

Erster Theil. Die fundamentale (reine) Moralphilosophie.

1. Abschnitt.

Das erste Moralprincip.

§. 8.

Unterschied zwischen einem Moralprincipe und
Moralkriterium.

Ein Moralkriterium ist eine allgemeine Regel über die Art und Weise, wie unsere freithätigen Handlungen beschaffen seyn müssen, wenn sie sittlich gut seyn sollen; es ist also ein Probiestein, woran wir unsere Handlungen zur Unterscheidung ihrer sittlichen Güte oder Börsartigkeit halten. Ein Moralprincipe aber ist eine solche allgemeine Regel, aus welcher die sittlich guten Handlungen selbst entweder nach ihrem Inhalte, Gegenstände, ihrer Materie (daher Materialprincipe), oder nach ihrem Beweggrunde, nach der Absicht, aus welcher sie fließen müssen (daher Formalprincipe), oder nach beiden zugleich (daher gemischtes Principe) abgeleitet werden können. Das Moralkriterium befaßt sich also mit dem Wie (z. B. Handle so, wie du vernünftig wünschst, daß alle so handeln möchten), das Moralprincipe aber mit dem Was und Warum der Handlungen (z. B. Bilde deine Seelenkräfte aus, weil die Achtung der Würde deiner Vernunft dieses fordert).

§. 9.

Eigenschaften des ersten Moralprinzips.

Unter dem ersten Moralprincipe versteht man denjenigen Grundsatz (denjenigen allgemeinen Ausspruch der Vernunft), welcher aus dem unmittelbaren Bewußtseyn geschöpft ist (also keiner Ableitung von einem andern Principe fähig ist), und aus welchem die Sittlichkeit aller Handlungen abgeleitet werden kann. Das erste Moralprincipe muß also 1. unbedingt (nicht abhängig von einem höhern, frühern), 2. erschöpfend (die Moralität aller möglichen Handlungen [sowohl der gebotenen, als der gerathenen] begründend), 3. gemischt (sowohl das Materiale, als Formale der Handlungen bestimmend) seyn.

§. 10.

Verschiedene Wege, das erste Moralprincipe zu finden.

Entweder untersucht man die bisher aufgestellten Moralprincipe, und wählt ein's mit oder ohne nähere Bestimmungen (nachdem man es so für bewährt gefunden hat); oder (was besser, wissenschaftlicher, und zum Ziele führender ist) man untersucht die praktischen Vermögen der Seele, und findet dabei einen

Ausspruch über das Sollen. Wir betreten diesen letzten Weg, und setzen dann eine kurze Kritik anderer als Moralprincipien aufgestellten Sätze hinzu, um uns dadurch in der Ueberzeugung von dem eigentlichen Moralprincipe noch mehr zu befestigen.

§. 11.

Aussuchung des ersten Moralprincips.

1. Unsere Sinnlichkeit, unser sinnliches Begehrungsvermögen strebt nach sinnlichen Genüssen, nach der Bewirkung angenehmer und Vermeidung unangenehmer Empfindungen, als seinem höchsten Zwecke, (so wie nach der Herbeischaffung der Mittel zu diesen Genüssen). Diese Genüsse sind vorübergehend, oft nicht wahre Güter, und widerstreitend einem höhern. —

2. Unser vernünftiges Begehrungsvermögen, unser vernünftiger Wille, unsere Vernunft, Vernünftigkeit aber strebt nach dem wahren, bleibenden Gute, hat Wohlgefallen an dem Gute, Objekte, selbst (ohne Rücksicht auf angenehme oder unangenehme Genüsse, ja ohne alle sinnliche Wahrnehmung dieses oder jenes Gegenstandes), hat Wohlgefallen an der Kraft selbst, an dem innern, übersinnlichen Principe der Thätigkeit eines Gegenstandes), und Mißfallen an dem, was der Kraft widerspricht, an Kraftlosigkeit. Je größer die Kraft ist, desto größer ist das Wohlgefallen der Vernunft. Die höchste, an den Erdgeschöpfen erkennbare Kraft ist die menschliche Vernunft, die Kraft des höhern Erkenntniß-, Gefühls- und Begehrungsvermögens (die Kraft der Vernunft — Intelligenz —, der übersinnlichen Gefühle, und der Freiheit des Willens), wodurch der Mensch die leblose Natur und die vernunftlosen Thiere, ja selbst seinen sinnlichen Körper übertrifft, ja weit hinter sich zurückläßt, weswegen also auch der Mensch keinem unvernünftigen, keinem bloß sinnlichen Wesen gleichgesetzt werden kann, sondern als über das bloß Sinnliche erhoben, und ihm gar nicht vergleichbar, daher als Selbstzweck, als Würde anerkannt werden muß. In dieser Würde (an diesen Vorzügen des Menschen) hat unsere Vernunft (nach dem Zeugnisse unsers Bewußtseyns) das größte Wohlgefallen, so wie das größte Mißfallen an dem Gegentheile im Menschen. Aus diesem Wohlgefallen entspringt das Begehren, das Streben, diese Würde (in uns und andern Menschen) zu befördern, d. i. rein darzustellen, zu erhalten und zu erhöhen (daher auch die hierzu nothwendigen und nützlichen Mittel anzuwenden, nämlich dasjenige zu thun, wodurch diese Würde erhalten und befördert wird, und dasjenige zu fliehen, wodurch sie vergringert und erniedriget wird. Diese Achtung der Würde der menschlichen Vernunft wird uns von der Vernunft wenigstens als so nothwendig dargestellt, daß wir nichts thun dürfen, wodurch die Würde erniedrigt wird, daß wir also wenigstens alles dasjenige thun sollen, was zur Behauptung der Würde nothwendig ist, daß wir, im Falle wir dagegen handeln, uns selbst verwerfen, uns selbst strafen, und, wenn wir darnach handeln, unsern Handlungen einen wahren, innern Werth zuschreiben. Das aus

diesem Gefagten sich ergebende Moralsprincip wäre also: „Achte, liebe die Würde der menschlichen Vernunft, und handle so, daß diese Würde rein dargestellt, erhalten und vervollkommenet wird.“ Oder: „Strebe die Würde der menschlichen Vernunft rein darzustellen, zu erhalten und zu erhöhen aus Achtung gegen diese Würde.“

Aber der Begriff „menschliche Vernunft“ ist noch zu empirisch, zu konkret. Abstrahiren wir nun von dem Begriffe „menschlich;“ so haben wir den reinen, streng allgemeinen Begriff „Vernunft,“ welcher sich auf alle Vernunftwesen, selbst auf die allerhöchste Vernunft, die Urvernunft (Gott) bezieht. Daher ist der erste Grundsatz für die Moral in seiner größten Allgemeinheit dieser: „Achte, liebe die Würde der Vernunft (1. der Urvernunft, also: achte, liebe Gott), 2. der abgeleiteten Menschenvernunft, also: achte, liebe die Würde der menschlichen Vernunft, achte, liebe dich und andere Menschen (die Menschen überhaupt). Oder: „Handle der Würde der Vernunft gemäß, aus Achtung und Liebe gegen diese Würde.“

§. 12.

Rechtfertigung dieses Princip's.

Dieses Princip ist 1. das erste, weil es aus dem unmittelbaren Bewußtseyn der praktischen Vernunft geschöpft ist; 2. das allgemeine, ganz erschöpfende. Denn es wird in demselben von einem bestimmten Gegenstande des Bewußtseyns, z. B. von der menschlichen Vernunft, abgesehen, der Ausdruck des Bewußtseyns wird also hier ganz rein, allgemein, abstrakt genommen, folglich ist das Princip allgemein. —

„Aber (könnte man hier sagen) eine solche Allgemeinheit, die sich selbst auf unser Verhalten gegen Gott bezieht, ist hier nicht nur nicht erforderlich, sondern sogar verwerflich, weil die Darstellung unsers sittlichen Verhaltens gegen Gott eine besondere Wissenschaft ausmacht, nämlich die Religionsphilosophie. Diese kann erst nach der Moralphilosophie abgehandelt werden, weil man schon wissen muß, was sittlich gut ist, ehe man die sittlichen Vollkommenheiten Gottes und so auch unsere Pflichten gegen Gott zu erkennen fähig ist. Ja selbst die Pflicht, uns eine gehörige Kenntniß Gottes zu verschaffen, kann erst aus den in der Moralphilosophie (im engsten Sinne) entwickelten Pflichten hergeleitet werden.“

Antwort: 1. Eben so könnte ich auch sagen: „Um die Vollkommenheiten Gottes überhaupt kennen zu lernen, muß ich erst alle einzelne Vollkommenheiten der Welt kennen.“ Ist es denn aber nicht schon genug, wenn man überhaupt erkennet, was Vollkommenheit, was ein vollkommenes Wesen ist? So brauche ich auch, um insbesondere die sittlichen Vollkommenheiten Gottes (die Heiligkeit, Gerechtigkeit, Liebe . . .) zu erkennen, nur überhaupt eine Vorstellung von Sittlichkeit zu haben, und es ist

hier durchaus nicht erforderlich, erst alle einzelnen sittlichen Handlungen (z. B. rücksichtlich der Sorge für den Körper, für die Ehre, für das Vermögen, für die Aufklärung des Verstandes . . .) wissenschaftlich oder unwissenschaftlich zu erkennen. Aus dem Ganzen folgt nur, daß es irgend eine Sittlichkeit, und eine Erkenntniß derselben gibt schon vor dem Gedanken an Gott, vor der Erkenntniß Gottes. Diese Sittlichkeit besteht nämlich in der Achtung und Liebe der (menschlichen) Vernunft überhaupt. Irgend eine Vorstellung von Sittlichkeit habe ich also schon, wenn ich eine Vorstellung (klare, deutliche, oder auch nur undeutliche Vorstellung) von dieser Achtung der Vernunft habe. Dann bin ich schon im Stande, die Heiligkeit . . . Gottes zu erkennen, ohne daß ich erst alle die einzelnen sittlich guten Handlungen wissenschaftlich erkenne, welche sich aus jener Achtung der Vernunft ableiten lassen.

2. Obgleich man nun aber eine vollständige Wissenschaft der Pflichten gegen uns und andere Menschen . . . aus dem beschränkten Principe: „Achte die Würde der menschlichen Vernunft“ ableiten, und dann die Lehre über die Pflichten gegen Gott (die Religionsphilosophie) darauf folgen lassen kann: so streiten doch folgende Gründe gegen diese Verfahrensweise: I. Die Moralphilosophie soll als wahre Wissenschaft nicht irgend einen besondern Grad, irgend ein Theilchen der Sittlichkeit unserer Handlungen, sondern jeden Theil, das Ganze, das Vollkommene, das Absolute der Sittlichkeit zum Gegenstande haben; sie darf also nicht bei der Lehre über die Achtung der menschlichen (der abgeleiteten) Vernunft, und über den hieraus hervorgehenden Grad der Sittlichkeit einzelner Handlungen stehen bleiben, sondern muß sich zur Urvernunft, zu dem Urgrunde aller abgeleiteten Vernunft erheben, und so auch jene Sittlichkeit darstellen, welche bei den Handlungen aus Achtung der menschlichen Vernunft zugleich aus der Achtung der Urvernunft (aus der Liebe Gottes) entspringt, und selbst diesen Handlungen dadurch die höchste Würde, die höchste Sittlichkeit gewährt.

* Betrachten wir alles dieses noch von einer andern Seite. Je reiner, von dem Konkreten abgesonderter, ein Satz ist, desto philosophischer, desto allgemeiner, und für das Ganze der Wissenschaft brauchbarer und notwendiger ist er, wenn er als oberster Grundsatz gelten soll. Der Satz aber: „Achte die Würde der Vernunft“ (sowohl der Urvernunft, als der abgeleiteten menschlichen) ist aber offenbar reiner, allgemeiner, als der Satz: „Achte die Würde der Menschenvernunft.“ Wenn also jener allgemeinere an die Spitze der Moralphilosophie gestellt werden muß; so ist es auch klar, daß zur Vollständigkeit der Ableitung aller einzelnen allgemeinen sittlichen Handlungen auch die Darstellung der sittlichen Handlungen gegen Gott in die Moralphilosophie aufgenommen werden muß, und ihr nicht nachgeschickt werden darf.

II. Auch unsere freithätigen Handlungen, die sich unmittelbar auf Gott beziehen, unsere Pflichten gegen Gott sind sittliche Handlungen (obgleich von einer besondern Art, so wie auch die Pflichten in Beziehung auf die Würde unserer und anderer Menschen Vernunft sittliche Handlungen von einer besondern Art sind).

Es heißt also den Umfang der Moralphilosophie ohne Grund einengen, wenn man die sittlichen Handlungen in Beziehung auf Gott davon ausschließen wollte. —

3. Die erste (wenn auch anfangs sehr undeutliche) Vorstellung von Gott, die uns ohne unsere Freithätigkeit gegeben wird, die sich uns ohne unser Zuthun aufdringt, ist wegen der Wichtigkeit ihres Gegenstandes von der Art, daß wir die Unterlassung des eifrigen Strebens nach gehöriger Kenntniß Gottes sogleich für vernunftwidrig, für der Würde der Vernunft widerstreitend anerkennen (ohne hierbei erst die Kenntniß der Sittlichkeit aller einzelnen Handlungen in Beziehung auf uns und andere zu berücksichtigen). Ja, sobald in uns die Vorstellung der Urvernunft entsteht, so erkennen wir, daß wir dieselbe lieben, und daher auch nach einer bessern, lebhaftern . . . Kenntniß derselben streben müssen. Und wie? müssen wir denn nicht auch schon vorher die Würde der menschlichen Vernunft erkennen, ehe wir den praktischen Grundsatz: „Achte, liebe die Würde der menschlichen Vernunft“ erkennen? Die (wenn auch undeutliche) Kenntniß der Würde der menschlichen Vernunft (welche Kenntniß uns anfangs ohne unsere Freithätigkeit gegeben wird) bringt schon die Ueberzeugung in uns hervor, daß wir diese Würde achten (daher sie auch noch besser kennen lernen) müssen. Eben so thut dieses die uns gegebene (wenn auch noch undeutliche) Kenntniß Gottes.

§. 13.

Ob man nicht bei der Feststellung des ersten Moralprinzips gleich von dem in der theoretischen Philosophie erkannten absoluten Gute, Gott, ausgehen könne.

Offenbar folgt aus der theoretischen Kenntniß: „Gott ist das absolute, höchste Gut“ sogleich die praktische Kenntniß: „Dieses absolute Gut sollst du achten und lieben, und zwar mehr, als jedes andere nur bedingte Gut; — und jedes abgeleitete Gut, also vorzüglich die alles Sinnliche weit übertreffende Menschenvernunft sollst du dem Grade der Würde (dem Grade des Guten) gemäß lieben.“ Das unmittelbare Bewußtseyn bezeugt uns dieses, daß unsere praktische Vernunft die Achtung, Liebe des unbedingten Gut's, Gottes, fordert, und die Nichtachtung Gottes verwirft, verdammet; so wie es uns bezeugt, daß sie sogar die Achtung unserer abgeleiteten Vernunft strenge gebietet. So schließt sich also an den Schlusssatz der Metaphysik (der metaphysischen Theologie): „Gott ist das Unbedingte, ist die Urvernunft, ist der Grund alles Seyns“ sogleich der erste Grundsatz der Moralphilosophie: „Achte und liebe die Würde dieser Urvernunft“ (achte, liebe Gott), so wie also auch die (obgleich weit geringere) abgeleitete Würde der Menschenvernunft; daher: achte, liebe die Würde der Vernunft (überhaupt). Oder: „achte, liebe Gott, und wegen Gottes Alles, was ihm ähnlich ist, und um so inniger, je mehr es ihm ähnlich

ist.“ So haben wir also, wir mochten von der Metaphysik abstrahiren, und regressiv zu Werke gehen, oder gleich von der Metaphysik progressiv zu Werke gehen, das erste Moralprincip gefunden: „Achte, liebe die Würde der Vernunft und handle dieser Achtung gemäß.“

§. 14.

Dieses Princip ist material und formal zugleich.

1. Formal; denn es sagt: Du sollst darum (aus dem Weggrunde) handeln, weil die Würde der Vernunft Achtung, — Liebe verdient; du sollst handeln aus Achtung, Liebe der Würde der Vernunft (also insbesondere aus Achtung, Liebe zu Gott, weil Gott nämlich höchst achtungs- und liebenswürdig ist, aus Achtung und Liebe zur Menschenvernunft, weil diese nämlich Achtung, Liebe verdient).

2. Material; denn es sagt: „Du sollst dasjenige thun, was der Würde der Vernunft, der Achtung, Liebe dieser Würde gemäß ist, und dasjenige unterlassen, was dieser Würde widerstreitet; du sollst also (z. B.) oft an die Würde der Vernunft denken, dich über dieselbe erfreuen, sie rein darstellen, sie zu erhalten streben (insofern wenigstens die Würde der abgeleiteten Vernunft, der menschlichen, erniedrigt werden kann), daher dasjenige fliehen, was die Oberherrschaft der Sinnlichkeit über die Vernunft herbeiführen würde (als Trunkenheit, Wollust, überhaupt jedes Laster). Was insbesondere die Urvernunft (Gott) angeht, so sind offenbar unter andern folgende Handlungen durch jenes Princip vorgeschrieben: „Denke oft, mit Freuden an Gott; vertraue auf ihn; strebe nach ihm, als dem letzten Ziele aller vernünftigen Wesen, unterwirf dich allen seinen Anordnungen, bringe dich und alles ihm zum Opfer . . .“ Alle diese Handlungen drücken offenbar das Was, das Object, die Materie unsers Thuns und Lassens aus. —

Kurze Prüfung anderer als Moralprincipien aufgestellten Sätze.

§. 15.

I. Bestimme dich in deinem Wollen und Nichtwollen nur nach derjenigen Maxime, die für eine allgemeine Gesetzgebung tauglich ist (oder die nach dem Urtheile deiner Vernunft zu Gesetzen für alle vernünftige Wesen passend ist).“

Freilich ist dasjenige, was für einen Menschen achtungs- oder verabscheuungswürdig ist, in ganz gleichen Bestimmungen für jeden achtungs- und verabscheuungswürdig. Denn die Möglichkeit, Wesenheit aller Handlungen, die ganz gleiche Bestimmungen haben, ist ewig und unveränderlich. Aber nach dem angeführten Principe könnte ich auch sagen: „Substanz ist, was allgemein und überall eine Substanz ist.“ Aber kehrt denn hier nicht immer die Frage zurück: „Was ist denn das eigentlich, was Sub-

stanz ist?“ So auch: „Was ist denn dasjenige, wovon ich wollen kann, daß alle Menschen so handeln? Welches ist der Grund, aus dem ich einsehe, daß ich und alle Menschen so handeln sollen?“ So sind ja die Pflichten gegen uns selbst deswegen allgemeine, jeden Menschen verbindende Pflichten, weil der Grund dieser Pflichten bei allen Menschen sich vorfindet; aber sie sind nicht deswegen Pflichten gegen uns selbst, weil sie allen Menschen gemeinschaftlich sind. Das genannte Moralprincip ist also, weil es weder das Was, noch das Warum der sittlichen Handlungen ausdrückt, sondern nur das Wie, kein Moralprincip, sondern nur ein Criterium der sittlichen Handlungen.

§. 16.

II. „Handle stets so, daß du die Menschheit sowohl in deiner eigenen, als in jeder andern Person nie als bloßes Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck gebrauchest.“

Dieser Satz drückt weder das Was, noch das Warum, sondern nur das Wie einiger sittlichen Handlungen aus, ist also für einige sittliche Handlungen ein Criterium. Wie mancher Mißdeutung ist zugleich dieses Criterium preisgegeben! Wie leicht kann uns da der Mensch als Selbstzweck, als der Mittelpunkt erscheinen, um welchen sich alles drehen soll, da doch nur das Absolute (Gott) dieser Mittelpunkt seyn darf! Wie will man bloß durch dieses Criterium die Pflicht erkennen, für die Wahrheit und Tugend (wo es noth thut) selbst das Leben hinzugeben? Wenn ich Selbstzweck bin, so muß mir an meiner Erhaltung alles, daher mehr, als an der Wahrheit und Tugend, gelegen seyn. Wie will man bloß durch dieses Criterium die Pflichten gegen Gott erkennen? Oder sollen sie etwa nur Selbstpflichten seyn, bloß wegen unserer Person Berücksichtigung verdienen?

§. 17.

III. „Der vernünftige Wille lasse sich durch nichts außer ihm, durch gar keinen Reiz, durch kein Object bestimmen, sondern gebe sich selbst Gesetze, und handle so seiner Würde, seiner Unabhängigkeit von Allem, was nicht er ist, gemäß.“

Erster Sinn dieses Satzes: „Sei frei, bestimme dich selbst. Ohne Freiheit (ohne Selbstbestimmung) gibt es kein Sittlichgutes, kein Sittlichböses.“ Das ist ein theoretischer Satz.

Zweiter Sinn: „Wolle etwas ohne Grund, ohne Object.“ Dieses ist etwas Unvernünftiges, etwas Unmögliches.

Dritter Sinn: „Die Sinnenreize sollen dich nicht bestimmen, du sollst dich nicht freithätig nach den Sinnenreizen bestimmen.“ Freilich soll man sich nicht bloß nach den Sinnenreizen bestimmen; aber soll man selbst in dem Falle, wo die Vernunft damit harmonirt, den Sinnenreiz als etwas Unsittliches verwerfen

(z. B. wenn man hungrig ist, nicht mäßig Speise genießen, oder wenigstens das damit verbundene Angenehme unterdrücken, alle Aufmerksamkeit davon wegwenden)?

§. 18.

IV. „Thue, was mit dem moralischen Gefühle übereinstimmt.“

1. Moralisches Gefühl ist jenes Gefühl, welches aus der erkannten Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung freier Handlungen mit der Sittenregel, mit dem Sittengesetze entsteht. Die Kenntniß des Sittlichguten und Sittlichbösen wird also dabei schon vorausgesetzt, sie mag nun klar und deutlich, oder dunkel und undeutlich seyn. Kein bloßes Gefühl aber kann über Wahrheit oder Falschheit, über Sittlichkeit oder Unsittlichkeit entscheiden. 2. Nimmt man das moralische Gefühl für eine dunkle, undeutliche Kenntniß des Sittlichguten; so kann die Moralphilosophie, die auf Klarheit und Deutlichkeit unserer Kenntnisse über die Sittlichkeit ausgeht, ebenfalls auf das moralische Gefühl in diesem Sinne keine Rücksicht nehmen. 3. Man hat auch wohl das moralische Gefühl für einen sechsten Sinn gehalten. Aber die Sinne können ja nur über einzelne Eindrücke, nicht über Allgemeinheit, über Wahrheit und Sittlichkeit berichten.

§. 19.

V. „Strebe nach wahrer Glückseligkeit.“

Verschiedene Bedeutungen dieses Satzes: 1. „Strebe nach wahrem Wohlbefinden, nach körperlichem Wohlseyn.“ Das wäre grober Epikuräismus. Wie oft fordert die Pflicht von uns, daß wir auf das körperliche Wohlseyn keine Rücksicht nehmen! Wahrlich Sittlichkeit und Wohlbefinden sind ganz unterschiedene Dinge. —

2. „Strebe nach geistiger Glückseligkeit (die z. B. entsteht aus der Geistesthätigkeit, aus der Erkenntniß der Wahrheit, aus dem Lesen schöner und erhabener Darstellungen . . .).“ Dieses ist feiner Epikuräismus, Eudämonismus. Auch die geistige Glückseligkeit (die Geistesfreude) ist noch himmelweit unterschieden von der Sittlichkeit. Ja das übertriebene Streben nach geistiger Freude (z. B. aus dem Lesen schöner Schriften) führt zu manchen Pflichtverletzungen.

3. „Strebe nach wahrer Glückseligkeit nicht bloß für dich, sondern auch für andere Menschen.“ Dieses Streben ist schon edler, wird aber durch manche zufällige Umstände nicht mit dem erwünschten Erfolge gekrönt. Die Sittlichkeit aber darf nicht von zufälligen Umständen abhängen, und muß, wenn wir nur wollen, wirklich errungen werden.

4. „Strebe nach dem wesentlichen Gute, nach dem, was an sich (absolut) gut ist, was fähig ist, wahre Glückseligkeit zu befördern (in dir und andern), ohne

daß du dabei an dein Ich, oder an andere Menschen denkst.“ Dieses Princip enthält wahre, praktische Weisheit, und heißt mit andern Worten: „Thue das, was mit den Zwecken der vernünftigen Natur übereinstimmt, was keinem höhern Gute der vernünftigen Natur widerspricht; achte, liebe die Würde der Vernunft, die fortdauernde, alles Uebrige weit übertreffende Vernunftkraft . . .“

Da diese vier Bedeutungen möglich sind; so ist es wohl nicht zweckmäßig, gegen das aufgestellte Princip zu toben, als sagte es: „Befördere den Eigennuz (und siehe nur auf dein Wohl)! Strebe nach dem höchsten sinnlichen Vergnügen. Suche deinen Trieb nach Glückseligkeit zu befriedigen. Handle dabei allenfalls auch dem Triebe der Nächstenliebe gemäß.“

Uebrigens sind gegen jenes Princip folgende allgemeine Bemerkungen nicht zu übersehen: 1. Als Materialprincip ist es schwankend. Was macht mich, was andere wahrhaft glücklich (da die Urtheile hierüber so verschieden sind)? 2. Es ist kein Formalprincip. Man weiß ja nicht, warum und wie man sich und andere glücklich machen soll. 3. Es ist überhaupt zwischen Sittlichseyn und Glücklich, Glückseligseyn ein Unterschied. Ist der Sittlichgute rücksichtlich seiner Gesundheit, seines Vermögens, seiner Ehre, ja wohl selbst seiner vielen Sorgen, Ängste, Selbstkämpfe . . . immer und überall glücklich, glückselig? 4. Wie will man einige Pflichten, z. B. die Pflicht der Aufopferung seines Lebens für Wahrheit und Tugend hieraus beweisen? Dazu, daß ich mein Leben dem Sittlichguten freithätig nachsetzen könne, wird schon die Kenntniß des Sittlichguten erfordert.

* Viele Kantianer, welche gegen dieses Princip so schrecklich zu Felde ziehen, nehmen es doch bei der Bestimmung desjenigen, was in eine allgemeine Gesetzgebung paßt, wieder auf, und sagen: „1. Was sich selbst nicht widerspricht; 2. was mit meiner Glückseligkeit, mit dem wesentlichen Zwecke meiner Natur übereinstimmt; 3. was das allgemeine Weltbeste befördert, ist gut.“

** Ist das Glückseligkeitsprincip ein wahres Criterium der Sittlichkeit? Ohne Zweifel; denn es heißt mit andern Worten: „Was (alle gegenwärtige Umstände berechnet), wahrhaft physisch gut ist (mit dem wesentlichen Gute der vernünftigen Natur übereinstimmt, also keinem höhern möglichen Gute widerstreitet, daher auch mit dem allerhöchsten Gute, mit Gott, dem Allvollkommenen, Aehnlichkeit hat), das ist auch sittlich gut, wenn es freithätig geschieht. Thue also dieses wahrhaft physisch Gute (dieses in allen gegenwärtigen Umständen wesentliche Gute, selbst mit dem letzten Ziele des Menschen [mit Gott] wesentlich übereinstimmende) mit Freiheit des Willens, ohne auf die zufälligen (vorteilhaften oder nachtheiligen) Folgen, z. B. auf das etwaige zufällige Benehmen Anderer dabei, auf ihr Entgegen- oder Mitwirken zu sehen. Ein solches Handeln ist aber offenbar der wahren Weisheit gemäß, indem nur die falsche Weisheit das Wesentliche bei Seite setzend die zufälligen angenehmen Folgen im Auge hat, und sich von gegenwärtigen oder sehr bald zu hoffenden zeitlichen Vorteilen bezaubern läßt. Jenes Handeln geht auch nothwendig aus der Achtung der Vernunft hervor, die mir sagt: „Laß dich nicht durch die Vor Spiegelungen der Sinnlichkeit

bei deinen Handlungen bestimmen, sondern liebe das Wesentliche, die Kraft, die Vernunftkraft, und alles mit ihr Harmonisirende, liebe das wesentlich Gute, und zwar um so mehr, je größer das wesentlich Gute ist. . .“

§. 20.

VI. „Strebe nach wahrer Vollkommenheit,“ oder:
„Bervollkomme dich selbst.“

1. Nach **Plato** heißt dieser Satz so: „Strebe nach der (Vollkommenheit) Harmonie, Einheit der leitenden Vernunft, des Triebes zur Abwendung des Bösen, und des Triebes nach dem Guten, so wie der den Staat zur Vollkommenheit zu erheben Trachtende dazu beiträgt, daß die leitende Gewalt, die gegen feindliche Angriffe vertheidigende und die das Nothwendige und Nützliche erwerbende Classe zu einem gemeinschaftlichen Ziele zusammenwirken.“ Aber hier fragt sich doch weiter: was ist böse? was ist gut?

2. Nach **Leibnitz** lautet jener Satz also: „Strebe nach der Uebereinstimmung des in einem Dinge vorhandenen Mannigfaltigen.“ Aber setzt man nicht hinzu, daß das vorhandene Mannigfaltige mit dem Moralischem guten übereinstimme (dann fragt sich aber wieder: was ist moralisch gut?); so läßt sich dieses auf einen alles wohl berechnenden Lüfling, auf eine vollkommen eingerichtete Räuberbande anwenden.

3. Nach **Reinhard** ist jenes Princip so auszudrücken:
a. „Handle vollkommen, d. i. so, daß die leitende Kraft in dir, die Vernunft, alles Uebrige beherrsche, daß deine ganze Thätigkeit und dein jedesmaliger Zustand mit der Vernunft übereinstimme; also: handle vernünftig.“ b. „Rücksichtlich des Verhältnisses der einzelnen Kräfte gegen einander handle so, daß jede deiner Kräfte nach ihrer verhältnismäßigen Wichtigkeit wirke.“ c. „In Rücksicht auf das letzte Ziel aller vernünftigen Wesen (Gott) handle so, daß du Gott, dem Vollkommensten, immer ähnlicher werdest. Ahme Gott nach. Bervollkomme dich durch die Liebe zu Gott.“ d. „In Beziehung auf alle einzelnen Zwecke, die du zu erstreben hast, handle so, daß die Tauglichkeit zu allen (durch die Einrichtung deines Wesens) dir aufgegebenen Zwecken unaufhörlich bei dir wachse.“ e. „Was deine ganze Bestimmung angeht, so handle so, daß du mit der ganzen Realität, über die du gebieten kannst, deiner Bestimmung immer mehr Genüge leistest.“ f. „Nimmt man auf die innere Rechtmäßigkeit, Vernunftmäßigkeit (Würde), auf die Wohlfahrt (das Bewußtseyn der Vollkommenheit, diesen Grund der Glückseligkeit), und auf die Brauchbarkeit des Menschen für die Welt (die Fähigkeit, wohlthätige Veränderungen außer uns zu bewirken) Rücksicht; so handle also, wie es deiner Würde, Wohlfahrt und Brauchbarkeit für die Welt gemäß ist.“

Alle diese verschiedenen Darstellungen kommen in diesem überein:

„Strebe freithätig nach dem, was wahrhaft wesentlich gut, vollkommen ist, was mit der höchsten wesentlichen Vollkommenheit, mit dem höchsten Gute, harmonirt.“ Dieser Satz drückt also nur ein Criterium des Sittlichguten aus, und hat alle die Gegenbemerkungen, die schon gegen das Glückseligkeitsprincip gemacht sind, in einem gewissen Grade auch gegen sich.

§. 21.

VII. „Handle vernünftig.“ Oder: „Achte die Vernunft, achte sie unbedingt, ihrer selbst wegen, und handle überall, innerlich und äußerlich, dieser Achtung gemäß.“ Dieses ist nach Ueberwasser das höchste Formalprincip. Für das höchste Materialprincip erklärt er folgendes: „Erhöhe die Würde deiner vernünftigen Natur durch Vervollkommenung deiner selbst zu einem weisen, gerechten, wohlwollenden und über die Widerstände der Sinnlichkeit erhabenen Wesen.“ Dieses Princip ist 1. zu sehr zusammengesetzt, und 2. zu beschränkt, da es bloß von der Würde der menschlichen Vernunft, und zwar nur in dem Individuum redet.

§. 22.

VIII. „Folge dem sittlichen Triebe; oder: Erhebe dich zur freien, unbeschränkten Selbstthätigkeit in unaufhörlichen Fortschritten; oder: Erhebe dich immer mehr über den Naturtrieb (über die Triebe der Sinnlichkeit); oder: Widerstrebe immer mehr der Sinnlichkeit.“

Aus diesem Principe würde folgen, daß man moralisch gut handelte, wenn man die Sinne ganz vernichtete, daß man nie da, wo Sinnlichkeit und Vernunft harmoniren (z. B. beim Genuß einer nothwendigen Nahrung), sittlich gut handeln könne (§. 17.).

§. 23.

IX. „Handle allen deinen Verhältnissen gemäß.“

Dieser Satz ist ein Criterium des Sittlichguten, indem das Sittlichgute wirklich allen Verhältnissen angemessen, in Rücksicht auf alle Verhältnisse wahrhaft gut seyn muß. Aber er ist 1. kein Materialprincip, da hier immer noch gefragt wird: was ist dieses, welches in alle Verhältnisse paßt? Und muß wirklich allemal jedes Verhältniß positiv berücksichtigt werden? Muß ich z. B. allemal bei sittlich guten Handlungen an Gott, an mein Verhältniß zu Gott denken? 2. Hier ist kein Formalprincip; denn ich weiß nicht, warum ich so handeln soll. Sagt man: weil die Vernunft allen Widerspruch verwirft; so ist die Achtung der Vernunft, der Würde der Vernunft der rechte Grund. 3. Wie schwer ist die Anwendung dieses Principes? Wie will man alle Pflichten daraus ableiten? Wie insbesondere in Collisionssfällen entscheiden? 4. Man macht mit allem Rechte einen Unterschied zwischen dem in allen Verhältnissen, Umständen physisch Guten und dem in allen Verhältnissen moralisch Guten...

II. Ueber das erste Princip für die gesetzlichen (pflichtmäßigen) sittlichen Handlungen (für Sitten-Gesetze und [die ihnen entsprechenden strengen] Pflichten).

§. 24.

Uebergang zu dieser Abhandlung.

In dieser Abhandlung wird auseinandergesetzt, daß zwischen einer Sittenregel überhaupt und einem Sittengesetze im strengen Sinne ein wesentlicher Unterschied statt finde, daß nicht jedes Sittlichgute uns durch ein Gesetz geboten sey. Wir bedürfen also außer dem Principe für sittlichgute Handlungen überhaupt noch eines Principes für die durch ein Gesetz vorgeschriebenen insbesondere.

§. 25.

Naturgesetz, Sittengesetz.

Naturgesetz ist eine nothwendige Regel (wornach die Kräfte der Welt blindlings wirken). Sittengesetz ist eine nothwendige Regel, wornach die freithätigen Wesen ihre Handlungen einrichten sollen. Bei'm Naturgesetze findet eine physische, bei'm Sittengesetze aber eine moralische (sittliche) Nothwendigkeit (Nöthigung) statt. Worin besteht nun diese sittliche Nöthigung, diese Verbindlichkeit, die das Wesen des Sittengesetzes ausmacht? Etwa in der Verknüpfung der Beweggründe mit den freien Handlungen? Oder in der Willkühr eines Obern, welcher Belohnung und Strafe in Beziehung auf eine freithätige Handlung der Unterthanen festsetzt? Wäre das Erste, so könnte selbst ein Räuber, der mir schreckliche Beweggründe vorhält, um mich zu einer Handlung zu bewegen, mir eine sittliche Verbindlichkeit auflegen. Nimmt man aber das Zweite an: so hängen die Sittengesetze von der bloßen Willkühr eines Obern ab; so kann etwas ohne hinreichenden Grund zum Gesetze gestempelt werden, oder, soll es mit hinreichendem Grunde geschehen, so fragt sich doch, welches dieser Grund sey, worauf sich die Verbindlichkeit stützen müsse.

§. 26.

Es gibt freithätige Handlungen, welche zur Behauptung der Würde der Vernunft nothwendig sind, so daß wir, wenn wir sie unterließen, uns selbst verwerfen, verachten, uns also mit der empfindlichen Strafe der Selbstverdammung belegen müßten. Diese Nothwendigkeit einer freien Handlung zur Behauptung der Würde unserer Vernunft, diese von der Vernunft angedrohte Strafe der Selbstverwerfung, mit welcher Androhung die Vernunft auf die Ausübung gewisser Handlungen dringt, macht die eigentliche Verbindlichkeit aus, und zwar die innere, insofern wir hier bloß an unsere eigene Vernunft, an die in unserer Seele wohnende Vernunft denken. Was nun unsere abgeleitete Vernunft als nothwendig uns vorhält,

dem kann die Urvernunft (Gott) nicht widersprechen; die Urvernunft bestätigt vielmehr den Ausspruch unserer Vernunft, d. i. Gott macht es uns zum Gesetze. Zum Sittengesetze gehört also wesentlich eine Sittenregel, zu deren Befolgung wir unter Androhung einer Strafe (sowohl von unserer Vernunft, als von der Urvernunft, mithin zugleich von einem Obern) aufgefordert werden. Daher

§. 27.

Das erste Princip für die Gesetze.

„Achte, liebe die Würde der Vernunft so, daß du die zur Behauptung dieser Würde nothwendigen Handlungen ausübest, und alle diejenigen unterlassest, welche dieser Würde widerstreiten.“ So sind z. B. Bekämpfung der zur Unmäßigkeit, Wollust, Rachsucht hinziehenden Reize und jene Uebung im Betrachten, Empfinden und Handeln, welche zur Verhütung der Gleichgültigkeit gegen Gott nothwendig ist, offenbar gesetzmäßige, zur Behauptung unserer Würde nothwendige Handlungen. Will man nun dieses Princip für die Gesetze in seiner größten Allgemeinheit und Reinheit ausdrücken; so lautet es also: „Achte, liebe die Würde der Vernunft (der Urvernunft und der abgeleiteten Vernunft) so, daß du wenigstens alles unterläßt, was dieser Achtung, Liebe widerstreitet, diese Achtung und Liebe aufhebt (ganz oder zum Theile). Oder: „Achte und liebe Gott (die Urvernunft, daher auch die abgeleitete Vernunft) so, daß du Gott nie verachtest (daß er dir nie mißfalle, und auch nichts Derartiges gefalle, welches der Vollkommenheit Gottes positiv widerstreitet (Konträr entgegengesetzt ist).“

Daß nun dieses das erste Princip für die Gesetze der eigentlichen kategorische Imperativ ist, erhellet aus dem Gesagten: Denn 1. was der Würde unserer abgeleiteten Vernunft widerstreitet, widerstreitet um so mehr der Würde der Urvernunft (Gott). 2. Gott, der Unendliche, ist das letzte Ziel aller vernünftigen Wesen. Die vernünftigen Wesen müssen also nach diesem letzten Ziele streben, wenigstens so, daß sie die nothwendigen Mittel dazu gebrauchen; sie können ihr letztes Ziel nicht erreichen, wenn sie nicht darnach streben; — sie müssen also ihr letztes Ziel, Gott, über Alles wirksam lieben, achten, wenigstens so, daß sie keine solche Handlung verrichten, welche schon der Würde der menschlichen Vernunft, wie vielmehr der Würde der Urvernunft (Gott, dem letzten Ziele aller abgeleiteten Vernunft) positiv widerstreitet.

§. 28.

Ueber Kant's kategorischen Imperativ.

Nach Kant darf man bei den Sittengesetzen auf Gott keine Rücksicht nehmen, man soll sogar absehend davon bloß nach dem

kategorischen Imperative: „Du sollst“, „du sollst das Gute thun, weil es gut ist“ seine Gefinnungen und Handlungen einrichten. Gott hat nur (in der Kantischen Moral) die Harmonie zwischen Tugend und Seligkeit herzustellen; dann braucht ihn der Kantische Selige in alle Ewigkeit nicht mehr. Hierüber ausführlicher bei der Lehre von den sittlichen Beweggründen. Was aber aus dem bisher Erörterten schon erhellet, ist: 1. Zwar soll man das Gute thun, ohne Rücksicht auf die etwaigen Folgen, weil es gut ist, zwar läßt sich 2. einiges Sittlichgute erkennen ohne Rücksicht auf Gott; aber 3. alles Sittlichgute, was nicht zugleich mit Rücksicht auf Gott, als etwas Gott, der Urvernunft, Wohlgefälliges verrichtet wird, ist nicht fähig, uns zu Gott, unserm letzten Ziele, zu führen. Gerade die nothwendigste und edelste Sittlichkeit ist also durch den Imperativ: „Du sollst“ unberührt geblieben.

§. 29.

Objekt des Gesetzes.

1. Handlungen können nur insoweit, als sie frei sind, geboten oder verboten werden. Also können physisch nothwendige und (absolut oder relativ) wahrhaft unmögliche Handlungen nicht zu den Gegenständen der Gesetze gerechnet werden.

2. Die Handlung muß sittlich gut, und zugleich

3. nothwendig seyn (zur Behauptung der Würde der Vernunft).

§. 30.

Gesetzgeber.

Dasjenige, was der Würde der Vernunft widerstreitet, muß Gott, die Urvernunft, mißbilligen und unter Androhung ernstester Strafen verbieten, und zwar, wenn es die Würde der Vernunft ganz erniedrigen, aufheben würde, unter Androhung der gänzlichen Verwerfung, Entfernung von dem letzten Ziele. Gott ist also eben deswegen der höchste Gesetzgeber aller vernünftigen Wesen, ist der Urquell, der letzte hinreichende Grund, von welchem alle Gesetzgebung abzuleiten ist. Unsere abgeleitete Vernunft ist in dieser Hinsicht Verkünderin des göttlichen Gesetzes.

* In welchem Sinne gibt unsere Vernunft sich selbst Gesetze?

§. 31.

Subjekt der Gesetze.

Jede abgeleitete Vernunft, alle vernünftige, erschaffene Wesen stehen unter dieser göttlichen Gesetzgebung, sind also Subjekte der Gesetze. Gott, der Urheber aller Sittengesetze, ist die höchste, vollkommenste Sittlichkeit, Heiligkeit, d. i. die allerfreieste und vollkommenste Achtung, Liebe der Würde der Vernunft, oder: Gott ist die (vollkommenste und freieste) Liebe selbst.

Einteilung der Gesetze.

Alle Gesetze sind rücksichtlich des letzten Grundes göttliche Gesetze. Sofern aber Menschen, als rechtmäßige Obern gewisser anderer Menschen, gültige Gesetze geben, und so die nächste Quelle dieser Gesetze Menschen sind, die letzte aber wieder Gott, der den Gehorsam gegen die gültigen Gesetze rechtmäßiger Obern fordert; können die Gesetze rücksichtlich des unmittelbaren Gesetzgebers eingetheilt werden in menschliche und göttliche, je nachdem sie zunächst (unmittelbar) von Menschen oder Gott gegeben sind. —

Die göttlichen Gesetze sind entweder solche, die schon von unserer Vernunft als in der Natur (Wesenheit) Gottes, der Handlung und des Menschen gegründet anerkannt werden können (und daher natürliche heißen), oder solche, welche unsere Vernunft nicht als solche nothwendige Gesetze zu erkennen vermag, und die durch eine höhere Offenbarung uns mitgetheilt werden (diese werden durchgehends positive genannt). Die Möglichkeit positiver göttlichen Gesetze ist einleuchtend. Denn 1. wir können nicht alle Umstände erkennen, weshalb das allgemeine höchste Wohl diese oder jene Handlungen fordert (z. B. die Empfangung der h. Sacramente im neuen Bunde). Im alten Bunde bedurften die Menschen noch besonderer disciplinarischen Gesetze (wodurch sie z. B. von der Abgötterei der Heiden abgehalten werden mußten). 2. Daß die natürlichen Gesetze Gottes nicht nur durch die Offenbarung bekannt gemacht und außer allen Zweifel gesetzt, sondern auch zu positiven dadurch gemacht werden können, daß eine neue, von unserer bloßen Vernunft nicht erkannte, Verbindlichkeit hinzugesetzt wird, eine solche nämlich, wodurch die Aufmerksamkeit der Menschen (in allen diesen Umständen) mit besonderem, für sie nothwendigen Nachdrucke auf die Gesetze hingelenkt wird, ist klar und bedarf keines weiteren Beweises. —

2. In Rücksicht des Grades der Verbindlichkeit werden die Gesetze eingetheilt in schwer und nicht schwer (leicht) verbindende, je nachdem die Strafe, welche gedrohet wird, schwer, ewig, oder nicht schwer ist, oder je nachdem durch die Uebertretung desselben die ganze Würde der Vernunft und das ganze letzte Ziel für den Uebertretenden verloren geht, oder nur um einen kleinen Theil vermindert wird.

Die Behauptung: „alle moralisch böse Handlungen sind gleich böse, weil sie eine Verachtung der nämlichen Vernunft, und eine Hinzunehmung des nämlichen Gottes ausmachen“ widerlegt sich hierdurch: „Bei kleinern, geringfügigern sittlich bösen Handlungen verachtet man nicht die ganze Vernunft, man zieht die Reize der Sinnlichkeit nicht der gänzlichen Erreichung des letzten Zieles vor, so daß man mit Voraussehung des gänzlichen Verlustes Gottes (der Seligkeit in Gott) moralisch böse handelte; sondern man ist nur darin nachlässig, gleichgültig und strafwürdig, daß man Etwas von der Würde der Vernunft, Etwas von der völligen Erreichung des letzten Zieles auf

das Spiel setzt. Und nehmen wir auf Gott, als den allweisen Gesetzgeber, Rücksicht; so erkennen wir wahrlich, daß es gegen dessen unendliche Weisheit streiten würde, wenn er kleinere Fehler der Menschen (z. B. eine Scherzlüge, eine Zerstreuung im Gebete, ein beleidigendes Wörtchen gegen Andere) eben so strafen wollte, als Mord und Ehebruch.

Uebrigens wird hier nicht in Abrede gestellt, daß der Mensch selbst bei einer geringfügigen Handlung schwer sündigen könne, wenn er diese Handlung nämlich für eine sehr wichtige, unter einer schweren Strafe verbotene hält, und sie doch begeht, also in der That die ganze Würde der Vernunft, sein ganzes letztes Ziel, hintansetzt und verachtet.

3. In Rücksicht des Gegenstandes werden die Gesetze eingetheilt in gebietende und verbietende, je nachdem eine Handlung oder Unterlassung vorgeschrieben wird. Ein zulassendes, erlaubendes Gesetz gibt es eigentlich nicht; denn in Hinsicht dessen, welchem eine Handlung oder Unterlassung zugelassen wird, ist es kein Gesetz, in Rücksicht anderer Menschen aber ist es ein verbietendes Gesetz, indem es diesen die Verhinderung der zugelassenen Handlung verbietet.

§. 33.

Die besondere Art der Sittlichkeit, welche aus dem Gesetze abgeleitet wird.

Es fragt sich hier, ob in einer sittlichguten, zur Behauptung der Würde der menschlichen Vernunft nothwendigen Handlung, insofern sie zugleich als eine durch Gottes Gesetz vorgeschriebene Handlung erkannt wird, in dieser Hinsicht eine besondere Art Sittlichkeit liege, also eine Sittlichkeit, die aus dem erkannten Gesetze Gottes hervorgeht, so nämlich, daß derjenige, welcher mit Hinsicht auf Beides handelt, ein doppelt sittlichgutes Werk verrichte, und, welcher in Hinsicht auf Beides jene Handlung unterläßt, doppelt fehle. Unverkennbar ist hier eine doppelte Gemüthsstimmung, Gesinnung, im ersten Falle eine Achtung der menschlichen Würde und zugleich eine Achtung Gottes (eine Achtung seines h. Willens, eine Liebe zu ihm, als dem letzten Ziele der Menschen); im zweiten Falle ist nicht nur eine Verachtung der menschlichen Würde (z. B. bei der Unterlassung der Sorge für die Unschuld, bei unzüchtigen Werken), sondern auch eine Verachtung Gottes, des letzten Ziels der Menschen, eine Verachtung des gerechten und heiligen Willens Gottes, eine Verachtung der ganzen göttlichen Gerechtigkeit und Liebe, der ewigen Seligkeit und der ewigen Strafe.

Diese zweite Verachtung, die Verachtung des göttlichen Gesetzgebers macht jene Handlung zu einer besondern Art von sittlicher Bössartigkeit; diese ist (zwar nicht dem Grade nach, weil die menschliche Kenntniß von Gott nicht unendlich ist, aber doch hinsichtlich der ewigen Strafe und ewigen Seligkeit (die beide hintangesetzt und als vorhergesehene Folge zugelassen werden sollen), hinsichtlich

der Zeit, der endlosen verderblichen Wirkung auf eine gewisse Weise unendlich, ein unendliches Uebel. Ohne diese zweite Art der sittlichen Bosheit ließe sich der Verlust der ewigen Seligkeit und die ewige Strafe im andern Leben nicht als möglich erkennen.

§. 34.

Das erste Princip für die Råthe.

Dieses Princip ist: „Achte, liebe die Würde der Vernunft so, daß du diese Würde immer mehr erhöhst (insofern sie erhöht werden kann).“

Was diejenigen Handlungen angeht, die zur Behauptung unserer Würde nicht nothwendig, sondern nur zur Beförderung eines höhern Grades der Würde nützlich sind; so bezeugt uns das Bewußtseyn, daß die Vernunft uns solche Handlungen nicht unter der Strafe der Selbstverwerfung, also nicht in der Form eines strengen Gesetzes auflegt, sondern nur als etwas Besseres, Vollkommneres empfiehlt, uns also dieselben anrath, z. B. einen über den nothwendigen Grad der Andacht, Liebe, Thätigkeit weit hinausreichenden, höhern Grad. Hiermit ist daher die Eristenz der Råthe nachgewiesen. Diese folgt auch 2. aus diesem Grunde: Wenn Gott (die Urvernunft) uns stets zu den bessern und besten Handlungen strenge verpflichtete; so wäre dieses nicht nur a. unmöglich (weil schon die Einladung dazu durch einen höhern Grad von zu erwartender Vollkommenheit, Belohnung, hinreichend ist), sondern es wäre auch b. schädlich, verderblich und höchst gefährlich, weil wir, da wir in jedem Augenblicke immer das Beste thun sollten, und, wenn wir nicht jeden Augenblick das Beste thäten, die Strafe Gottes zu befürchten hätten, stets in der allergrößten Angst seyn müßten, ob wir auch gerade jetzt das Beste thun, ob wir so eben das Allerbeste gethan haben, ob das, was wir sogleich thun wollen, für uns wirklich das Allerbeste sey; — weil wir ferner bei unserer so großen Schwachheit des Willens (wie des Verstandes), wo es uns oft so schwer wird, die strengen Pflichten zu erfüllen, die höchste Schwierigkeit, ja wohl Unmöglichkeit, in jedem Augenblicke sogar das Allerbeste zu thun, fühlend, und so in jedem Augenblicke die Strafe fürchtend, unsern Muth ganz sinken lassen, uns der trostlosen Verzweiflung, und mit ihr der völligen Unsittlichkeit hingeben würden. Es widerspricht also der unendlichen Weisheit und Liebe Gott, uns stets zu dem Besten strenge zu verpflichten.

* Da die Würde der Urvernunft nicht erhöht werden kann; so kann das Princip für die Råthe noch besser so ausgedrückt werden: „Achte, liebe die Würde der Vernunft so, daß du diese Würde (nicht bloß nicht verachtest, hintansehest [was schon durch ein Gesetz verboten ist — §. 27] sondern) immer mehr und mehr ehrest, achtest, liebst (und durch die bessern und besten sittlichen Handlungen diese größere Achtung und Liebe beweist).“

§. 35.

Widerlegung der Einwendungen.

1. „Entweder stimmen unsere Handlungen mit allen unsern Verhältnissen überein, oder nicht; im ersten Falle sind sie gut, im andern böse, also gibt es nur gesetzmäßige und gesetzwidrige, keine rathliche Handlungen.“

Antwort: Stimmen unsere Handlungen mit allen unsern Verhältnissen (besser: mit der Würde der Vernunft) so überein, daß sie die Würde der Vernunft, die Verhältnisse nicht aufheben, und das Unterlassen derselben mit der Würde der Vernunft nicht vereinbarlich, ihr widerstreitend, seyn würde; so sind die (sittlich guten) Handlungen gesetzmäßige Handlungen. Stimmen sie aber sogar so damit überein, daß sie die Würde der Vernunft erhöhen; so sind diese (sittlich guten) Handlungen rathliche. Man muß also eine zweifache Uebereinstimmung unterscheiden, eine negative und eine positive. Wir sagen deshalb lieber so: Entweder widerstreiten unsere Handlungen der Würde der Vernunft (sind ihr conträr entgegengesetzt), und dann sind sie sittlich böse; oder sie widerstreiten ihr nicht, dann sind sie gut, und zwar gesetzmäßig, wenn nur negativ, rathlich, wenn sie sogar positiv mit der Würde der Vernunft harmoniren.

* Sagt man: Entweder ist eine Handlung mit der Sittenregel harmonisch (und dann ist sie geboten), oder disharmonisch (und dann ist sie verboten); so begeht man den Fehler, daß man Sittenregel schon für Gesetz erklärt (da das Gesetz doch nur eine Art von Sittenregeln ist).

2. „Jenseits der Pflicht ist keine Sittlichkeit möglich; denn wir sind verpflichtet, das ganze Maß unserer Kräfte (alle Mittel) zu unserer Bestimmung anzuwenden. Folglich kann von keinen Ráthen mehr die Rede seyn.“

Antwort: Der Gebrauch der Kräfte (Mittel) zu den nothwendigen Handlungen ist gesetzmäßig, aber zu den bloß nützlichen ist nur rathlich, wie bewiesen ist. In der Einwendung wird also etwas behauptet ohne Beweis.

3. „Durch die Annahme der Ráthe wird der Stolz befördert, als könne man außer den (Gott) schuldigen Handlungen noch überflüssige gute Handlungen verrichten.“

Antwort: Wer einen rechten Begriff von Gott und den gesetzmäßigen und rathlichen sittlichguten Handlungen hat, weiß, daß er weder durch die eine, noch die andere Handlung Gott einen Nutzen bringt, weiß, daß er alle Handlungen nur unter dem Beistande Gottes verrichten kann, weiß, daß er für die unendliche Liebe Gottes nie genug zu danken vermag, weiß aber auch, daß der Allweise und Allgütige nur die nothwendigen sittlichguten Handlungen von uns fordert, die nützlichen, bessern aber uns empfiehlt, kann also hierdurch keineswegs zu irgend einem Stolze verleitet werden.

4. „Wenn man Ráthe annimmt, so kann man verleitet werden, eine Pflicht bloß für einen Rath zu halten, und so die Pflicht selbst hintanzusetzen.“

Antwort: Unwissenheit ist überhaupt gefährlich und schädlich. Diese muß also durch vernünftige Untersuchung gehoben werden. Uebrigens haben wir über allen Zweifel erhobene Pflichten genug, deren pünktliche Erfüllung unsere Thätigkeiten gehörig in Anspruch nimmt.

§. 36.

Ob es noch in einem andern Sinne räthliche Handlungen gebe.

Einige sagen: Es gibt gewisse Tugendmittel, z. B. Eheslosigkeit . . . , die von einem Andern, der die individuellen Umstände eines Dritten nicht kennet, also auch nicht weiß, ob sie mit diesen Umständen harmoniren, diesem Dritten nur angerathen, nicht geboten werden können. Findet aber dieser Dritte bei der Berücksichtigung seiner individuellen Verhältnisse, daß jener Rath (jenes Tugendmittel) mit seinen Verhältnissen harmonirt; so hört der Rath für ihn auf, ein Rath zu seyn, es ist nun für ihn die Pflicht eingetreten, dieses Tugendmittel anzuwenden.“

Antwort: Diese Erklärung heißt nichts anders, als: „Jeder ist stets verpflichtet, dasjenige zu thun, was für seine erkannten individuellen Umstände das Beste ist; sie hebt also alle wirklichen Rätze auf.“

§. 37.

Liegt in der Befolgung der göttlichen Rätze eine besondere Art Sittlichkeit?

Man muß hier unterscheiden jene sittlichgute Handlung, die schon an sich besser ist, schon an sich die Würde der Vernunft erhöht, und wegen dieser Achtung geschieht, und dasjenige Sittlichgute, welches darin besteht, daß wir diese Handlung zugleich aus Achtung und Liebe der Urvernunft verrichten (nämlich aus Achtung und Liebe Gottes, der sie durch das Versprechen eines höhern Grades von Vollkommenheit, Belohnung, eines höhern Grades der Seligkeit in Gott, der seligen Liebe zu Gott empfiehlt), daß wir also hier eine größere Liebe, Achtung Gottes beweisen.

§. 38.

Ist die Unterlassung eines Rathes eine Verachtung Gottes?

Keineswegs. Man unterläßt nämlich dabei nur, nach einem höhern (nicht nothwendigen) Grade der Vollkommenheit zu streben; man verachtet hierbei gar nicht das letzte Ziel (Gott), welches ja schon durch die Erfüllung der strengen Pflichten erreicht wird.

* Rätze werden auch wohl unvollkommene (nicht strenge) Pflichten genannt, so wie die Gesetze strenge, vollkommene Pflichten (die aber nicht mit vervollkommnenden zu verwechseln sind). Ueberhaupt sind Pflichten solche freien Handlungen oder Unterlassungen, welche Gegenstände eines Gesetzes oder Rathes sind.

Grundsätze in Beziehung auf (scheinbare) Collisionen der Pflichten.

§. 39.

Erklärungen.

Collision, Widerstreit der Pflichten ist dann da, wenn eine Handlung aus einem Grunde als gut, aus einem andern aber als böse vorgestellt wird. Eine solche Collision kann nur scheinbar seyn; denn jede wirkliche Handlung ist vollständig bestimmt, individuell, und widerstreitet entweder der Würde der Vernunft, dem höhern, höchsten Gute des Subjekts, oder widerstreitet ihm nicht; im ersten Falle ist sie böse, im zweiten gut (entweder negativ oder gar positiv, wenn sie nämlich damit gar harmonirt, die Würde erhält und befördert). So wenig eine Wahrheit der andern widerstreiten kann, so wenig kann eine Pflicht der andern widerstreiten. Denn, habe ich wirklich die Pflicht, etwas zu thun; so kann ich nicht die Pflicht haben, es zugleich zu unterlassen, oder zugleich etwas zu thun, was die Unterlassung jener pflichtmäßigen Handlung zur Folge hat. Das erste wäre dann keine Pflicht.

§. 40.

Entstehung.

Eine scheinbare Collision entsteht dann, wenn in den nämlichen individuellen Umständen von zwei widersprechenden Handlungen jede möglich und nothwendig ist. Dann tritt eine Sittenregel ein, die die Handlung gebietet, und eine andere, die sie verbietet. Aber nur dem Scheine nach treten solche widerstreitende Regeln ein. Dieser Schein entsteht nämlich daraus, daß man einen individuellen Umstand bei der einen Sittenregel berücksichtigt, bei der andern aber übersieht, und zwar einen solchen Umstand, wodurch eine Handlung, die überhaupt gut ist, in diesen Umständen physisch böse, also auch, wenn sie mit Freiheit geschieht, moralisch böse wird, und umgekehrt.

§. 41.

Grundsätze zur Entscheidung hierüber.

I. Es ist strenge Pflicht, diejenige gute Handlung zu thun, die nothwendiger ist, als die andere. Denn, ist die eine nothwendiger, als die andere, so kann die Gegenwart der geringern Nothwendigkeit nicht jene größere heben, aber wohl kann in einem individuellen Falle die größere Nothwendigkeit die kleinere verdrängen.

II. Es ist keine strenge Pflicht, aber doch rathsam, diejenige Handlung vorzuziehen, die zwar nicht nothwendiger, aber doch nützlicher ist. Denn, da nur die Nothwendigkeit einer Handlung ein Gesetz begründet, die Nothwendigkeit der einen Handlung aber hier nicht größer ist, als die Nothwendigkeit der andern; so kann hier kein Gesetz stattfinden. Die größere Güte der Handlung aber macht sie zum Gegenstande eines Rathes.

III. Einige besondere Regeln:

A. Jene Pflicht ist vorzuziehen, die mehrere einzelne Pflichten in sich enthält (sich auf mehrere Gegenstände zugleich bezieht). Wer z. B. nur einen aus der Noth ziehen kann, entweder seinen Vater, oder einen fremden Menschen, muß offenbar dem Vater helfen, weil dieses nicht nur von der Pflicht der Menschenliebe überhaupt, sondern zugleich von der Pflicht der Dankbarkeit und Liebe gegen den Vater gefordert wird.

B. Die unbedingte, ursprüngliche Pflicht ist der bedingten, abgeleiteten vorzuziehen. So ist es eine unbedingte Pflicht: „Sey gerecht. Füge Keinem ungerechter Weise einen Schaden zu.“ Eine bedingte Pflicht: „Erweise deinem Nächsten eine Wohlthat (NB. wenn du sie leisten kannst, wenn du dadurch nicht das Recht eines Andern kränkest).“ Es ist eine (wenigstens respectiv) ursprüngliche Pflicht: „Erhalte dein Leben“, eine abgeleitete aber und bedingte: „Verstümmle deinen Körper nicht (NB. es sey denn, daß du sonst dein Leben selbst, das Ganze deines Körpers einbüßest).“ Es ist eine unbedingte und ursprüngliche Pflicht: „Sei Gott gehorsam“, aber eine abgeleitete und bedingte: „Sei deinen menschlichen Obern gehorsam (NB. es sey denn, daß sie etwas dem Gesetze Gottes Widerstrebendes geböten).“ Es ist in jeder Hinsicht ursprüngliche Pflicht: „Strebe nach deinem letzten Ziele durch Gottseligkeit und Menschenliebe“, bedingte und abgeleitete Pflicht aber: „Erhalte dein Leben (NB. wenn du es erhalten kannst, ohne zu sittlich bösen Handlungen, zum Laster deine Zuflucht zu nehmen).“

C. Die gewisse Pflicht ist der bloß möglichen, wahrscheinlichen vorzuziehen. Ist Jemand in Lebensgefahr, so muß ich ihn erst retten, wenn es vielleicht auch möglich wäre, daß jetzt noch Mehrere, vielleicht auch Solche, die mit mir in naher Verbindung stehen, in gleicher Lebensgefahr sich befinden.

* Uebrigens versteht es sich von selbst, daß wir uns eine richtige, möglichst vollständige Kenntniß aller unserer Pflichten erwerben müssen, um schnell in Collisionssfällen entscheiden zu können; daß wir bei einem eingetretenen Collisionssalle unparteiisch und ruhig (fern von Leichtsinne und übertriebener Aengstlichkeit) zu Werke zu gehen verpflichtet sind.

** Es ist bisher von strengen und von unvollkommenen Pflichten (von Gesetzen und Räten) gesprochen. Es fragt sich nun: Gibt es auch Handlungen, die bloß erlaubt, die gleichgültig sind, gibt es für uns gewisse Rechte? Darüber jetzt.

Ob es außer den Pflichten auch Rechte (in Beziehung auf die Sittlichkeit) gäbe.

§. 42.

Erklärungen.

Von der physischen Macht (von dem physischen Vermögen, etwas zu thun oder nicht zu thun, mit oder ohne moralische Güte) unterscheidet sich 1. das Pflichtvermögen, die sittliche Macht, welche das Vermögen ist, Eins von zwei entgegengesetzten mit sitt-

licher Güte zu thun (*potestas moralis ad alterutrum*); 2. das Rechtsvermögen, das Vermögen, Beides von zwei entgegen gesetzten zu thun, ohne die sittliche Güte, wenigstens die negative zu verletzen (also ohne sittlich böse zu handeln) (*jus, potestas moralis ad utrunque, salva rectitudine morali saltem negativa*). Daß das Rechtsvermögen, sagt Sailer, die *rectitudinem moralem saltem negativam* einschliesse, haben Viele übersehen. Daraus, daß bei meinem Rechtshandeln die Andern sich um meine Sittlichkeit nicht zu kümmern haben, zogen sie den irrigen Schluß, daß auch mein Rechtsverhalten von aller Sittlichkeit entblößt sey. I Bd. S. 21*.

§. 43.

Folgerungen.

Das Recht (in der weitesten Bedeutung genommen, also nicht das äußere Recht insbesondere, nämlich das Recht in Beziehung auf andere Menschen, von welchem erst in der Rechtswissenschaft die Rede seyn kann, erstreckt sich auf alle solche Handlungen, die weder geboten, noch verboten sind, also 1. auf solche, die durch einen bloßen Rath empfohlen werden, 2. auf solche, die in allen diesen einzelnen Umständen gleichgültig [indifferent] sind, also nicht zu den gerathenen, gebotenen oder verbotenen gezählt werden können).

§. 44.

Gleichgültige Handlungen.

1. Gibt es solche Handlungen, welche ihrer materialen Beschaffenheit nach weder auf die Erhöhung, noch auf die Nichterhöhung der Menschenwürde Einfluß haben, also weder geboten, noch verboten, weder gerathen, noch mißrathen, folglich material moralisch gleichgültig sind?

Einige Handlungen (z. B. das Pflücken eines keinem Menschen zugehörigen Beilchen's oder das Nichtpflücken desselben) sind wirklich so beschaffen, daß sie eben so wenig, als ihr Gegentheil irgend Etwas beitragen könnten zur Erhöhung oder Nichterhöhung der Menschenwürde, wobei wir es wenigstens gar nicht abzusehen vermögen, wie diese Handlungen oder ihr Gegentheil auf die Menschenwürde befördernd oder nichtbefördernd einwirken können. Selbst das Physisch gute wird durch einige Handlungen weder gehemmet, noch befördert. So ist es z. B. auch physisch gleichgültig, ob ich beim Spaziergange ein Paar Schritte mehr oder weniger mache. Auf dergleichen Kleinigkeiten irgend einen Werth legen, heißt wahrlich den Kleinigkeitsgeist, die Strupulösität und Engherzigkeit befördern. Uebrigens können Handlungen, die an sich physisch gut sind, doch in den gegenwärtigen Umständen wenn auch nicht unmittelbar böse, doch unnütz, also müßig, folglich mittelbar böse seyn, weil sie durch die unnütze Beschäftigung der Seelen- und Leibeskräfte wahrhaft gute Handlungen verhindern, also vernunftwidrig sind. Daß Handlungen, welche an sich

böse sind (z. B. die Verstümmelung des Körpers), in den gegenwärtigen Verhältnissen (wo z. B. der ganze Körper zerstört werden würde, wenn man den ansteckenden Theil des Körpers nicht abnehmen ließe) gut, ja pflichtmäßig seyn können, so wie umgekehrt, ist schon bei der Lehre über die Collision der Pflichten gesagt.

2. Gibt es Handlungen, welche ihrer formalen Beschaffenheit nach gleichgültig sind?

a. Wenn wir bei einer material guten, (übrigens nicht nothwendigen, sondern nur) durch einen Rath empfohlenen Handlung an die höhere Beförderung der Menschenwürde nicht denken, also auch nicht aus Achtung der Menschenwürde die Handlung verrichten (wie wir denn auch hierzu nicht verpflichtet sind); so ist unsere (an sich — material noch so gute) Handlung rücksichtlich der Sittlichkeit gleichgültig, sie hat weder einen moralischen Werth, noch einen moralischen Unwerth (weil, wie vorausgesetzt wird, auch keine böse Absicht, keine Hintzsetzung der Vernunft hierbei zum Grunde liegt). b. Bei einer material gleichgültigen Handlung ist es, wenn man sie als material gleichgültig anerkennt, nicht denkbar, daß man sie aus Achtung der Menschenwürde verrichte. Solche Handlungen sind also auch formal gleichgültige Handlungen.

§. 45.

Grundsatz für die Rechte.

Das Recht geht also weiter, als die unvollkommene Pflicht, es enthält auch das bloß Erlaubte. Daher der Grundsatz: „Wenn eine Handlung weder geboten, noch verboten ist (also a. entweder gerathen, oder b. bloß erlaubt ist): so hast du das Recht zu handeln und nicht zu handeln.“

* Es sind also jetzt Principe, Regeln von dreifacher Art aufgestellt, nämlich 1. über die vollkommenen, 2. über die unvollkommenen Pflichten, 3. über die Rechte. Aber die Regeln über die Rechte folgen aus den Regeln über die unvollkommenen Pflichten. Auch sind die Regeln über die Rechte streng genommen keine Sittenregeln, weil sie nicht die positive, sondern nur die negative Güte der Handlungen lehren.

Ueber die Beweggründe unsers sittlichen Handelns, oder: Besondere Betrachtungen über die formale Seite der ersten Moralprincipien.

§. 46.

Jene Vorstellungen, welche mit einem Wohlgefallen oder Mißfallen verbunden sind, und durch dieses Gefühl dazu geeignet sind, daß unser freie Wille in seinem Wollen und Nichtwollen sich darnach bestimmt, nennet man Beweggründe.

Die Beweggründe unserer Handlungen gehen entweder von der Sinnlichkeit oder von der Vernunft aus. Das Bewußtseyn bezeugt uns, daß die Vernunft selbst denjenigen Handlungen, welche die Förderung der Würde der Vernunft zum Gegenstande haben, keinen innern, sittlichen Werth zuerkennt, wenn dabei die Er-

reichung eines sinnlichen Zweckes beabsichtigt worden ist; daß sie vielmehr die Achtung und Liebe der Würde der Vernunft um ihrer selbst willen als den einzigen Beweggrund der sittlichen Handlungen fordert. Stimmt nun die Sinnlichkeit mit der Vernunft überein (indem oft das Gute und das Angenehme verbunden ist); so verschmähete der Sittlichgute zwar nicht diese Einladungen, läßt aber nicht die Sinnlichkeit den Ausschlag zur Bestimmung der Handlung geben, sondern handelt aus Achtung und Liebe der Würde der Vernunft, ja ist sich bewußt, daß er aus dieser Achtung und Liebe selbst dann handeln würde, wenn gar kein sinnlicher Vortheil dabei zu hoffen wäre. Je sittlich besser Jemand ist, desto mehr benutzt er denn selbst das aus der Pflichterfüllung entstandene Sinnlichgute zu sittlichen Zwecken. —

§. 47.

Unterschied zwischen dem sinnlichen (pathologischen, interessirten) und dem reinen (reinpraktischen, vernünftigen, uninteressirten) Wohlgefallen.

Jenes Wohlgefallen ist interessirt, welches aus dem Triebe der Selbstliebe hervorgeht, wo uns nämlich deswegen Etwas gefällt, weil es uns in einen angenehmen Zustand versetzt, und zwar entweder in eine sinnliche Lust (dann ist es ein bloß sinnliches Wohlgefallen), oder in eine Geisteslust (z. B. in einen angenehmen Zustand aus der Erkenntniß der Wahrheit, aus der Anschauung des Schönen), dann ist es ein vernünftig-sinnliches Wohlgefallen. Bei dem interessirten Wohlgefallen ist es uns nicht um den Gegenstand, sondern um unsern angenehmen Zustand zu thun, in welchen er uns versetzt; um das Objekt würden wir uns nicht kümmern, wenn wir ohne dasselbe den Zustand in uns hervorzubringen vermöchten. Aber ganz anders ist dieses beim uninteressirten Wohlgefallen. Dieses ist nämlich das Wohlgefallen an dem Gegenstande selbst; insofern derselbe an und für sich, ohne Rücksicht auf den angenehmen Zustand, in welchen er uns versetzt, wohlgefällt.

* Wie unrichtig, schädlich und gefährlich ist es also, wenn man jedes Wohlgefallen, jedes Gefühl ein sinnliches, ein interessirtes schilt, und daher consequent ein bloß trockenes Handeln ohne alles Gefühl, ohne alle Liebe, also auch ohne die reinsten Liebe, empfiehlt!

§. 48.

Classifikation der (edeln) Beweggründe des sittlichen Handelns.

Die Achtung, Liebe der Würde der Vernunft bezieht sich a. auf die abgeleitete, menschliche Vernunft (auf die menschliche Würde), b. auf die Urvernunft (auf Gott). Diese sind also die beiden großen Classen der Beweggründe des sittlichen Handelns. Also die reine Menschenliebe, die Liebe der menschlichen Würde ohne besondere Rücksicht auf einzelne Subjekte, in welchen sie ist; daher selbst die reine Selbstliebe, insofern ich die menschliche Würde

de in mir achte und liebe, und die reine Nächstenliebe, insofern ich die menschliche Würde im Andern liebe, ist in Wahrheit ein edler Beweggrund unsers sittlichen Handelns. Da nun die Achtung und Liebe Gottes (der Urvernunft) ebenfalls ein edler, und zwar der edelste Beweggrund der sittlichen Handlung ist, so können wir hier drei besondere Classen unterscheiden: I. Beweggründe der reinen Selbstliebe, II. Beweggründe der reinen Nächstenliebe, III. Beweggründe der reinen Gottesliebe; (und da ohne den sittlichen Beweggrund gar keine sittliche Handlung möglich ist, so können wir selbst die sittlich guten Handlungen, sowohl die pflichtmäßigen, als die rathslichen, d. i. die vollkommenen und unvollkommenen Pflichten eintheilen in Pflichten der Liebe I. gegen Gott, II. gegen uns selbst, III. gegen Andere).

§. 49.

I. Beweggründe der (reinen) Achtung und Liebe der Urvernunft (Gottes).

Man kann handeln 1. aus Achtung und Liebe gegen Gott, als das allervollkommenste Wesen, weil es an sich recht, vernünftig ist, das Allervollkommenste am meisten zu lieben; 2. aus Achtung und Liebe gegen Gott, als das letzte Ziel aller vernünftigen Wesen, weil es an sich recht ist, nach diesem unbedingten Ziele zu streben; 3. aus Achtung und Liebe gegen Gott, der die reinste Liebe gegen uns, gegen alle erschaffene Wesen ist, weil es an sich recht ist, (mit reiner dankbarer Liebe) die vollkommenste und reinste Liebe anzuerkennen, sich darüber zu freuen, und dieser Freude gemäß zu handeln; 4. aus Achtung und Liebe gegen Gott, mit dem alle Wesen als Geschöpfe, als von ihm abhängige Wesen in der innigsten Verbindung stehen, weil es an sich recht ist, diesen Verhältnissen gemäß zu handeln; 5. aus Achtung und Liebe gegen Gott, sofern er insbesondere als heiligster Gesetzgeber zu betrachten ist (dessen Wille, dessen Gesetze lauter Weisheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit sind), weil es an sich recht ist, dem heiligsten, selbst durch Strafen die Nothwendigkeit und Unverletzlichkeit der Gesetze darstellenden Willen Gottes zu gehoramen; 6. aus Achtung und Liebe gegen Gott, als das Ideal, das Muster aller Heiligkeit, weil es an sich recht ist, diesem Muster nachzuahmen; 7. aus Achtung und Liebe gegen Gott, als den von allen vernünftigen Geschöpfen zu Preisenden, zu Verherrlichenden, weil es an sich recht ist, den Allvollkommenen kennen zu lernen, und als das Vollkommenste zu preisen.

* Da nun Gott unsere ewige Seligkeit ausmacht, da die ewige Strafe in der ewigen unglückseligen Trennung von Gott besteht, da es also ein reines Verlangen nach Gott, als dem an sich Liebenswürdigen, dem letzten Ziele aller vernünftigen Wesen, und eine aus reiner Liebe hervorgehende reine Furcht vor der ewigen Strafe gibt: so ist es außer allem Zweifel, daß nicht jede Rücksicht auf die ewige Seligkeit und auf die ewige Strafe zu den unedlen Beweggründen gehört, daß vielmehr die reine Liebe und

Furcht Gottes, das reine Verlangen nach Gott, und die reine Furcht vor der Trennung von ihm ein höchst edler, ja (wie schon bei dem ersten Moralsprincipe bewiesen ist) ein durchaus notwendiger Beweggrund des sittlichen Handelns ist. Dem wahrhaft sittlich Guten ist Gott also das Eine Nothwendige und Höchste, um welches sich Alles drehen, von welchem Alles ausgehen, und nach dem Alles hinstreben soll.

§. 50.

II. Beweggründe der reinen Selbstliebe (der Achtung und Liebe der Menschenwürde in uns).

Wer deswegen handelt, um glücklich zu werden, um Ruhe und Zufriedenheit des Herzens, Gesundheit des Körpers, Ehre und Vermögen zu erreichen, thut dieses entweder bloß aus Rücksicht auf diese Vortheile (dann wäre er sogar fähig, unsittliche Handlungen als Mittel dazu anzuwenden); oder er thut es nur in so weit, als keine Pflicht dabei verletzt wird, also aus wohl geordneter, dem Grade der Güter angemessener, von der Vernunft nicht mißbilligter Liebe (und dann ist dieses Handeln weise, in keinem Falle unsittlich); oder gar deswegen, weil die wahre Weisheit, die Vernunft, (selbst die Urvernunft) fordert, dasjenige zu thun, was an sich recht ist, und wahre Gemüthsruhe, wahre Güter zu verschaffen an sich fähig ist (wenn auch wegen zufälliger Umstände einige gute Folgen verhindert werden sollten). Dieses letztere Handeln ist reine Selbstliebe, ist Achtung der Vernunft, die das wahre, fortdauernde Gut dem falschen, vorüberfliegenden, traurigen Folgen nach sich ziehenden Gute vorzuziehen verpflichtet, ja ist Achtung der höchsten Vernunft selbst, Achtung, Liebe Gottes. So ist es auch an sich recht und dem Willen Gottes gemäß, nach der ewigen Seligkeit, als einem wahren, als dem höchsten Gute für uns, zu streben, und die ewige Strafe, als ein wahres, als das höchste Uebel für uns, zu fürchten. Sieht man aber hievon weg, daß es an sich recht ist, nach der ewigen Seligkeit in Gott am meisten, nach den andern Gütern (Gemüthsruhe, Ehre, Gesundheit, Vermögen) auf eine der Wichtigkeit des Guts angemessene Weise zu streben; und trachtet man nach diesen Gütern bloß, insofern sie uns in einen angenehmen Zustand versetzen: so ist dieses Streben, dieses Handeln zwar eine Aeußerung der Selbstliebe, aber noch nicht der reinen Selbstliebe, es ist mithin noch kein sittlich gutes, aus der Achtung der Menschenwürde hervorgehendes Handeln.

§. 51.

III. Beweggründe der reinen Nächstenliebe (der Achtung und Liebe der Menschenwürde in Andern).

Das Wohlgefallen an der Würde, an dem wesentlichen Gute unsers Nächsten und dem mit demselben Harmonirenden, an seiner wahren Glückseligkeit, die Achtung, Liebe seiner vernünftigen Natur, und das hieraus hervorgehende Handeln, wobei wir unsern Nächsten gar nicht als ein Mittel für unsere Glückseligkeit betrachten, und gar nicht an den durch dieses Wohlgefallen erzeugten angenehmen Zustand

in uns denken, dieses ist offenbar ein reines, uninteressirtes Wohlgefallen, eine reine Achtung und Liebe der Menschenwürde und des mit ihr Harmonisirenden, dieses ist ein aus der Achtung und Liebe Gottes (der Urvernunft) hervorgehendes Wohlgefallen und Handeln, also ein höchst edler Beweggrund, ein höchst edles, sittliches Wirken. — Hätte man aber bei den Diensten, welche man andern Menschen erweist, mehr seinen eigenen Vortheil, oder wenigstens die Befriedigung der Triebe des Wohlwollens, des Mitleides, der Werthschätzung . . . zur Absicht; so wären diese Beweggründe keine Aeußerungen der reinen Nächstenliebe.

* Aus Allem geht hervor, daß es immer und überall die nämliche Achtung und Liebe der Vernunft (der Urvernunft und der abgeleiteten Vernunft) ist, welche eine Handlung zur sittlich guten Handlung macht, daß also die Liebe Gottes und des Menschen das Eine Nothwendige für uns ist, daß sich diese Liebe nach verschiedenen Seiten hin in verschiedenen Handlungen äußern muß, und daß sie selbst diejenigen Handlungen, die ohne sie keinen innern Werth haben, die vielleicht nur zur Erreichung gewisser äußerer oder innerer Güter dienen würden, zu sittlich guten Handlungen macht, daß also die wahre Gottesliebe und die aus ihr hervorgehende Menschenliebe zu Allem nützlich ist. —

** Einige allgemeine verschiedene Aeußerungen der Achtung der Würde der Vernunft: Es ist ohne Zweifel Achtung der Vernunft, wenn man deswegen etwas thut, weil es wahr, vernünftig, mit wohlgeprüften Grundsätzen übereinstimmend, — weil es wohlständig und geziemend, — weil es gerecht und billig ist.

Ist ein stets deutliches Bewußtseyn des sittlichen Beweggrundes zur Sittlichkeit der Handlung erforderlich?

§. 52.

Wenn wir uns nach dem sittlichen Beweggrunde wirksam zum Handeln bestimmen, so ist unser Handeln sittlich, der wirksam auf die Handlung einfließende Beweggrund mag nun so eben in's Bewußtseyn aufgenommen (*intentio actualis*), oder früherhin gefaßt, und in seiner Wirksamkeit durch öftere Erneuerung erhalten seyn (*intentio virtualis*, nicht *mere habitualis*, *vim non exserens*). Uebrigens ist die öftere Erweckung der guten Absicht sehr wichtig, ja dazu nothwendig, daß die wirksame fortdauernde Gesinnung, die Achtung und Liebe der Vernunft, nicht ihre Kraft und ihr Leben verliere.

III. Das Gewissen und die Imputation.

§. 53.

Uebergang zu dieser Abhandlung.

Bisher ist von dem objektiv sittlich Guten die Rede gewesen. Ob nun eine objektive Sittenregel (z. B. das Gesetz, Andere zu unterstützen) gerade für mich in diesen besondern bloß von mir ganz erkannten Umständen eintrete, ob also diese meine Handlung wirklich subjektiv sittlich gut, wohl gar sittlich nothwendig sey, das muß mein eigenes Urtheil, mein Gewissen entscheiden. Das Gewis-

fen spricht über die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit unserer eigenen Handlung. Da nun das nachfolgende Gewissen nur jene Handlungen billigen und loben, mißbilligen und tadeln kann, welche uns frei, daher imputabel sind; so hat die Zurechnung (Imputation) mit dem nachfolgenden Gewissen etwas gemein, unterscheidet sich jedoch davon, indem die Imputation sich noch weiter erstreckt, als das nachfolgende Gewissen, indem sie nicht bloß uns selbst, sondern auch Andere für freie Urheber gewisser Handlungen erklärt, und diese Handlungen uns oder Andern zurechnet. Daher reden wir jetzt zuerst vom Gewissen und dann von der Imputation.

§. 54.

Erklärungen.

Das Gewissen (als Akt) ist das Urtheil über die (gute oder böse) Sittlichkeit unserer eigenen Handlung oder Unterlassung. Gewissen (als Vermögen) ist das Vermögen, solche Urtheile zu fällen.

* Der Ausdruck: „Das Gewissen ist eine innere Richtschnur, Norm für unsere Handlungen“ ist nicht ganz zweckmäßig, weil wir nicht mit dem Gewissen als einer Norm eine Handlung vergleichen, um zu erkennen, ob sie gut sey, mit dem Gewissen übereinstimme. Das Gewissen ist vielmehr schon das Urtheil über die Uebereinstimmung einer Handlung mit der Norm. Das Gewissen ist eben deswegen auch keine Anwendung (Applikation) der Norm, sondern vielmehr eine Wirkung dieser Anwendung. Weit besser würde man sich so ausdrücken: „Das Gewissen ist eine innere (subjektive) Regel der eigenen Sittlichkeit.“ Hierdurch wäre das Gewissen genau unterschieden von der objektiven Sittenregel.

§. 55.

Unterscheidung des Gewissens a. von der Vernunft überhaupt, b. von der praktischen Vernunft insbesondere, c. vom moralischen Gefühle.

a. Die Vernunft überhaupt urtheilt über Wahrheit und Falschheit, b. die sittliche (praktische) Vernunft über die (wahre) Sittlichkeit und Unsittlichkeit der Handlungen, abgesehen davon, ob sie unsere eigenen oder anderer Menschen Handlungen sind. Das Gewissen aber bezieht sich bloß auf unsere eigenen Handlungen, macht also einen Theil der Vernunft, und zwar der sittlichen Vernunft aus. c. Das sittliche Gefühl ist eine Wirkung der sittlichen Vernunft, und, wenn es die Sittlichkeit unserer eigenen Handlung betrifft, eine Wirkung des Gewissens.

Eitheilungen.

§. 56.

I. Rücksichtlich der Zeit in ein vorhergehendes und nachfolgendes.

Das Gewissen wird a. vorhergehend genannt, insofern es sich über eine noch zu verrichtende Handlung, also vor der Handlung, b. nachfolgend, insofern es sich über eine schon geschehene Handlung, also nach der Handlung äußert.

* Das begleitende Gewissen ist theils vorübergehend, indem es dem noch folgenden Theile einer zusammengesetzten Handlung vorhergeht, theils nachfolgend, indem es das, was von der Handlung schon geschehen ist, jetzt beurtheilt, billigt oder verwirft.

** Ueberwässer unterscheidet drei Acte des Gewissens: 1. das Aussprechen einer Pflicht an und für das Individuum, 2. das an- oder abmahnende und beobachtende Aufsehen, 3. das Nichten über unser eigenes moralisches Verhalten. S. 295-305. Das Erste hier genannte ist offenbar das vorübergehende Gewissen. Das Zweite enthält zwei Stücke: a. das an- oder abmahnende Gewissen, d. i. die nicht nur die Pflicht, sondern auch die Beweggründe der Pflicht, vorstellende praktische Vernunft, b. das die zusammengesetzte Handlung begleitende Gewissen, und die Aufmerksamkeit, ob man dem Ausspruche des Gewissens folge oder nicht. Das Dritte ist dasjenige, was wir das nachfolgende Gewissen genannt haben, welches nämlich richtet, billigt, mißbilligt, und Selbstzufriedenheit und Selbstachtung oder Unruhe und Selbstverachtung zur Folge hat.

§. 57.

Eintheilung des nachfolgenden Gewissens in ein belohnendes und bestrafendes.

Sofern unser Gewissen über die sittliche Güte der von uns geschehenen Handlung urtheilt, und uns mit seinem Beifalle, mit Ruhe und Freude erquickt (belohnt), heißt es ein belohnendes; insofern es aber entscheidet, daß die von uns verübte That sittlich böse ist, und insofern es uns deshalb mit seinem Mißfallen, mit Unruhe und Angst straft (züchtigt), ein strafendes Gewissen.

* Kant theilt das nachfolgende Gewissen ein in ein lössprechendes und verdamnendes, so daß das lössprechende keine Belohnung, keine Freude, sondern nur Ruhe, Beruhigung, Befreiung von der Wangigkeit, gesündigt zu haben, gewähre. Aber 1. diese bloße Beruhigung entsteht schon dann, wenn unser Gewissen uns bezeugt, daß diese geschehene Handlung erlaubt, nicht verboten ist. 2. Haben wir die Versuchung zu einer gesetzwidrigen Handlung überwunden; so spricht uns das Gewissen nicht nur los, sondern es belohnt auch unsere sittliche Kraftanwendung. 3. Haben wir gebotene oder sogar nur durch einen Rath empfohlene Handlungen gethan; so kann offenbar von keinem Lössprechen des Gewissens, sondern nur von einem Belohnen die Rede seyn.

** Das rechtfertigende und belohnende Gewissen nennet man auch wohl (obgleich nicht passend) das gute, das ruhige Gewissen. Hier wird der Belohnte mit dem belohnenden Richter verwechselt.

§. 58.

II. In Rücksicht auf objektive Wahrheit in ein richtiges und unrichtiges (irrendes).

Ein richtiges Gewissen ist es dann, wenn das Urtheil über die Sittlichkeit (Pflichtmäßigkeit) unserer Handlung objektiv richtig ist, wenn also die Handlung objektiv sittlich gut, pflichtmäßig ist. Irrig ist aber das Gewissen, wenn das Urtheil objektiv unrichtig ist. — Wenn die Alten darin fehlten, daß sie nicht zwischen dem subjektiv und objektiv richtigen und unrichtigen Gewissen unterschieden, so daß sie die Meinung veranlaßten, als gäbe es selbst ein subjektiv unrichtiges Gewissen; so fehlen einige Neuere darin,

daß sie ein bloß richtiges Gewissen annehmen, indem sie bloß das Subjektive (die praktische Seite des Gewissens) im Auge haben, und das Objektive (die theoretische Seite) unberücksichtigt lassen. Ein subjektiv irrigtes Gewissen kann es nicht geben, weil ich dasjenige, was mir mein Gewissen als strenge Pflicht vorstellt, zu thun allemal verpflichtet bin; aber es ist doch möglich, daß irgend eine Handlung, die mir mein Gewissen als Pflicht vorhält, keine objektive, wirkliche Pflicht ist, daß also mein Gewissen, mein Urtheil in Rücksicht auf die objektive Wahrheit irret, wiewohl es in Rücksicht auf die subjektive Wahrheit, auf die Harmonie der praktischen Vernunft mit dem von der theoretischen Vernunft (freilich irrig) vorgestellten Sittengesetze unfehlbar ist.

Aber, fragt sich hier weiter, ist denn ein schuldloser Irrthum hierbei möglich? In solchen Fällen, wo die Entscheidung über dasjenige, was gerade in diesen besondern und seltenen Verhältnissen sittlich gut und pflichtgemäß sey, was nicht, einen sehr ausgebildeten Verstand, eine besondere Gewandtheit im Unterscheiden voraussetzt, in solchen einzelnen wenigen Fällen ist es möglich, daß Jemand, der ohne seine Schuld in der Geistesbildung noch nicht so weit voran geschritten ist, in Unwissenheit, ja im Irrthume ist, daß also ihm dieser oder jener Irrthum in seiner Lage unüberwindlich ist, wiewohl er an sich (von Andern, die in andern Verhältnissen leben) recht gut überwunden, beseitigt werden kann. Was die positiven Gesetze angeht, so ist es um so eher möglich, daß ihm ein's oder anderes davon nicht bekannt gemacht, oder doch gerade in dieser Zeit noch nicht faßlich geworden ist. Ein solcher, diesem Menschen unüberwindliche Irrthum kann offenbar ihm nicht zugerechnet werden.

§. 59.

III. In Rücksicht auf die Ueberzeugung, die mit dem Urtheile verbunden ist, in ein zweifelhaftes, wahrscheinliches und gewisses.

Je nachdem das Urtheil über die objektive sittliche Güte einer Handlung ungewiß, oder wahrscheinlich, oder gewiß ist, wird das Gewissen zweifelhaft, wahrscheinlich oder gewiß genannt. Das unmittelbare Gewissen, das Urtheil, daß ich das thun soll, was pflichtgemäß ist, ist freilich untrüglich, ist ganz gewiß und unlängbar, wie jedes Bewußtseyn; dieses sagt mir auch gewiß, daß ich im Bewußtseyn des Zweifels, ob eine Handlung pflichtwidrig sey, nicht handeln darf; es ist also in dieser Hinsicht immer gewiß: aber, berücksichtigt man die objektive Güte und Pflichtmäßigkeit; so können unlängbar Gründe der Gewissheit, Gründe der Wahrscheinlichkeit oder gar Gründe des Zweifels da seyn, und ein gewisses, wahrscheinliches, zweifelhaftes Urtheil, Gewissen hervorbringen; oder, wie Sailer sich ausdrückt, das mittelbare Gewissen, welches eine besondere Handlung unter eine allgemeine Regel sub-

sumirt, kann gewiß, wahrscheinlich, zweifelhaft, das Gewissen als Zustand des Menschen kann bald gewiß, bald ungewiß seyn.

* Sagt man: „Ein Gesetz ist die gewisse Kenntniß des verpflichtenden Willens eines Gesetzgebers, folglich ist ein praktischer Zweifel an der Existenz eines Gesetzes ein Widerspruch;“ so ist also hiegegen zu bemerken, daß der Zweifel hier nicht ein subjektives, sondern ein objektives Gesetz betrifft.

** In Hinsicht der Beschaffenheit des Urtheils wird das Gewissen auch in ein klares, deutliches oder dunkles, nicht deutliches eingetheilt, je nachdem das Urtheil klar, deutlich, oder dunkel, nicht deutlich ist.

Pflichten in Beziehung auf das Gewissen.

§. 60.

I. Strebe nach einem (objektiv) richtigen Gewissen, d. i. suche das Materiale der Gesetze kennen zu lernen, und vermeide hierbei jeden sträflichen Irrthum.

Denn mit der Achtung, Liebe der Würde der Vernunft ist nothwendig verbunden die Liebe alles desjenigen, was mit dieser Würde in (objektiver) Wahrheit harmonirt, also auch das ernstliche Streben, dieses Harmonisirende kennen zu lernen. Die freiwillige Unterlassung dieses Strebens ist also offenbar Gleichgültigkeit gegen die Würde der Vernunft, ist eine Nichtachtung derselben, ist also sittlich böse. Denken wir insbesondere an Gott; so ist ebenfalls klar, daß wir, wenn wir ihn gehörig lieben, uns auch keiner Nachlässigkeit in dem Streben, seine wirklichen Gesetze kennen zu lernen, schuldig machen werden.

* Wie viel Unheil ist daraus entstanden, daß Menschen im sträflichen Irrthume handelten, Gräuel stifteten, und meinten, sie thäten Gott einen Dienst damit! Wer von uns würde es sich wohl gefallen lassen, wenn Andere unser und Anderer wahres Wohl zerstörten, und dabei vorgäben, sie hätten dabei eine gute Absicht (sie handelten nach ihrem [irrigen] Gewissen)?

§. 61.

II. Handle nach deinem Gewissen (sollte dieses auch [schuldlos] objektiv irren).

Denn es wäre eine Nichtachtung des Sittengesetzes, eine Nichtachtung der Würde der Vernunft, wenn man dem Ausspruche der Vernunft, dem vorgestellten Sittengesetze zuwider handelte.

Irrt Jemand mit seiner Schuld, indem er den erforderlichen Fleiß in der Untersuchung nicht angewandt hat, und handelt dabei gegen sein Gewissen, so fehlt er doppelt; handelt er aber nach seinem (irrigen) Gewissen, so fehlt er doch deswegen, weil er zuvor das irrige Gewissen, welches nicht schuldlos, nicht unüberwindlich ist, hätte berichtigen müssen.

* „Nach seinem Gewissen handeln, sagt Kant, kann selbst nicht Pflicht seyn, weil es sonst ein zweites Gewissen geben müßte, um sich des Actes des ersten bewußt zu werden.“ Ein Gewissen (eine praktische Vernunft) haben kann freilich keine Pflicht seyn; aber wohl ist es Pflicht, dieses Vermögen in uns auszubilden und dem Ausspruche

desselben über eine wirkliche Pflicht zu folgen. Der Ausspruch des Gewissens, dieses unmittelbare Bewußtseyn (wodurch uns eine Pflicht bezeugt wird) bedarf keines zweiten, dritten . . . Bewußtseyns, sondern bezeugt sich selbst, und sagt eben dadurch, daß es uns eine Pflicht als unsere Pflicht vorhält, daß wir diese unsere Pflicht erfüllen, also, daß wir diesem Ausspruche folgen sollen. Also das Gewissen selbst sagt uns, daß wir seinen Aussprüchen folgen sollen.

§. 62.

III. Handle nie im Gewissenszweifel.

Handelt man im Gewissenszweifel, ob diese Handlung verboten sey, oder nicht; so ist man dabei so gesinnet: „Diese Handlung mag der Würde der Vernunft widerstreiten oder nicht, ich will sie doch thun.“ Eine solche Gesinnung drückt aber eine Verachtung der Würde der Vernunft, eine Nichtachtung des Sittengesetzes aus, welche sittlich böse ist. Wer also im Zweifel, ob diese Handlung durch ein schwer verbindendes Gesetz verboten sey oder nicht, handelt, gibt hierdurch eine gänzliche Verachtung des Sittengesetzes zu erkennen.

* Wer im Collisionsfalle von Pflichten zweifelt, welche er erfüllen müsse, und aller Mühe ungeachtet den Zweifel nicht lösen kann, und gleich handeln muß, der fehlt gewiß nicht, was von beiden er auch thun mag, da ihm die Freiheit fehlt. Nur muß er, wenn er Besonnenheit hat, dasjenige wählen, durch dessen Unterlassung ein größeres Uebel zu entstehen scheint.

§. 63.

IV. Handle nicht nach dem bloß wahrscheinlichen oder wahrscheinlicheren und als solchen erkannten Ausspruche des Gewissens (laß dich nicht durch die bloße Wahrscheinlichkeit zum Handeln bestimmen).

Denn hierbei ist das Gegentheil auch auf eine gegründete Art wahrscheinlich; also ist hier die gewisse Kenntniß der nahen Gefahr, sittlichböse zu handeln. Bei einer solchen Kenntniß aber handeln heißt, das Sittengesetz, die Würde der Vernunft hintansetzen.

* Probabilisten nannte man Jene, welche lehrten, man dürfe bei jeder wahrscheinlichen Meinung handeln; Probabilioristen Jene, die behaupteten, nur dem wahrscheinlichen Urtheile dürfe man folgen; Tutoristen, Rigoristen aber Jene, welche annahmen, man müsse immer das Sicherste wählen, wenn dasselbe auch noch so unwahrscheinlich wäre.

§. 64.

V. Du sollst also nur handeln in wahrer Gewißheit, diese Gewißheit mag übrigens absolut (und zwar metaphysisch, physisch und moralisch), oder nur relativ seyn; es ist zur Sicherheit des guten Gewissens diejenige Gewißheit schon hinreichend, welche sich auf gehörig erkannte Auctorität stützt.

Denn 1. auch diese Gewißheit ist ja wirkliche Gewißheit. 2. Die meisten Menschen müssen sich mit dieser relativen Gewißheit begnügen. Wie wenige Menschen wissen z. B.

den Beweis, daß die Achtung der Würde der Vernunft das Wesen der Sittlichkeit ausmacht! Welche Verwirrung würde entstehen, wenn Jeder erst dann handeln dürfte, wo er in das Innere der Gründe eingedrungen wäre, und sich absolute Gewißheit verschafft hätte! Man denke insbesondere hier an so viele Kinder, so viele Ungebildete. Man denke an Strupulöse, die keines eigenen entscheidenden Urtheils über die Gesetzmäßigkeit und Gesetzwidrigkeit der Handlungen fähig sind, und nur dadurch zur Ruhe und Sittlichkeit gelangen, daß sie dem Ausspruche eines als vernünftig und gut anerkannten Menschen unbedingt folgen. 3. Selbst die Geschichte bezeugt, daß Gott bei der Erziehung des Menschengeschlechts der Weg der Auctorität bestimmt, und kindlich folgsamen Glauben erfordert, also die Auctoritätsgewißheit zum praktischen Handeln für hinreichend erklärt hat. Also fordern, daß sich Jeder selbst durch die innern Gründe erst absolut überzeugen müsse, heißt, der Weisheit Gottes selbst Vorwürfe machen.

* Hiermit ist aber durchaus nicht gesagt, daß es für Solche, die Fähigkeit und Zeit dazu haben, überflüssig, gleichgültig sey, ob sie ihren Geist so weit ausbilden wollen, daß sie die absolut letzten Gründe ihrer Ueberzeugungen einzusehen vermögen. Vielmehr wäre es Nichtachtung der Vernunft, also unsittlich, gegen alle weitere Ausbildung der Vernunft gleichgültig seyn wollen. Selbst diejenigen, die sich nach der Auctorität richten müssen, sollen zuvor die Vernunftmäßigkeit, dieser als wahr erkannten Auctorität zu folgen, anerkennen; weil es ja unvernünftig, also Nichtachtung der Vernunft wäre, Jemanden zu glauben, wenn man nicht schon seine Glaubwürdigkeit erkannt hat.

** Kann man denn, wenn es wahrscheinlicher ist, daß etwas erlaubt sey, also bei dieser bloßen größern Wahrscheinlichkeit noch nicht handeln darf, sich auf keine Weise die Gewißheit verschaffen, daß man jetzt handeln dürfe, und so in dieser Gewißheit handeln? Wenn man nach allem vernünftigen Untersuchen in dieser Handlung nichts Unerlaubtes wahrnimmt, und keine positive Gründe sieht, wodurch das Verbotenseyn dieser Handlung bewiesen werden könnte, wenn die etwaigen Gründe dagegen durch die Gründe dafür durchaus überwogen werden; wenn nun der Mensch so gesinnet ist, daß er durchaus nicht handeln würde, wenn er in dieser Handlung einen Widerspruch mit einem wirklichen, oder ihm doch erkennbaren Sittengesetze erblickte, wenn er also jetzt bei dieser größern Wahrscheinlichkeit zwar keine objektive Gewißheit, aber doch wenigstens die Gewißheit hat, daß er durch dieses Handeln keiner ihm erkennbaren Pflicht zuwider handelt: so handelt er offenbar nicht unsittlich, er macht sich keiner Verachtung der Vernunft schuldig, er würde ja nie diese Handlung gethan haben, wenn sie als der Würde der Vernunft widerstreitend von ihm erkannt wäre; er handelt hier wirklich mit Gewißheit, daß er handeln darf, also nicht im Zweifel, und will nicht thöricht seinen Freiheitsgebrauch zu sehr einengen. (Siehe Esser S. 102. 103. Stattler's ethica universalis S. 616 bis S. 637). Uebrigens darf man vor Allem nicht übersehen, daß hier bloß von Gewissenszweifeln über eine Sittenregel die Rede ist, aber nicht von Zweifeln über Dinge, die von Sittenregeln ganz unterschieden sind, aber doch mit Sittenregeln in Verbindung stehen. Hier muß man untersuchen, ob die im Falle eines Zweifels über solche Dinge gesezte Handlung ganz gewiß innerlich böse sey. Ist dies, so ist ja offenbar schon volle Gewißheit da, daß man nicht handeln darf. 3. B. die größere Wahrscheinlichkeit, daß eine Arznei heilsam sey, betrifft

bloß eine vom Sittengesetze unterschiedene Sache. Das Gewissen sagt hier mit voller Gewißheit: „Es ist stets böse, es ist lieblos und ungerecht (vertragswidrig), dem Kranken statt einer gewiß heilsamen Arznei eine zweifelbafte, wenn auch wahrscheinlicher gute vorzuschreiben, und ohne Noth die Gesundheit und das Leben des Kranken einer gewissen Gefahr auszusetzen.“ So ist es auch ganz gewiß, daß, wenn es zweifelhaft ist, daß ein Mensch, nicht ein Thier, in einem Gebüsch liegt, ja wenn es auch wahrscheinlicher, aber noch nicht vernünftig gewiß ist, daß nur ein Thier da liegt, ich durchaus nicht auf das Gebüsch schließen darf. Eben so gewiß ist es auch, daß ich keinen Menschen beerdigen darf, wenn es noch vernünftig zweifelhaft ist, ob er wirklich todt sey oder nicht.

Imputation.

§. 65.

Erfordernisse.

Da die Zurechnung, Imputation, das Urtheil ist, daß Jemand der freie Urheber irgend einer Bestimmung (Handlung) ist: so wird alles dasjenige, was zur Freiheit erfordert wird, auch bei jeder Imputation vorausgesetzt, also 1. daß er der Urheber jener Bestimmung sey, 2. mit Vorhersehung derselben, und 3. daß er sich selbst dazu bestimmt habe. Daher ist genau zu berücksichtigen der große Unterschied zwischen folgenden zwei Sätzen: 1) „Jemand ist durch eine freie Handlung die Ursache einer Bestimmung.“ 2) „Jemand ist die freie Ursache einer Bestimmung.“ Denn, nach dem ersten Satze thue ich zwar eine freie Handlung, sehe aber eine gewisse Bestimmung gar nicht vorher (ohne alles Verdienst und ohne alle Schuld), und bin also von dieser Bestimmung kein freier Urheber (weder ein unmittelbarer, noch ein mittelbarer freier Urheber). Daß es zur Imputation schon genug ist, wenn man ein mittelbar freier Urheber ist, erhellet aus der Lehre von der Freiheit.

§. 66.

Folgerungen.

A. Wer eine gute Handlung verrichtet, aus der (unmittelbar oder mittelbar) überaus viel Gutes entspringt (wodurch z. B. viele Menschen erbauet, gebessert und beruhigt werden), aber, ohne daß er diese gute Wirkungen vorherseht, oder wenigstens ohne daß er sie bezweckt, dem kann alles dieses nicht zugerechnet werden, indem er nur durch eine freie Handlung die Ursache dieser Bestimmungen ist.

B. Wer eine böse Handlung ausübt, wodurch weit mehr Uebel, als er vorhersehen konnte, entstanden ist, dem wird zwar seine böse That, aber es werden ihm nicht diese unvorhergesehenen, unfreiwilligen Wirkungen zugerechnet.

C. Wer gewisse böse Folgen einer bösen Handlung vorherseht, und die Handlung thut, ohne diese Folgen zu wollen, direkt zu bezwecken, also diese Folgen bloß zuläßt, dem sind selbst diese

bösen Folgen anzurechnen, weil sie ihm mittelbar frei sind (obgleich er noch mehr fehlte, wenn er sie sogar direkt bezweckte). Denn, da er diese bösen Folgen, diese Verminderung der Würde der Vernunft, zuläßt, so setzt er die Würde der Vernunft hinten, und folgt den sinnlichen Gegenreizen mehr, als den Aussprüchen der Vernunft.

D. Soll uns etwas Gutes zugerechnet werden, so wird eine direkte Bezeichnung desselben (eine positive Achtung der Würde der Vernunft) erfordert; aber dazu, daß uns etwas Böses zugerechnet werde, ist es schon genug, wenn wir die Achtung der Würde der Vernunft (freithätig) unterlassen. Der Beweis liegt im Gesagten.

E. Mit welchem Grunde gibt man also bei der Imputation der Handlungen Anderer bloß auf das Materiale ihrer Handlungen acht, da man doch vielmehr auf ihre Freithätigkeit, auf das Formale, auf ihre Gesinnung acht geben müßte? Dieses ist nur in so weit vernünftig, als sich in manchem Materialien schon die Gesinnung des Menschen abspiegelt, und als es unvernünftig, vermessen seyn würde, hierbei zu urtheilen, daß der Handelnde in Unwissenheit oder in der Unfreiheit des Willens gehandelt habe.

F. Wenn unsere Handlung (ohne unsere Schuld) material böse, aber formal gut ist; so wird sie uns als eine gute Handlung zugerechnet; so wie eine material gute, aber formal böse Handlung als eine böse Handlung zugerechnet werden muß.

§. 67.

Eitheilung.

In Rücksicht auf die Person, der etwas imputirt wird, ist die Zurechnung entweder eine Zurechnung der freien Handlungen der eigenen Person, oder eine Zurechnung der freien Handlungen Anderer. Da nun die freien Handlungen unserer eigenen Person sowohl in uns, als in Andern eine gewisse Bestimmung hervorbringen können; so werden die uns imputablen Handlungen in eigene und fremde Handlungen eingetheilt.

§. 68.

Die uns imputablen Handlungen Anderer.

Die Handlungen Anderer, die mit unsern Handlungen in Verbindung stehen, sind entweder ihnen nicht freie Handlungen (z. B. ich stoße Jemanden auf einen Dritten, und dieser wird durch das Fallen des ersteren, dem es unfreiwillig ist, verwundet), und dann sind solche Handlungen die naturmäßigen Folgen der unsrigen, und gehören als solche bloß zu den uns imputablen Handlungen; oder es sind freie Handlungen, die unmittelbar von ihnen selbst, mittelbar von uns abhängen, und beiden zugerechnet sind.

§. 69.

Möglichkeit dieser Imputation der freien Handlungen Anderer.

Beim ersten Gedanken darüber, daß, wenn ich auch auf die Handlungen eines Andern Einfluß habe, dieser doch selbst frei die Handlung will und thut; daß es also sein Werk ist, was er thut, nicht das meinige, scheint es unmöglich zu seyn, daß man mir die freien Handlungen eines Andern anrechnen dürfe. Aber das weitere Nachdenken zerstreuet diesen Schein völlig. Denn, wenn ich Jemanden (z. B. durch lebhaftere Darstellungen, durch bedeutende Versprechungen und Drohungen) einen starken Reiz zum Handeln gebe, welchen er bei der Schwäche und Reizbarkeit des menschlichen Willens nur mit großer Beschwerde überwinden kann; so schwäche ich freithätig seine Freiheit, seine freie Willenskraft, zum Nichthandeln, und zwar nach dem Verhältnisse der Stärke des Reizes, ohne seinen Antheil, ohne seine Schuld. Folgt er nun dem erhaltenen Reize frei, mit (freilich verminderter) Freiheit; so ist ihm die Handlung, weil sie ihm frei ist, imputabel, aber auch mir, weil ich eine, obgleich nur durch die Entschloßung des Andern erst zu ergänzende, Ursache, also eine Theilursache jener Handlung, und zwar mit Vorhersehen derselben, also eine freie (mittelbare) Ursache von der Handlung bin.

§. 70.

Arten, wie man eine freie Ursache von den freien Handlungen Anderer seyn kann.

Unser freie Einfluß auf die freien Handlungen Anderer kann 1. positiv seyn, und zwar a. physisch, indem wir einen solchen Grund der Existenz der fremden Handlung hergeben, daß dieselbe ohne diesen Grund nicht hätte existiren können (z. B. durch nothwendige Hülfeleistung, durch Herbeischaffung des nothwendigen Materials der Sünde, wodurch der Wille zu sündigen in Andern aufgeregt, und die Ausführung des bösen Willens möglich gemacht wird); — b. moralisch, psychologisch, indem wir durch die besondere Darstellung gewisser Beweggründe, Reize auf den Willen Anderer einwirken. Dieses kann geschehen a. durch Drohungen großer (für dieses Subjekt großer) Uebel; b. durch Versprechungen großer Belohnungen; c. durch eindringliche Ermahnungen (Lob und Tadel); d. durch kräftige Rathgebungen (lebhaftere Erklärungen darüber, was zu thun sich für den Andern gezieme).

2. Der negative Einfluß auf die Handlungen Anderer besteht darin, daß man die eben genannten Stücke (den physischen und psychologischen Einfluß) unterläßt, wodurch man sie von jenen Handlungen abhalten könnte und sollte.

* Alle übrigen Arten des Einflusses auf die Handlungen Anderer lassen sich unter diese Eintheilung bringen, z. B. a. Zustimmung, Einwilligung geben (welches theils zu dem positiven, theils zum ne-

gativen [physischen und moralischen] Einflüsse gehört); h. zu den Handlungen Anderer schweigen; den Handlungen Anderer sich nicht widersetzen . . . (welches zu dem negativen Einflüsse gehört). — Wer eine schon vollbrachte böse Handlung eines Andern lobt, hat auf die vollbrachte Handlung keinen wahren Einfluß, wiewohl das Lob zu ähnlichen Handlungen begeistern kann, und dann, wenn es als die Ursache solcher ähnlichen Handlungen vorhergesehen, und positiv oder negativ bezweckt wird, in Rücksicht auf diese folgende Handlungen imputabel ist.

** Eine fremde Handlung ist uns um so mehr imputabel, je größerem freien Einfluß wir auf dieselbe hatten. (Daß es hierbei nicht bloß auf die größere materiale Güte oder Bödsartigkeit der Handlungen ankomme, ist aus dem früher Beigebrachten klar). Daher ist der positive Einfluß mehr imputabel, als der negative, und unter den psychologischen Einflüssen ist das Drohen mehr imputabel, als das Versprechen, dieses mehr als das Ermahnen, und das Ermahnen mehr, als das Rathgeben. Jedoch kommt hier vieles auf die Beschaffenheit der Subjekte an, worauf man Einfluß hat, indem einige sich weit eher durch Ermahnungen und Versprechungen, als durch Drohungen und Befehle bestimmen lassen.

*** Wer die böse Handlung eines Andern zuläßt, indem er zum physischen und moralischen Widerstande nicht berechtigt und verpflichtet ist, dem kann man diese fremde Handlung nicht zurechnen. Wie viele böse Handlungen solcher Menschen, die uns in keiner Hinsicht unterworfen sind, und jeden Einfluß von uns zurückstoßen würden, könnten und müßten uns dann imputirt werden, wenn wir sie zulassen müssen, und zuzulassen durch eine Rechtspflicht genöthigt sind!

§. 71.

Ueber die Zurechnung der freien Handlungen Anderer (über die Beurtheilung ihrer Sittlichkeit).

Bei dieser Beurtheilung müssen wir 1. eine zu große Ueber-eilung, ein zu leicht entscheidendes Urtheil vermeiden (da uns so manche Dinge, welche auf die Freiheit Anderer hemmend oder fördernd einwirkten, ganz unbekannt sind); wir müssen aber auch 2. uns vor dem Skeptizismus in dieser Hinsicht bewahren, und, wo es Pflicht ist, ein nach hinreichenden Gründen eingerichtetes Urtheil über Andere fällen.

IV. Von unserm Verhalten in Beziehung auf die Ansprüche des Gewissens (auf unsere wirklichen [subjektiven] Pflichten).

Unser Verhalten in einzelnen Handlungen, und in der fortdauernden (alles beherrschenden) Gesinnung ist entweder den Ansprüchen des Gewissens angemessen (gut), und heißt in einzelnen Handlungen ein gutes Werk, eine sittlichgute Handlung (worüber schon das Nöthige gesagt ist), in der fortdauernden Gesinnung aber Tugend; oder es ist den Ansprüchen des Gewissens zuwider, und heißt in einzelnen Handlungen Sünde, in der fortdauernden Gesinnung Laster. Daher jetzt 1. von der Tugend, 2. von der Sünde, 3. vom Laster.

1. Von der Tugend.

§. 72.

Tugend (sittliche Tugend, unterschieden von der physischen Tugend, Tauglichkeit, Vollkommenheit) ist der herrschende (freie) Wille, sittlich gut zu handeln, oder die herrschende Achtung, Liebe der Würde der Vernunft. Ist diese Achtung und Liebe ganz vollkommen (wie sie das in Gott ist), so heißt sie Heiligkeit. Bei uns unvollkommenen Menschen ist sie das herrschende Streben, alle Pflichten, wenigstens die schwer verbindenden, zu erfüllen. Da ferner unsere (verschlimmerte, zum Bösen geneigte) Sinnlichkeit nicht selten der Pflichterfüllung widerstreitet (obgleich die Sinnlichkeit auch eine mit dem Sittengesetze harmonisirende Richtung hätte haben können); so kann man unsere Tugend auch nennen das herrschende Streben, pflichtmäßig zu handeln, selbst mit Abbruch unserer Neigungen. Nach und nach wird uns dieses herrschende Streben zur Fertigkeit, Leichtigkeit; wir gewinnen so einen höheren Grad der Tugend, welcher offenbar ein höchst wichtiges Ziel unsers Strebens seyn muß. Denn 1. dadurch werden wir der Heiligkeit Gottes ähnlicher. Weit gefehlt, daß das Wesen der Tugend in furchtbar großen Anstrengungen besteht, daß vielmehr auch die allerschwierigsten Handlungen, die aber nicht aus der Achtung und Liebe der Würde der Vernunft hervorgehen, gar nicht zu den sittlichguten, zu den Tugendhandlungen gehören. Die Hauptsache ist also die herrschende Achtung und Liebe der Würde der Vernunft. Diese Achtung und Liebe kann herrschend, kräftig genug seyn, wenn sie auch nicht diese oder jene Berge von Beschwerden vorfindet, also auch nicht wegzutragen braucht. Dazu kommt 2., daß aus der fortgesetzten Pflichterfüllung, aus der öftern Uebung nothwendig die Fertigkeit hervorgeht, daß also, wie die öftere freie Uebung, so auch das nicht davon zu Trennende, die Fertigkeit, uns anzurechnen und verdienstlich ist. Oder soll man etwa eine Zeitlang böse handeln, um sich das Sittlichgute nachher recht schwer zu machen?

* Hiernach ist die Lehre des Kant zu würdigen; Tugend ist die moralische Stärke des Menschen in Befolgung seiner Pflicht mit Abbruch seiner Sinnlichkeit.“ „Die Fertigkeit widerspricht dem Wesen der Tugend.“

** Eben so leicht ist nun zu beweisen, daß der Charakter der Tugend 1. selbstständig (unabhängig von Vorurtheilen, von Trieben der Sinnlichkeit), 2. sich immer gleichbleibend, 3. durchgehend ruhig und heiter ist.

*** Aus dem vom Sittlichguten schon früher Gesagten erhellet auch, in wie fern die Trennung der Religiosität und Tugend zulässig sey (1. in der Wissenschaft, 2. im praktischen Leben).

§. 73.

Zahl und Grade.

Schon aus der Erklärung der Tugend folgt, daß es der

Form, der Bestimmung nach nur Eine Tugend gibt, weil nämlich der Wille, pflichtmäßig zu handeln, bei jeder (wenigstens schweren) Pflicht sich äußern muß, also überall derselbe Wille ist. In Rücksicht auf die Materie aber, auf die einzelnen objektiven Pflichten, wobei sich jener Wille äußern muß, unterscheidet man verschiedene Tugenden. — Daß es verschiedene Grade der Tugend gibt, ist eben so einleuchtend. Denn die Tugend wächst an Größe (intensiver und extensiver), je reiner sie 1. in ihrer Quelle, in ihren Beweggründen, 2. je ausgebreiteter sie in ihren Wirkungen, 3. je länger, 4. je kräftiger und bereitwilliger sie thätig ist.

§. 74.

Würde.

Wenn ein Ding ein bestimmtes Verhältniß der Größe seines innern Werthes zu dem innern Werthe eines andern hat; so kann durch den innern Werth einer andern Sache, wie durch ein Maas, der Preis desselben bestimmt werden. Für die eine Sache kann also dann die andere, die eine gleiche Brauchbarkeit als Mittel zum Zwecke hat, ausgetauscht, oder statt dieser Sache ein bestimmtes Anderes (welches ihr gleichgeschätzt ist) gegeben werden. — Ist aber ein Ding von der Art, daß es rücksichtlich seines innern Werthes mit keinem andern in einem bestimmten Verhältnisse stehen kann; so hat dieses Wesen in Rücksicht auf alle andere keinen Preis, sondern Würde. Diese ist dreifach: metaphysisch (wesentlich), physisch und moralisch. So hat der Mensch seinem Wesen nach eine metaphysische (unverlierbare) Würde, weil er vernünftig, der Seligkeit fähig, nicht als bloßes Mittel für andere Dinge, sondern als Selbstzweck, erhaben über alle Sachen, alle bloße Mittel für andere Subjekte ist. Die physische Glückseligkeit des Menschen, jener Zustand, worin er mit Selbstbewußtseyn eine fortdauernde Freude empfindet, ist über das Wohlfeyn der Thiere, die ohne Selbstbewußtseyn ein Vergnügen empfinden, so erhaben, daß beide in kein Verhältniß gesetzt werden können. Also die Glückseligkeit des Menschen hat in dieser Hinsicht eine physische Würde. Die moralische Würde besteht darin, daß ein vernünftiges, freies Wesen sich selbst bestimmt zu sittlichen Handlungen, Selbsturheber derselben ist, daher ganz erhaben über alle jene leblose oder doch unvernünftige Dinge, welche von Außen bestimmt werden.

* Die Handlungen der Geschicklichkeit, des Fleißes haben, insofern sie nicht aus freithätiger Achtung und Liebe der Vernunft entspringen, insofern sie also nicht sittlich sind, keine moralische Würde, sondern nur einen physischen innern Werth, der seines gleichen haben kann, also einen Preis (Marktpreis).

** Wenn ein Zweck andern Zwecken von höherer Ordnung widerstreitet, so hat derselbe offenbar keine Würde. So hat auch nicht derjenige Zweck, welcher wieder einem andern untergeordnet ist, die absolute Würde, welche offenbar nur dem allerhöchsten, allerersten Zwecke eigen ist.

*** Gott, der unendlich Vollkommene, unendlich Selige, unendlich Heilige (das reale, existirende Ideal aller Vollkommenheit, Seligkeit, Heiligkeit) ist also die unendliche, vollkommenste, unbedingteste Würde, an sich sowohl, als in Beziehung auf uns.

§. 75.

Ist die Würde der Tugend absolut.

Kant sagt: „Wenn man den Tugendhandlungen nur eine relative Würde einräumte, so sagte man der Tugend gleichsam in's Gesicht, daß es nicht ihre Schönheit (ihre absolute Würde), sondern nur der Vortheil sey, der sie uns liebenswürdig mache.“ — Freilich sollen wir tugendhaft seyn, aus Achtung, Liebe der Vernunft, ohne Rücksicht auf angenehme oder unangenehme Folgen; insofern hat also die Tugend einen absoluten Werth, eine Würde, und darf nicht zum bloßen Mittel des Wohlbefindens herabgewürdigt werden; aber nicht in dem Sinne kann man der Tugend eine absolute Würde beilegen, als wenn sie das wahrhaft Absolute, das unbedingt Existirende, und unser letztes Ziel wäre. Wäre es nicht eine die Tugend vergötternde Sprache: „Du, o Tugend, deine liebenswürdigste Schönheit, nicht Gott, der Unendliche, ist mein höchstes Ziel, worin ich völlige Ruhe und Seligkeit finde; vor dir beuge ich meine Kniee, und, wenn ich sie auch vor Gott beuge, so thue ich dieses nur deinetwegen, deiner Schönheit wegen, zu deren Erstreben ich seines Beistandes bei der Ueberwindung der Hindernisse bedarf.“ —

Die menschliche Tugend bezieht sich auf das Absolute, besteht in der Liebe der Vernunft, 1. der Urvernunft, vollkommensten Vernunft, welche sie selbst nicht ist, 2. der menschlichen Vernunft. Nur die göttliche Tugend oder vielmehr Heiligkeit ist Gott selbst (der mit unendlicher Freiheit das Absolute liebt, und selbst das Absolute ist); nur die göttliche Heiligkeit ist also in jeder Hinsicht die absolute Würde. Unsere Tugend ist in diesem Leben die noch unvollkommene Erkenntniß und Liebe Gottes (also auch alles desjenigen, was mit Gott in Verbindung steht), und bewirkt schon jetzt eine hohe Freude, Glückseligkeit. Im andern Leben ist unsere Anschauung und Liebe Gottes vollkommen, und ist Tugend und Seligkeit, Glückseligkeit zugleich: Tugend, weil Liebe, sogar vollkommene Liebe Gottes; Seligkeit, weil Freude, die vollkommene Freude an Gott. So ist also nur Gott der höchste, letzte, daher absolute Zweck aller vernünftigen Wesen.

2. Von der Sünde.

§. 76.

Sünde, Fehler, Gebrechen, Mangel in der allerweitesten Bedeutung ist der Abgang des Mittels zum Zwecke. Moralischer Fehler, moralische Sünde ist der Abgang des Mittels zum Sittlichkeitszwecke, die Abweichung von der moralischen Bestimmung.

Daher heißt auch der fortdauernde Zustand, worin man zur Erreichung seiner Bestimmung untauglich ist, und kein Mittel hat, auf einem andern Wege diese Untauglichkeit zu heben, ein sündhafter, fehlerhafter Zustand, eine Sünde. Rührt der Mangel des Mittels zu unserm letzten Ziele (die Abweichung von unserer moralischen Bestimmung von unserer [persönlichen] Freiheit her; so heißt diese Sünde persönliche Sünde, oder Sünde im allerengsten Sinne. Diese ist also eine freithätige Abweichung vom Sittengesetze. Da jedes Sittengesetz zugleich ein göttliches ist, so ist die Sünde eine freie Handlung oder Unterlassung, die einem göttlichen Gesetze widerstreitet. Das Wesen der Sünde besteht also in dem freithätigen Widerstreite einer Handlung oder Unterlassung mit dem Sittengesetze (mit dem gesetzgebenden Willen Gottes).

§. 77.

Möglichkeitsgründe.

Die Sünde ist nur in einem endlichen, in Erkenntniß und Willenskraft beschränkten Wesen möglich, weil nur in einem Endlichen eine unordentliche Liebe eines Etwas denkbar ist. Ein endliches Wesen (überhaupt) kann nämlich, statt die Urvernunft (Gott) über alles zu lieben und zu achten, freithätig die Aufmerksamkeit auf etwas Endliches richten, und irgend ein endliches Gut unordentlich lieben, oder ein endliches Uebel (z. B. die Beschwerde, die mit der Selbstbildung verbunden ist) unordentlich verabscheuen. Das endliche unordentlich geliebte Gut ist entweder 1. das persönliche Ich, insofern nämlich ein Wesen sein Ich allem andern vorzieht (obgleich doch nur das Absolute, Gott, allem andern vorzuziehen ist), insofern also ein Wesen sich dem Stolge, dem Hochmüthe und den damit verbundenen Leidenschaften (z. B. dem Ehrgeize, dem Neide . .) überläßt; oder das endliche, unordentlich geliebte Gut ist etwas von dem Ich Verschiedenes, welches in Beziehung auf das Ich entweder ein Lustgut oder ein Mittel zu einer Lust, also ein Nuzgut ist. In dieser letzten Hinsicht ist die unordentliche Liebe eines endlichen Gutes Lustsucht (die sich auf körperliche oder geistige Lust oder auf beide zugleich bezieht) und die Sucht nach den Mitteln zur Lust überhaupt, oder zu einer bestimmten insbesondere (z. B. Geiz, Herrschsucht . .). Nennet man nun die unordentliche Verabscheuung eines Uebels, einer Beschwerde, die mit der Erfüllung eines Sittengesetzes verbunden ist, Trägheit; so ergeben sich drei Quellen, woraus die Sünden entspringen können, nämlich: 1. Stolz, 2. Lustsucht, 3. Trägheit, welche drei zusammen die Selbstsucht ausmachen.

Wenden wir das Gesagte insbesondere auf den Menschen an; so sehen wir, daß ihn nicht bloß Stolz, so wie die Sucht nach geistiger Lust und die Trägheit (welche drei Stücke auch bei körperlosen Geistern stattfinden können), sondern auch noch die Sucht nach körperlichen Genüssen, also die Wollust im weitesten Sinne des Wortes und das, was diese Lust gewährt (mittel-

bar oder unmittelbar) zum Abfalle vom Sittengesetze bestimmen können.

§. 78.

Wirklichkeitsgründe (nähere, entferntere).

Der eigentliche, unmittelbare Wirklichkeitsgrund der Sünde ist der freithätige Entschluß eines vernünftigen Wesens, einem Sittengesetze entgegen zu handeln, also der freie Willensakt bei der Abweichung vom Sittengesetze.

Veranlassungen der Sünde sind: 1. in der Seele gewisse Vorstellungen, Gefühle, Begierden, 2. im Körper das Temperament und der jedesmalige Zustand des Körpers, 3. in gewissen äußern Umständen, die auf die Seele oder den Leib besondern Einfluß haben, nämlich a. im Clima, b. in den Nahrungsmitteln, c. in der Erziehungsweise, d. in den geselligen Verhältnissen, e. in der Lebensart, f. in dem Stande, g. in besondern Schicksalen und Glücksständen (z. B. in der Armuth und im Reichthume), h. in der Gewohnheit und Mode, i. in vorübereilenden Begebenheiten in der Natur und Menschenwelt.

* Versuchung zur Sünde ist eine uns nicht freie Vorstellung, welche uns zur Sünde reizt.

** Da die Vorstellung der äußern Güter (der Welt) und die aus den förperlichen Trieben entstehenden Vorstellungen uns gewisse Mittel zur Befriedigung des Stolzes, der Wollust und Trägheit vorkaukeln, und uns dadurch zur Sünde versuchen; so theilt man die Versuchungen ein in Versuchungen der Welt und des Fleisches. Die Möglichkeit der von Geistern herrührenden Versuchungen läßt sich also dadurch erklären, daß die Geister die Versuchungen der Welt und des Fleisches entweder veranlassen, oder wenigstens lebhafter und stärker machen.

*** Von den Versuchungen sind die Gefahren und Gelegenheiten wohl zu unterscheiden. So kann Jemand in der nächsten Gelegenheit zur Sünde seyn, ohne daß er einen Reiz zur Sünde, eine zur Sünde hinziehende Vorstellung empfindet. Gefahr der Sünde ist nämlich das Daseyn mehrerer Umstände, welche die Sünde veranlassen können. Nächste Gefahr ist dann da, wenn so viele und derartige Umstände zusammenstreffen, daß es wahrscheinlich ist, daß sich Jemand in diesen Umständen zur Sünde entschließen werde. Die Gefahr ist entweder eine innere oder eine äußere, je nachdem die Gründe, Umstände in oder außer uns liegen. Die äußere Gefahr wird Gelegenheit genannt. Was für den Einen die nächste Gefahr ist, ist für den Andern oft die entfernteste. Es kommt hierbei Vieles auf die Beschaffenheit der Menschen, auf ihre moralische Kraft oder Schwäche an. Daß es übrigens für Jeden Pflicht ist, die (in Rücksicht auf ihn) nächsten Gefahren zu fliehen, sie wenigstens durch Anwendung gewisser Mittel in eine entfernte zu verwandeln, folgt daraus, daß, wer den Zweck zu erstreben verpflichtet ist, auch das nothwendige Mittel dazu anwenden soll.

**** Die Eintheilung der Sünden in schwere und lästliche, in Handlungs- und Unterlassungssünden, in innere und äußere ergibt sich aus dem vom Gesetze Gesagten.

3. Vom Laster.

§. 79.

Laster ist der herrschende Wille, pflichtwidrig zu handeln. Die

Sünde unterscheidet sich also dadurch vom Laster, daß sie nur ein einzelner, vorübergehender, dieses aber ein herrschender, fortdauernder Wille, ein beharrlicher Entschluß ist, pflichtwidrig zu handeln. Wer demnach in einer nächsten Gefahr der Sünde fällt, vom Sittengesetze abweicht, sündigt zwar, und vielleicht schwer, ist aber deswegen noch nicht lasterhaft, wenn er nämlich noch nicht entschlossen ist, in diesen oder jenen Umständen immer so zu handeln, wenn er also den Entschluß zu sündigen nicht zu einem herrschenden Entschlusse gemacht hat. Wird eine Sünde, eine gewisse Art gesetzwidriger Handlungen, öfter wiederholt, so daß eine Leichtigkeit, Fertigkeit zu sündigen entsteht; so wird sie eine Gewohnheitsünde, die aber so lange noch kein Laster ist, als nicht der herrschende Wille, der feste Entschluß da ist, bei jeder Gelegenheit diese Sünde wieder zu begehen. Zum Laster gehört nicht nothwendig eine Gewohnheitsünde; denn gleich bei einer solchen ersten Sünde, wobei der feste Entschluß gefaßt wird, bei jeder Gelegenheit so zu handeln, ist der Wille schon lasterhaft, wenn auch die Handlung noch nicht wiederholt ist (da es vielleicht an der gehörigen Gelegenheit fehlte). Uebrigens kann aus dem Laster eine Gewohnheitsünde, und aus der Gewohnheitsünde das Laster entstehen.

§. 80.

Grade.

Hat man den herrschenden Willen, auch nur Ein schwer verbindendes Gesetz zu übertreten, so ist man schon lasterhaft, und geneigt, auch die übrigen Gesetze zu übertreten, wenn man hierzu besondere Reize spürte. Aber nicht immer ist doch der ausdrückliche Wille da, alle übrigen Gesetze zu übertreten. Wäre dieser ausdrückliche Wille gefaßt, oder hätte man schon wirklich diesen Willen ausgeführt; so wäre offenbar der Grad des Lasters höher. So ist das Laster größer auch 2., je längere Zeit dieser böse Wille schon geherrscht hat; 3. je mehrere Hindernisse der Wille dabei hat besiegen müssen, je größere Kraft er also bewiesen hat; 4. je böser die Absicht ist, wenn er nämlich nicht bloß aus Nichtachtung, sondern sogar aus positiver Verachtung das dem Sittengesetze Widerstreitende wählt.

§. 81.

Uebersicht der folgenden Abhandlung.

Da die Würde der Vernunft, die wir, wie bisher erwiesen ist, achten und lieben sollen, zweifach ist: 1. die Würde der Urvernunft, 2. die Würde der (abgeleiteten) Menschenvernunft; so zerfällt die folgende Abhandlung, worin von unserm sittlichen Betragen in einzelnen Handlungen die Rede ist, in zwei Theile: 1. in die Lehre vom sittlichen Verhalten in unmittelbarer Beziehung auf die Urvernunft, auf Gott, 2. in die Lehre vom sittlichen Verhalten in unmittelbarer Beziehung auf die Menschenvernunft (in uns und Andern). Von Achtung des menschlichen Leibes kann nur insofern die

Nede seyn, als derselbe mit der vernünftigen Seele in Verbindung steht. Hingegen ist die Achtung der Thier- und Körperwelt unmöglich, weil beiden keine Würde zukommt. Es kann also zwar in Rücksicht auf diese, aber nicht gegen diese für uns Pflichten und Råthe geben. Was nun den Theil der Moralphilosophie angeht, worin von dem sittlichen Verhalten, von den Pflichten und Råthen, welche die Vernunft für alle Menschen ohne Unterschied ausspricht, geredet wird, so wird dieser die allgemeine (die alten Menschen gemeinschaftliche) Moralphilosophie genannt. Die besondere Moralphilosophie aber, die man auch die konkrete (angewandte) nennen könnte, wendet alles dieses an auf die besondern Umstände und Verhältnisse, in welchen sich die Menschen befinden. Daher

Allgemeine Moralphilosophie.

Erster Theil.

Das sittliche Verhalten in unmittelbarer Beziehung auf die Uvernunft.

§. 82.

Entwicklung des Begriffs der Achtung und Liebe gegen Gott, und Andeutung der aus beiden hervorgehenden Gesinnungen und Handlungen.

Liebe und Achtung bezeichnen ein Wohlgefallen. Lieben kann man leblose Dinge, unvernünftige Thiere, und würdevolle Wesen, weil man selbst an einer niedern Vollkommenheit Wohlgefallen haben kann. Aber Achtung empfinden können wir nur gegen solche Wesen, die Würde haben, die also leblosen und unvernünftigen Dingen, welche nur Sachen, Mittel für vernünftige Wesen sind, vorgezogen werden müssen. Je größer die Würde ist, desto höher soll die Achtung steigen. Die Achtung gegen solche würdevollen Personen, die selbst über andere hervorragen, heißt Ehrfurcht; und die Ehrfurcht gegen Gott, der die unbedingte, die vollkommenste Würde ist, und von dem jede abgeleitete Würde herkommt und abhängig ist, wird Anbetung, anbetungsvolle Ehrfurcht genannt. — Die Achtung, die freudige Anerkennung der Würde eines Andern, seiner Erhabenheit (Ueberlegenheit) über so Vieles, hält uns zurück, fern von allem, was der Würde widerstreiten könnte; die Liebe, die freudige Anerkennung der Vollkommenheit (absoluten oder respektiven) eines Dinges überhaupt oder eines vernünftigen Wesens insbesondere zieht uns an, treibt uns zu dem geliebten Gegenstande und zu allem dem hin, was mit der Vollkommenheit desselben übereinstimmt (und, wenn die Vollkommenheit noch erhöht werden kann, zu allem dem, was zu dieser Vervollkommnung ein nothwendiges, passendes Mittel ist). —