieb zu eigener Vollkommenheit, und Glückseligkeit, und zweitens einen eben so unwandelbaren und beständigen Trieb, die Wohlfahrt Anderer zu befördern. Außer diesen beiden ruhigen Bestimmungen

P 2

des

91) System of Moral Philos. 1. 7. seq. p.

92) Two calm natural determinations.

des Willens gebe es noch viele andere besondere und unruhige, so wohl selbstliche, als wohlwollende Triebe und Neigungen, welche auf ihre eigene Befriedigung abzweckten, und von den höheren Neigungen in Ordnung gehalten, oder bezähmt werden müßten ⁹³).

In Beziehung auf dieselbigen Begriffe und Grundsätze der Eudworth'schen Schule sagte Lume: ⁹⁴) "Es scheint außer allem Streit, daß die Vernunft in der eigentlichen Bedeutung des Worts, oder das Vermögen, über Wahrheit und Falschheit zu urtheilen, nie eine Triebfeder des Willens werden, oder Einfluß auf den Willen erlangen könne, als in so fern sie irgend eine Neigung, oder Leidenschaft berührt. Abgezogene Verhältnisse von Ideen sind Gegenstände der Neugierde, oder Wissbegierde, nicht des Willens; und wirkliche Gegenstände und Begebenheiten, die weder Begierde noch Abscheu erregen, sind uns vollkommen gleichgültig, und können nie, sie mögen bekannt oder unbekannt, richtig oder unrichtig gefaßt seyn, als Triebfedern von Handlungen angesehen werden. Was man gewöhnlich Vernunft nennt, und in moralischen Untersuchungen so sehr empfiehlt, ist im Grunde nichts, als eine allgemeine und ruhige Neigung, welche ihren Gegenstand in großer Ferne, und in einem weiten Umkreise umspannt, und den Willen antreibt, ohne eine merkliche Gemüthsbewegung hervorzubringen. Wir sagen: ein Mann sey in seinem Gewerbe aus Vernunft, oder Ueberlegung fleißig und betriebsam: das heißt, aus einem ruhigen Verlangen nach Reichthum, und äußerem Glück. Ein Mann, heißt es oft, hänge der Gerechtigkeit aus Vernunftgründen an: d. h. aus einer ruhigen Rücksicht auf das gemeine Beste. Dieselbigen Gegenstände, die sich der Vernunft in der angezeigten Bedeutung empfehlen, werden auch Gegenstände von dem,

93) II. 117.

94) On the Passions sect. V. p. 219. 220.

dem, was wir Leidenschaften nennen, wenn sie uns näher gebracht werden, und einige Vortheile entweder in Rücksicht auf unsere äußere Lage, oder auf unsern innern Gemüths-Zustand mit sich führen: in welchen Fällen sie eine heftige und unruhige Gemüthsbewegung erwecken. Entfernte Uebel vermeiden wir, wie man zu reden pflegt, aus Vernunft. Nahe Uebel erzeugen Furcht, Schrecken, und Entsetzen, und werden Gegenstände einer Leidenschaft. Der gemeine Fehler der Metaphysiker bestand darin, daß sie die Bestimmung des Willens Einem dieser Principien zuschrieben, und dem Andern allen Einfluß abspachen. Die Menschen handeln oft wissentlich gegen ihre eigenen wahren Vortheile, und eben deswegen ist es nicht immer die Hinsicht auf das größte mögliche Gut, was sie in Bewegung setzt. Sehr oft widersetzen sich Menschen einer heftigen Leidenschaft in Rücksicht auf künftige Vortheile und Entwürfe. Gewiß also ist es auch nicht immer das gegenwärtige Vergnügen, oder Mißvergnügen, was ihren Willen bestimmt. Ueberhaupt kann man sagen, daß beide Principien auf den Willen wirken, und wenn sie einander widersprechen, daß Eins die Oberhand erhält, entweder nach dem allgemeinen Charakter, oder der gegenwärtigen Stimmung einer jeden Person. Was wir Stärke der Seele nennen, schließt das Uebergewicht der ruhigen Neigungen über die heftigen in sich: wiewohl wir ohne Mühe wahrnehmen können, daß nicht leicht Jemand diesen Vorzug in einem solchen Grade besitzt, um nie den Reizungen heftiger Affecten nachzugeben. Aus der Veränderlichkeit der Gemüths-Anlagen, und Gemüths-Stimmungen entspringt die große Schwierigkeit, die Entschliessungen und Handlungen der Menschen vorherzubestimmen, so oft irgend ein Streit von Leidenschaften, und Triebfedern vorhanden ist."

Auch Smith hatte die Eudworthischen Ideen von Vernunft, Gesetzmäßigkeit, und Pflicht im Sinne, wenn

er schrieb: 95) "Alle jene liebenswürdigen, und bewundern Handlungen, zu welchen unsere wohlwollenden Neigungen uns antreiben, müssen eben so wohl aus diesen Neigungen, als aus der Rücksicht auf allgemeine Pflichtgebote herfließen. Ein Wohlthäter hält sich schlecht belohnt, wenn Einer, um den er sich verdient gemacht hat, ihm bloß aus einer kalten Betrachtung von Pflicht, ohne alle Zuneigung für seine Person vergilt. Ein Ehegatte ist mit der nachgiebigsten Frau unzufrieden, wenn er glauben muß, daß ihr Betragen kein anderes Princip habe, als den Gedanken der Verhältnisse, in welchen sie gegen ihren Mann steht. Wenn ein Sohn alle kindliche Pflichten auch noch so vollkommen erfüllt, und nicht die zärtliche Ehrfurcht beweist, die einem guten Sohne so wohl ansteht; so kann der Vater sich mit Recht über seine Gleichgültigkeit beklagen. Und wiederum könnte ein Sohn mit einem Vater nicht zufrieden seyn, der zwar alles thäte, was einem guten Vater obliegt, aber keine Spur von väterlicher Liebe blicken ließe. Bey allen solchen gefelligen, und wohlwollenden Empfindungen ist es angenehm zu sehen, daß der Gedanke von Pflicht sie eher einschränken, als beleben, sie eher zurückhalten muß, nicht zu viel, als antreiben, genug zu thun. Mit innigem Vergnügen nehmen wir einen Vater wahr, der seiner zärtlichen Liebe für Kinder Schranken setzen, einen Freund, der seiner natürlichen Großmuth Einhalt thun, und einen Verpflichteten, der seine zu lebhafteste Dankbarkeit zurückhalten muß."

"Gerade das Gegentheil findet bey allen ungeselligen, und übelwollenden Leidenschaften Statt. Wir müssen gern und ohne Widerstreben vergelten, aber nie ohne eine gewisse Ueberwindung strafen. — Die selbstlichen Leidenschaften halten in diesem, wie in andern Stücken, ein

95) I. 287. et seq. p.

ein gewisses Mittel zwischen den geselligen und ungeselligen Neigungen. Die Verfolgung unserer eigenen Vortheile muß in allen gewöhnlichen Fällen mehr aus allgemeinen Grundsätzen des Betragens, als aus Leidenschaften für die begehrten Gegenstände herzuströmen scheinen. Allein bey wichtigen, und außerordentlichen Gelegenheiten würden wir in einem seltsamen Lichte erscheinen, wenn die Gegenstände selbst uns nicht mit einer gewissen leidenschaftlichen Wärme erfüllten. Wir würden einen Fürsten verachten, der es sich nicht ernstlich angelegen seyn ließe, eine ganze Provinz zu vertheidigen, oder zu erobern. Wir würden eine Privatperson wenig achten, die sich nicht alle ersinnliche Mühe gäbe, ein wesentliches Gut, oder eine ansehnliche Stelle zu erhalten, welche sie ohne Kriecherey, und Ungerechtigkeit zu erlangen im Stande wäre. . . Selbst ein Kaufmann wird von seinen Nachbarn für einen elenden Tropf gehalten, wenn er sich nicht auf das äußerste anstrengt, um einen großen Streich auszuführen, oder einen sehr großen Gewinn zu machen."

So wie Herr Kant die Begriffe und Lehrsätze der Eudemontischen Schule angenommen hatte; so konnten Garve und Andere, welche das von Herrn K. erneuerte System prüften, wenig mehr thun, als die triftigen Gründe, welche die Englischen Weltweisen längst vorgebracht hatten, wiederhohlen, und nach ihrer Art einkleiden.

Herr K., sagt Garve ⁹⁶⁾, definierte den Willen als das Vermögen des Menschen, bloß durch Vernunft-Principien in Thätigkeit gesetzt zu werden. . . Aber diejenigen Philosophen, welche die Erfahrung allenthalben zu Rathe ziehen, werden läugnen, daß es einen Willen in dieser Bedeutung, daß es ein solches Vermögen

96) Einleitung, u. f. w. 278 S.

gen im Menschen gebe. Sie werden fortfahren zu glauben, daß das höhere sowohl, als das niedrigere Begehrensvermögen, außer den Principien, welche nur Regeln enthalten, auch noch Triebfedern bedürfe, und daß das Wort Gut in allen Sprachen dasjenige sey, welches den Inbegriff aller Triebfedern bedeutet, aber von den Philosophen zur Bezeichnung derjenigen Triebfedern, welche den vernunftmäßigen Willen in Bewegung setzen, gebraucht worden sey."

"Es gibt 97) in der geistigen Natur des Menschen zwei ganz verschiedene Dinge, die auch in ihren Wirkungen wenig von einander getrennt bleiben, und ohne ein drittes, welches eine Verbindung zwischen ihnen stiftet, ohne allen Einfluß auf einander bleiben. Von diesen beiden Dingen ist das eine das Denken; und das andere das Begehren, woein ich auch das vernünftige Wollen einschließe. . . Das Denken hat es mit der Wahrheit zu thun, und geht auf die Erkenntniß derselben. Das Begehren hat zu seinem Gegenstande etwas, welches, weil es noch einfacher ist, als das Wahre, sich noch weniger, als dieses erklären läßt: welches aber alle Menschen kennen, ohne Erklärung kennen, und welches sie mit verschiedenen Nahmen, bald das Angenehme, bald das Wünschenswerthe, überhaupt aber mit dem allgemeinen Nahmen des Guten benennen; und hat zum Entzwecke, den Menschen in Thätigkeit zu setzen, und Handlungen hervorzubringen, wodurch er sich dieses Gute verschaffe."

"Das Wahre ist von dem Guten eben so getrennt, als das Denken vom Begehren. Durch die Ueberzeugung, daß eine Sache wahr sey, wird kein Mensch in Bewegung, und Thätigkeit versetzt, und die Wahrnehmung des Guten und Angenehmen bringt keine Erkenntniß

97) 371 u. f. S. 1. c.

fennntniß des Wahren hervor, noch wirkt sie auf die Ueberzeugung. — Wenn der Geometer sich irgend eine geometrische Wahrheit denke, so bleiben sein Geist, und sein Körper in der vollkommensten Ruhe. Wird aber in diesem Geometer die Vorstellung erweckt, daß er einen Sohn habe, und daß dieser in dem gegenwärtigen Augenblick von einer tödlichen Krankheit befallen sey; so springt er von seinem Stuhle auf, und voll Verlangen nach der Erhaltung seines Kindes eilt er dahin, wo er diesem Hülfe leisten kann."

"Was ist nun dieses so genannte Gute? d. h. was ist dasjenige, was Verlangen erregt, den Geist zuerst in Thätigkeit setzt, und macht, daß er auch seinen Körper mit sich fortbewegt?"

"Es gibt Vorstellungen, bey welchen wir bloß ein von uns verschiedenes Object vor uns haben, und unsrer selbst und unsers gegenwärtigen Zustandes ganz vergessen. Vor dieser Art sind die Vorstellungen des Mathematikers. Seine Vierecke, und Dreyecke haben nicht den mindesten Einfluß auf ihn, sondern lassen ihn kalt, und unbeweglich. Es gibt hingegen andere Vorstellungen, bey welchen wir entweder ganz allein uns selbst, und unsern gegenwärtigen Zustand uns vorstellen, oder wenn wir auch einen von uns verschiedenen Gegenstand in's Auge lassen, doch durch diesen alle Augenblicke an uns selbst, und die Lage, worin wir uns befinden, erinnern werden. So stellt sich der schmerzhaft Kranke fast nichts, als den Theil des Körpers, woran er leidet, und den Zustand desselben vor. . . Vorstellungen dieser Art sind die interessantesten, die anziehendsten, oder abschreckendsten, kurz die den Menschen in Bewegung setzenden, und ihn zum Handeln reizenden Vorstellungen."

"Wenn nämlich ein gewisser Zustand bey uns gegenwärtig ist, und wir uns dieses Zustandes bewußt werden,
P 5 oder

oder ihn uns vorstellen; so ist es nach den Gesetzen unserer Natur nothwendig, daß wir entweder einen solchen Zustand dem entgegengesetzten, oder einem andern vorhergegangenen Zustande vorziehen, und daher dessen Fortdauer gern sehen: oder daß wir einem andern Zustande, welcher ehemals uns gegenwärtig war, oder selbst seinem entgegengesetzten den Vorzug geben: in welchem Falle wir die Fortdauer des jetzigen ungern sehen."

"Dieser Vorzug, den wir bey der Vorstellung unserer selbst, und unsers Zustandes, und zwar bey der Vorstellung eines gegenwärtigen Zustandes, dem einen Zustande vor dem andern geben, ist das Element von dem Begriffe des Guten. Und dieses so allgemein bestimmte Gute . . . ist das Einzige in der menschlichen Natur, welches die Begierden sowohl, als den Willen in Bewegung setzen, und zum Zweck eines thätigen Bestrebens dienen kann. Aus mehreren solchen Zuständen, welche ihm, als sie gegenwärtig waren, wohlgefielen, setzt der Mensch den ersten rohen Begriff der Glückseligkeit zusammen. Und in so fern ist die Glückseligkeit der letzte und alleinige Zweck, welchen sich der Mensch bey allen seinen Handlungen vorsetzt, und welcher ihn zur Thätigkeit irgend einer Art bewegen kann 98)."

Ich halte es für überflüssig, über die Kantische Erklärung des Willens, und über die Meinung: daß die Vernunft allein, oder die Vorstellung von Gesetz und Pflicht den Willen in Bewegung setzen könne, und solle, etwas weiter hinzu zu fügen. Wer durch das Angeführte nicht eines Andern belehrt worden ist, der mag immerhin seines Glaubens leben und sterben. Jetzt ist noch übrig, die Kantische Erklärung von Freyheit des Willens, oder von freyer Willkühr zu prüfen. Es wird nicht

98) Man vergleiche 421. 22. S. in der Note.

nicht schwer seyn, zu zeigen, daß diese Erklärung eben so wenig wahr und neu, als die vom Willen ist.

Ich nehme hier gar keine Rücksicht auf die widersprechenden Arten, auf welche Herr K. sich über die von ihm so genannte practische und transcendente Freyheit geäußert: wie er bald die Erstere für vollkommen hinreichend, und durch Erfahrung erwiesen, und die Letztere für gleich entbehrlich und unerweislich: bald die practische für gänzlich unzureichend, und die transcendente für die einzige nothwendige, streng zu erweisende, und wirklich bewiesene Freyheit erklärt hat: wie er endlich bald behauptet, daß wir von dieser transcendentalen Freyheit nur einen negativen, bald, daß wir auch einen positiven Begriff davon hätten. Herr K. mag sich so sehr, und so oft widersprechen, als er will; so gründet er doch seine ganze practische Philosophie auf den Begriff der Freyheit, und erklärt alsdann, wann er dieses thut, die Freyheit, oder Autonomie für die Eigenschaft des Willens, unabhängig von allen Beschaffenheiten der Gegenstände des Willens, sich selbst Gesetz zu seyn. Diese Erklärung ist nichts weniger, als bestimmt. Die Redenarten: der Wille ist sich selbst Gesetz, oder der Wille, oder die practische Vernunft bestimmt sich selbst, können mehrere Bedeutungen haben. Herr K. sagt bloß, daß die Freyheit der Willkühr nicht in dem Vermögen bestehe, für oder wider das Gesetz zu handeln: wiewohl man von einer solchen Freyheit der Gleichgültigkeit nanche Beispiele in der Erfahrung habe.

Meine Leser werden das, worauf es hier ankommt, besser fassen, wenn ich vorher die Hauptwörter, welche Herr K. in den verschiedensten, entweder unrichtigen, oder ungewöhnlichen Bedeutungen gebraucht hat, vorher genau werde bestimmt haben.

Der

Der Ausdruck Wille bezeichnet sehr oft bloß das Vermögen, das Gute zu begehren, und das Böse zu verabscheuen: sehr oft aber nicht bloß das Vermögen, zu begehren, und zu verabscheuen, sondern auch ein Bestreben, das begehrte Gute zu erlangen, und die verabscheuten Uebel zu vermeiden. In so fern der Wille ein Vermögen ist, das Gute zu begehren, und das Böse zu verabscheuen, ist er vollkommen frey, oder gegen alle fremde Gewalt vollkommen sicher. So wenig aber irgend eine Gewalt den Willen zwingen kann, etwas zu begehren, was er verabscheut, und umgekehrt; eben so wenig kann er sich erwehren, das, was Gut scheint, zu begehren, und das, was Böse scheint, zu verabscheuen. In so fern wir das Begehrte wählen, das Verabscheute meiden können, wird der Wille mit dem Nahmen der Willkühr belegt; und dieser Willkühr steht die Nothwendigkeit entgegen, die uns zwingt etwas zu thun, was wir nicht thun, und uns hindert, etwas zu thun, was wir gern thun möchten. In so fern wir endlich das Vermögen haben, nicht immer das zu wählen, was durch gegenwärtige Reize und Vortheile Begierden erregt, sondern was wir nach reifer Ueberlegung als wahrhaftig Gut, oder als das Beste, oder als das kleinste Uebel befinden: und eben so nicht immer das, was durch gegenwärtige widrige Eindrücke oder Schmerzen und Nachteile Abscheu erweckt, sondern das wirklich Böse, oder das größte Uebel zu fliehen: in so fern wird unser Wille, freye Willkühr, Freyheit des Willens, wahre Freyheit genannt 99).

Nun sagten von jeher berühmte Männer: wir mögen uns nach gegenwärtigen sinnlichen Reizen, und den daher entstehenden Begierden und Verabscheuungen, oder wir

99) Leibnitz Nouvr. Essais p. 133. 137. Ferguson II. 152. 153. p.

wir mögen uns nach unsrer besten Erkenntniß bestimmen; so ist im Grunde unser Wille nie frey, weil er durch irgend eine Empfindung, und Vorstellung, eben so gewiß bestimmt wird, als eine Kugel, welche ein von außenher kommender Stoß fortreibt. Nichts geschieht ohne Ursache, und eben deswegen geschieht alles, was geschieht, nothwendig. Das Künftige ist eben so gewiß, als das Vergangene. Nichts ist möglich, als das, was geschehen ist, oder jetzt geschieht, oder künftig geschehen wird. So dachte nicht bloß der Dialektiker Diodor, der Gegner Chrysipps: so dachten die berühmtesten älteren Weltweisen der Griechen: so alle diejenigen, welche man in neueren Zeiten Fatalisten genannt hat ¹⁰⁰).

Um dieser zwingenden Nothwendigkeit auszuweichen, nahm Epikur außer dem ewigen Gesetze der Bewegung, wodurch die Atomen niedwärts getrieben werden, eine ursachlose Abweichung derselben von ihrem senkrechten Fall an, und aus diesen ursachlosen Abweichungen der Atomen leitete er die Freyheit des Willens, und siehe
ursach-

100) Cicer. de fato c. 17. Ac mihi quidem videtur, cum duae sententiae fuissent veterum philosophorum, una eorum, qui censerent omnia ita fato fieri, ut id fatum vim necessitatis afferret, in qua sententia Democritus, Heraclitus, Empedocles, Aristoteles fuit; altera eorum, quibus viderentur sine ullo fato esse animorum motus voluntarii: Chrysippus tanquam arbiter honorarius, medium ferire voluisse: sed applicat se ad eos potius, qui necessitate motus animos liberatos volunt. et c. 7. At hoc, Chrysippe, minime vis: maximeque tibi de hoc ipso cum Diodoro certamen est. Ille enim id solum fieri posse dicit, quod aut sit verum, aut futurum sit verum: et quidquid futurum sit, id dicit fieri necesse esse, et quidquid non sit futurum, id negat fieri posse. S. auch Garvens Numerk. zu Fergusons Moral-Philosophie S. 293.

ursachlose Entschliessungen des Willens ab ¹⁾). Diese ursachlosen Bewegungen der Atomen, und des Willens wurden nicht nur von den Skeptikern, oder Dialektikern, und Fatalisten, sondern auch von den Stoikern lächerlich gemacht. Eben deswegen sagte Carneades, der ein nicht geringeres Vergnügen daran fand, seinen Gegnern aus Verlegenheiten herauszuhelfen, als ihre Systeme zu bestreiten, zu den Epikureern: ihr könnt eure Sache viel besser vertheidigen, als ihr bisher gethan habt. Um der unvermeidlichen Nothwendigkeit der Dinge zu entgehen, habt ihr gar nicht nöthig, zu einer lächerlichen Ursachlosigkeit der Bewegungen der Atomen, und des Willens eure Zuflucht zu nehmen. Antwortet vielmehr: die Bewegungen unsers Willens sind allerdings frey, nicht weil sie ohne Ursache geschehen, sondern weil sie nicht durch äußere Ursachen bewirkt werden. Die Natur freyer Entschliessungen bringt es mit sich, daß sie in unserer Gewalt sind, und daß der Grund derselben nicht in etwas außer uns, sondern allein in der ursprünglichen Beschaffenheit des Willens liege ²⁾). Auch neuere Weltweise dachten, wie Carneades. "Jede vernünftige Handlung,

1) Motus voluntarios sine causa. Cicer. l. c. c. 10. 11. 17.

2) l. c. c. 11. Similiter ad animorum motus voluntarios non est requirenda causa externa. Motus enim voluntarius eam naturam in se ipso continet, vt sit in nostra potestate, nobisque pareat: nec id sine causa. Eius enim rei causa, ipsa natura est. Von dem Carneades rührte auch folgende Schlusserte gegen die ignava ratio her: c. 14. 17. l. c. Si omnia antecedentibus causis fiunt, omnia naturali colligatione conserte contextequae fiunt. Quodsi ita est, omnia necessitas efficit. Id si verum est, nihil est in nostra potestate. Est autem aliquid in nostra potestate. At si omnia fato fiunt, omnia causis antecedentibus fiunt. Non igitur fato fiunt, quaecunque fiunt.

lung, sagt Ferguson, I. 153. hat allerdings einen Bewegungsgrund; allein kann die Seele sich nicht selbst bestimmen, und unter den Betrachtungen, und Gegenständen, die sich ihrer Wahl darbieten, die Ursache ihrer eigenen Bestimmung werden?“

Wer nun behauptet, daß der Wille ganz allein alsdann frey sey, wann er weder durch sinnliche Reize, und die daher entstehenden Begierden, und Verabscheuungen, noch auch durch die Resultate der Ueberlegungen der Vernunft oder des Verstandes bestimmt werde; der muß, wie es scheint, entweder mit dem Epikur sagen, daß es eine Freyheit der Gleichgültigkeit gebe, und daß der Mensch sich ohne, oder gegen alle Bewegungsgründe bestimmen könne; oder mit dem Carneades, daß der Grund der freyen Bestimmungen des Willens in der Natur des Willens liege. Herr Kant verwirft die Freyheit der Gleichgültigkeit, und lehrt, daß die Freyheit nicht gefesselt, daß vielmehr unwandelbare Gesetze der Freyheit vorhanden seyen. Es bleibt ihm also, so viel man absehen kann, weiter nichts übrig, als mit dem Carneades zu behaupten, daß die Natur des freyen Willens es mit sich bringe, daß er sich selbst bestimme. — Was gewinnt man aber damit, kann man mit Recht fragen, wenn man die Bestimmungen des Willens nicht von den Ueberlegungen, und Meditationen des Verstandes, oder der Vernunft, sondern von seiner Natur abhängig macht? Wir haben uns die Natur unsers Willens eben so wenig, als die Natur unserer Vernunft, oder unsers Verstandes gegeben, vermöge deren wir im Stande sind, zu überlegen, und nachzudenken, und durch Ueberlegungen und Meditationen den Reizen der Sinne, und den daher entspringenden Begierden, und Verabscheuungen zu widerstehen. So schlossen die Stoiker, vorzüglich Chrysipp, und eben so schlossen
alle

alle berühmte Weltweise, welche in die Fußstapfen der Stoiker traten. Die Bestimmungen unsers Willens, lehre Chryssipp, sind weder unvermeidlich, noch ursachlos. Alles, was geschieht, geschieht durch vorgehende Ursachen, allein nicht durch einerley Ursachen. Einige Ursachen sind unwiderstehlich, und bringen ihre Wirkungen unvermeidlich hervor: Andere sind nur bestimmend, veranlassend, geneigt machend, nicht zwingend; und bey den Wirkungen, die durch solche Ursachen erzeugt werden, denken wir es uns immer als möglich, daß sie anders geschehen konnten, als sie wirklich geschehen. Wenn gewisse Gegenstände auf unsere Sinne wirken; so bringen sie unvermeidlich Vergnügen oder Schmerz hervor. Eben so unvermeidlich erregt Vergnügen, Begierde, und der Schmerz Abscheu; allein nicht unvermeidlich ist es, daß wir der Begierde, oder dem Abscheu nachgeben³⁾. Wenn Begierden und Verabscheuungen durch Ursachen, die wir nicht in unserer Gewalt haben, in uns entstehen; so können wir den Einen, und den Andern allerdings unterlegen. Allein wir können auch überlegen, können den Werth der begehrten, den Unwerth der verabscheuten Gegenstände untersuchen: und wenn wir dann finden, daß das Begehrte schädlich, und das Verabscheute nützlich sey; so können wir der locken-

3) Cicer. de fato c. 18. Chrysippus autem cum et necessitatem improbaret, et nihil vellet sine praepositis causis euenire, causarum genera distinguit, vt et necessitatem effugiat, et retineat fatum. Causarum enim, inquit, aliae sunt perfectae, et principales: aliae adiuvantes et proximae. Quamobrem cum dicimus, omnia fato fieri causis antecedentibus, non hoc intelligi volumus, causis perfectis et principalibus, sed causis adiuvantibus, antecedentibus, et proximis. . . Quae si ipsae non sint in nostra potestate, non sequitur, vt ne appetitus quidem sit in nostra potestate.

lockenden Begierde ungeachtet uns von dem Scheingute entfernen, der scheuchenden Verabscheuung ungeachtet dem Scheinübel nähern, oder das Eine stehen, und das Andere ergreifen. Wegen dieses Gefühls, daß wir in allen den Fällen, wo wir aufsteigenden Begierden und Verabscheuungen ohne Ueberlegung nachgaben, hätten überlegen, und nach reifer Ueberlegung anders hätten handeln können, als wir wirklich gehandelt haben, schreiben wir uns Freiheit zu, und sehen uns selbst als die Ursachen unserer guten, und bösen Handlungen an. Chrystipp erläuterte seine Theorie durch folgendes Beispiel. Ein Cylinder, oder Kreisel bewegt sich nicht eher, als bis er einen Stoß empfangen hat. Wenn dieses geschehen ist, so bewegt sich der Cylinder, und der Kreisel ein Jeder seiner Natur gemäß. Der Urheber des Stoßes gab diesen Körpern Bewegung, aber nicht Beweglichkeit, nicht die Natur, vermöge deren ein Jeder sich auf die eigenthümliche Art bewegt. Auch Gegenstände also, die auf unsere Sinne wirken, erregen in uns angenehme, oder unangenehme Empfindungen und Vorstellungen. Die Empfindungen und Vorstellungen erwecken Begierden und Verabscheuungen. Allein die Bestimmungen des Willens, welche auf solche Begierden und Verabscheuungen erfolgen, sind eben so wenig Wirkungen der Gegenstände, die unsere Sinne afficirten, als die verschiedenen Bewegungen eines Cylinders und Kreisels einzig und allein die Wirkungen eines empfangenen Stoßes sind ⁴⁾.

So wenig verschiedene Menschen dieselbigen Gegenstände auf einerley Art empfinden, auf einerley Art begehren

4) c. 18. 19. l. c. Sed reuertitur ad cylindrum, et turbinem suum, quae moueri incipere, nisi pulsa, non possunt: id autem cum accidit, *suapte* natura, quod superest, et cylindrum volui, et versari turbinem putat. Vt igitur, inquit, qui protrulit cylindrum, dedit ei principium motionis, volubilitatem autem

gehren und verabscheuen, und mit gleicher Kraft die be-
gehrten Gegenstände verfolgen, die verabscheuten fliehen;
eben so wenig, und noch weniger haben verschiedene Men-
schen gleich viel Freyheit, oder wie Leibnitz sagte, gleich
viel Vermögen, so zu wollen, wie sie sollten⁵⁾. Diese
Freyheit ist um desto größer, oder kleiner, je vollkomm-
ner oder unvollkommner, je geübter, oder ungeübter das
Gedächtniß, die Einbildungskraft, und der Verstand von
Menschen: je beschränkter, oder ausgebreiteter, je rich-
tiger oder unrichtiger Ihre Kenntnisse von dem Werthe,
und Unwerthe der Dinge: je heftiger endlich, oder ge-
mäßiger ihre Sinnlichkeit, und Leidenschaften sind. In
vielen Fällen scheint es so gar, als wenn es eine von
allen eben genannten Vorzügen, und Gebrechen verschie-
dene ursprüngliche Stärke und Schwäche des Willens,
oder der Seele gebe, vermöge deren einige Menschen
entschlossene, und selbständige, andere unentschlossene,
unselbständige, und schwache Menschen genannt werden.
Personen sind um desto selbständiger, je leichter und öfter
sie sich unter den schwersten Versuchungen und Prüfungen
nicht nach sinnlichen Reizen und Erleben, sondern nach
eigener und reifer Ueberlegung bestimmen; ⁶⁾ und hingegen
sind sie um desto unselbständiger, je schwerer und seltener
sie sich nach eigener reifer Ueberlegung bestimmen, und
je häufiger, und leichter sie ohne oder wider eigene Ue-
berle-

non dedit: sic visum obiectum imprimet illud qui-
dem, et quasi signabit in animo suam speciem, sed
assensio erit in nostra potestate: eaque, quemad-
modum in cylindro dictum est, extrinsecus pulsa,
quod reliquum est, suapte vi, et natura movebitur.

5) La faculté de vouloir, comme il faut. Nouv. Es-
sais p. 133.

6) Leibnitz p. 139. l. c. Selon que l'homme a de la
vigueur en voulant, il determine les pensées suivant
son choix, au lieu d'être déterminé et entraîné par
des perceptions involontaires.

berlegung und Entschließung durch die auf sie wirkenden Umstände, oder die sie umgebenden Personen bestimmte werden. Die jetzt erwähnte Seelen-Stärke, oder Freyheit, oder Selbst-Bestimmung, oder wie die Stoiker sagten, Autopragie hebt im Geringsten nicht die Gewißheit der Bestimmungen des freyen Willens, oder aller Handlungen freyer Wesen auf. Leibnitz, und Andere sagten es lange vor Herrn Kant, und Herrn Fichte ⁷⁾, daß, wenn wir eine vollkommne Kenntniß alles dessen hätten, was in und außer einem jeden Menschen vorginge, wir finden würden, daß alle freye Handlungen nothwendig seyen ⁸⁾. Und dennoch, setzte Leibnitz hinzu ⁹⁾, müssen wir unvermeidliche Nothwendigkeit, und gewisse Bestimmung ¹⁰⁾ unwiderstehlichen Zwang, und bloße Nothigung, oder Geneigtmachung ¹¹⁾ unwillkührliche, und willkührliche, unfreye und freye Handlungen unterscheiden. Leibnitz, und Andere ¹²⁾ verkannten die Schwierigkeiten nicht, auf welche man stößt, wenn man die Idee der Freyheit mit der Idee der gewissen Bestimmtheit aller Aeußerungen des freyen Willens zusammendenkt. Allein sie glaubten, daß man um dieser Schwierigkeiten willen weder den Grundsatz des zureichenden Grundes aufgeben, und eine Freyheit der Gleichgültigkeit annehmen ¹³⁾, noch

auch

7) System der Sittenlehre S. 303.

8) Leibnitz l. c. Ainsi si par la necessité on entendoit la détermination certaine de l'homme, qu'une parfaite connoissance de toutes les circonstances de ce, qui se passe au dedans, et au dehors de l'homme, pourroit faire prévoir à un esprit parfait, il est sur, qui les pensées, étant aussi déterminées, que les mouvemens, qu'elles représentent, tout acte libre seroit nécessaire.

9) l. c. et p. 133. 10) Necessité, détermin. certaine.

11) Qui . . . incline sans necessité.

12) Harve zum Ferguson S. 296. 297.

13) Leibnitz p. 137. pourvu qu'on ne confonde point le nécessaire, et le déterminé, et que l'on n'aille

auch das Gefühl der Freyheit verläugnen, und eine unvermeidliche Nothwendigkeit aller Handlungen des Menschen einführen dürfe, weil man in einem jeden dieser Fälle sich in weit größere Schwierigkeiten verwickle, als welchen man auszuweichen die Absicht habe. Herr K. stürzt sich in die vereinigten Schwierigkeiten beider Extreme. Er unterwirft den Menschen als Sinnenwesen dem Natur-Mechanism oder einer zwingenden Nothwendigkeit. Als Intelligenz hingegen schreibt er ihm ein Vermögen zu, ohne alle gegebene Empfindungen, oder Vorstellungen, und daher entstehende Triebsfedern sich selbst bestimmen zu können. Wer sich bey diesen Widersprüchen eher beruhigen kann, als bey der bisherigen Vorstellungsart der größten Denker, und Menschenforscher, der mag es immerhin thun. Nur muß er nicht glauben, oder wenigstens Andere nicht glauben machen wollen, als wenn durch die vereinigten Schwierigkeiten zweyer widersprechenden Extreme das, was bisher in der Lehre von der Freyheit des menschlichen Willens nicht erklärt war, vollkommen wäre erklärt worden. Ich stimme dem eben so gründlichen, als bescheidenen Ferguson bey: "das Vermögen zu wählen, ist eine Thatsache, deren wir uns innerlich bewußt sind, und die daher so un widersprechlich bewiesen ist, als irgend ein Factum bewiesen werden kann. Es ist gleich lächerlich, und vergeblich, diese Thatsache durch andere Gründe bestätigen, und ungereimt, sie durch Gründe bestreiten zu wollen. — Der Grundsatz: daß jede Wirkung eine Ursache haben müsse: kann über diesen Gegenstand kein neues Licht verbreiten.

pas s'imaginer, que les êtres libres agissent d'une maniere indéterminée, erreur, qui a prévalu dans certains esprits, et qui détruit les plus importantes vérités, même cet axiome fondamental: que rien n'arrive sans raison, sans lequel ni l'existence de Dieu, ni d'autres grandes vérités ne sauroient être bien démontrées. Auch p. 138.

breiten. Der Grundsatz selbst ist nicht gewisser, als das Factum: der Wille ist frey, und Wahrheiten streiten gewiß nicht mit einander. — Wenn auch stets ein Bewegungsgrund vorhanden ist, um dessentwillen wir wollen, oder nicht wollen, so wäre es dennoch ungereimt, jede Willung als einen Act der Nothwendigkeit, und nicht der Willkühr zu betrachten. Der Gebrauch von Gleichnissen, die von mechanischen Wirkungen hergenommen sind, leitet in diesem, wie in andern ähnlichen Fällen irre. Nach solchen Bildern stellt man sich das Gemüth in der Mitte verschiedener Bewegungsgründe wie einen Ball vor, der auf ein mahl nach mancherley Richtungen getrieben wird, und sich doch nur in einer Richtung bewegen kann. Der Wille ist die Richtung des Gemüths, und diese Richtung ist immer so, wie sie durch irgend einen Bewegungsgrund bestimmt wird. Man setzt voraus, daß die angenommene Analogie den Begriff der Nothwendigkeit von der Materie auf den Geist übertrage. Denn was wissen wir sonst von Nothwendigkeit, als daß eine gewisse Wirkung stets auf eine gewisse Ursache folgt? Allein in diesem Fall sucht man Dinge zu verwechseln, die nichts weniger, als einander gleich, und ähnlich sind. Die Richtung eines Balls ist nicht die Wirkung eines Stoßes, sondern der Effect von vielen. Wenn ein Körper, der von entgegengesetzten Kräften getrieben wird, die Zahl, Richtung, und Stärke derselben wahrnehme, und nach einer genauen Schätzung die Richtung Einer dieser bestimmten Kräfte wähle; so würde die Analogie vollkommen seyn. Allein der Schluß, den man nach dieser Voraussetzung zöge, würde nicht die Nothwendigkeit der Materie auf den Geist, sondern die Freyheit des Geistes auf die Materie bringen ¹⁴⁾."

14) I. 151-153.

Sünf.

Fünfter Abschnitt.

Ueber die Kantischen Ideen von Achtung,
von Selbstliebe, Selbstsucht, und Eigen-
dünkel: endlich über die Gerechtigkeit des
Wunsches, von allen Neigungen frey
zu seyn.

Zu den Hauptstücken der Kantischen Ethik gehören die in der Ueberschrift dieses Abschnitts angeführten Ideen, welche ich daher meinen Lesern zuerst nach der Ordnung der Kantischen Schriften vorlegen, und dann mit ihnen genauer erwägen will.

1. "Wenn Menschen aus Neigung Gutes thun: wenn sie aus vernünftiger Selbstliebe, und weisem Wohlwollen nicht nur ihr eigenes, sondern auch anderer Menschen Glück befördern; so haben alle solche Handlungen gar keinen moralischen Werth ¹⁵⁾. Diesen moralischen Werth erhalten Handlungen einzig und allein dadurch, daß sie ohne, oder gegen alle Neigung aus Pflicht unternommen werden. Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung für das Gesetz. Zum Objecte, als Wirkung meiner vorhabenden Handlung kann ich zwar Neigung haben, aber niemahls Achtung, eben darum, weil sie bloß eine Wirkung, und nicht Thätigkeit eines Willens ist. Eben so kann ich für Neigung überhaupt, sie mag nun meine, oder eines Andern seine seyn, nicht Achtung haben, ich kann sie höch-

15) Grundleg. zur Met. der Sitten 9 — 13 S.

höchstens im ersten Falle billigen, im zweyten bisweilen selbst lieben, d. i. sie als meinem eigenen Vortheile günstig ansehen. Nur das, was bloß als Grund, niemals aber als Wirkung mit meinem Willen verknüpft ist, was nicht meiner Neigung dient, sondern sie überwiegt, wenigstens diese von deren Ueberschlaege bey der Wahl ganz ausschließt, mithin das bloße Gesetz für sich, kann ein Gegenstand der Achtung, und hiermit ein Gebot seyn. Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigung ganz absondern: also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als, objectiv, das Gesetz, und subjectiv, reine Achtung für dieses practische Gesetz ¹⁶⁾."

2. "Wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluß empfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl, und daher von allen Gefühlen der ersten Art, die sich auf Neigung, oder Furcht bringen lassen, specifisch unterschieden. Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloß das Bewußtseyn der Unterordnung meines Willens unter einem Gesetze, ohne Vermittelung anderer Einflüsse auf meinen Sinn bedeutet. Die unmittelbare Bestimmung des Willens durch das Gesetz, und das Bewußtseyn derselben heißt Achtung, so daß diese als Wirkung des Gesetzes auf das Subject, und nicht als Ursache desselben angesehen werden. Eigentlich ist Achtung die Vorstellung von einem Werthe, der meiner Selbstliebe Abbruch thut. Also ist es etwas, was weder als Gegenstand der Neigung, noch der Furcht betrachtet wird, obgleich es mit beiden zugleich etwas analogisches hat.

2. 4

Der

16) Ibid. S. 14. 13.

Der Gegenstand der Achtung ist also lediglich das Ge-
 setz, und zwar dasjenige, das wir uns selbst, und doch
 als an sich nothwendig auferlegen. Als Gesetz sind wir
 ihm unterworfen, ohne die Selbstliebe zu fragen. Als
 uns von uns selbst auferlegt, ist es doch eine Folge un-
 sers Willens, und hat in der ersten Rücksicht Ana-
 logie mit Furcht, in der andern mit Neigung.
 Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur
 Achtung für das Gesetz (der Rechtschaffenheit, u. s. w.),
 wovon jene uns das Beyspiel gibt. Weil wir Erweite-
 rung unserer Talente auch als Pflicht ansehen, so stel-
 len wir uns an einer Person von Talenten auch gleich-
 sam das Beyspiel eines Gesetzes vor, (Ihr durch Uebung
 hierin ähnlich zu werden) und das macht unsere Ach-
 tung aus. Alles moralische so genannte Interesse
 besteht lediglich in der Achtung für das Ge-
 setz ¹⁷⁾."

3. "Hierin liegt eben das Paradoxon, daß
 bloß die Würde der Menschheit, als vernünftiger Na-
 tur, ohne irgend einen andern dadurch zu erreichenden
 Zweck, oder Vortheil, mithin die Achtung für eine
 bloße Idee, dennoch zur unnachlässlichen Vor-
 schrift des Willens dienen soll, und daß gerade
 in dieser Unabhängigkeit der Maxime von allen solchen
 Triebfedern die Erhabenheit derselben bestehe, und die
 Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subjects, ein ge-
 setzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu seyn ¹⁸⁾."

4. "Die subjective Unmöglichkeit, die Frey-
 heit des Willens zu erklären, ist mit der Unmöglich-
 keit, ein Interesse ausfindig, und begreiflich zu
 machen, welches der Mensch an moralischen
 Gesetzen nehmen könne, einerley; und gleich-
 wohl nimmt er wirklich daran ein Interesse,
 wozu

17) Ibid. S. 16. 17.

18) 84. 85 S. ib.

jeden vernünftigen Wesens seyn muß ²¹⁾). Die Neigungen wechseln, wachsen mit der Begünstigung, die man ihnen widerfahren läßt, und lassen immer ein noch größeres Leeres übrig, als man auszufüllen gedacht hat. Daher sind sie einem vernünftigen Wesen jederzeit lästig, und wenn es sie gleich nicht abzulegen vermag, so nöthigen sie ihm doch den Wunsch ab, ihrer entledigt zu seyn. Neigung ist blind, und knechtlich, sie mag gutartig seyn, oder nicht. Selbst das Gefühl des Mitleids, wenn es vor der Ueberlegung, was Pflicht sey, vorhergeht, und Bestimmungsgrund wird, ist wohl denkenden Personen lästig, bringe ihre überlegte Maximen in Verwirrung, und bewirkt den Wunsch, ihrer entledigt, und der allein gesetzgebenden Vernunft unterworfen zu seyn ²²⁾).

7. "Ob zwar aber Mitleid, und so auch Mitfreude mit Andern zu haben, an sich selbst nicht Pflicht ist, so ist es doch thätige Theilnehmung an ihrem Schicksale, und zu dem Ende also indirecte Pflicht; die mitleidige natürliche Gefühle in uns zu aktivieren, und sie, als so viele Mittel zur Theilnehmung aus moralischen Grundsätzen, und dem ihnen gemäßen Gefühl zu benutzen. . . Würde es mit dem Wohl der Welt überhaupt nicht besser stehen, wenn alle Moralität der Menschen nur auf Rechtspflichten, doch mit der größten Gewissenhaftigkeit, eingeschränkt, das Wohlwollen aber unter die Adiaphora gezählt würde?" Es ist nicht leicht zu übersehen, welche Folge es auf die Glückseligkeit der Menschen haben dürfte ²³⁾).

8. "Die Vernunft bestimmt in einem practischen Gesetze unmittelbar den Willen, nicht vermittelst

21) Ibid. S. 65.

22) Critik der pr. Vernunft 212. 213. S.

23) Tugendlehre S. 132.

mitteltst eines dazwischen Kommenden Gefühls der Lust und Unlust, selbst nicht an diesem Gesetze ²⁴⁾. Selbst eine Neigung zum Pflichtmäßigen z. B. zur Wohlthätigkeit, kann zwar die Wirksamkeit der moralischen Maximen sehr erleichtern, aber keine hervorbringen. Denn alles muß in dieser auf der Vorstellung des Gesetzes, als Bestimmungsgrunde angelegt seyn, wenn die Handlung nicht bloß legalität, sondern auch Moralität enthalten soll ²⁵⁾. Das Bewußtseyn des Vermögens einer reinen practischen Vernunft durch That bringt Selbstzufriedenheit hervor, welches Wort in seiner eigentlichen Bedeutung jederzeit nur ein negatives Wohlgefallen an seiner Existenz andeutet, in welchem man nichts zu bedürfen sich bewußt ist ²⁶⁾. Wenn wir irgend etwas Schmeichelhaftes vom Verdienstlichen in unsere Handlung bringen, dann ist die Triebfeder schon mit Eigenliebe etwas vermischet, hat also einige Beyhülfe von der Seite der Sinnlichkeit ²⁷⁾.

9. "Eben darum müssen auch diese Pflichten zur weiten Verbindlichkeit gezählt werden, in Ansehung deren ein subjectives Princip ihrer ethischen Belohnung, d. i. der Empfänglichkeit derselben nach dem Tugendgehe, Statt findet, nämlich einer moralischen Lust, die über die bloße Zufriedenheit mit sich selbst hinausgeht, und von der man rühmt, daß die Tugend in diesem Bewußtseyn ihr eigener Lohn sey. Wenn dieß Verdienst ein Verdienst des Menschen um andere Menschen ist, ihren natürlichen, und von allen Menschen dafür anerkannten Zweck zu befördern (ihre Glückseligkeit zu der seinigen zu machen), so könnte man dieß das süße Verdienst nennen, dessen Bewußtseyn enen moralischen Genuß verschafft, in welchem

24) Critik der pr. Vernunft 45 S.

25) Ibid. S. 212. 213.

26) Ibid.

27) S. 213. ibid.

dem Menschen durch Mitfreude zu Schwelgen geneigt sind; indessen daß das saure Verdienst, anderer Menschen wahres Wohl auch, wenn sie es für ein solches nicht erkannten, (an Unerkennlichen, Undankbaren) doch zu befördern, eine solche Rückwirkung gemeiniglich nicht hat, sondern nur Zufriedenheit mit sich selbst bewirkt, ob zwar es im letzteren Fall noch größer seyn würde ²⁸⁾."

10. "Es kommt allerdings auf unser Wohl und Weh in der Beurtheilung unserer practischen Vernunft gar sehr viel, und was unsere Natur als sinnlicher Wesen betrifft, alles auf unsere Glückseligkeit an ²⁹⁾. Die unendlichen nützlichen Folgen eines durch Selbstliebe bestimmten Willens, wenn dieser sich selbst zugleich zum allgemeinen Naturgesetze machte, kann allerdings zum ganz angemessenen Typus für das Sittlichgute dienen, wiewohl er mit diesem nicht einerley ist ³⁰⁾. Alle Neigungen zusammen machen die Selbstsucht (solipsismus) aus ³¹⁾. Diese ist entweder die der Selbstliebe, eines über alls gehenden Wohlwollens gegen sich selbst (Philautia) oder die des Wohlgefollens an sich selbst (Arrogantia). Jene heißt besonders Eigenliebe, diese Eigendünkel. Die reine practische Vernunft thut der Eigenliebe bloß Abbruch, indem sie solche als natürlich ... nur auf die Bedingung der Einstimmung mit diesem Gesetze einschränkt; da sie alsdann vernünftige Selbstliebe genannt wird. Aber den Eigendünkel schlägt sie gar nieder, indem all' Ansprüche der Selbstschätzung, die vor der Uebereinstimmung mit dem sittlichen Gesetze vorhergehen, nichtig, und ohne alle Befugniß sind. ... Da das moralische Gesetz etwas an sich positives ist, nämlich die Form einer intellectuellen
Causa.

28) Tugendlehre S. 22. 23.

29) Critik der pract. Vernunft 107. S.

30) Ibid. 125. S.

31) Ibid. 129. S.

Causalität, d. i. der Freyheit, so ist es, indem es im Gegensaße mit dem subjectiven Widerspiele, nämlich den Neigungen in uns, den Eigendünkel schwächt, zugleich ein Gegenstand der Achtung, und indem es ihn so gar niederschlägt, ein Gegenstand der größten Achtung, mithin auch der Grund eines positiven Gefühls, das nicht empirischen Ursprungs ist, und a priori erkannt wird. Also ist Achtung fürs moralische Gesetz ein Gefühl, welches durch einen intellectuellen Grund gewirkt wird, und dieses Gefühl ist das einzige, welches wir völlig a priori erkennen, und dessen Nothwendigkeit wir einsehen können ³².) — “Wir können a priori einsehen, daß das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund des Willens dadurch, daß es allen unsern Neigungen Eintrag thut, ein Gefühl bewirken müsse, welches Schmerz genannt werden kann; und hier haben wir nun den ersten, vielleicht den einzigen Fall, da wir aus Begriffen a priori das Verhältniß eines Erkenntnisses zum Gefühl der Lust, oder Unlust bestimmen konnten ³³).

11. “Man kann den Hang, sich selbst nach den subjectiven Bestimmungsgründen seiner Willkühr zum objectiven Bestimmungsgrunde des Willens überhaupt zu machen, die Selbstliebe nennen, welche, wenn sie sich gesetzgebend, und zum unbedingten practischen Princip macht, Eigendünkel heißen kann ³⁴).

12. “Alles Gefühl ist sinnlich, die Triebfeder der sittlichen Gesinnung aber muß von aller sinnlichen Bedingung frey seyn. Die Achtung fürs Gesetz ist nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, subjectiv als Triebfeder betrachtet. Eben deswegen, weil die Achtung eine Wirkung aufs Gefühl, mithin auf die Sinnlichkeit eines vernünft-

32) Ibid. 129. 130 - 132 S.

33) Ibid.

34) Ibid. S. 131.

vernünftigen Wesens ist, so kann auch Achtung fürs Gesetz nicht einem höchsten, oder einem von aller Sinnlichkeit freyen Wesen nicht beygelegt werden ³⁵⁾.

13. "Achtung geht jeder Zeit nur auf Personen, niemahls auf Sachen ³⁶⁾."

14. "Die Achtung ist so wenig ein Gefühl der Lust, daß man sich ihr in Ansehung eines Menschen nur ungern überläßt. Man sucht etwas ausfindig zu machen, was uns die Last derselben erleichtern könne, irgend einen Tadel, um uns wegen der Demüthigung, die uns durch ein solches Beispiel widerfährt, schadlos zu halten. . . Sogar das moralische Gesetz selbst, in seiner feierlichen Majestät, ist diesem Bestreben, sich der Achtung dagegen zu erwehren, ausgesetzt ³⁷⁾. . . Gleichwohl ist die Achtung auch wiederum so wenig Unlust, daß, wenn man einmahl den Eigendünkel abgelegt hat, man sich wiederum an der Herrlichkeit dieses Gesetzes nicht satt sehen kann, und die Seele sich in dem Maaße selbst zu erheben glaubt, als sie das heilige Gesetz über sich, und ihre gebrechliche Natur erhaben sieht ³⁸⁾."

15. "Achtung fürs moralische Gesetz ist also die einzige, und zugleich unbezweyfelte moralische Triebfeder . . Die Wirkung des moralischen Gesetzes aufs Gefühl ist bloß Demüthigung, welche wir a priori einsehen . . . Weil aber dasselbe Gesetz doch objectiv, d. i. in der Vorstellung der reinen Vernunft, ein unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens ist, folglich diese Demüthigung nur relativ auf die Reinigkeit des Gesetzes Statt findet, so ist die Herabsetzung der Ansprüche der moralischen Selbstschätzung d. i. die Demüthigung auf der sinnlichen Seite, eine Erhebung der moralischen, d. i.

35) l. c. 134. 135. S.

37) Ibid. 137. S.

36) Ibid.

38) 138. S. l. c.

d. i. der practischen Schätzung des Gesetzes selbst auf der intellectuellen: mit einem Worte Achtung fürs Gesetz, also auch ein, seiner intellectuellen Ursache nach, positives Gefühl, das a priori erkannt wird. Die Achtung für das moralische Gesetz schwächt durch Demüthigung des Eigendünkels den hindernden Einfluß der Neigungen, und muß mithin als subjectiver Grund der Thätigkeit, d. i. als Triebfeder zu Befolgung desselben angesehen werden. Aus dem Begriff einer Triebfeder entspringt der eines Interesse, welches niemals einem Wesen, als was Vernunft hat, beygelegt wird, und eine Triebfeder des Willens bedeutet, so fern sie durch Vernunft vorgestellt wird. Da das Gesetz selbst in einem moralisch guten Willen die Triebfeder seyn muß, so ist das moralische Interesse ein reines sinnenfreyes Interesse der bloßen practischen Vernunft³⁹⁾."

16. "Wäre das Gefühl der Achtung pathologisch, und also ein auf dem innern Sinn gegründetes Gefühl der Lust; so würde es vergeblich seyn, eine Verbindung derselben mit irgend einer Idee a priori zu entdecken. Nun aber ist es ein Gefühl, was bloß aufs practische geht, und zwar der Vorstellung eines Gesetzes lediglich der Form nach anhängt, mithin weder zum Vergnügen, noch zum Schmerze gerechnet werden kann, und dennoch ein Interesse an der Befolgung desselben hervorbringt, welches wir das moralische nennen; wie denn auch die Fähigkeit, ein solches Interesse am Gesetze zu nehmen, (oder die Achtung fürs moralische Gesetz selbst) eigentlich das moralische Gefühl ist⁴⁰⁾."

17. "Wenn man den Begriff der Achtung für Personen genau erwägt, so wird man gewahr, daß sie immer auf dem Bewußtseyn einer Pflicht beruhe, die uns ein Beyspiel vorhält, und daß also Achtung niemals

39) Ibid. 139 - 141. S.

40) l. c. 142. S.

mahls einen andern, als moralischen Grund haben könne, und es sehr gut, so gar in psychologischer Absicht zur Menschenkenntniß sehr nützlich sey, allerwärts, wo wir diesen Ausdruck brauchen, auf die geheime, und wundernswürdige, dabey aber oft vorkommende Rücksicht, die der Mensch in seinen Beurtheilungen aufs moralische Gesetz nimmt, Acht zu haben ⁴¹).

18. "Achtung . . . ist kaum ein Analogon des Gefühls der Luft, indem es im Verhältnisse zum Begehrungsvermögen gerade eben dasselbe, aber aus andern Quellen, thut ⁴²).

19. "Achtung (reuerentia) ist eben so wohl etwas bloß subjectives; ein Gefühl eigener Art, nicht ein Urtheil über einen Gegenstand. . . . Wenn es demnach heißt: der Mensch hat eine Pflicht der Selbstschätzung, so ist dieß unrichtig gesagt, und müßte viel mehr heißen: das Gesetz in ihm zwingt ihm unvermeidlich Achtung für sein eigenes Wesen ab, und dieses Gefühl . . . ist ein Grund gewisser Pflichten, d. i. gewisser Handlungen, die mit der Pflicht gegen sich selbst bestehen können: nicht er habe eine Pflicht der Achtung gegen sich ⁴³).

Consequent zu seyn, sagt Herr K. ⁴⁴), ist die größte Obliegenheit eines Philosophen, und wird doch am seltensten angetroffen. Die alten Griechischen Schulen geben uns davon mehr Beyspiele, als wir in unserm syncretistischen Zeitalter antreffen, wo ein gewisses Coalitions-system widersprechender Grundsätze voll Unredlichkeit und Seichtigkeit erkünstelt wird, weil es sich einem Publicum empfiehlt, das zufrieden ist, von allem Etwas, und im Ganzen nichts zu wissen, und dabey in allen Sätteln gerecht

41) S. 144. 145. l. c.

42) Ibid. S. 211.

43) Jugendlehre S. 41. 42.

44) Critik der pract. Vernunft. S. 44.

gerecht zu seyn." Herr K. ist das traurigste Beyispiel von Inconsequenz nicht nur in unserm syncretistischen Zeitalter, sondern in der neuern Zeit überhaupt. Keiner spielte in einem solchen Grade mit unbestimmten abgezogenen Worten, und fiel über diesem Spielen in so viele und so offenbare Widersprüche, als er: keiner verwirrte so oft das, was schon seit Jahrtausenden richtig geschieden, und keiner verdunkelte das, was seit Jahrtausenden gehörig aufgeklärt war, um die selbstgeschürzten Gordischen Knoten auflösen, und die erkünstelte Finsterniß erhellen zu können. Und wie? — Die Nebeneinanderstellung der zuletzt von mir angeführten Kantischen Aussprüche wird die meisten Leser schon auf die darin enthaltenen Widersprüche hingeleitet haben. Dessen ungeachtet wird man mir erlauben, daß auch ich nach meiner Art subsumire.

Herr K. gibt an derselbigen Stelle drey verschiedene Erklärungen von Achtung ⁴⁵), und in der dritten und letzten, wo er sagt, was Achtung eigentlich sey, nennt er sie die Vorstellung von einem Werthe, der unserer Selbstliebe Abbruch thut. Ohne die Unbestimmtheit, und Verschiedenheit der drey Definitionen von Achtung weiter zu rügen, kann man doch wohl mit Recht fragen, wie kann Achtung ein Gefühl seyn, wenn sie eine bloße Vorstellung von einem Werthe ist, der unserer Selbstliebe Abbruch thut?

Herr K. sagt sehr oft: alles Gefühl ist sinnlich ⁴⁶). Das Gefühl der Achtung soll ein selbst gewirktes, ein durch die Vernunft hervorgebrachtes, ein Gefühl eigener Art seyn ⁴⁷). Herr K. darf sich nicht wundern, wenn man ein solches Vernunft=Gefühl seinen eigenen Grund=sagen

45) 2.

II. Band.

46) 12.

R

47) 2. 18.

säßen geradezu widersprechend gefunden, und einen lebernen Weßstein genannt hat ⁴⁹⁾).

In den ersten Stellen, wo Herr K. von Achtung redet ⁴⁹⁾, heißt es: das Gesetz allein kann ein Gegenstand der Achtung seyn: alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung für das Gesetz. In der Folge hingegen behauptet er gerade das Gegentheil: daß Achtung jederzeit auf Personen, niemahls auf Sachen gehe ⁵⁰⁾.

Anfangs nimmt Herr K. an, daß das Gefühl der Achtung von einer Seite eine Analogie mit Furcht, von einer andern, mit Neigung habe ⁵¹⁾. Nachher lehrt er bald, daß Achtung kaum ein Analogon des Gefühls der Lust sey: ⁵²⁾ bald, daß es so wenig ein Gefühl der Lust sey, daß man sich demselben nur ungern überlasse, aber auch wiederum so wenig ein Gefühl der Unlust, daß man nach der Ablegung des Eigendünkels sich an der Herrlichkeit des Gesetzes nicht satt sehen könne ⁵³⁾. Wiederum ist die Wirkung des moralischen Gesetzes auf das Gefühl auf der einen Seite Demüthigung, auf der andern Erhebung ⁵⁴⁾. Endlich wird das Gefühl der Achtung ein Gefühl eigener Art genannt, ohne genauere Bestimmung, wodurch dieß Gefühl sich von andern ähnlichen Gefühlen unterscheide ⁵⁵⁾.

Alles moralische Interesse besteht bald lediglich in der Achtung für das Gesetz ⁵⁶⁾. Bald ist Interesse das, wodurch die Vernunft practisch, d. i. eine den Willen bestimmende Ursache wird ⁵⁷⁾. Bald ist das moralische Interesse ein reines sinnenfreyes Interesse der bloßen practi-

48) Gespräche zwischen C. Wolf und einem Kantianer
144. S.

49) 1. 2.

50) 13.

51) 2.

52) 18.

53) 14.

54) 15.

55) 18.

56) 2.

57) 4.

practischen Vernunft ⁵⁸). Bald ist die Fähigkeit, ein moralisches Interesse am Gesetze zu nehmen, einerley mit der Achtung für das moralische Gesetz, und mit dem moralischen Gefühl ⁵⁹). Lauter handgreifliche Widersprüche! ⁶⁰)

Herr K. erklärt es selbst für ein Paradoxon: daß die Achtung für eine bloße Idee zur unnachlässlichen Vorschrift des Willens dienen soll ⁶¹). Er hält es für unmöglich, ein Interesse ausfindig, und begreiflich zu machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne ⁶²); oder zu erklären, wie und warum uns die Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes, mithin die Sittlichkeit interessire ⁶³). Zu andern Zeiten nennt er das Gefühl der Achtung das einzige, welches wir völlig a priori erkennen, oder dessen Nothwendigkeit wir einsehen, und setzt hinzu, daß wir a priori einsehen können, daß das moralische Gesetz ein Gefühl bewirken müsse ⁶⁴). Wäre das Gefühl der Achtung pathologisch, so würde es vergeblich seyn, eine Verbindung derselben mit irgend einer Idee a priori zu entdecken. Da es aber dieß nicht sey, u. s. w. ⁶⁵).

An einigen Stellen lehrt Herr K. daß um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich-afficirten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, ein Vermögen der Vernunft erfordert werde, ein Gefühl der Lust, oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzulösen ⁶⁶): daß ein Princip der ethischen Belohnung, nämlich eine moralische Lust, Statt finde, die über die bloße Zufriedenheit mit sich selbst hinausgehe, und von der man rühme, daß die Tugend in ihrem Bewußtseyn

K 2

ihr

58) 15.

59) 16.

60) Man vergleiche die eben angef. Gespräche l. c.

61) 3.

62) 4.

63) 5.

64) 10.

65) 16.

66) 5.

ihr eigener Lohn sey: daß es ein saures und ein süßes Verdienst gebe, in welchem leßtern die Menschen durch Mißfreude zu schwelgen geneigt seyen ⁶⁷). — Wie lassen sich alle diese Aeußerungen mit dem Grundsatz vereinigen, daß die Vernunft in einem practischen Gesetze unmittelbar den Willen bestimme, und zwar nicht vermittelst eines dazwischen kommenden Gefühls der Lust und Unlust, selbst nicht an diesem Gesetze! ⁶⁸)

Herr K. hält es für gänzlich unmöglich, einzusehen, d. i. a priori begreiflich zu machen, wie ein bloßer Gedanke, der selbst nichts sinnliches enthält, eine Empfindung der Lust, oder Unlust hervorbringe ⁶⁹). Und dennoch behauptet er wieder: daß wir a priori einsehen können, daß das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund des Willens dadurch, daß es allen unsern Neigungen Eintrag thut, ein Gefühl bewirken müsse, welches Schmerz genannt zu werden verdiene ⁷⁰).

Die Neigungen haben nach Herrn K. so wenig absoluten Werth, daß vielmehr, gänzlich davon frey zu seyn, der allgemeine Wunsch eines jeden vernünftigen Wesens seyn muß. Selbst das Gefühl des Mitleids ist wohlthätigen Personen lästig, und man kann fragen, ob es nicht um das Wohl der Welt besser stehen würde, wenn man das Wohlwollen unter die Adiaphora zählte. — Zu andern Zeiten erklärte er es für indirecte Pflicht, die mitleidigen Gefühle zu cultiviren, um sie als Mittel zur Theilnehmung aus moralischen Grundsätzen zu benutzen ⁷¹).

Herr K. behauptet sehr bestimmt, daß die Triebfeder der sittlichen Gesinnung von aller sinnlichen Bedingung frey seyn müsse, und daß daher die Achtung für das Gesetz nicht Triebfeder der Sittlichkeit seyn könne ⁷²). An
andern

67) 9.
70) 10.

68) 8.
71) 6. 7.

69) 5.
72) 12.

andern Stellen behauptet er eben so entscheidend: daß die Achtung für das moralische Gesetz die einzige und zugleich unbezweufelte moralische Triebfeder sey ⁷³).

Ich ersuche besonders meine jüngeren Leser, bey den vielen und unlängbaren Widersprüchen stehen zu bleiben, in welche Herr K. in den Untersuchungen über zwey Materien gefallen ist. Sie werden es um desto inniger beherzigen, wie gefährlich es sey, auch in den Stunden der Abstraction, der Erfahrung gänzlich zu entsagen, und eine angeblich reine Vernunft zur einzigen Führerin zu wählen. Auch werden sie finden, daß das Räsonniren über wirkliche Dinge ohne Rücksicht auf Erfahrung nichts, als Vernünfteln sey, und daß das Vernünfteln die Vernünftler nicht nur mit der Erfahrung, und gesunden Vernunft in Gegensatz bringe, sondern auch in den offenbaren Streit mit sich selbst verwickle. Herrn Kants beständige Widersprüche machen es, wie bey andern ähnlichen Schriftstellern nothwendig, bey der Bestimmung seiner wahren Meinung nicht bloß eine Stelle zum Grunde zu legen, sondern alle Parallel-Stellen zusammen zu suchen; und auch dann wird es nicht selten schwer, oder unmöglich, zu errathen, wie Herr K. zuletzt, oder im Ernst gedacht habe. Dieß ist namentlich der Fall bey den Aussprüchen über Neigungen, und noch mehr über Achtung. Ist nämlich Achtung eine Vorstellung, oder ein Gefühl? wenn ein Gefühl, ist sie ein angenehmes, oder unangenehmes, oder ein aus Erhebung und Demüthigung gemischtes Gefühl? Oder ist Achtung ein Analogon von Furcht und Neigung, oder kaum ein Analogon von Lust, oder Unlust? Geht sie bloß auf Personen, oder auf Sachen, oder ausschließlich auf das Gesetz? — Ich will zuerst zu bestimmen suchen, was Achtung sey: dann die Kantischen Begriffe von Selbstliebe, Selbstsucht, Ei-

genbüßel, und Eigenliebe: und endlich die paradoxen Aeußerungen über das Entbehrliche, und lästige aller Neigungen prüfen.

Der unbekante, wenigstens mir unbekante Verfasser der neuen Gespräche zwischen C. Wolf und einem Kantianer, sah die auffallenden Widersprüche in der Kantischen Lehre von der Achtung für das Gesetz sehr richtig ein ⁷⁴⁾. Garve übersah alle diese Widersprüche, und gab der Kantischen Lehre von der Achtung für das Gesetz einen Anstrich, den sie in den Kantischen Schriften selbst nicht hat, und den Herr K. ihr vielleicht auch nicht zu geben vermochte.

Garve glaubte, daß Herr K. dem Worte Achtung eine weit bestimmtere, und eben deswegen wichtigere Bedeutung gegeben, als dieß Wort in irgend einem andern Moral-System gehabt habe. Achtung nämlich für das Gesetz sey das Wohlgefallen am Gesetze, dessen Befolgung wir die angenehme Empfindung unserer Selbstmacht, oder der Oberherrschaft des bessern Theils über den schlechtern, zu verdanken haben, verbunden mit der ursprünglichen Furcht vor demselben Gesetze ⁷⁵⁾. So bald, sagt G. an einen andern Orte als Ausleger des Kantischen Systems, der vernünftige Mensch von der Wahrheit des Sittengesetzes als eines Sakes überzeugt ist; so entsteht unmittelbar auf eine in der That einzige, und nicht völlig erklärbare Weise daraus bey ihm eine doppelte Empfindung: einmahl eine Verehrung des Gesetzes, als seines Gebieters, und zwentens eine Demüthigung und Niebergeschlagenheit seiner selbst, als eines zur strengsten Untermüthigkeit unter das Gesetz verbundenen, und doch dasselbe nie ganz erfüllenden Wesens. Diese zwiefache Empfindung, die liebende Verehrung eines Andern, mit Demüthigung unser selbst verbunden, ist

74) 143-146 S.

75) 244-246 S.

ist das, was man eigentlich Achtung nennt ⁷⁶). Die aus dem Wohlgefallen an der Erhabenheit unserer vernünftigen, und sittlichen Natur, und aus der Unlust über unsere eigene Niedrigkeit entspringende Empfindung ist das, was Kant mit dem Worte Achtung bezeichnet; und sie ist es auch, die moralisches Gefühl heiße, oder heißen sollte ⁷⁷). — Nachdem Garve die Kantische Achtung für das Gesetz auf das möglichste herausstiftet hat; so findet er doch, daß es dem Kantischen System an gehörigen Triebfedern zu fehlen scheine. Denn erstlich stelle sich das moralische Gefühl erst ein, nachdem die Pflicht vollbracht sey; und sie sey also eine Folge, nicht eine Triebfeder der Ausübung der Tugend. Zweitens sey das Gefühl sehr schwach, und könne nur in seltenen Augenblicken eines völlig freyen Gemüths, nicht aber in geschäftigen Zeiten, wo der Mensch der Triebfedern zur Ausübung der Pflicht am meisten bedürfe, in uns entstehen. Wenn man endlich einem angenehmen Gefühle, sey es auch unter der künstlichsten Larve, einen Einfluß auf die Beförderung der Tugend gestatten wolle; so sey gar nicht abzu sehen, warum man auch nicht andere ähnliche, der Würde der Tugend nicht minder anständige Gefühle und Triebfedern zu Hülfe nehmen wolle ⁷⁸).

Herr K. verfuhr mit dem Worte Achtung, wie mit vielen andern Ausdrücken: er nahm es jedesmal in der Bedeutung, die der gegenwärtigen Ideen-Reihe angemessen schien, ohne sich darum zu bekümmern, ob er mit sich selbst, und mit dem allgemeinen, und richtigen Redebrauch übereinstimme, oder nicht. Es ist keinem Schriftsteller erlaubt, ein Wort, das zur Bezeichnung bestimmter Begriffe, oder Gegenstände erfunden, und von jeher gebraucht worden ist, eigenmächtig in einer ganz andern Bedeutung zu nehmen. Wenn es ernstlich darum

K 4

zu

76) 302. 303 S. Man vergleiche f. 312 S.

77) 312. S.

78) S. 378. 379.

zu thun ist, die wahre Bedeutung des Worts Achtung zu erfahren, der muß Acht geben, von welchen Dingen man in allen gebildeten Sprachen, und unter allen gebildeten Nationen sagt, daß sie Achtung erwecken, oder achtungswerth sind. Er muß ferner untersuchen, ob und in wie fern man die verschiedenen Grade und Arten derjenigen Empfindung, welche man Achtung nennt, mit verschiedenen Ausdrücken bezeichnet hat: welche Regungen dieser Empfindung nach einem allgemeinen und richtigen Redebrauch am meisten verwandt, oder derselben entgegengesetzt sind. Wir finden in unsern und in andern gebildeten Sprachen die Wörter Achtung, Hochachtung, oder Hochschätzung, Ehrfurcht und Ehrerbietung, (*estime, consideration, respect, veneration*) deren Bedeutung durch mancherley Beywörter verstärkt, oder geschwächt werden kann. Den eben angeführten Ausdrücken stehen die Wörter Geringschätzung, und Verachtung entgegen. Man sagt in unsern, und in allen andern gebildeten Sprachen von einigen Personen, daß sie zwar Liebe, aber keine Achtung: von andern, daß sie Achtung, aber keine Liebe einflößen. Man redet von verdienter, unverdienter, und übertriebener Achtung: von empfunderer, und bloß nachempfunderer Achtung ⁷⁹).

Schätzen, oder achten (*aestimare*), hieß ursprünglich so viel, als prüfen, oder untersuchen, ob Dinge einen Werth, oder Unwerth, oder weder einen Werth, noch Unwerth haben. Daher die noch immer üblichen Redensarten, etwas hoch, oder gering, oder für nichts schätzen, oder achten! Die Griechen und Römer sagten von Dingen, die einen gewissen Werth hatten, daß sie schätzens = oder achtungswerth: von denen, die nicht allein

79) *estime sentie, und estime sur parole. Helvetius II. ch. X. de l'Esprit.*

allein keinen Werth, sondern einen Unwerth hatten, daß sie verwerflich, oder nicht schätzenswerth: und von denen endlich, die weder einen Werth, noch Unwerth hatten, daß sie gleichgültig seyen ⁸⁰⁾. Schätzenswerthe Dinge erklärten sie als solche, die mit unserer Natur übereinstimmen; und diese mit unserer Natur übereinstimmenden Dinge theilten sie wiederum in natürliche, und in lobenswürdige ein. Natürlich nannten sie alles das, was unserer Natur angemessen ist, und Wohlgefallen, oder Zuneigung, und Verlangen erregt: lobenswürdig hingegen dasjenige, was nicht bloß Wohlgefallen, sondern Achtung, Hochachtung, Ehrfurcht erweckt ⁸¹⁾.

Wenn wir unsere Untersuchung geistlich in engere Schranken zusammenziehen, und nicht von Gütern und Uebeln überhaupt, sondern von menschlichen Vollkommenheiten, und Unvollkommenheiten, von menschlichen Eigenschaften und Handlungen reden wollen, so werden wir bald finden, daß gewisse Eigenschaften und Handlungen in uns Wohlgefallen und Liebe: andere Wohlgefallen und Achtung: und noch andere Wohlgefallen mit Liebe und Achtung zugleich erwecken. Den erstern stehen solche Eigenschaften und Handlungen entgegen,

K 5

80) Cicer. de Fin. IV. c. 21. von der alten Akademie: Dicunt appetitionem animi moveri, cum aliquid ei secundum naturam videatur; omniaque, quae secundum naturam sint, aestimatione aliqua digna; eaque pro eo, quantum in quoque sit ponderis, esse aestimanda. Man vergleiche V. 13. über die Schätzung der Güter des Körpers, des Geistes, und des Gemüths. Und von den Stoikern III. c. 15. Inter haec . . . aliquid tamen, quo different, esse voluerunt, vt essent eorum alia aestimabilia, alia contra, alia neutrum.

81) Cicer. IV. 21. ex iis, quae sint apta, ea honesta, ea pulcra, ea laudabilia: illa autem superiora, naturalia nominantur.

gegen, die in uns Mißfallen, mit Widerwillen, oder Ekel, oder Haß verbunden: den zweyten solche, die Mißfallen, mit Geringschätzung, oder Verachtung: und den dritten endlich diejenigen, die Mißfallen mit Haß, und Verachtung hervorbringen. Wohlgefallen der Liebe erwecken, oder liebenswürdig sind alle Eigenschaften, (und so auch Handlungen) die entweder ihren Besitzern, oder denen, welche sie wahrnehmen, unmittelbares Vergnügen verschaffen, wie z. B. Schönheit des Körpers, Reinlichkeit und Eleganz in Kleidung, Puß, und Wohnung, gefälliger Wis, und Gabe der Unterhaltung, Freundlichkeit, Gefälligkeit, Bescheidenheit, Sanftmuth, sammt dem Ausdruck der zuletzt genannten Eigenschaften in Blicken, Mienen, Geberden, u. s. w.

Wohlgefallen der Achtung erregen, oder achtungswerth sind solche Eigenschaften, die entweder ihren Besitzern, oder andern Menschen nützlich sind; oder wenigstens recht gebraucht, nützlich, gemißbraucht schädlich werden. Von dieser Art sind alle nützliche, durch Übung erworbene Fertigkeiten des Körpers, Reichthum, Ansehen, Ehrenstellen, und Einfluß, besonders wenn sie durch persönliche Verdienste erworben worden: Geschicklichkeit in wichtigen Geschäften: Gelehrsamkeit: vorzügliche Talente und Genie: strenge Gerechtigkeit: Festigkeit des Charakters, u. s. w.

Wohlgefallen der Liebe und Achtung erzeugen, oder liebenswürdig, und achtungswürdig zugleich sind solche Eigenschaften, die nicht nur unmittelbares Vergnügen, sondern auch dauernden Nutzen verschaffen, wie z. B. wahre Dienstfertigkeit, und weise Wohlthätigkeit: Muth und Standhaftigkeit in Gefahren: Großmuth, Edelmuth, Seelengröße, u. s. w.: die Gabe einer nicht bloß annehmen, sondern auch nützlichen Unterhaltung, u. s. w.

Co

So wenig wir die Empfindungen des Vergnügens, und Schmerzes, der Liebe und des Hasses denen, welche sie nicht durch eigene Erfahrung kennen, durch Beschreibungen und Erklärungen mitzuthellen im Stande sind; eben so wenig die Empfindung der Achtung. Wir können bloß sagen, durch welche Ursachen oder Gegenstände alle diese Empfindungen in uns veranlaßt werden; mit welchen Symptomen sie begleitet sind; und welche Wirkungen sie auf unser Thun und Lassen haben.

Liebe und Achtung sind nicht einerley, aber auch nicht entgegengesetz. Wir lieben lebenswürdige Kinder, die wir nicht achten können: ja sehr oft schöne, witzige, unterhaltende Menschen, die wir in andern Rücksichten verachten müssen⁸²⁾. Cato wurde wegen seiner strengen Tugend von den Römern sehr hochgeachtet, aber nicht geliebt. Menschenfreundliche, und weise Regenten und Oberen hingegen, menschlichgesinnte Helden und Sieger, würdige Eltern, Wohltäter, Lehrer, Freunde und Gatten lieben und achten wir zugleich.

Die Empfindung der Achtung wird nicht bloß durch innere Vollkommenheiten des Menschen, d. h. durch Vorzüge des Körpers, des Geistes und des Herzens, sondern auch durch äußere Vorzüge erregt: diese letztern mögen erworben, oder angestammt, ererbt, oder sonst übertragen seyn. "Der Hang der Menschen, sagt Smith⁸³⁾, die Reichen, und Mächtigen zu bewundern, und bey nahe anzubeten, die Armen und Geringen zu verachten, oder wenigstens zu vernachlässigen, ist zwar zur Erhaltung des Unterschiedes der Stände, und der bürgerlichen Ordnung

82) Es ist daher gewiß falsch, was der Verf. der Morale Universelle sagt: III. p. 158. 159. On peut être estimé, sans être aimé, mais on ne peut être aimé solidement, sans être estimé.

83) I. 95 et seq. p.

Ordnung nothwendig. Er wird aber zu gleicher Zeit die vornehmste Ursache der Verdorbenheit unserer sittlichen Gesinnungen. Reichthum, und weltliche Größe werden nur zu oft mit eben der Bewunderung und Ehrfurcht betrachtet, womit man allein Weisheit, und Tugend betrachten sollte; und eben so wird Verachtung, dessen eigentliche Gegenstände Laster, und Thorheit sind, ungerechter Weise der Armuth, und Niedrigkeit zu Theil, wie aus den Klagen der Sittenlehrer aller Zeiten erhellt."

"Wir wünschen beides; sowohl achtungswürdig, als geachtet: wir fürchten beides, verächtlich, und verachtet zu seyn. Wenn wir aber in die Welt eintreten, so finden wir bald, daß Weisheit und Tugend nicht die einzigen Gegenstände der Achtung, Laster und Thorheit nicht die einzigen Gegenstände der Verachtung sind. Im Gegentheil bemerken wir, daß die ehrerbietige Aufmerksamkeit der Menschen viel mehr auf die Reichen, und Mächtigen, als auf die Weisen und Tugendhaften gerichtet ist. Eben so oft bemerken wir, daß die Laster und Thorheiten der Großen weniger verachtet werden, als die Armuth, und Niedrigkeit unsträflicher Menschen. Die großen Gegenstände allgemeiner Bestrebungen, und eines allgemeinen Wettseifers sind diese, die Ehrfurcht, und Bewunderung der Menschen zu verdienen, zu erwerben, und zu besitzen. Um diese uns so wichtigen Zwecke zu erreichen, bieten sich uns zwey verschiedene Wege dar: das Streben nach Weisheit, und die Übung der Tugend; und die Erwerbung von Reichthum und Macht. Eben so bieten sich uns zur Nachahmung zwey verschiedene Charaktere dar: der des stolzen Ehrgeizes, und der prunkenden Habsucht; oder der einer nachgiebigen Bescheidenheit, und einer menschenfreundlichen Gerechtigkeit. Endlich werden uns zwey verschiedene Muster, oder Gemählde vorgehalten, nach welchen wir un-

fern

fern Charakter, und Betragen bilden können: das Eine, lebhafter colorirt, das andere richtiger gezeichnet: das Eine anziehend für jeden flüchtigen Blick, oder Beobachter: das andere fast ganz allein für den sorgfältigen, und gebildeten Kenner. Nur die Weisen und Tugendhaften, ein auserwähltes, aber wie ich fürchte, kleines Häuflein, sind die wahren und standhaften Bewunderer von Weisheit, und Tugend. Der große Haufe der Menschen besteht aus Bewunderern und Anbetern, und was im höchsten Grade sonderbar ist, meistens aus den uneigennützigsten Bewunderern und Anbetern von Reichthum und Macht."

"Die Ehrfurcht, welche wir für Weisheit und Tugend empfinden, ist allerdings von derjenigen verschieden, welche Reichthum, und Macht in uns erregen; und es ist nicht viel Scharfsinn nöthig, um den Unterschied wahrzunehmen. Nichts destoweniger haben diese beiderley Empfindungen eine sehr große Aehnlichkeit, so daß unaufmerksame Beobachter sie leicht mit einander verwechseln können."

"Bey gleichen Graden von Verdienst werden die Reichen und Mächtigen fast allgemein mehr geachtet, als die Armen, und Geringen. Die meisten Menschen bewundern den Stolz und die Eitelkeit der Ersteren mehr, als das ächte Verdienst der letzteren. Es ist kaum mit einem richtigen Redebrauch, viel weniger mit einer guten Moral vereinbar, daß Reichthum und Macht allein, ohne Tugend und Verdienst, unsere Achtung verdienen. Man muß aber bekennen, daß sie dieselbe fast ohne Ausnahme erhalten, und daß sie in gewissen Rücksichten als ihre natürlichen Objecte betrachtet werden können. Die höheren Stände können freylich durch Thorheit und Laster gänzlich herab gewürdigt werden. Allein beide müssen sehr groß seyn, bevor sie eine solche gänz-

gänzliche Herabwürdigung bewirken. Die Verdorbenheit eines Weltmanns erregt weniger Verachtung und Abscheu, als die eines gemeinen Menschen. Eine einzelne Uebertretung der Befehle der Mäßigkeit und Schlichtheit wird an dem letztern mehr geahndet, als eine beständige, und erklärte Verachtung derselben an dem Erstern."

Wer des Laufs der Welt nicht ganz unkundig ist, wird den ratgerheilten Betrachtungen von Smith seinen Beyfall schwerlich versagen können. Die Gegenstände der Achtung, und Verachtung der Menschen sind eben so verschieden, als ihre Urtheile über den Werth, und Unwerth der Dinge. Was unter diesem Volke, in diesem Menschen die höchste Achtung erregt, wird unter andern Völkern, von andern Menschen mit der tiefsten Verachtung weggeworfen, und umgekehrt. Es ist nicht allgemein, aber doch in vielen Fällen wahr, was Selvetius ⁸⁴⁾ unbedingt annahm, daß die Menschen nur sich selbst in Andern achten, und daß sie wahre, selbstempfundene Achtung nur für solche Meinungen, Sitten, Gewohnheiten, Charaktere, Handlungen und Arbeiten Anderer hegen, die ihnen nützlich, oder mit den andern übereinstimmend sind.

Nichts ist falscher, als, daß Achtung bloß auf das Gesetz gehe: daß wir allein für gesetzmäßige Gesinnungen, und Handlungen Achtung empfänden: daß Achtung sters auf dem Bewußtseyn einer Pflicht beruhe. — Vielmehr haben die größten Menschenkenner bemerkt, daß außerordentliche Gaben, und Fertigkeiten des Geistes eine allgemeinere Achtung erregen, als sittliche Tugenden. — Sind nicht, sagt Linné ⁸⁵⁾, unsere . . . Gelehrsamkeit, unser Wiß und gute Lebensart, unsere Be-

redsam

84) II. Ch. 3. et seq.

85) Essays Vol. III. p. 388. Ed. Basil.

redsamkeit, oder Gewandtheit, unser Geschmaçk, und übrigen Geschicklichkeiten die vornehmsten Gegenstände unserer Eitelkeit? Diese legen wir, so viel wir können, zur Schau; und wir streben im Ganzen mehr darnach, uns durch diese Vorzüge, als durch gefellige Tugenden hervorzuthun. Gutherzigkeit, und Rechtschaffenheit, besonders die letztere, werden so unumgänglich erfordert, daß, ungeachtet der härteste Tadel die geringsten Abweichungen davon trifft, dennoch kein besonderes Lob denen ertheilt wird, welche diese Vorzüge des Herzens in gewöhnlichem Grade besitzen. Hierin liegt meiner Meinung nach der Grund, warum die Menschen die Vorzüge ihres Herzens zwar sehr oft ungescheut erheben, aber doch in den Lobpreisungen auf die Gaben ihres Geistes mehr zurückhaltend sind. Man setzt voraus, daß die letztern Vollkommenheiten seltener und ungewöhnlicher: daß sie eben deswegen häufiger Gegenstände des Stolzes sind, und wenn man sich ihrer rühmt, einen starken Verdacht von Stolz und Eitelkeit erregen."

Helvetius ging noch weiter, als Lume, oder als die Erfahrung ihm zu gehen erlaubte. Er behauptete nicht bloß, daß große Talente im Ganzen mehr Achtung erregen, als große Tugenden, sondern daß jene allein dergleichen hervorbringen⁸⁶⁾. Ein einzelner Mann, heißt es, kann sich allein durch seine Talente seiner Nation nützlich, und empfehlenswerth machen. Was geht ein ganzes Volk die Rechtschaffenheit eines einzigen Menschen an? Eine solche Rechtschaffenheit ist für das ganze Publicum fast von gar keinem Nutzen. Auch richtet dieses die Lebendigen, wie die Nachkommenschaft die Todten richtet. Man fragt nicht, ob Juvenal boshast, Ovid ausschweifend, Hannibal grausam, Lucrez ungläubig, Horaz verdorben, August versteckt, und Cäsar das Weib

86) II. 6. pag. 59.

Weib aller Männer war. Ihre Geistesgaben, und Geisteswerke sind es allein, welche die Nachkommen richten. — Man darf sein gutes Herz, aber nicht seinen Kopf rühmen, weil das Erstere ohne Bedeutung ist. Der Neid sieht voraus, daß das Lob des guten Herzens bey dem Publico wenig Eindruck machen werde."

Die Ausdrücke, welche die höheren, und mit andern Empfindungen vermischten Grade der Achtung andeuten, sind in keiner Sprache genau bestimmt. Wenn wir Hochachtung von Achtung unterscheiden, und als ein dem Französischen *confidération* entsprechendes Wort betrachten; so heißt Hochachtung so viel, als ein höherer Grad von Achtung, die mit Liebe, oder Zuneigung vermischt ist, und durch vorzügliche, angenehme, oder nützliche Talente, oder vorzügliche Tugenden, und die aus beiden entstehenden persönlichen Verdienste erweckt wird⁸⁷⁾. Ehrfurcht ist gleichfalls ein höherer, oder der höchste Grad von Achtung, vermischt entweder mit einem Gefühl eigener Schwäche, oder geringerer Würdigkeit, oder gar eigener Unwürdigkeit, oder auch mit Furcht, oder mit allen diesen Regungen zusammengenommen. Vorzügliche Achtung mit einem Gefühl eigener Schwäche, oder Unwürdigkeit erregen in uns ganz außerordentliche Geisteskräfte, und deren Werke, oder eben so außerordentliche Tugenden, und Tugendthaten: vorzügliche Achtung mit Furcht, ungewöhnliche Größe und Macht: vorzügliche Achtung endlich, mit einem Gefühl eigener Schwäche, und mit Furcht verbunden, außerordentliche Geisteskräfte und Tugenden, die sich in mächt-

87) *Duclos* p. 76. La *confidération* est un sentiment d'estime mêlé d'une sorte de respect personnel, qu'un homme inspire en sa faveur. Man vergleiche *Morale Univers.* III. 158. — Meine Erklärung scheint mir richtiger.

mächtigen Menschen finden ⁸⁸). Man unterscheidet mit Recht in allen Sprachen Ehrfurcht, und Ehrerbietung. Die letztere bedeutet eine vorzügliche Achtung, bald mit zärtlicher Schonung und Nachsicht, bald mit Andacht, oder erstem Nachdenken verbunden. Ehrerbietung erregen ehrwürdige Personen und Gegenstände: ehrwürdige Alte, und Alterthümer, ehrwürdige Tempel, und andere Heiligthümer, ehrwürdige Ruinen, Schriften, und Meinungen.

Wenn Herr K. über Selbstliebe, Eigenliebe, Selbstsucht, und Eigendünkel redet; so verwirrt er die verschiedensten Begriffe nicht weniger, als in seinen Ausprüchen über Achtung. Alle Neigungen, die einem vernünftigen Wesen lästig sind, machen nach ihm die Selbstsucht aus ⁸⁹). Diese ist entweder die der Selbstliebe, eines über alles gehenden Wohlwollens gegen sich selbst (Philantia), oder die des Wohlgefallens an sich selbst (Arrogantia). Jene heißt besonders Eigenliebe, diese Eigendünkel. Die reine practische Vernunft thut der Eigenliebe bloß Abbruch, indem sie dieselbe, als natürlich auf die Bedingung der Einstimmung mit dem Gesetze einschränkt. Aber den Eigendünkel schlägt sie ganz nieder

88) Der Verf. der Morale Univers. III. 159. gab von respect eine zu enge Erklärung, wenn er sagte: Les signes du respect sont dûs à la puissance; les égards, que la crainte, où les conventions de la société, où notre devoir nous obligent d'avoir pour nos supérieurs, où pour les personnes, qui exercent sur nous une autorité bien ou mal fondée, se nomment respect . . . Un citoyen respecte les Princes, les grands, les gens en place, lors même, qu'ils sont méchants.

89) 10.

II. Band.

nieder — — . Die Selbstliebe, sagt Herr K. 90) kann man auch als den Hang erklären, sich selbst nach den subjectiven Bestimmungsgründen seiner Willkür zum objectiven Bestimmungsgrunde seines Willens überhaupt zu machen; und eben diese Selbstliebe kann man Eigendünkel nennen, wenn sie sich gesetzgebend, und zum unbedingten practischen Princip macht. — Es ist in der That unbegreiflich, wie ein denkender Mann sich über Worte und Begriffe, die seit Jahrtausenden gehörig geschieden, und bestimmt waren, so äußern konnte, wie Herr K. sich äußert, wenn er sich nur die geringste Mühe gegeben hätte, die Untersuchungen älterer oder neuerer Menschenforscher und Jugendlehrer kennen zu lernen. Man beurtheile die angeführten Stellen ganz allein nach, oder durch sich selbst, und man wird nichts, als Dunkelheit, und Widersprüche finden. Wenn alle Neigungen die Selbstsucht ausmachen, und Selbstliebe ein Hauptzweig dieser Selbstsucht ist: wenn alle Neigungen lästig sind, und die Selbstliebe in einem über alles gehenden Wohlwollen gegen sich selbst besteht, wie kann denn die Selbstliebe jemahls vernünftig, und mit dem Sittengesetz übereinstimmend werden? Wie kann man jedes Wohlgefallen an sich selbst Eigendünkel nennen? Wie wünschen, von allen Neigungen frey zu seyn, wenn das Verlangen, glücklich zu seyn, jedem vernünftigen endlichen Wesen nothwendig, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Bekehrungsvermögens ist? 91) Wie war es möglich, daß Herr K. selbst sich mit den zuletzt angeführten Erklärungen der Selbstliebe und des Eigendünkels, die von den erstern ganz verschieden sind, befriedigen konnte?

Und auch alle diese Verdrehungen von Begriffen und Worten sind nichts weniger, als neu. Die verschiedensten

90) II.

91) Crit. der pract. Vern. S. 45.

sten Denker, die Lehrer nämlich der Sinnlichkeit und der Selbstsucht, die Lehrer der reinsten und uneigennützigsten Tugend, oder des reinsten und uneigennützigsten Wohlwollens verwechselten Selbstliebe, mit Eigennuß, und Eigenliebe, oder Selbstsucht. Mandeville lehrte, daß die Selbstliebe übermäßiges Wohlgefallen an uns selbst, und einen übermäßigen Hang, unsere persönlichen Vergnügungen und Vortheile zu befördern, in sich schließe ⁹²⁾. Hutcheson nannte in einer seiner früheren Schriften ⁹³⁾ das Wohlwollen, und die Tugend nur alsdann rein, und ächt, wenn man das Eine, und die Andere ohne alle Rücksicht auf die Selbstliebe, oder auf ihre Vergnügungen und Vortheile übe. Samuel Clarke, und die übrigen Weltweisen der Eudemischen Schule lehrten, daß der Mensch die Regel des Rechts, oder des Wahren zur einzigen Richtschnur seiner Handlungen wählen, und daß er nicht seine eigene Glückseligkeit, sondern allein die Wohlfahrt Anderer zum letzten Zwecke aller seiner Handlungen machen müsse: welches letztere John Clarke mit Recht für unmöglich erklärte ⁹⁴⁾. Die Stoiker behaupteten, daß man die Tugend als das einzige, und höchste Gut bloß um ihrer selbst, nicht um ihrer Freuden, und Vortheile willen, lieben müsse, und daß die Freuden und Vortheile der Tugend zwar natürliche Folgen, aber nicht Belohnungen derselben seyen. Wem endlich ist es unbekannt, daß

S 2

Plato

92) II. 134 - 142. p.

93) Inquiry in to the Original of our Ideas of Beauty and Virtue p. 138. Virtue is not pursued from the interest or selflove of the pursuer, or any motives of his own advantage.

94) Foundation of Morality p. 23. The principles of Dr. Clarke imply, that a Man is not to make his own Happiness. but that of others his chief and supreme end, which, I doubt not, will appear to every unprejudiced Reader utterly impossible.

Plato die höchste Vollkommenheit unsers unsterblichen Geistes in eine gänzliche Entsinnlichung, oder in die Erdrö- rung der Sinne, und aller aus Vergnügungen und Schmerzen entstehenden Neigungen, und Leidenschaften setzte?

Ungeachtet aber ältere und neuere Denker in den ver- schiedensten Absichten Selbstliebe, und Selbstsucht ver- wechselten, und vermittelst dieser Verwechslung bald den Menschen in ein durchaus selbstsüchtiges Geschöpf verkeh- ren, bald alle Neigungen in ewige und unverföhnliche Feindinnen der Tugend und Vernunft verwandeln, und durch die gänzliche Unterdrückung der Erstern dem Men- schen eine Entsinnlichung, oder Vergeistigung andichten wollten, deren seine Natur durchaus nicht fähig ist; so traten doch die meisten und berühmtesten Lehrer der Weisheit und Tugend in die Fußstapfen der Natur, un- terschieden Selbstliebe, und Selbstsucht, söhnten die ge- mäßigten so wohl selbstsüchtigen, als wohlwollenden Nei- gungen mit der Vernunft und Tugend aus, und bewie- sen, daß der Mensch weder ein durchaus eigennütziges, oder selbstsüchtiges, noch auch ein rein-geistiges, am we- nigsten ein solches Wesen sey, was ohne alle Rücksicht auf eigene Glückseligkeit, auf eigene Freuden und Leiden zu handeln im Stande sey. So dachten und lehrten im Alterthum Sokrates, vorzüglich aber die alte Akade- mie, das Lyceum, und die gemäßigteren Stoiker: in der neuern Zeit Shaftsbury, Hutcheson in seinem größern System, John Clarke, Hume, Smith, Hutcheson, Feder, Garve, und Andere ⁹⁵⁾.

Alle empfindende Wesen, sagten die Weltweisen der alten Akademie ⁹⁶⁾, unterscheiden sich von den Gewäch- sen

95) Man sehe im erstern Theile die Abschnitte nach, in welchen die Ersten dieser Schulen, und Männer vor- getragen werden.

96) Cicero. de Fin. V. c. 9 - 11. und meine Geschichte der Ethik I. 110 und f. S.

fen der Erde durch angeborne Selbstliebe, oder durch einen Trieb, sich selbst zu erhalten, alles das zu begehren und zu erlangen, was der Natur eines jeden Wesens gemäß, alles das zu verabscheuen, und zu fliehen, was der Natur desselben zuwider ist. Daß alle empfindende Wesen von Natur sich selbst lieben, braucht keines Beweises. Zugleich aber ist nichts leichter, als das, was keines Beweises bedarf, mit unumstößlichen Gründen darzutun: daß nämlich kein empfindendes Geschöpf sich selbst hassen, und sein eigenes Elend als Elend absichtlich wählen könne. — Mit dieser Erklärung der Selbstliebe stimmten die Definitionen aller vorher genannten großen Weltweisen vollkommen überein, sie machten nun die Selbstliebe einen Trieb nach eigener Wohlfahrt, und Glückseligkeit, oder eine aus unserer Sensibilität unmittelbar entspringende Begierde nach solchen Vergnügungen nennen, auf welche keine überwiegende Schmerzen und Nachteile folgen; und eine auf gleiche Art entstehende Verabscheuung solcher Schmerzen, die nicht von überwiegenden Freuden und Gütern begleitet, oder befolgt werden 97). Auch stimmten eben diese Weltweisen der alten Akademie darin bey, daß es gar nicht in der Gewalt des Menschen sey, seine eigene Glückseligkeit, und alles, was diese seinem eigenen Urtheile nach befördere, nicht zu begehren: oder sein eigenes Unglück, und das, was dieses hervorbringe, oder vermehre, nicht zu verabscheuen.

So sehr die Menschen darin harmoniren, führen dieselbigen Weltweisen weiter fort, daß sie sich selbst lieben, ihre eigene Glückseligkeit suchen, und ihr eigenes Unglück

§ 3

met.

97) Man sehe unter Andern Shaftsbury's Works II. 16. John Clarke p 25. 26. Seder I. 82. 83. Die Franzosen nennen in der neuern Zeit Selbstliebe, amour de soi-meme; die Engländer self-affection, oder self-love.

melken; so sehr weichen sie von einander in der Art ab, wie sie sich selbst lieben, ihre Glückseligkeit suchen, und ihr Unglück meiden. In einigen Menschen sind die Sinnlichkeit, und die selbstlichen Neigungen, zu Reichthümern, Macht, Ehre, Ansehen u. s. w. sehr stark, und die sympathetischen und sittlichen Gefühle hingegen sehr schwach, oder die letztern fehlen wohl gar gänzlich. Solche Menschen ziehen vermöge ihrer natürlichen Anlagen die Befriedigungen der gröberen Sinne, und der übermäßig-selbstlichen, d. i. der selbstsüchtigen Leidenschaften nicht nur den Vergnügungen der edleren Sinne, der Einbildungskraft und des Verstandes, sondern vorzüglich den sympathetischen und sittlichen Freuden, gegen welche sie wenig, oder gar nicht empfänglich sind, sehr weit vor. Eben bekwegend sind diese Menschen wenig geneigt, um der Wohlfahrt Anderer willen, die in ihnen wenig, oder gar keine Mitfreunde erweckt, oder zur Milderung fremden Elendes, das in ihnen wenig, oder gar kein Mitleiden erregt, die geringsten sinnlichen Vergnügungen, oder persönliche Vortheile, d. i. Mittel der Befriedigung ihrer Sinnlichkeit, und selbstsüchtigen Leidenschaften aufzuopfern. Vielmehr sind sie geneigt, zur Befriedigung ihrer Sinnlichkeit, und selbstsüchtigen Leidenschaften andern Menschen Unrecht zu thun, ihr Glück zu stören, und ihr Unglück zu befördern. Solche Menschen nun, die nicht geneigt sind, mit Aufopferung sinnlicher Vergnügungen, und persönlicher Vortheile das Glück Anderer zu befördern, und ihr Unglück zu mildern: die vielmehr einen Hang haben, das Glück Anderer zu stören, und ihr Unglück zu befördern, um ihre Sinnlichkeit und selbstsüchtigen Leidenschaften zu befriedigen: solche Menschen werden selbstsüchtige, und eigennützig Menschen genannt, oder man schreibt ihnen Selbstsucht, und Eigennützigkeit zu: 98) nicht, weil sie durch Begierden nach

98) Selfishness, intérêt personnel.

nach Vergnügungen, und Vortheilen, sondern weil sie durch Begierden nach größeren sinnlichen Vergnügungen, und nach persönlichen Vortheilen bestimmt werden, und diesen Vergnügungen und Vortheilen viel höhere Freuden und Güter aufopfern. Selbstsucht also bedeutet einen übermäßigen Hang zu den größern sinnlichen Vergnügungen, und zu persönlichen Vortheilen, d. h. zu den Mitteln, wodurch die selbstsüchtigen Leidenschaften beiriedigt werden⁹⁹). Eigennuß, oder Eigennützigkeit ist oft mit Selbstsucht gleichbedeutend. Sehr oft aber werden diese Worte in einem beschränktern Sinn genommen und alsdann zeigen sie einen übermäßigen Hang zu persönlichen Vortheilen an, der nicht selten ohne einen gleichen Hang zu den größeren sinnlichen Vergnügungen Statt findet. Eigenliebe ist eine übermäßige Schätzung seiner Selbst, und dessen, was Einem angehört¹⁰⁰). Eigenliebe kann ohne Eigennuß in der engeren Bedeutung des Wortes, Eigennuß ohne Eigenliebe vorhanden seyn.

In allen gebildeten Sprachen unterscheidet man uneigennützig Menschen von den eigennützig, und selbstsüchtigen. Für uneigennützig hält man diejenigen Personen, in welchen die Stolzheit und die selbstsüchtigen Leidenschaften schwach, oder mäßig, oder durch Vernunft und Uebung gemäßigt, die sympathetischen und sittlichen Gefühle und Triebe hingegen stark oder lebhaft sind: die also die größeren sinnlichen Vergnügungen, und persönlichen Vortheile, Reichthum, Macht, Ansehen u. s. w. wenig, oder mäßig begehren, hingegen an den Schicksalen anderer Menschen sehr lebhaften Antheil nehmen, sich mit verdientem Glück lebhaft freuen,

S 4

mit

99) Shaftsbury, und Feder II. cc. John Clarke p. 67.

100) Amour-propre wird gewöhnlich als gleichgeltend mit Eigenliebe, in der angezeigten Bedeutung gebraucht. Bisweilen aber ist amour-propre mit intérêt, oder intérêt personnel einerley.

mit unverbientem Unglück lebhaft mitleiden, und eben deswegen einen starken Trieb haben, das Glück Anderer zu befördern, und ihr Unglück zu mildern: auch ein lebhaftes Wohlgefallen oder Mißfallen an allen Handlungen empfinden, wodurch absichtlich das Glück oder Unglück Anderer befördert wird. Menschen, welche auf diese Art organisirt sind, opfern gern sinnliche Vergnügungen, und persönliche Vortheile, worauf sie einen geringen, oder mäßigen Werth setzen, auf, um das Glück Anderer, ihrer Mitbürger, ihrer Eltern, Kinder, Freunde u. s. w. zu vermehren, oder ihr Unglück zu vermindern: um im ersten Fall die lebhafteste Mitleide mit dem von ihnen gestifteten Glück und das selige Bewußtseyn wohlwollender Gesinnungen und Handlungen zu genießen: und im andern Fall theils die peinlichen Empfindungen des Mitleids zu lindern, theils die süße Genugthuung zu erhalten, die natürlich und nothwendig aus der Minderung unverbienten Elendes, und des dadurch verurachteten Mitleids entspringt. Eben diese Menschen sind vermöge ihrer Natur im höchsten Grade abgenügt, ihren Mitbrüdern Unrecht zu thun, das Glück derselben vorsehtlich zu vernichten, ihr Unglück absichtlich zu befördern, um sich Vergnügungen und Vortheile zu verschaffen, welche man wahrscheinlich deswegen persönliche genannt hat, weil ihr Genuß und Besitz auf die Genießer und Besitzer ausschließlich eingeschränkt sind, und sehr oft eben so viel, als dem Einen an Besitz und Genuß zuwächst, Andern von Beiden entzogen wird. Uneigennütige Menschen werden nicht deswegen so genannt, weil sie durch gar keine Bewegungsgründe von Vergnügen und Nutzen, sondern weil sie durch die edleren Freuden, und die wahren und dauernden Vortheile bestimmt werden, welche die Natur in allen gut gebornen Menschen mit dem Bewußtseyn und der Ausübung wohlwollender Gesinnungen, und Handlungen, oder mit der Beförde-

förderung des Glücks, und der Milde rung des Elendes unserer Mitbrüder verbunden hat. Das uneigennützig e Wohlwollen entspringt eben so wohl aus Selbstliebe, als die hassenswürdigste Selbstsucht, oder Eigennützig keit. Jenes ist eine richtig geleitete, diese nicht eine übertriebene, sondern eine verkehrte Selbstliebe, die der eigenen Wohlfahrt in eben dem Grade Abbruch thut, in welchem sie die Wohlfahrt Anderer vernachlässigt, oder stört, um sinnliche Vergnügungen, und persönliche Vortheile zu erhaschen. Wenn wir uns nicht selbst liebten, nicht unsere eigenen Vergnügungen, und unsere eigene Glückseligkeit suchten, unsere Schmerzen und un ser Unglück verabscheuten; so könnten wir uns auch weder mit anderen freuen, noch mit ihnen trauern: könnten keine Zufriedenheit mit unsern wohlwollenden Gesinnun gen und Handlungen empfinden: kein Wohlgefallen, oder Mißfallen an guten, oder bösen Gesinnungen und Handlungen haben: keine Liebe, Hochachtung, Ehr furcht und Bewunderung gegen Wohlthäter, und andere Tugendhafte hegen. Alle diese sympathetische, und sitt liche Freuden entspringen eben so wohl aus der Selbst liebe, als die Vergnügungen des Schlemmers ¹⁾: und der uneigennützigste Freund, Wohlthäter oder Patriot sucht eben so wohl seine Freuden, und das, was ihm gut ist; als der größte Schwelger, oder Wohlküstling. Allein der Erstere sucht seine Glückseligkeit in ganz an dern Gegenständen, als der Letztere; und unterscheidet sich von diesem nicht bloß durch seine Begriffe von dem Werthe und Unwerthe der Dinge, sondern auch durch seine ganze Art zu empfinden, zu begehren, zu verabs cheuen und zu handeln. Man thut daher nicht nur dem richtigen und allgemeinen Sprachgebrauch, sondern

S 5

auch

1) John Clarke p. 81. The love of a benefactor does as certainly arise from selflove, as the love of oysters.

auch der Natur selbst die offenbarste Gewalt an, wenn man die Eigennütigen, und Uneigennütigen bloß deswegen, weil sie beide ihr Vergnügen, ihren Nutzen, ihre Glückseligkeit suchen, aller Verschiedenheit ihrer Denkart, ihrer Neigungen, und Handlungen ungeachtet in eine und dieselbige Classe setzt: wenn man die sympathetischen und sittlichen Freuden, sinnliche und eigennütige Vergnügungen nennt, und mit den Vergnügungen von Schwelgern, Schlemmern, Wohlküstigen, Habsüchtigen, Ehrsuchtigen, und Herrschsüchtigen für einerley erklärt: wenn man Menschen, welche die sogenannten Vergnügungen, und Bequemlichkeiten des Lebens, ihr Vermögen, ihre Gesundheit, ja selbst ihr Leben für Vaterland, Freunde, Eltern, Gatten, Kinder hingeben, für eben so eigennützig erklärt, als diejenigen, welche die Wohlfahrt von Mitbürgern, Freunden, u. s. w. zerstören, um sinnliche Vergnügungen, oder Reichthum, Macht und Ehre zu erlangen: wenn man endlich nur dasjenige Wohlwollen, diejenige Tugend für uneigennützig erkennt, welche ohne alle Hoffnung und Rücksicht auf Vergnügungen und Nutzen in diesem, und einem andern Leben gehegt, und geübt werden ²⁾. Wer sich überzeugen will, wie sehr diese Verwechslung der verschiedensten Dinge mit der allgemeinen Denk- und Empfindungsart der Menschen streitet, der überdenke nur folgenden gar nicht erhabenen Fall, welchen Moore ³⁾ anführt. Zwey Personen gehen zu gleicher Zeit auf eine Fruchtbude los, um von den ausgestellten Früchten zu kaufen. In eben dem

2) So setzte Hutcheson die uneigennütige Tugend wie John Clarke ihm nach frühern Schriften mit Recht verwirft, p. 98. in a disinterested love of others, a love separated from all Manner of regard to pleasure of any Kind, concomitant, or subsequent in this life or another, which, setzt C. hinzu, is out-doing the Stoicks themselves far away.

3) View etc. I. 127. 128. p.

dem Augenblicke, in welchem sie hinzutreten, nähert sich ein Unglücklicher, der sein und der Seinigen unverschuldetes Elend auf die rührendste Art schildert. Beide Käufer hören die Erzählung mit gleicher Aufmerksamkeit an. Nachdem die Erzählung geendigt ist, zieht der Eine eine Guinee aus seinem Geldbeutel hervor, kauft sich eine Ananas, und verzehrt diese mit dem größten Appetit, ohne sich um den Unglücklichen zu bekümmern. Der Andere hingegen versagt sich die köstliche Frucht, welche er hatte kaufen wollen, und gibt die Guinee, welche er dazu bestimmt hatte, dem Bedrängten: voll des frohen Bewußtseyns, daß er durch die Aufopferung eines kleinen sinnlichen Vergnügens große Freude über eine ohne ihre Schuld unglückliche Familie verbreitet habe. Wer hat das Herz, den letztern eben so selbstsüchtig, als den Erstern zu nennen? Wer kann läugnen, daß das Vergnügen des Einen sinnlich, und eigennützig, und die Freude des Andern nicht-sinnlich, und nicht-eigennützig war? — “Wer kann es denken, daß Gott der Allmächtige an Handlungen, von welchen er wollte, daß der Mensch sie ausüben sollte, Vergnügen geknüpft hat, ohne die geringste Absicht, daß der Mensch beim Handeln durch dieß Vergnügen bewegt, oder erweckt werde? Wäre es nicht eben so vernünftig, vorauszusetzen, daß Gott den Genuß gesunder Speisen angenehm, und beide Geschlechter anziehend für einander gemacht habe, ohne im Geringsten zu beabsichtigen, daß die Menschen durch Vergnügen zum Essen, und zur Fortpflanzung ihres Geschlechts angetrieben würden? 4)

Ich

4) John Clarke p. 99. 100. Thus God Almighty has made Man, and can it be supposed, he has annexed a sense of pleasure to such actions as he would have him perform, without any intention,

Ich schmeichle mir, daß ich meine Leser in Stand gesetzt habe, Selbstliebe von Selbstsucht, Eigennuß, und Eigenliebe gehörig zu unterscheiden, und richtig einzusehen, wie uneigennütziges Wohlwollen, und unigenütige Tugend sich zwar mit der Selbstliebe, aber nicht mit der Selbstsucht, und dem Eigennuße vereinigen lassen. Daß es nicht leicht sey, diese Begriffe richtig zu unterscheiden, davon wird sich ein jeder durch die gleich mirzutheilende Stelle des scharfsinnigen Sume überzeugen. Sume fühlte und erkannte, daß man dem Menschen Unrecht thue, wenn man ihn unbedingt für ein selbstsüchtiges Geschöpf erkläre: daß man vielmehr uneigennütziges Wohlwollen, uneigennütige Dankbarkeit, u. s. w. annehmen müsse. Allein er fand in dem letzten Sage doch immer noch große Dunkelheiten, in dem ersten eben so große Schwierigkeiten, weil er Selbstliebe, und Selbstsucht, selbstische und selbstsüchtige Begierden und Verabschouungen nicht scharf genug unterschied, oder die Unterschiede dieser Begriffe sich nicht immer gleich lebhaft gegenwärtig erhielt.

“Es gibt, sagt Sume ⁵⁾, ein Princip, von welchem man annimmt, daß es unter vielen Menschen gelte, und welches mit der Tugend, und dem moralischen Sinne unvereinbar ist: ein Princip, das nur aus einem äußerst

tion, that he should be at all moved or excited by a consideration thereof to the performance of these actions? what a wild unaccountable supposition is this? May it not be as reasonable to suppose, God has made Meat pleasant, but not to excite us by that pleasure to eat? that he has made the two sexes agreeable to one another, but never meant, they should be disposed by that Agreeableness, to come together?

5) Inquiry concerning the principles of Morals. Appendix II. p. m. 368. Basler Ausg.

äußerst verdorbenen Herzen entspringen kann, und die Verdorbenheit, aus welcher dasselbe entsprang, wieder vermehren muß. Dieß Princip besteht darin: daß alles Wohlwollen Heuchelei, alle Freundschaft eitel Trug, Patriotismus ein Gaukelspiel, und Treu und Glaube eine Schlinge sey um Zutrauen zu gewinnen: daß wir endlich alle ohne Ausnahme nur unser persönliches Interesse verfolgen, und jene schönen Masken einzig und allein in der Absicht vorhängen, um Andere sicher zu machen, und sie desto leichter betriegen zu können. Gute Menschen finden bald, wech' ein Herz diejenigen besitzen müssen, die solche Grundsätze äußern, und in ihrem Innern nichts entdecken, was denselben widerspricht: auch, welche Zuneigung solche Menschen zu ihren Mitbrüdern haben können, welche sie mit so gehässigen Farben darstellen, und weder der Dankbarkeit, noch der Gegenliebe fähig halten. Wenn man aber solche Grundsätze auch nicht ganz einem verdorbenen Herzen zuschreiben will; so muß man sie wenigstens aus einer höchst leichtfertigen und flüchtigen Untersuchung ableiten. Oberflächliche Forscher nehmen allerdings unter andern Menschen allerley falsche Vorpiegelungen wahr, und finden, daß auch sie selbst nicht frey davon sind. Hieraus ziehen sie leicht die allgemeine, und übereilte Folgerung, daß alles in gleichem Grade verdorben sey, und daß man unter den Menschen, so sehr sie sich auch von den übrigen Thieren unterscheiden mögen, keine merkliche Verschiedenheit in Rücksicht auf innere Güte annehmen könne, sondern daß sie unter allerley Gestalten im Grunde immer dieselbigen seyen."

"Es gibt noch einen andern Grundsatz, der dem erstern ähnlich ist, von manchen Philosophen angenommen, und zur Grundlage manches Systems gemacht worden: daß, welche Neigungen auch Jemand süßlen,
oder

oder für andere zu fühlen sich einbilden mag, doch keine Empfindung, und Neigung ganz uneigennützig: daß die aufrichtigste und edelmüthigste Freundschaft dennoch eine bloße Modification der Selbstliebe (self-love) sey: und daß wir, ohne es selbst zu bemerken, unsere eigene Befriedigung suchen, während daß wir uns auf das eifrigste mit Entwürfen für die Freyheit, und Glückseligkeit unsers Geschlechts beschäftigte scheinen. Durch eine besondere Wendung der Einbildungskraft, oder eine Ueberfeinerung der Rückkehr auf uns selbst ⁶⁾, oder durch die Wärme irgend einer Leidenschaft nehmen wir dem Scheine nach an Andern Theil, und schmeicheln uns, von allen selbstsüchtigen (selfish) Rücksichten frey zu seyn, da doch im Grunde der edelmüthigste Patriot, und der elendeste Geizhals, der tapferste Held, und die verächtlichste Memme bey jeder Handlung in gleichem Grade ihre eigene Wohlfahrt suchen."

"Wer aus der scheinbaren Richtung dieser Meinung schließen wollte, daß diejenigen, welche sich dazu bekennen, keine ächte wohlwollende Empfindung hegen, oder ächte Tugend nicht schätzen können, der würde sich im wirklichen Leben oft betrogen finden. Rechthchaffenheit, und Ehrliebe waren dem Epikur, und den Anhängern dieses Weltweisen im geringsten nicht fremd. Atticus und Horaz hatten von Natur, und nährten absichtlich in ihrem Herzen eben so wohlwollende Gesinnungen, als irgend ein Jüdling der strengeren Schulen. In der neuern Zeit lebten Hobbes, und Locke, die dem System des Eigennutzes anhängen, ganz unsträflich, ungeachtet der Erstere sich von allem Zwange der Religion frey

6) Die Redensart ist dunkel: by a refinement of reflection: reflection heißt im Englischen bald Ueberlegung, oder Nachdenken, bald Rückkehr, oder Zurückbeugung auf uns selbst.

frey gemacht hatte, welche die Mängel seines Systems allenfalls hätte ergänzen können."

"Ein Epikureer, oder Hobbist gesteht ein, daß es eine Freundschaft ohne Trug und Verstellung gebe: nur bestrebt er sich, durch eine philosophische Scheidekunst die Elemente dieser Neigung in die einer andern aufzulösen, und eine jede andere Neigung auf Selbstliebe zurückzubringen, welche durch eine besondere Wendung der Einbildungskraft auf mancherley Arten bearbeitet wird, und sich dehnen unter mancherley Gestalten zeigt. Allein da diese Wendung der Phantasie sich nicht in allen Menschen findet, und dem ursprünglichen Triebe der Selbstliebe nicht eine gleiche Richtung ertheilt; so ist dieß nach dem System des Eigennuzes hinreichend, die größte Verschiedenheit menschlicher Charaktere hervorzubringen: die einen tugendhaft, und menschenfreundlich, und die anderen lasterhaft, und niedrig eigennützig zu nennen. Ich schätze den Mann, dessen Selbst-Liebe, es sey auf welche Art es wolle, eine solche Richtung hat, daß er an Andern Theil nimmt, und ihnen nützlich wird. Ich hasse und verachte hingegen denjenigen, der auf nichts, als auf seine eigenen Genüsse und Befriedigungen denkt. Vergebens sagt man, daß diese Charaktere ihrer ansehnlichen Verschiedenheit ungeachtet, im Grunde dieselbigen seyen, und daß eine unbedeutende Wendung der Gedanken den ganzen Unterschied ausmache. Ein Jeder dieser beiden Charaktere weicht meinem Urtheile nach der scheinbar geringen Verschiedenheiten ungeachtet im wirklichen Leben auf eine unverkennbare, und dauernde Art von dem andern ab. Auch finde ich in diesem so wenig, als in andern Fällen, daß die natürlichen Empfindungen, die aus der allgemeinen Ansicht der Dinge entstehen, leicht durch spitzfindige Gedanken über dem Ursprung der Erscheinungen zerstört werden. Flößt mir nicht ein heit-

res

res blühendes Gesicht Wohlgefallen und Zuneigung ein, wenn gleich die Physiologie mich lehrt, daß alle Unterschiede der Gesichtsfarbe aus den kleinsten Verschiedenheiten der Dicke des zartesten Theils der Haut entspringen . . . ?”

“Ungeachtet aber die Frage über die allgemeine, oder bedingte Selbstsucht des Menschen für das wirkliche Leben nicht von der Wichtigkeit ist, als man gemeinlich glaubt; so ist sie doch in der theoretischen Wissenschaft des Menschen sehr bedeutend, und ein würdiger Gegenstand der Wißbegierde, und der sorgfältigsten Forschungen. Es wird daher auch nicht überflüssig seyn, einige Betrachtungen darüber hleher zu setzen.”

“Der auffallendste Einwurf gegen die Hypothese der Selbstsucht ist dieser, daß sie mit den gemeinen Gefühlen und Begriffen streitet, und daß daher die höchste Anstrengung der Philosophie erfordert wird, um ein solches Paradoxon zu gründen. Der unaufmerksamste Beobachter nimmt Empfindungen und Neigungen des Wohlwollens, und Edelmuths, der Liebe und Freundschaft, der Dankbarkeit, und des Mitleidens wahr. Diese Regungen haben ihre bestimmten Ursachen, Wirkungen, und Gegenstände, die durch den gemeinen Redebrauch und die gemeine Beobachtung bezeichnet, und von den selbstsüchtigen Leidenschaften deutlich unterschieden werden. Und da dieß die gewöhnliche Ansicht der Dinge ist, so muß man sie gelten lassen, bis irgend eine Hypothese erfunden wird, welche tiefer in die menschliche Natur eindringt, und beweiset, daß die zuerst genannten Regungen nichts, als Modificationen der letzteren seyen. Alle Versuche dieser Art sind bisher fruchtlos gewesen, und scheinen insgesamt aus der Liebe zur Einfachheit entsprungen zu seyn, welche die Quelle vieler falschen Rationnements in der Philosophie geworden ist. Ich will mich hier nicht in eine

eine detaillirte Untersuchung meiner Materie einlassen. Viele treffliche Weltweise haben das Unzureichende solcher Systeme dargethan. Ich nehme als zugestanden an, was, wie ich glaube, die geringste Ueberlegung einem jeden unparteyischen Forscher als ausgemacht darstellen wird."

"Die Natur der Sache selbst gibt Anlaß zu der stärksten Vermuthung, daß man auch in der Zukunft kein besseres System erfinden werde, um die wohlwollenden Empfindungen, und Neigungen aus den selbstsüchtigen abzuleiten, und die mannichfaltigen Regungen des menschlichen Herzens auf die vollkommenste Einfachheit zurückzubringen. Der Fall ist hier nicht derselbe, wie in der Natur-Wissenschaft. In der letztern ist manche Hypothese, die mit den ersten Phänomenen zu streiten schien, bey genauerer Untersuchung richtig befunden worden. . . . Allein bey allen Forschungen über den Ursprung der Leidenschaften, und über die inneren Veränderungen, oder Berrichtungen der Seele muß man eher das Gegentheil annehmen. Die einfachste, und zunächst sich darbietende Ursache von Erscheinungen ist allem Vermuthen nach die wahre. Wenn ein Weltweiser in dem Vortrage seiner Theorie zu sehr feinen und verwickelten Betrachtungen seine Zuflucht nehmen muß, um die Entstehung irgend einer Empfindung, oder Regung zu erklären; so haben wir Ursache, gegen eine solche Erklärung, als eine falsche Hypothese auf unserer Huch zu seyn. Unsere Gemüthsbewegungen lassen keine Einwirkungen einer grübelnden Vernunft, und einer raffinirten Einbildungskraft zu. Wegen der Beschränktheit unserer Seele bringen heftige Anstrengungen der letzteren Kraft gleichsam einen Stillstand der Ersteren hervor. Die herrschende Triebfeder, oder Absicht bleibt allerdings sehr oft vor uns selbst verborgen, wenn sie nämlich mit

II. Band. Z andern

andern Motiven vermischt ist, von welchen unsere Seele aus Eitelkeit, oder Stolz wünscht, daß sie die überwiegenden seyn möchten. Allein man hat kein Beispiel, daß eine solche Verborgtheit allein daher entstanden sey, daß irgend ein Motiv so sehr tief lag. Wer einen Freund, oder Bönner verloren hat, kann sich selbst schmeicheln, daß seine Traurigkeit ganz uneigennützig sey. Wenn hingegen Jemand einen würdigen Freund betrauert, der seinen Beystand, und Schutz brauchte; wie kann man da voraussetzen, daß die zärtliche Wehmuth aus irgend einer verborgenen eigennützigten Quelle entspringe, welche man nicht weiter nachzuweisen im Stande sey? Man könnte eben so gut annehmen, daß kleine Räder und Springfedern, wie die einer Uhr, einen Frachtwagen in Bewegung setzen, als daß Leidenschaften aus so abstrusen Betrachtungen entstehen."

"Selbst Thiere sind einer aufrichtigen Zuneigung so wohl gegen Thiere ihrer Art, als gegen Menschen sählig; und Niemand vermuthet hier die geringste Verstellung, oder Künsteley. Sollen wir alle diese Regungen aus feinen selbstsüchtigen Rücksichten erklären? Oder wenn wir uneigennütziges Wohlwollen in den unteren Geschlechtern von Thieren annehmen, wie wollen wir dann vergleichen dem vollkommensten Geschlecht der empfindenden Wesen auf der Erde absprechen?"

"Die Liebe zwischen Personen von verschiedenem Geschlechte erzeugt eine gegenseitige Zuneigung und Wohlwollen, die von der Befriedigung eines sinnlichen Triebes sehr verschieden sind. Zärtliche Liebe der Menschen gegen ihre Kinder, und der übrigen Thiere gegen ihre Jungen ist allein im Stande, die stärksten Bewegungsgründe der Selbstliebe aufzuwiegen, und ist von diesem Triebe ganz unabhängig. Weshalb ein Interesse kann eine zärtliche Mutter vor Augen haben, die über
der

der beständigen Wartung eines franken Kindes Ihre Gesundheit einbüßt, dann langsam hinschmachtet, und endlich stirbt, nachdem der Tod des Liebings sie von der Knechtschaft der beständigen Wartung befreyt hat?"

"Ist Dankbarkeit nicht eine lebhafte Neigung des menschlichen Herzens, oder ist Dankbarkeit ein Wort ohne Sinn, und Gegenstand? Haben wir nicht ein Wohlgefallen an der Gesellschaft gewisser Menschen vor Anderen, und Wünsche für die Wohlfahrt unsers Freundes, selbst wenn Abwesenheit, oder Tod uns aller Theilnehmung an derselben beraubt? Oder auf welche andere Art nehmen wir auch gegenwärtig und lebend an dem Glücke unserer Freunde Theil, als durch unsere Liebe, und Wohlwollen?"

"Diese und tausend andere Fälle sind Beweise eines allgemeinen Wohlwollens in der menschlichen Natur, wo kein wirkliches Interesse uns an die Gegenstände fesselt. Wie aber ein eingebildetes Interesse, als ein solches anerkannt, die Quelle irgend einer Empfindung und Neigung werden könne, ist schwer zu begreifen. Hierüber ist bisher keine genugsamende Hypothese erfunden worden, und es ist auch im geringsten nicht wahrscheinlich, daß der Scharfsinn der Menschen künftig glücklicher seyn werde."

"Wenn wir ferner die Sache auf das genaueste untersuchen, so entdecken wir, daß die Hypothese welche ein uneigennütziges, von der Selbstliebe verschiedenes Wohlwollen annimmt ^{?)}, im Grunde einfacher, und der Analogie der Natur angemessener sey, als die entgegengesetzte, welche alle Freundschaft, und Humanität in das Princip der Selbstliebe auflöst. Es

I 2

gibe

?) That the hypothesis, which allows of a disinterested benevolence distinct from selflove.

gibt körperliche Bedürfnisse, und Triebe, die vor allem sinnlichen Genüsse hergeben, und uns antreiben, unmittelbar den Besitz der Gegenstände ihrer Befriedigung zu suchen. Hunger und Durst z. B. haben Essen, und Trinken zu ihrem Zweck; und aus der Befriedigung dieser Grundtriebe entsteht ein Vergnügen, welches der Gegenstand einer abgeleiteten und selbstfüchtigen Neigung werden kann. Auf gleiche Art gibt es Bewegungen der Seele, wodurch wir unmittelbar zu gewissen Gegenständen, z. B. zu Ruhm, Macht, oder Rache, ohne die geringsten eigennützigen Rücksichten hingetrieben werden. Die Natur muß dem Menschen eine ursprüngliche Neigung zum Beyfall, oder zum Ruhm einpflanzen, ehe wir aus der Erlangung derselben Vergnügen erndten, oder sie aus Bewegungsgründen der Selbstliebe, und einem Triebe nach Glückseligkeit verfolgen können. Wer keine Eitelkeit besitzt, findet kein Vergnügen an Lob. Wer nicht ehrgeizig ist, dem verschafft Macht, oder Gewalt keinen Genuß. Wenn Jemand nicht aufgebracht ist, dem ist die Bestrafung eines Feindes gleichgültig. In allen diesen Fällen ist eine Leidenschaft vorhanden, die unmittelbar auf ihren Gegenstand geht, und diesen zu einem Gute, oder einem Theile unserer Glückseligkeit macht. Wiederum gibt es abgeleitete Neigungen,⁸⁾ die später entstehen, und etwas als Güter verfolgen, wenn sie erst durch unsere ursprünglichen Leidenschaften dazu gemacht worden sind. Wenn es keine, vor der Selbstliebe hergehende Triebe gäbe, so würde sich die letztere kaum jemahls äußern können, u. s. w."

"Was hindert uns nun, anzunehmen, daß dieß auch mit dem Wohlwollen, und der Freundschaft der Fall seyn könne, und daß wir vermöge der Einrichtung unserer Natur ein Verlangen nach fremder Glückseligkeit und Wohlfahrt haben können, die durch dieses Verlangen für uns

8) Secondary passions.

uns Güter werden, und dann aus den vereinigten Bewegungsründen des Wohlwollens, und des Selbst-Genusses verfolgt werden? Wer sieht nicht, daß die Nachgier so stark werden, und ihre Befriedigung so heftig verfolgen kann, um den Menschen wissentlich seine eigene Bequemlichkeit, Vergnügen und Sicherheit vergessen, und seine Seele gleichsam in die Wunden gießen zu machen, welche er seinem Feinde versezt? Und wie menschenfeindlich ist die Philosophie, die dem Wohlwollen und der Freundschaft nicht eben die Vorrechte zugestehen will, welche man den gehässigen Leidenschaften der Feindschaft und der Rache zugestehen muß? Eine solche Philosophie ist mehr eine Verläumdung, als eine treue Schilderung der menschlichen Natur, und kann allenfalls einem paradoxen Wiße und Gespötte, aber nicht ernstlichen Raisonnements zur Grundlage dienen."

Die durch besondere Lettern bemerklich gemachten Wörter, und Stellen von Hume beweisen insgesamt, daß er Selbstliebe, und Eigennuß, *) nicht immer genau unterschied, und daß aus dieser Verwechslung alle Schwierigkeiten, welche er fand, und alle unrichtige, oder unbestimmte Arten sich auszudrücken entstanden. Er hielt es für falsche Sätze: daß die edelmüthigste Freundschaft eine Modification der Selbstliebe sey: daß der edelste Patriot, und der elendeste Geizhals in gleichem Grade ihre eigene Wohlfahrt suchen. Er glaubte, daß die Eltern- und besonders die Mutterliebe von der Selbstliebe unabhängig, und daß das uneigennützigte Wohlwollen von der Selbstliebe gänzlich verschieden sey. Es schien ihm so gar, als wenn die Menschen durch Ruhmsucht, Herrschsucht, und Nachgier zu den Gegenständen dieser Leidenschaften ohne alle eigennützigte Rücksichten hingetriebten würden.

§ 3

Eigen-

9) Self-love, selfishness.

Eigennützigte Charaktere sind nicht alle in gleichem Grade, und auf dieselbige Art eigennützig, so wie die uneigennützigten nicht in gleichen Graden, und auf gleiche Art uneigennützig sind. Der rohe gefühllose Wilde, der um einer Flasche Brantwein willen seinen Wohlthäter, um geringer vermeintlicher Beleidigungen willen seinen Nachbar umbringt, ist auf eine gröbere, thierischere Art eigennützig, als der ausgelernte Schwelger und Schlemmer, der alle seine Einkünfte, oder gar sein ganzes, und anderer Menschen Vermögen auf kostbare Speisen und Weine verwendet, ohne für seine Freunde, für Arme, und Nothleidende etwas übrig zu behalten. Schwelgerey, und Schlemmerey sind gröbere Arten von Selbstsucht, als Ueppigkeit, oder als ein übermäßiger Hang zum Genuß der sinnlichen Liebe in dem Besiz auserwählter Gegenstände. Ueppigkeit, und Geldgeiz sind gröber, als Ehrsucht, Ehrgeiz, Herrschsucht, u. s. w.; und in einer jeden dieser selbstsüchtigen Triebe, und Leidenschaften finden mancherley Grade Statt.

Die Uneigennützigkeit der Menschen wird um desto größer, je mehr sie an solchen Freuden, und solchem Glück Theil nehmen, welche sie selbst genießen, und besitzen möchten, oder wodurch ihnen ein Theil ihrer sinnlichen Vergnügungen und persönlichen Vortheile entzogen wird: je mehr sinnliche Vergnügungen, und persönliche Vortheile sie aufopfern, oder je größere Gefahren, Beschwerden, Arbeiten, und Schmerzen sie übernehmen, um andere Menschen glücklich, oder weniger unglücklich zu machen.

Nicht alle sinnliche Vergnügungen, und Begierden nach sinnlichen Vergnügungen sind selbstsüchtig, sondern ganz allein diejenigen, welche durch Uebermaaß schaden, oder auf Kosten höherer Freuden und Güter genossen, und besessen werden. Mäßiger Genuß, und mäßiges Verlangen

langen nach Ruhe, oder nach den Vergnügungen der Tafel und Liebe sind nicht selbstsüchtig, sondern selbstlich: gehören nicht dem Eigennutze, sondern der Selbstliebe zu. Nur diejenigen selbstlichen Empfindungen, und Neigungen sind selbstsüchtig, die entweder denen, in welchen sie sich finden, oder auch anderen Menschen schaden.

Also auch nicht alle Neigungen, welche auf die Erlangung persönlicher Vortheile, und die Vermeidung persönlicher Nachtheile abzielen, sind eigennützig, oder selbstsüchtig. Sie werden es, wie die Begierden nach sinnlichen Vergnügungen nur alsdann, wenn sie die Wohlfahrt der Personen, welche sie hegen, oder die Glückseligkeit anderer Menschen zerstören. Mäßige Begierde nach den Gütern des Glücks, und den Bequemlichkeiten oder Annehmlichkeiten des Lebens: mäßiges Verlangen nach Ehre, Ruhm, Ansehen, und Einfluß: mäßiger Unwille, Zorn, Haß, u. s. w. sind der Natur und Vernunft des Menschen angemessen, und können also nur selbstlich, nicht selbstsüchtig genannt werden. Geldgeiz, Ehrgeiz, Ruhmsucht, Prachtliebe, Wuth und Rachgier in den höheren Graden werden nicht bloß anderen Menschen, sondern selbst denen, in welchen sie sich finden, verderblich; und erhalten dadurch einen falschen Schein von Uneigennützigkeit. Allein was schon in den ersten Graden, wo es über das Maaß der Natur hinausgeht, schädlich, und tadelnswerth ist, kann in den höchsten und schädlichsten Graden nicht lobenswürdig werden. Wie sollte die Vorsehung kräftiger gegen selbstsüchtige Leidenschaften warnen, als durch eine solche Einrichtung der menschlichen Natur, vermöge deren diejenigen, die sich solchen Leidenschaften überlassen, sich selbst den größten Schaden zufügen?

So wenig man den Sinn der Schönheit jemahls als einen Zweig der Sinnlichkeit angesehen hat, eben

so wenig kann man die Empfindungen sinnlich - schöner Gegenstände selbstsüchtige Empfindungen nennen. Nur selbstlich, nicht selbstsüchtig, sind die Vergnügungen einer unverdorbenen Einbildungskraft, einer gesunden Vernunft, und eines richtigen Verstandes. Wenn Künstler ihren Künsten, Gelehrte ihren Wissenschaften, wie die Alten zu reden pflegten, um ihrer selbst willen, oder wegen des reinen Wohlgefallens an denselben obliegen; so nennt man einen solchen Enthusiasmus für Kunst und Wissenschaft uneigennützig. Hingegen hält man Liebe zu Künsten und Wissenschaften für eigennützig, wenn man sich ihnen vorzüglich deswegen widmet, um dadurch große Reichthümer oder den lauten Beyfall der Menge, oder die unverdiente parteiische Gunst von Fürsten und Grafen zu erhalten. Man erklärt im ersten Fall den Enthusiasmus für Kunst und Wissenschaft für uneigennützig, weil man demselben die gröberer sinnlichen Vergnügungen, und die persönlichen Vortheile, welche die eigentlichen Gegenstände des Eigennutzes sind, aufopfert. Ist aber ein solcher Enthusiasmus auch alsdann des Beynehmens des uneigennütigen werth, wenn er übertrieben ist, den sympathetischen und sittlichen Gefühlen und Trieben Abbruch thut? Verdiente ein Künstler, oder Gelehrter, oder Liebhaber irgend einer Kunst und Wissenschaft, auch alsdann den Nahmen eines uneigennütigen Mannes, wenn er um seiner Neigung, oder Liebhaberey willen alles das, was er seinem Weibe, seinen Kindern, Eltern, Freunden, oder seinem Vaterlande schuldig ist, vergäße, und vernachlässigte: wenn er wohl gar seinem Enthusiasmus die Wohlfahrt seiner Familie, oder Mitbürger aufopferte? Dieß scheint nicht so unterschieden, als es entschieden ist, daß die sympathetischen und sittlichen Gefühle, und Neigungen auch dann, wann sie übertrieben, und durch ihre Unmäßigkeit tadelnswerth und schädlich sind, dennoch immer als uneigennützig

nüßige Empfindungen, und Triebe angesehen werden. Ein Künstler, oder Gelehrter, oder Virtuose, der aus Eifer für sein Lieblingsfach Weib und Kinder darben, oder rechtmäßige Gläubiger unbezahlt läßt; macht auf uns einen ganz andern Eindruck, als eine Mutter, die aus übermäßiger Sorgfalt, und Aengstlichkeit für ihr krankes Kind Gesundheit und Leben ansopfert, oder als ein Vater, der sich selbst des Nothwendigen beraubt, um seinen geliebten, wenn gleich verirrten, und unwürdigen Sohn vom Untergange zu erretten. Worin liegt und besteht der Grund dieser Unterschiede?

Daß vollständige und gut organisirte Menschen keine durchaus eigennüßige, oder selbstsüchtige Geschöpfe sind: daß es vielmehr eigennüßige Empfindungen, oder Gesinnungen, uneigennüßige Neigungen, Handlungen, Tugenden und Charaktere gebe, haben die Weltweisen der alten Akademie in ihren Empfehlungen der sittlichen Tugenden, und die der neuen Akademie in der Widerlegung des Epikurischen Systems mit so vielen, und so kräftigen Gründen dargethan, daß man der Stärke, und Zahl derselben kaum etwas zusetzen kann ¹⁰⁾. Am einleuchtendsten aber werden diese unwidersprechlich bewiesen, und in der Menschenkunde so wohl, als Weisheitslehre höchst wichtigen Sätze meinen Erfahrungen zu Folge alsdann, wenn man Acht gibt, welche Eindrücke unverdiente leiden, und verdientes Glück; unsere eigenen und anderer Menschen gute und böse Handlungen auf selbstsüchtige Personen wirklich machen, und auf alle Menschen machen würden, wenn sie durchaus selbstsüchtig wären.

Wenn der Mensch ein durchaus eigennüßiges Geschöpf wäre, so würden unverdiente Leiden und Unfälle

§ 5 Anderer

10) Man sehe den ersten Theil dieser allg. krit. Gesch. der Ethik 76 und f. S. 126 u. f. S. Man vergleiche Hutcheson l. 49. 76. 77. p.

Anderer in uns nicht reines, oder aufrichtiges, zur Hilfe aufforderndes Mitleiden hervorbringen, sondern entweder eine schmerzhaftige Nachempfindung ehemahliger, oder eine peinliche Vorempfindung künftiger eigener Leiden, oder endlich eine heimliche Freude darüber, daß wir von den Gefahren und Unfällen, in welchen wir Andere wahrnehmen, oder uns vorstellen, frey sind.

Auch haben in der That nicht bloß Verläumber, sondern Freunde und Kenner der menschlichen Natur geglaubt, daß die Empfindung des Mitleidens weiter nichts sey, als eine lebhaftige Erneuerung, oder Vorempfindung eigener Leiden^{II)}. Man würde aller Erfahrung widersprechen, wenn man läugnen wollte, daß die Leiden, und Unfälle Anderer in eigennütigen, und sehr oft selbst in sonst uneigennütigen Menschen solche Nach- oder Vorempfindungen veranlassen. Beides geschieht, wenn Personen dieselbigen, oder ähnliche Unfälle erlitten haben, oder fürchten, daß ihnen dieselbigen, oder ähnliche Unfälle bevorstehen. Wer ist so unerfahren, daß er nicht Beispiele der trefflichsten Menschen gefunden hätte, welche durch den Anblick, oder die bloße Nachricht von schweren und peinlichen einst überstandenen Krankheiten so getroffen wurden, daß in ihrem Gemüth vor den plötzlich aufsteigenden schmerzhaften Erinnerungen ehemahliger Leiden, und der gewöhnlich damit verbundenen Furcht,

II) Rochefoucault Maximes §. 321. La pitié est souvent un sentiment de nos propres maux dans les maux d'autrui. C'est une habile prevoyance des malheurs, dans lesquels nous pouvons tomber. Morale Universelle I. p. 28. Nous nous attendrifs sur nous-mêmes, lorsque nous mêlons nos larmes à celles d'un malheureux: nous nous pleurons nous-mêmes, lorsque nous pleurons sur les cendres d'un objet, dans lequel nous n'avions place notre affection, que parce qu'il nous procuroit de grands plaisirs.

Furcht, in dieselbigen Uebel zurück zu fallen, wenig, oder gar kein Raum für Mitleiden übrig blieb? Wer hat es ferner nicht oft erlebt, daß kränkliche oder gefährlich franke Personen bey der Nachricht der Verschlimmerung oder des Todes ähnlicher kränklicher, oder kranker Menschen nicht so wohl, oder wenigstens nicht allein Mitleiden empfanden, sondern vielmehr wehmüthig Bekümmerniß darüber, daß ihnen selbst wahrscheinlich bald etwas ähnliches widerfahren werde? Wer kann in Geschöpfen, die unvermeidlich sich selbst lieben, ihre eigene Wohlfahrt suchen, ihren Untergang verabscheuen müssen, wer kann in Geschöpfen dieser Art eine solche Rückkehr auf sich selbst, dergleichen sich in den angeführten Fällen findet, tadeln, oder unnatürlich nennen? Und wie kann man aus solchen Fällen schließen, daß in allen übrigen Fällen Mitleiden weiter nichts, als Nachempfindung, oder Vorempfindung eigener Leiden sey? Diese Nach- und Vorempfindungen sind von dem wahren Mitleiden so sehr verschieden, daß sie dasselbige entweder vernichten, oder einschränken. Je mehr in großen und allgemeinen Unfällen, z. B. in den Zeiten ansteckender Seuchen, oder großer Feuersbrünste, und Ueberschwemmungen, oder der Uebersälle grausamer Feinde, oder in den Gefahren von Schiffbrüchen, und Schlachten ein Jeder für sich selbst fürchtet, desto weniger ist man der Theilnehmung an den Leiden und Gefahren anderer empfänglich; und alle Geschichtschreiber bemerkten daher auch, daß zur Zeit solcher Seuchen, dergleichen Thucydides, oder Boccaccio beschrieben haben, durch die Größe, oder Furcht eigener Leiden fast alles thätige Mitleiden mit Andern geschwächt oder erstickt wird. Bey dem wahren Mitleiden vergessen wir gleichsam uns selbst. Wir ändern nicht bloß die Lagen, sondern auch die Personen, und wir haben daher sehr oft Mitleiden mit solchen Leiden, von welchen wir gewiß wissen, daß sie uns

uns nie befallen können: z. B. mit den Leiden von Kindbetterinnen, oder den Unfällen von Königen und Fürsten ¹²⁾).

Wenn Menschen aus großen gemeinschaftlichen Gefahren, in welchen sie sich mit Andern befanden, glücklich gerettet werden; so ist sehr oft selbst in den theilnehmendsten Personen die Freude über ihre eigene Errettung größer, als das schmerzhafteste Mitleiden mit denjenigen, die in solchen Gefahren umgekommen, oder beschädigt worden sind. Nicht selten aber überwiegt der Schmerz über fremdes Unglück das Gefühl, oder die Furcht eigener großen Gefahren und Leiden. Die Freunde und Vertrauten des Persens, die mit diesem vor dem Triumphwagen des Nemilius Paulus hergeführt wurden, beweinten nicht ihr eigenes, sondern ihres Königs Unglück. Der General St. Hilaire, der durch eben die Kugel, welche den großen Turenne tödtete, einen Arm verlor, vergoß Thränen nicht über seine Schmerzen, und seine Verstümmelung, sondern über den Tod des Helden, dessen Verlust er für unerseßlich hielt. — Nur durchaus selbstsüchtige Menschen könnten sich bey dem Anblick der Gefahren von Schiffbrüchigen, in denen sie sich selbst nicht fanden, über ihre eigene Sicherheit freuen ¹³⁾. Mitfühlende Zuschauer

12) Smith II. 227. I consider, what I should suffer if I was really you, and I not only change circumstances with you, but i change persons, and characters. . . How can that be regarded as a selfish passion, which does not arise even from the imagination of any thing, that has befallen, or that relates to myself, in my own proper person and character, but which is entirely occupied about what relates to you? A man may sympathize with a woman in child-bed, etc.

13) Lucr. II. v. 1.
Suave, mari magno turbantibus aequora ventis,

schauer würden alle ihre Kräfte anbieten, um den Nothleidenden zu Hülfe zu kommen; und wenn ihnen alle Mittel dazu benommen wären, so würden sie das peinlichste Mitleiden empfinden, ohne im geringsten an ihre eigene Lage zu denken, oder sich ihrer eigenen Sicherheit erfreuen zu können.

Auch gerechte Freuden, und verdientes Glück Anderer würden uns, wenn wir durchaus selbstsüchtig wären, ganz anders afficiren, als gutartige Menschen jetzt davon afficirt werden. Gerechte Freuden, und verdientes Glück würden nicht die reinste aller menschlichen Freuden, nämlich Mißfreude, dergleichen wir jetzt empfinden, sondern entweder die Hoffnung hervorbringen, daß wir von diesen Freuden, und Glück etwas auf uns ableiten, oder daß wir künftig dergleichen erlangen könnten; oder gar Betrübniß darüber, daß Andere Vergnügungen und Güter erlangt hätten, deren wir selbst viel würdiger seyen. — Wie könnten wir uns als selbstsüchtige Geschöpfe über ein solches Glück Anderer freuen, das wir selbst nie zu erlangen hofften und wünschten, oder über das Glück verdienter Personen in den entferntesten Zelten und Gegenden, von welchen wir uns in den wildesten Phantasien nicht träumen lassen, daß uns je etwas zuschießen werde!

Wäre der Mensch ein durchaus eigennütziges Geschöpf, so würden gute und böse Thaten, wie gute und böse Schicksale ganz anders auf ihn wirken, als wir wissen, daß sie jetzt thun. Die guten Handlungen Anderer würden nicht Liebe, Hochachtung und Bewunderung, welche wir jetzt gegen ihre Urheber empfinden, sondern entweder die Hoffnung, dereinst auch durch ähnliche Handlungen

e terra magnum alterius spectare laborem;
non quia vexari quemquam est iucunda voluptas,
sed, quibus ipse malis careas, quia cernere suave est.

lungen zu gewinnen, oder auch heimlichen Schmerz darüber erzeugen, daß man nicht jetzt schon ein Gegenstand derselben geworden sey. Die Wohlthaten Anderer gegen uns könnten nicht Liebe gegen den Wohlthäter, am wenigsten die unruhige Begierde erwecken, das empfangene Gute selbst, so viel als möglich, zu vergelten; sondern bloß Vergnügen über die erlangten Vortheile, und Begierde, noch mehrere ähnliche Vortheile zu erhalten. Und dieß Vergnügen, und diese Begierden würden, wie man dieses in selbstsüchtigen Menschen und Völkern oft wahrgenommen hat, meistens mit einer geheimen Verachtung der Wohlthäter, und mit einer unverschämten Zudringlichkeit gegen ihre Schwäche verbunden seyn.

Die bösen Handlungen Anderer würden in uns, wenn wir durchaus eigennützig wären, nicht Abscheu gegen ihre Urheber, nicht lebhaftere Theilnehmung für diejenigen, welche dadurch gekränkt werden, und nicht den aus dem sympathetischen Unwillen entstehenden Wunsch gerechter Strafe oder Rache hervorbringen, sondern allein Furcht, daß auch wir durch ähnliche Verbrechen leiden könnten, oder Freude darüber, daß wir nicht dadurch gelitten hätten. Die Missethaten Anderer veranlassen die letzteren Regungen in uns, wenn wir selbst in Gefahr waren, oder zu seyn glauben, durch fremden Frevel beschädigt zu werden. Eben deswegen sind wir um desto mehr in Stande, diese selbstischen, oder selbstsüchtigen Regungen von den sympathetischen, und sittlichen zu unterscheiden, welche durch die bösen Thaten Anderer in uns erzeugt werden. — Eble Menschen übernehmen die Vertheidigung der unterdrückten Unschuld gegen mächtige Verbrecher, von welchen sie selbst vorher nichts zu fürchten, sondern vielmehr große Vortheile zu hoffen hatten, die aber nun ihre unverhältnlichen und gefährlichen Feinde werden. Wenn gutgesinnte Personen hiezu auch nicht Muth, und Stärke genug

genug

genug haben; so verabscheuen sie wenigstens die Verbre-
chen der entferntesten Zeitalter, und Völker, von wel-
chen man gar nicht sagen kann, daß sie das Geringsste für
sich zu fürchten hätten, oder fürchten konnten.

Der durchaus eigennützig Mensch ferner würde nach-
den von ihm selbst vollbrachten bösen Handlungen weder
quälende Schaam und Reue, noch tödtende Selbstpeini-
gung, und Verzweiflung, sondern ganz allein Furcht
empfinden, daß seine bösen Thaten möchten entdeckt, und
bestraft werden. — Man sollte kaum glauben, daß
scharfsinnige Denker jemahls durch ein einseitiges System
so sehr geblendet werden, um die ersteren sympathetischen
und sittlichen Regungen abzuläugnen, oder mit den letz-
teren selbstlichen, oder selbstsüchtigen Regungen zu ver-
wechseln. So wenig die Begierde nach Lob, und die
Begierde lobenswürdig zu seyn, einerley sind; eben so
wenig die Furcht vor Schande und Strafe, und das Ge-
fühl, Schande und Strafe zu verdienen. “Die natür-
lichen Quaalen eines gereizten Gewissens, sagt Adam
Smith vortrefflich ¹⁴⁾, sind die bösen Geister, oder
die quälenden Furien, welche selbst in diesem Leben den
Schuldigen verfolgen, ihm weder Rast, noch Ruhe ge-
statten, oder ihn gar in Verzweiflung stürzen, vor wel-
cher ihn weder die größte Gewißheit, nicht entdeckt zu
werden, noch der frechste Unglauben sichern: von welcher
ihn endlich nichts befreien kann, als der verworfenste
aller Gemüthszustände: nämlich eine gänzliche Gefühllo-
sigkeit in Rücksicht auf Tugend und Laster, auf Ehre,
und Schande. Menschen von dem verabscheuungswür-
digsten Charakter verübten nicht selten die größten Ver-
brechen mit einer so kalten Ueberlegung, und einer solchen
Vorsicht, daß sie auch den entferntesten Verdacht ver-
mieden; und eben diese Menschen wurden nachher durch
die Schrecken des Gewissens gezwungen, selbst die Ge-
heim-

14) I. 197. 198.

heimnisse ihrer Bosheit zu entdecken, welche kein menschlicher Scharfsinn hätte entdecken können. Indem sie aber ihre Schuld bekanneten, sich der gerechten Rache ihrer beleidigten Mitbürger unterwarfen, und diese gleichsam befreidigten, so hofften sie durch ihren Tod sich mit den Gefühlen ihrer Nebenmenschen auszuföhnen, sich selbst als weniger hassenswürdig betrachten zu können, und durch die Erbuldung der verdienten Strafe eher Gegenstände des Mitleids, als des Abscheus zu werden, endlich in Frieden, und nach der von ihren Mit-Menschen erhaltenen Vergebung zu sterben. Selbst dieser Gedanke ist in Vergleichung mit dem, was sie vor der Entdeckung ihrer Schuld fühlten, Seligkeit. In solchen Fällen scheint der Abscheu der Schuld, und der Strafwürdigkeit auch in Personen, die nicht in hohen Graden empfindlich sind, die Furcht vor der Schande gänzlich zu überwinden. Um die ersteren Gefühle zu mildern, unterwerfen sie sich selbst der verdienten Schande und Strafe, welche sie leicht hätten vermeiden können."

Wäre der Mensch endlich ein durchaus selbstsüchtiges Wesen, wie würden wir dann die süße Zufriedenheit mit uns selbst, wie die erhebende Achtung gegen uns selbst empfinden können, welche uns jetzt das Bewußtseyn unserer guten Gesinnungen, und noch mehr das Bewußtseyn verschafft, durch unsere Handlungen aus allen Kräften das Glück unserer Nebenmenschen befördert, ihr Elend vermindert zu haben, und dadurch ihrer Dankbarkeit, Liebe, und Achtung würdig geworden zu seyn? "Für eine zart empfindende Person, sagt Smith ¹⁵⁾, ist das Bewußtseyn, geliebt zu werden, eine viel größere Genugthuung, und in Rücksicht auf das wahre Glück des Lebens viel wichtiger, als alle Vortheile, welche man durch die Liebe Anderer erlangen kann." — Wenn der selbstsüchtige Mensch Andern

Dienste

15) I. 57 p.

Dienste erwiesen hätte, so könnte er weiter nichts wünschen, als daß sie bald anerkannt, und durch gleiche, oder größere Wohlthaten, oder Gegendienste möchten vergolten werden.

Herr Kant verwechselt nicht bloß Selbstliebe, Selbstsucht, und Eigennuß, sondern er erklärt an mehreren Stellen seiner Schriften auf das bestimmteste, daß alle Neigungen vernünftigen Wesen lästig seyen, und daß vernünftige Wesen daher wünschen müßten, von allen Neigungen frey zu werden ¹⁶⁾. Er versteht unter Neigungen nicht bloß Begierden, und Verabscheuungen, oder Bestimmungen zu den einen, oder andern, sondern auch alle Empfindungen, und zwar die sympathetischen, und sitelichen so wohl, als die selbstischen und selbstüchtigen. In dieser Verwerfung, oder Verammung aller Empfindungen, und Neigungen widersprach er sich selbst nicht weniger, als er sich gegen die Natur, und gesunde Vernunft empörte. Nicht zu gedenken, daß er an anderen Stellen eine vernünftige Selbstliebe, Mitgeföhle mit den Freuden und Leiden Anderer, Menschenfreundschaft, und Wohlgefallen an der Tugend als nützlich anpries; so nahm er es selbst als Grundsatz an ¹⁷⁾, daß in organisirten Wesen kein Werkzeug zu irgend einem Zwecke angetroffen werde, als was zu demselben das schicklichste, und ihm am meisten angemessen sey. Wenn Herr K. von dieser Weisheit der Natur überzeugt war, wie konnte es ihm dann einfallen, mit der weisen Schöpferinn des Menschen beßwegen zu hadern, daß

16) Man sehe die im Anfange dieses Abschnitts mitgetheilten Auszüge aus den Kantischen Schriften Nr. 6. und f.

17) Grundleg. zur Met. der Sitten S. 4.

daß sie diesen nicht als ein rein - geistiges Wesen hervor-
gebracht, daß sie ihm vielmehr neben einer unsterblichen
Seele einen sterblichen Körper gegeben: daß sie den aus
Leib und Seele bestehenden Menschen mancherley Em-
pfindungen fähig gemacht: daß sie demselben mancherley
Triebe und Neigungen eingepflanzt, und diese Triebe
und Neigungen zu den natürlichen und unvermeidlichen
Bewegungsgründen seines Thuns und Lassens gemacht
habe? Wie viel richtiger urtheilten die Weltweisen
des Alterthums ¹⁸⁾, welche die Ethik eine Kunst, oder
Wissenschaft des Lebens, oder eine Weisheitslehre nan-
ten, und sagten, daß die Weisheit den Menschen nicht
geschaffen, sondern aus den Händen der Natur em-
pfangen habe: daß sie ihn daher nicht willkürlich um-
bilden könne, sondern daß ihr, wie allen übrigen guten
Künsten, nichts übrig bleibe, als ihren Gegenstand, den
Menschen, zu nehmen, wie er sey, seine Mängel, so
viel als möglich, zu bessern, seine guten Anlagen so viel
als möglich, auszubilden, und dadurch seine Natur zu
vollenenden, oder das, was die Natur angefangen habe,
zur Vollkommenheit zu bringen: daß die Selbstliebe
und die selbstsüchtigen Triebe des Menschen eben so natürlich,
und notwendig, als das Wohlwollen, und die wohlwol-
lenden Neigungen seyen: daß man weder die Einen,
noch die andern ausrotten, sondern da, wo sie zu schwach
seyen, erwecken, wo zu stark, mäßigen, und nur
die durchaus menschenfeindlichen Leidenschaften zu ver-
tügen suchen müsse, wenn solche Leidenschaften, wie
andere unnatürliche Gebrechen, einzelnen Menschen
angeboren worden. Plato allein sah den Körper
des Menschen, die Sinne des Körpers, alle angenehme
und unangenehme Empfindungen, und die daher entsprin-
genden Begierden und Verabscheuungen, als Hindernisse
seiner

18) Man sehe den ersten Theil dieser allg. Geschichte der
Ethik S. 12.

seiner Vollendung, als die gefährlichsten Feindinnen der wahren Weisheit an, und er verlangte daher, daß der Geist den Leib tödten müsse. Die Weltweisen der alten Akademie hingegen, weit entfernt, diese eben so unnatürlichen, als unmöglichen Forderungen zu billigen, empfahlen vielmehr die im Alterthum so berühmte Metriopathie, d. h. die Mäßigkeit, oder Mäßigung aller unserer natürlichen Gefühle, Triebe, und Neigungen, mit welcher die Apathie der Stoiker einerley war. “Es ist gut” sagte Brantor, wenn wir nicht krank werden, oder sonst an unserm Körper Schaden leiden. Wenn dieses aber geschieht, so ist zu wünschen, daß wir es fühlen: das Eine, oder das Andere unserer Gliedmaßen mag auch weggesehritten, oder sonst gewaltsam von unserm Körper getrennt werden. Denn eine gänzliche Gefühllosigkeit wird um einen zu hohen Preis gekauft nämlich um eine völlige Herabwürdigung, oder wenn man das ursprünglich Griechische Wort durch einen demselben entsprechenden neuen Ausdruck übersetzen dürfte, durch eine gänzliche Verthierung des Leibes und der Seele ¹⁹⁾. Plutarch stimmte keiner andern Lehre der alten Akademie mit so voller Ueberzeugung bey, als dem Grundsatz von der Metriopathie. Mäßiger Zorn, sagt dieser große Menschenkenner, kommt der Tapferkeit, gegründeteter Unwille über angethanes Unrecht, der Gerechtigkeitz zu Hülfe. Wenn wir auch wollten, so könnten wir Freundesliebe nicht von der Freundschaft, wahre Theilnehmung, oder aufrichtige Mitsreude und Mitleid

U 2

nicht

19) Ap. Plut. Consol. ad Apoll. Oper. Tomus VI. p. 389. Edit. Reiskii. Μη γαρ νοσοιμεν. Φησιν ο Αντιδημικος Κραντωρ, νοσησσι δε παρειη τις αισθησις, ειτ' αν τεινοιτο τι των ημετερων, ειτ' αποσπαστο. Το γαρ ανωδυον τστο εν ανευ μεγαλων εγγινεται μισθων τω ανθρωπω. Ταδηρισθησθαι γαρ εικος εκει μεν σωμα τοιυτου, εντανθα δε ψυχην.

nicht von Menschenliebe und Wohlwollen trennen. Ge-
 setzt aber auch daß es möglich wäre, alle Empfindungen
 und Triebe in dem Menschen zu tödten; so würde die
 Vernunft selbst auf eine gewisse Art dadurch gelähmt,
 und würde einem Steuermann ähnlich werden, dem es
 gänzlich an dem zur Fortreibung des Schiffs nöthigen
 Winde mangelte ²⁰⁾.

Die berühmtesten Menschenforscher und Zugenlehrer
 der neuern Zeit empfahlen gleichfalls nicht eine völlige
 Ausrottung von Trieben und Neigungen, sondern eine
 Mäßigung derselben, wenn sie zu stark, und eine Er-
 weckung derselben, wenn sie zu schwach seyen. "Wir
 haben, schreibt Luteson, ²¹⁾ bestimmte Nahmen für
 die ungeselligen Neigungen, wenn sie entweder zu heftig,
 oder ihren Ursachen, und Gegenständen nicht angemess-
 sen, oder zu Gewohnheiten geworden sind. Dergleichen
 Nahmen sind: Bosheit, Rachsucht, Neid, Ehrsucht,
 oder Stolz. Allein wir haben keine bestimmte Nahmen
 für die unschuldigen Grade dieser Gemüths-Bewegun-
 gen; und dieß war die Veranlassung, daß mehrere
 Schriftsteller zu übereilt den Schluß zogen: einige unse-
 rer natürlichen Gemüthsbewegungen seyen in allen ihren
 Graden böseartig und verwerflich. — Die Regungen
 und leidenschaftlichen des Zorns, des Unwillens, und der
 Rache sind selbst in ihren unschädlichen oder nützlichen
 Graden unangenehm. Dieser Umstand allein beweist,
 daß sie nicht dazu bestimmt waren, dauernde Gemüths-
 Zustände

20) De Virt. Mor. T. VII. p. 773. 775. Φιλίας δε Φι-
 λοσοργικῆν, ἢ Φιλανθρωπίας εἶλεον, ἢ το συρρχαιρεῖν
 καὶ συναλγεῖν, εὐνοίας ἀληθινῆς, κτε βελομενος ἀν-
 τις ἀποσπασεῖν, κδ' ἀποτηξεῖν. . . Τῶν δε πα-
 ῖδων πανταπασιν ἀνααιρεθέντων, εἰ καὶ δυνατοὶ εἰσιν,
 εὐ πολλοῖς ἀργότερος ὁ λόγος, καὶ ἀμβλυτερος,
 ὡσπερ κυβερνητῆς, πνευματος ἐπιλιποντος.

21) I. 156. 157.

Zustände zu werden. Vielmehr sollten sie nur gelegentlich entstehen, wenn Gefahren dem Individuo, oder der Gesellschaft drohten. Sie sind eine Art von unangenehmer Arznei gegen Unordnungen, nicht aber eine natürliche Nahrung. Sie wurden uns eingepflanzt, damit wir Unrecht zurücktreiben sollten; und sie sind also auch nur unschuldig, in so fern sie sich dieser Absicht gemäß äußern. So wie nun ein Sinn, oder ein Appetit verborben wäre, der die natürliche Nahrung auswürfe, und etwas begehrte, was nicht nährte, oder gar schadete; ... so ist auch das Gemüth verborben, in welchem Zorn ohne Beleidigung, oder Unrecht: Haß, ohne einen hassenswürdigen Gegenstand: Neid über verdientes Glück, oder Abneigung gegen ein unschuldiges Mitglied einer Gesellschaft entsteht, die zu gegenseitigen Diensten geschaffen ist."

Richard Price war Einer der erklärtesten Gegner von Hutcheson. Nichts destoweniger erklärte auch er, der reinen Vernunft zum Troste, unsere Neigungen und Triebe in dem gegenwärtigen Zustande nicht nur für nothwendig, sondern selbst für heilsam ²²⁾. Die trefflichen Gedanken dieses Mannes habe ich oben im dritten Abschnitt angeführt, wo ich von der Uebereinstimmung der Kantischen und Cudworth'schen Moral handelte.

Unsere Neigungen und Leidenschaften, sagte der Abbe' Mably ²³⁾, sollten unsere Führerinnen seyn; und die Philosophen, die weiser, als die Natur seyn wollen, sind gewiß die Unverständigsten unter den Menschen. Ohne die Hülfe der Neigungen würde die Vernunft selbst erkalten, und würde nichts, als ein grober Instinct werden

U 3

den

22) p. 397. 398.

23) p. 18. 27. Principes de Morale.

ben ²⁴). Die Gottheit, sezt Touffaint hinzu ²⁵), hat uns mit Leidenschaften geschaffen; und darüber murren manche Weltweise. Ihr undankbaren und ausgearteten Seelen, die ihr die göttlichen Wohlthaten mit Murren vergeltest! Wenn Gott aus euch Engel gemacht hätte, so würdet ihr gleich den gefallenen Geistern, von welchen man sagt, daß er sie in den Abgrund gestürzt habe, darüber klagen, daß ihr keine Götter geworden wäret.

24) Je sens, que sans les secours des passions ma raison se glaçeroit, et seroit reduite à n' être, qu' un instinct grossier.

25) Les Moeurs p. 57.

Sechster Abschnitt.

Kurze Erwähnung der übrigen Paradoxen der Kantischen Ethik: Betrachtungen über die ersten Principien der Moral: über die Kantische Schreibart: endlich über die Richtung, und Wirkungen der Kantischen Philosophie.

Wenn es mir darum zu thun wäre, Herrn Kant durch alle Paradoxa seiner Ethik zu verfolgen; so würden mir seine Erklärungen von Pflicht, und Verbindlichkeit ²⁶⁾, von Tugend, und Sittlichkeit ²⁷⁾, von Gewissen, und Lüge ²⁸⁾, von Triebfeder ²⁹⁾, Leben, und Lust, u. s. w. ³⁰⁾; ferner seine Lehren von der Gleichheit der Pflichten aller Glieder im Reiche der Zwecke ³¹⁾; von den hohen Ansprüchen, wozu die Tugend berechtigt ³²⁾; von der Würde der Menschheit, die darin be-

U 4

stehen

- 26) S. Grundleg. zur Metaphysik der Sitten S. 14. 86. Man vergleiche Garvens Einleit. 305 S. Nicolai's Bild. 139 u. f. S.
- 27) Critik der pract. Vern. S. 151. Grundleg. der Met. der Sitten S. 75. 85. Einleit. in die Met. der Sitten XV. S.
- 28) Tugendlehre S. 38. 83. 99. Man vergl. Sempronius Gundibert S. 127.
- 29) Critik der pract. Vern. S. 141.
- 30) Critik der pract. Vern. S. 16. Einleit. in die Metaph. der Sitten S. 1.
- 31) Grundleg. der Met. der Sitten S. 76.
- 32) Ibid. S. 79.

stehen soll, allgemein gesetzgebend zu seyn ³³): von den Postulaten der reinen praktischen Vernunft ³⁴): von dem radicalen Bösen in der menschlichen Natur, und von dem Umdinge eines irrenden Gewissens ³⁵ Stoff genug darbieten. Ich überlasse aber die Prüfung dieser Erklärungen und Sätze dem Leser selbst, oder verweise ihn auch auf die Gegner der Kantischen Ethik deren Stellen ich so eben angeführt habe. Ich beschliese die gegenwärtigen Untersuchungen mit einigen Gedanken über die ersten Grundlege der Ethik, über Herrn Kants Schreibart, und endlich über die Richtungen und Wirkungen der Kantischen Philosophie überhaupt.

Die Moralisten der neuern Zeit suchten nach dem ersten Grundsatz der Sittenlehre, wie nach dem Stein der Weisen. Die Philosophen des Alterthums fragten nicht: welches ist das erste, oder höchste Princip der Ethik sondern, was ist der letzte Zweck, die wahre Bestimmung, oder das höchste Gut des Menschen? Die letzte Frage, oder Untersuchung war der erstern in mehreren Rücksichten weit vorzuziehen. Die Frage: welcher ist der letzte Zweck des Menschen? war zuerst viel bestimmter, als die im Grunde gleich bedeutende: welcher ist der erste Grundsatz der Sittenlehre? Man konnte die erste Frage auf sehr verschiedene Arten beantworten, und beantwortete sie auch wirklich auf sehr verschiedene Arten. Die Einen setzten das höchste Gut in den möglichsten Genuß sinnlicher Vergnügungen, und in den möglichsten Besitz irdischer Güter: die Andern, in das Bewußtseyn, und die Ausübung der Tugend allein, oder vorzüglich: und noch Andere, in die möglichste Entsenslichung des unsterblichen Geistes, oder in eine von der Materie möglichst

33) Ibid. S. 87.

34) Crit. der pr. Vern. S. 220. 224. Vergl. Sempronius Gundibert S. 70. Nicolai's Bild. S. 89.

35) Zugendl. S. 38.

lichst abgezogene Beschauung. So verschieden man aber auch die Frage von dem höchsten Gute, oder von der Bestimmung des Menschen beantwortete; so war es doch nicht leicht möglich, die Frage mißzuverstehen. Ein solches Mißverständnis war aber bey der Frage: welches ist das höchste Princip der Ethik? beynahe unvermeidlich. Heißt erstes, oder höchstes Princip so viel, als ein Satz, auf welchen die ganze practische Philosophie, oder nur ein Theil derselben, die eigentliche Sittenlehre gegründet: ein Satz, aus welchem alle Pflichten des Menschen, oder nur die so genannten Gewissens-Pflichten abgeleitet werden sollen? Wenn auch hierüber kein Streit mehr obwaltete, so mußte dergleichen nothwendig über die Höhe, und Angemessenheit der angeblich = ersten Grundsätze der Ethik entstehen. Welch' ein schweres, und unentscheidbares Problem war es: auszumachen, nicht nur, aus welchem Satze alle Pflichten des Menschen, sondern aus welchem sie am besten könnten abgeleitet werden! Anstatt in den ersten Grundsätzen den letzten Zweck, und das höchste Gut des Menschen so bestimmt, als möglich, anzugeben, stieg man vielmehr in der Aufsuchung des ersten Grundsatzes immer höher, und höher hinauf, und machte ihn absichtlich immer allgemeiner, und unbestimmter, bis man endlich dahin kam, daß man den höchsten Entzweck des Menschen von dem höchsten Gute desselben trennte³⁶⁾. Man begnügte sich je länger, je weniger mit den bestimmteren, oder am wenigsten unbestimmten ersten Grundsätzen: folge der Natur, und suche deine menschliche Natur, dein Herz, deinen Geist, deinen Körper, und selbst dein äußeres Glück möglichst zu vollenden, und bey dieser

U 5

Wollen.

36) Garbe 279 S. "Kant wurde .. der erste Philosoph, welcher den höchsten Entzweck von dem höchsten Gute desselben trennte, jenen in die bloße Ausübung der Pflicht, dieses in die durch Glückseligkeit belohnte Pflicht setzte."

Vollendung, oder Vervollkommnung deiner Natur ziele die sittlichen Tugenden den Vorzügen des Geistes, die Vorzüge des Geistes den Vorzügen des Körpers, die Vorzüge des Körpers den Vortheilen des Glücks vor: oder: folge der richtigen, und gebildeten, oder vollendeten Vernunft, oder dem göttlichen Willen, in so fern die *recta, et perfecta ratio* dir denselben offenbart: oder: erfülle alle deine Pflichten, d. h. thue das, was recht und klug ist, handle stets so, wie du glaubst, daß kluge und tugendhafte Menschen in deiner Lage handeln, oder unterrichtete, und unparteyische Beobachter dein Thun und Lassen billigen würden: oder suche deine wahre Glückseligkeit: oder thue Niemanden etwas, wovon du nicht willst, daß es dir geschehe, und thue einem Jeden das, wovon du willst, daß man es dir thue. Alle diese Grundsätze, welche insgesammt, den letztern ausgenommen, (dieser bestimmt nämlich bloß unser Verhalten gegen Andere) in verschiedenen Worten dasselbige sagen, fand man zu enge. Man erachtete nach einem Grundsätze, der nicht bloß für Menschen, sondern für alle vernünftige Wesen gelten sollte; und daher nun die Principien der Eudworthischen Schule, und Kants kategorischer Imperativ. — Die Frage, welches ist das höchste Gut, oder der letzte Entzweck der Menschen? leitete, wie ich schon im ersten Theile bemerkte, stets auf die Erfahrung zurück. Denn wenn man wissen wollte, was aus dem Menschen werden könne, und sollte, mußte man nothwendig nachforschen, was der Mensch von Natur sey. Die Frage hingegen: welcher ist der erste Grundsatz der Ethik, führte nicht nur von der Erfahrung ab, sondern sehr oft geradezu gegen die Erfahrung. Die Eudworthische Schule, und Herr Kant schlossen wirklich bey der Auffuchung des ersten Grundsatzes der Ethik die Erfahrung ganz aus, und bestimmten den Werth der ersten Grundsätze nicht so wohl nach der höhern, oder niedri-

gern

gern Bestimmung, welche sie dem Menschen anweisen, als nach der Quelle, aus welcher sie geschöpft werden. Dieß war die höchste Verblendung, oder Verkehrtheit, worein man bey dieser Untersuchung verfallen konnte; und nur in diesem höchsten Grade von Verblendung, oder Verkehrtheit durfte Herr Kant es wagen, zu behaupten, daß man bey der Aufstellung des ersten Grundsatzes der Ethik gar nicht auf die menschliche Natur, und die Eigenthümlichkeiten derselben, auch nicht darauf Rücksicht nehmen dürfe, was der Mensch thun könne, sondern einzig und allein darauf, was geschehen müsse, wenn es auch nie geschehe. Ich halte es beynah für unmöglich, daß Herr K diese und ähnliche Vissarrerien, um mich eines sehr milden Ausdrucks zu bedienen, hätte vorbringen können, wenn er statt der Frage: welcher ist der erste Grundsatz der Ethik? sich sters die andere gegenwärtig erhalten hätte: was ist der letzte Zweck, das höchste Gut, und die wahre Bestimmung des Menschen?

Wenn es auch ausgemacht wäre, was gar nicht ausgemacht, wodon vielmehr das Gegentheil erwiesen ist, daß es eine moralische Erkenntniß a priori gebe; so würde doch durch die Reinheit moralischer Sätze für ihren Werth, oder für die Wirkung, welche sie auf unsere Seele hervorbringen, gar nichts gewonnen seyn. Es gibt viele Facta, und viele auf Erfahrung gegründete Sätze, welche wir eben so wenig bezweyfeld können, als die ersten Axiomen und Lehrsätze der reinen Mathematik, ungeachtet das Gegentheil derselben nicht undenkbar ist, wie das der letztern. Wie wenig aber das Gegentheil der für rein ausgegebenen moralischen Sätze undenkbar sey, lehrt die ganze ältere, und neuere Geschichte. Epikur hielt den Satz: daß Vergnügen, und zwar sinnliches Vergnügen das höchste Gut des Menschen sey, für ein Axiom, das gar keines Beweises bedürfe.

bürfe. Plato, die alte Akademie, das Lyceum, und die Stoa vertheidigten ganz verschiedene Axiome, und Postulate der reinen, oder gesunden Vernunft, und bestritten sich gegenseitig nicht weniger, als sie die Lehrer der Sinnlichkeit, und des Eigennuzes bekämpften. Die Zöglinge der Eudworthischen Schule waren über das erste Princip der Moral eben so uneinig, als Herr Kant, und dessen berühmteste Schüler. Wenn die angeblich = ersten Principien der Ethik Principien der reinen Vernunft sind; warum ist das Gegentheil derselben nicht undenkbar, warum erzwingen sie nicht den Beyfall, wie die Axiomen der reinen Mathematik ihn erzwingen?

Der einzige wesentliche Unterschied, der unter den ersten Grundsätzen der Ethik Statt findet, beruht darauf: ob sie die Bestimmung des Menschen richtig oder falsch: wenn richtig, in welchen Graden genau: wenn falsch, in welchen Graden und auf welche Arten sie dieselbe unrichtig angeben. Es ist im Grunde einerley, ob ich sage: suche deine wahre Glückseligkeit; oder folge der richtigen Vernunft: oder befolge den göttlichen Willen: oder handle so, wie du glaubst, daß weise und gute Menschen in deiner Lage handeln, oder deine Art zu handeln billigen würden. Nichts destoweniger sind alle gleichgeltenden Formeln des ersten Principis der Ethik nicht so empfehlenswerth, als die Lehre des Sokrates, und der alten Akademie vom höchsten Gute: bestrebe dich, deine ganze Natur zu vollenden, und bey diesen Bestrebungen sey stets eingedenk, daß die Vollkommenheiten des Herzens vor denen des Geistes, die des Geistes vor denen des Körpers, die des Körpers einen Vorzug vor den Vortheilen des Glücks verdienen. Der letzte Grundsatz ist deswegen unter allen der vorzüglichste, weil er den letzten Entzweck des Menschen am richtigsten, bestimmtesten,

testen, und vollständigsten angibt, und nicht bloß sagt, was der Mensch, sondern auch wie er es werden soll.

Die ersten Grundsätze, welche die Bestimmung des Menschen falsch angeben, sind nicht bloß den Grad, sondern auch der Art nach verschieden. Die einen setzen die Bestimmung des Menschen fest, als wenn er ein bloß sinnliches, und eigennütziges: die andern, als wenn er ein rein-geistiges: und noch andere, als wenn er ein rein-sittliches Wesen wäre. Ein jedes dieser falschen Principien läßt mancherley Grade zu. Wie sehr war z. B. das System der Sophisten, und des Cyrenaikers Theodor von dem des Epikur: wie sehr das System des Seno von dem seines Schülers Aristo: wie sehr endlich das des Plato von den Systemen seiner neueren Nachahmer verschieden!

Wenn es aber auch unsern Zeitgenossen, oder Nachkommen gelingen sollte, die Vorzüge Eines Princip, und Eines Systems der Ethik vor allen übrigen mit noch einleuchtenderen Gründen darzuthun, als man bisher vorgebracht hat; so darf man sich deswegen nicht schmeicheln, daß ein solches Princip, und System jemahls einen allgemeinen, und ungetheilten Beyfall erhalten werde. Die Gründe der Verschiedenheit von Denkarten, welche die Menschen bisher auf die entgegengesetztesten Theorien und Meinungen hinführten, werden fortdauern, so lange das Menschen-Geschlecht das bleibt, was es bisher war. Gesezt auch, was wir vernünftiger Weise gar nicht annehmen können, daß die Geistes-Anlagen der Menschen, und alle physische und moralische Ursachen, welche auf den Geist, und die Denkart der Menschen einigen Einfluß haben, jemahls übereinstimmender werden sollten, als sie bisher waren, daß aber die Menschen nur in Rücksicht auf die ursprünglichen Anlagen des Gemüths so verschieden blieben, als sie jetzt sind; so würden bloß aus diesem Grunde
alle

alle wahre und falsche Principien, und Systeme der Ethik unter jedem gebildeten Volke immerfort ihre Anhänger finden. Menschen nämlich, die von Natur in hohem Grade sinnlich und eigennützig sind, werden sich beständig zu dem System der Sinnlichkeit, und des Eigennutzes: wohlwollende Menschen, zu dem System der uneigennütigen Tugend: geistig-gesinnte endlich, zu dem System der sinnens-eyen Beschauung hinneigen; und wenn auch sinnliche und eigennützig, oder geistig-gesinnte Menschen durch ihre Lehrer, oder den Geist der Zeiten zu einer mit ihrer Natur streitenden Theorie hingezogen würden; so kann man doch sicher voraussetzen, daß die Einen und die Andern sich im wirklichen Leben fast durchgehends so betragen werden, als wenn sie ganz anderen Meinungen, und Extremen anhängen, als welche sie in der Theorie verteidigen.

Wenn ich den Verfasser der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, der Critik der practischen Vernunft, und der Tugendlehre, als Schriftsteller beurtheilen soll; so trage ich kein Bedenken, Herrn Kant, als Urheber der genannten Werke, für den schlechtesten Schriftsteller zu erklären, welchen Deutschland unter seinen berühmten Weltweisen seit Thomasi Zeiten hervorgebracht hat. Welcher andere Deutsche Philosoph verlegte die ersten Gesetze der Sprache so oft und auf eine so grobe Art? Herr K. braucht häufig eine Präposition statt der andern, oder mit einem andern Casu, als die Regeln unserer Sprache vorschreiben. Er declinirt, und conjugirt unrichtig, und besleckt die Sprache mit einem Wustle barbarischer Wörter zur Bezeichnung von Begriffen, für welche eben so gute, oder noch bessere Ausdrücke vorhanden waren. Eben dieser Sprachfehler und Barbarismen macht er sich schuldig, wenn er latei-

lateinische Wörter, und Formeln einmischet. Welche monstra verborum sind nicht sui aestimium, solipsismus, desuesce commoditatibus vitae, u. s. w. ? ³⁷⁾ In welchem andern deutschen Schriftsteller trifft man so ungeheure, und verwickelte Perioden, als in den ethischen Werken des Herrn Kant an? "Aber ob dieses, heißt es gleich in der Vorrede der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, zwar für sich ein der Erwägung nicht unwürdiges Object wäre, zu fragen, ob die reine Philosophie in allen ihren Theilen nicht ihren besondern Mann erheische, und es um das Ganze des gelehrten Gewerbes nicht besser stehen würde, wenn die, so das Empirische mit dem Rationalen, dem Geschmacke des Publicums gemäß, nach allerley ihnen selbst unbekanntem Verhältnissen gemischt, zu verkaufen gewohnt sind, die sich Selbstdenker, andere aber, die den bloß rationalen Theil zubereiten, Grübler nennen, gewarnt würden, nicht zwey Geschäfte zugleich zu treiben, die in der Art, sie zu behandeln, sehr verschieden sind, zu deren jedem vielleicht ein besonderes Talent erfordert wird, und deren Verbindung in einer Person nur Stümper hervorbringt: so frage ich hier doch nur, ob nicht die Natur der Wissenschaft es erfordere, der empirischen von dem rationalen Theil jederzeit sorgfältig abzusondern, und vor der eigentlichen (empirischen) Physik eine Metaphysik der Natur, vor der practischen Anthropologie aber eine Metaphysik der Sitten voranzuschicken, die von allem Empirischen sorgfältig gesäubert seyn müste, um zu wissen, wie viel reine Vernunft in beiden Fällen leisten könne, und aus welchen Quellen sie selbst diese ihre Belehrung a priori schöpfe, es mag übrigens das letztere Geschäft von allen Sittenlehrern, deren Nahme legion heißt, oder nur von einigen, die Beruf dazu fühlen, getrieben werden." Wenn die Leser noch Achem übrig

37) Zugendlehre 92. 176 S.

übrig haben, so können sie sich an folgenden Perioden versuchen: ³⁸⁾ "Unter den rationalen, oder Vernunftgründen der Sittlichkeit, ist doch der ontologische Begriff der Vollkommenheit, (so leer, so unbestimmt, mithin unbrauchbar er auch ist, um in dem unermesslichen Felde möglicher Realität die für uns schickliche größte Summe auszufinden, so sehr er auch, um die Realität, von der hier die Rede ist, spezifisch von jeder andern zu unterscheiden, einen unvermeidlichen Gang hat, sich im Cirkel zu drehen, und die Sittlichkeit, die er erklären soll, ingehem vorauszusetzen nicht vermeiden kann,) dennoch besser, als der theologische Begriff, sie von einem göttlichen allervollkommensten Willen abzuleiten, nicht bloß deswegen, weil wir seine Vollkommenheit doch nicht anschauen sondern sie von unsern Begriffen, unter denen der der Sittlichst ic der vornehmste ist, allein ableiten können, sondern weil, wenn wir dieses nicht thun, (wie es denn, wenn es geschähe, ein grober Cirkel im Erklären seyn würde) der uns noch übrige Begriff seines Willens aus den Eigenschaften der Ehr- und Herrschbegierde, mit den furchtbaren Vorstellungen der Macht, und des Nacheifers verbunden, zu einem System der Sitten, welches der Moralität gerade entgegengesetzt wäre, die Grundlage machen müste."

Diese endlosen, in einander geschränkten, oder geschichteten Perioden, diese Barbarismen, und Sprachfehler sind nach meinem Urtheile geringere Gebrechen, als die durch alle Kantische ethische Werke fortlaufende Dunkelheit, und Unbestimmtheit der Begriffe und Ausdrücke. Der kleinste Nachtheil dieser Dunkelheit und Unbestimmtheit besteht in dem Uebelbehagen, dem Zeitverlust, und der vergeblichen Mühe, die dadurch allen Lesern verursacht werden. Ein viel größerer Schaden ist dieser,

38) Seite 91. Grundleg. zur Metaphysik der Sitten.

dieser, daß junge Leute, welche die von Herrn Kant nicht rein, und vollständig ausgedachten, oder durchgedachten Gedanken, und die wie auf ein bloßes Ohngefähr aufgegriffenen Worte zu verstehen glauben, sich an eine ähnliche Unverständlichkeit und Unbestimmtheit von Begriffen, und Ausdrücken gewöhnen, und dadurch eben so leichte Denker, als nachlässige, oder schlechte Schriftsteller werden. In der Dunkelheit, und Unbestimmtheit von Gedanken und Sprache lag der vornehmste Grund, warum Herr K. seine Râsonnements so oft in einer verkehrten Ordnung vortrug, und warum er noch öfter in die offenbarsten Widersprüche fiel. Auch die gutmüthigsten Leser fühlen sich um desto weniger geneigt, die angeführten großen Mängel, welche man Herrn Kant als Denker und Schriftsteller vorwerfen kann, als Wirkungen der Schwäche des Alters nachzusehen; wenn sie finden, daß eben der Mann, der selbst so viel Nachsicht brauchte, die Systeme der berühmtesten Männer, welche kennen zu lernen, er sich nicht einmahl die Mühe gab, mit stolzer Verachtung wegwirft, und daß er zugleich mit einer unleidlichen Arroganz von seiner Philosophie, als von der einzig wahren, von seinen Principien, als den einzig möglichen redet. — Herr Sichte behauptet als Erhiker, wenigstens so paradoxe und zum Theil gefährliche Sätze, als Herr Kant: er redet von seinem System wenigstens mit eben so viel Zuversicht, und von den Systemen Anderer in einem eben so schneidenden, und wegwerfenden Tone: er verwickelt sich endlich, wenn auch nicht in so viele, doch in eben so handgreifliche Widersprüche, als Herr K. Allein diese Widersprüche entwischten ihm nicht ohne sein Wissen, wie seinem Führer. Er bemerkt sie vielmehr, und sucht sie durch den sonderbaren Kunstgriff zu heben, oder zu vereinigen, daß er widersprechende Sätze durch einander beweist ³⁹). Ein sehr großer
Vor-

39) Man sehe z. B. seine Sittenl. S. 58. 68.

Vorzug, welchen man Herrn Fichte vor Herrn Kant zugestehen muß, ist seine richtige und bestimmte Schreibart, deren er sich wenigstens in dem System der Sittenlehre beflissen hat.

Unter allen Schriftstellern, welche sich über das Ganze der kritischen Philosophie bisher öffentlich äußerten, hat meiner Meinung nach Niemand diese Philosophie so freymüthig, und zugleich so urparteylich und richtig beurtheilt, als Herr Reinhard in der Vorrede zu der dritten Auflage seines Systems der christlichen Moral⁴⁰⁾. Ich unterschreibe dieß Urtheil desto williger, da die Erfahrung so wohl auf hohen Schulen, als in den Consistorien und andern Collegien, von welchen junge Leute geprüft werden, die Wahrheit desselben in den letzten Jahren auf das vollkommenste bewiesen hat. Nach der kritischen Philosophie, sagt der eben so scharfsinnige, als gründliche Moralist, ist der Mensch mehr ein rhapsodisches, aus übel verbundenen, und mit einander streitenden Kräften zusammengesetztes Product des Zufalls, als das Meisterstück einer schaffenden Weisheit: ein Wesen, das durch seine Kräfte auf Erfahrung beschränkt ist, und eine Vernunft besitzt, die diese Schranken nicht anerkennt: das ein sittliches Gesetz in sich trägt, welches unbedingten Gehorsam fordert, und jede Rücksicht auf eigenen Vortheil als unwürdig verwirft, und zugleich Neigungen hat, die dieses nothwendig machen: ein Wesen, das etwas radical-Böses in sich hat: das mit der äußersten Anstrengung gewisse Ideen als etwas bloß subjectives anerkennt, und sie nun doch als etwas wirkliches glauben: dessen mit sich selbst streitende Vernunft auch wieder das unbegränzte Vertrauen verdienen soll. Die kritische Philosophie achtet gar nicht darauf, daß der Mensch ein aus Vernunft, Wohlwollen, und Sinnlichkeit gemischtes Wesen ist, sondern schreibt ihm

40) Seite VIII - XXII.

ihm als einer sinnenfreyen Intelligenz ein formales, reines Gesetz vor: unbekümmert, ob er dieß Gesetz erfüllen, und sich jemahls bewußt werden könne, daß er es erfüllt habe. Sie scheidet durch einen willkührlich angenommenen Begriff der Sittenlehre, was Gott zusammengesügt hat, um den Menschen in einen immerwährenden, und doch unvermeidlichen Widerspruch mit sich selbst zu verwickeln, oder zu einem Gewirre von Antinomien zu machen. Sie sieht zuerst Glückseligkeit, und Sittlichkeit als mit einander streitend an, und findet sich doch zuletzt gedrungen, die so sehr herabgesetzte Glückseligkeit wieder in den Begriff des höchsten Guts aufzunehmen und das Daseyn Gottes vorzüglich deswegen zu postuliren, damit jene in einem andern Leben wirklich werden könne. Keine Secte klagte so sehr darüber, mißverstanden zu werden, als die Kantische; und in keiner waren von Anbeginn an die Haupt-Anhänger unter einander so uneinig, als in dieser. Keine andere rühmte sich solcher apodiktischen Principien, als die Kantische; und in keiner waren diese Principien so streitig. Der Geist der kritischen Philosophie zieht von der Erfahrung ab, und vernichtet den Geschmack an gründlicher Gelehrsamkeit, an alten Sprachen, an dem Studio der Geschichte, und an den zu den Geschäften des Lebens nöthigen Kenntnissen. Sie macht Ansprüche, und kann auch nicht anders, als Ansprüche auf Unfehlbarkeit machen. Sie schärft ihren Jüngern ein: der freye Mensch dürfe kein anderes sittliches Gesetz anerkennen, als was er sich selbst vorschreibe. Ja er schreibe durch seine Vernunft so gar der Natur, und dem ganzen Reiche vernünftiger Wesen Gesetze vor. Solche Grundsätze müssen in den leeren Köpfen von jungen Leuten notwendig Stolz, Unduldsamkeit, und Revolutionsucht hervorbringen." Das einzige, was ich zu dem Reinhardtschen Urtheile hinzufügen möchte, ist dieses: daß die Kantische und noch

noch mehr die Fichtische Philosophie Manche ihrer Jünger entweder zur Schwärmerey, oder zum Unglauben, und durch den Unglauben leicht zur Sittenlosigkeit hinführt; zur Schwärmerey diejenigen, die mit einer lebhaften Phantasie ein warmes Herz verbinden, und durch die Verachtung der Erfahrung und Sinnenwelt, durch die prächtigen Worte von einem Reiche der Zwecke, oder einer Verstandeswelt, von einer reinen Sittlichkeit und Achtung für das Gesetz, von der Würde der Menschheit und der feierlichen Majestät der Tugend, von reiner Thätigkeit, absoluter Unabhängigkeit, und Selbstthätigkeit nicht nur in Ansehung des Willens, sondern in Ansehung unsers ganzen Seyns erschüttert, oder geblendet werden: ⁴¹⁾ zum Unglauben solche, die neben einem verdrehten, für leere Grübeln organisirten Kopfe ein kaltes oder hartes Gemüch besitzen, und eben deswegen durch die ewigen Antinomien, und Antithesen der kritischen Philosophie, durch ihre Aussprüche über die Unerweislichkeit, oder Unerkennbarkeit des Daseyns und der Vorsehung Gottes, der Freyheit, des Sittengesetzes, u. s. w. am allermeisten aber durch die Kälte, womit die kritische Philosophie von den wichtigsten Wahrheiten, wie von den gleichgültigsten Problemen handelt, noch mehr verdreht, und erkaltet werden. Wenn solche Menschen eine gewaltige Sinnlichkeit, oder heftige selbstsüchtige Leidenschaften haben; so ist es fast unvermeidlich, daß beide durch ihre Denkart befördert, oder gereizt werden. — Ich sage mit Herrn Nicolai: wäre das Unwesen der kritischen Philosophie ⁴²⁾ so fortgegangen, als es vor einiger Zeit fortzugehen drohete; so würde die Polizey demselben haben steuern müssen.

41) Man sehe Nicolai's Bild. S. 202. 203.

42) Bildung Seite 73.

n
n,
n=
b=
ch
ch
e,
it
h.
er
3=
n.
ef
n
n
n
s
=
D
f
/
)
=
h
)



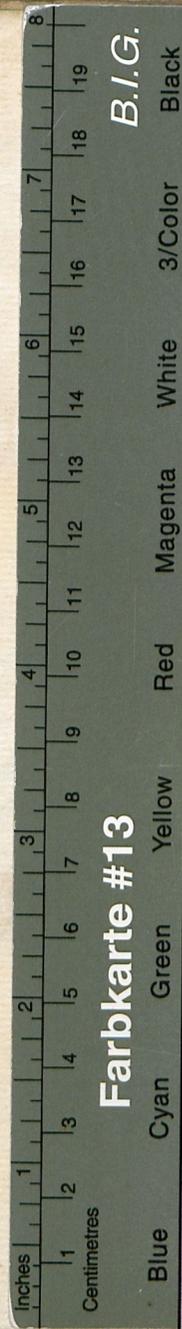
Fc 379.

8

8^{er}

1518

1111



B.I.G.

Farbkarte #13

Black
3/Color
White
Magenta
Red
Yellow
Green
Cyan
Blue

Allgemeine
kritische Geschichte
der Ethik
oder
Lebens = Wissenschaft
nebst

einer Untersuchung der Fragen:
Gibt es dann auch eine Wissenschaft des
Lebens?
Wie sollte ihr Inhalt, wie ihre Methode
beschaffen seyn?

von
C. Meiners
Königl. Großbritannischem Hofrath, und ordentlichem Lehrer der
Philosophie zu Göttingen.

Sweyter Theil.

Göttingen
in der Dieterichischen Buchhandlung.
1801.

2. 311

